

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES
ÉCOLE DOCTORALE 472
Mention « Religions et systèmes de pensée »

—

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES
Département d'Histoire

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de
Docteur de l'École Pratique des Hautes Études
Philosophiae Doctor (Ph.D.) en Histoire de l'Université de Montréal

par

Adrian MIHAI

Ὁ ἐν οὐρανῷ Ἄιδης.

La naissance du purgatoire dans l'Antiquité

Thèse préparée en co-tutelle (EPHE-UdeM) sous la direction de

M. Pierre BONNECHERE, professeur titulaire à l'UdeM, *Département d'Histoire*
M. Philippe HOFFMANN, directeur d'études à l'EPHE, *Section des Sciences Religieuses*

soutenue le 2 juillet 2013 à Paris

devant un jury composé des MM.

Mauro BONAZZI (Professeur, Università degli studi di Milano, Milan)

Pierre BONNECHERE (Professeur, Université de Montréal, Montréal)
co-directeur de la thèse

Jean-Daniel DUBOIS (Directeur d'études, EPHE, Paris)

Philippe HOFFMANN (Directeur d'études, EPHE, Paris)
co-directeur de la thèse

Jean-Michel ROESSLI (Professeur, Université Concordia, Montréal)

Paris – Montréal 2013

© Adrian MIHAI, 2013

Résumé en français

Ὁ ἐν οὐρανῷ Ἄιδης. *La naissance du purgatoire dans l'Antiquité*

Le but de la présente thèse est d'étudier les témoignages sur la doctrine de l'« Hadès ouranien » du IV^e siècle avant J.-C. au VI^e siècle après J.-C. et de dégager les éléments essentiels. L'« Hadès ouranien », traduction de l'expression ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης, est un thème de pensée qui caractérise tout un millénaire de la philosophie et de la religion de l'Antiquité païenne. En traitant ce thème historico-religieux, on se veut le plus complet possible mais tout en étant prudent envers nos sources, qui sont fragmentaires et qui proviennent, pour la majorité, de la tradition platonico-péripatéticienne et de ses commentateurs. Aussi, s'efforce-t-on de montrer que l'Hadès ouranien est un lieu de purification pour l'âme et donc, un purgatoire. D'une manière générale, notre recherche est la première entièrement consacrée au sujet de l'Hadès ouranien et à son évolution durant l'Antiquité. Pour ce faire, sur la base d'une approche contextualisée, nous croyons devoir distinguer en réalité trois lieux où l'Hadès céleste a été situé : il y a d'un côté l'emplacement dans la Voie Lactée (Héraclide du Pont) ; il y a aussi un effort, assez divers en ses formes, de situer ce Purgatoire entre la Lune et la terre ou aux alentours de la Lune (les académiciens, les stoïciens, Cicéron, Virgile, Plutarque, les écrits hermétiques) ; finalement, Numénius et les néoplatoniciens latins l'ont situé entre la sphère des fixes et la terre. Quant à l'évolution des éléments qui constituent notre thème, la thèse montre que le platonisme et le néoplatonisme ont fourni un milieu propice pour le développement et la propagation dans l'empire gréco-romain des doctrines sur l'Hadès céleste. De plus, ces mouvements ont aidé à la spiritualisation progressive de cet espace purgatoire. Par ailleurs, on établira certaines caractéristiques de notre thème : l'échappée de l'âme hors du corps, l'allégorie physique et la division, ontologique et physique, entre les mondes sublunaire et supralunaire. Dans une première partie, on traitera de la doctrine de l'Hadès ouranien dans l'ancienne Académie platonicienne (Héraclide, Xénocrate, Philippe d'Oponthe) et dans le stoïcisme. La deuxième partie est consacrée à l'analyse du Purgatoire chez Plutarque de Chéronée. La doctrine du Purgatoire selon Cicéron et Virgile et chez leurs interprètes néoplatoniciens, ainsi que dans l'hermétisme et le gnosticisme sera traitée dans la troisième partie. Dans la quatrième et dernière partie, on explorera la doctrine du Purgatoire dans le *Oracles chaldaïques* et dans les écrits de Proclus, particulièrement dans son *Commentaire sur la République de Platon*.

Mots-Clés : Hadès, Purgatoire, *noûs*, *psukhê*, *daimon*, Lune, Platon, Xénocrate, Héraclide du Pont, Cicéron, Virgile, gnosticisme, stoïcisme, néoplatonisme.

Résumé en anglais

Ὁ ἐν οὐρανῷ Ἄϊδης. *The Birth of Purgatory in Antiquity*

The aim of the present dissertation is to study the testimonies concerning the doctrine of the “Celestial Hades” from the 4th century BCE to the 6th century CE and to uncover its essential elements. The “Celestial Hades”, translation of the Greek expression ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄϊδης, is a pattern of thought that characterizes a millenary of the philosophy and the religion of Pagan Antiquity. In analysing this historico-religious motif, we try to be as exhaustive as possible, though we are very prudent towards our sources, which are in most cases fragmentary and originate from the Platonico-Aristotelian tradition. Hence, an effort has been made to show that the celestial Hades is a place of purification for the soul and thus a Purgatory. Generally speaking, our investigation is the first to be entirely dedicated to the study of the doctrine of the Celestial Hades and to its development during Antiquity. To achieve this aim, and following a contextualist approach, we have tried to distinguish three places where the Celestial Hades has been situated: it has been situated either in the Milky Way (Heraclides of Pontus); or between the Moon and the Earth or around the Moon (the Academicians, the Stoics, Cicero, Virgil, Plutarch, the Hermetical writings); finally, it has been situated, according to Numenius and the Latin Neoplatonists, between the sphere of the fixed stars and the Earth. As regarding its development, our study shows that the Platonist and Neoplatonist traditions have provided a favourable milieu for the propagation of this doctrine in Antiquity. Moreover, certain characteristics regarding our theme will be established: the ascension of the soul, the doctrine of physical allegory and the division, ontological et physical, between the sublunary and the supralunary worlds. In the first part of our research, we analyse the doctrine of the Celestial Hades on the Early Academy of Plato (Heraclides, Xenocrates, Philip of Opus) and in the Stoic school. The second part is dedicated to Plutarch’s doctrine of Purgatory. Thirdly, the same doctrine will be analysed in Cicero and Virgil, and their exegetes, as well as in the Hermetic treatises and Gnosticism. The fourth and last part will explore the celestial Purgatory in the *Chaldaean Oracles* and in the writings of Proclus, particularly his *Commentary on the Republic*.

Keywords: Hades, Purgatory, *noûs*, *psukhê*, *daimon*, Moon, Plato, Xenocrates, Heraclides of Pontus, Cicero, Virgil, Gnosticism, Stoicism, Neoplatonism.

TABLE DE MATIÈRES

Liste des abréviations.....	V
INTRODUCTION	1
Position de la thèse	9
A. L'emplacement de l'Hadès dans la Pensée Grecque	9
I. L'Hadès traditionnel chthonien	9
II. L'ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης, un paradoxe !	16
III. À propos d'une théorie de J. Le Goff sur la naissance du purgatoire chrétien	24
IV. Vers une nouvelle interprétation du purgatoire : le purgatoire païen	27
B. Critères du purgatoire ouranien	40
C. La doctrine de la κάθαρσις	45
D. Typologie des sources et méthodologie	52
PREMIÈRE PARTIE. La doctrine du Purgatoire dans l'ancienne Académie et dans le Stoïcisme	58
Chapitre Premier. Héraclide du Pont, dans le miroir néoplatonicien	60
Chapitre II. L'Hadès ouranien au sein de l'ancienne Académie : Xénocrate et l' <i>Épinomis</i>	120
A) Xénocrate et l'Hadès aérien	121
B) L' <i>Épinomis</i> et l'Hadès sublunaire	136
Chapitre III. Trouve-t-on chez Posidonius d'Apamée une eschatologie luni-solaire ?	142
DEUXIÈME PARTIE. De l'Hadès atmosphérique à l'Hadès planétaire	152
Chapitre IV. L'Hadès ouranien chez Plutarque	153
Chapitre V. Le purgatoire chez Cicéron et Virgile et leurs interprètes néoplatoniciens latins	194
A) La doctrine du purgatoire selon Cicéron et ses commentateurs néoplatoniciens	200
B) Les <i>Inferi</i> de Virgile et leur Héritage	221
Chapitre VI. Le purgatoire aérien dans l'hermétisme et le gnosticisme	253
A) Le purgatoire dans l'hermétisme	254
B) Le purgatoire dans le gnosticisme	266
TROISIÈME PARTIE. Du Ciel à la Terre	282
Chapitre VII. Les <i>Oracles Chaldaïques</i> à travers l'exégèse néoplatonicienne	283
Chapitre VIII. Le purgatoire chez Proclus	324
CONCLUSION GÉNÉRALE. L'héritage du purgatoire païen dans la pensée chrétienne	349
ANNEXES	363
Annexe I. <i>Témoignages ponctuels sur l'Hadès ouranien</i>	364
Annexe II. <i>Traduction</i> : Philopon, <i>In Meteor.</i> , p. 116.36-p. 118.26 (Hayduck)	372
Annexe III. Héraclide du Pont, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου. <i>Les fragments</i>	379
Annexe IV. Texte grec, avec titres et sous-titres, du mythe du <i>De facie</i> 940f5-945e1	389
BIBLIOGRAPHIE	403
GLOSSAIRE GREC	418
INDEX D'AUTEURS ANCIENS	420

Liste des abréviations

Auteurs grecs et latins

- Aét. *Plac.* = Aetius, *Placita*, dans H. Diels (édit.), *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879 (1958³), p. 267-444. – J. Mansfeld et D.T. Runia (édit. et trad.), *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer II: The Compendium* [livre II], Leyde, Brill 2009.
- Arist. *De Caelo* = P. Moraux (édit. et trad.), *Aristote, Du ciel*, CUF, Paris, 1965 (2003²). – C. Dalmier et P. Pellegrin (trad.), *Aristote, Traité du ciel*, Paris, GF, 2004.
- *Meteor.* = F.H. Fobes (édit.), *Aristotelis Meteorologicorum Libri Quattuor*, Cambridge (Mass), 1919 (trad. franç. Aristote, *Météorologiques*, par P. Thillet, Paris, 2008).
- *De Anima* = A. Jannone et E. Barbotin (édit. et trad.), *Aristote, De l'âme*, Paris, CUF, 1966. – P. Thillet (trad.), *Aristote, De l'âme*, Paris, 2005.
- Arnob. *Adv. nat.* = B. Amata (édit.), *Arnobii Siccensis Adversus nationes I-VII*, Città Nuova Editrice, Roma, 2008.
- August. *Civ. Dei* = B. Dombart et A. Kalb (édit.), *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII*, Leipzig, Teubner, 1928-1929⁴ (trad. franç. Augustin, *La Cité de Dieu* [BA 33-37, 1959-1960], par G. Combès, revue et corr. par G. Madec, Paris, 1993-1995).
- Calc. *In Tim.* = J.H. Waszink (édit.), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London 1962. – C. Moreschini (trad.), *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*, Milano, 2003. – B. Bakhouché (édit. et trad.), *Calcidius, Commentaire au Timée de Platon*, 2 vols., Paris, Vrin, 2012.
- Cic. *Rep.* = E. Bréguet (édit. et trad.), *La République*, 2 vol., Paris, CUF, 1980-1991.
- Clém. Alex., *Prot.* = C. Mondésert (édit. et trad.), *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique*, Paris, CUF, 2004².
- *Strom.* = O. Stählin (édit.), *Clemens Alexandrinus, Stromata I-VI*, 3^e tirage revu et corr. par L. Früchtel, Berlin, 1960. – O. Stählin (édit.), *Clemens Alexandrinus, Stromata VII-VIII*, 2^e tirage revu et corr. par U. Treu, Berlin, 1970.
- Corn. *Theol. Graec. Comp.* = C. Lang (édit.), *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, Leipzig, 1881.
- Corp. Herm.* = A.D. Nock et A.J. Festugière (édit. et trad.), *Corpus Hermeticum*, 4 vols., Paris, CUF, 1945-1954 (I 2011 [10^e tirage] ; II 2002 [6^e tirage] ; III 2002 [3^e tirage] ; IV 2009 [5^e tirage]).
- Damasc. *De princ.* = L.G. Westerink et J. Combès (édit. et trad.), *Damascius, Traité des premiers principes*, 3 vol., Paris, CUF, 1997-1991 (2002).
- *In Phaed.* I et II = L.G. Westerink (édit. et trad.), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. II : *Damascius*, Amsterdam, 1977.
- Diog. Laert. *Vitae* = M. Marcovitch (édit.), *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, 2 vol., Stuttgart, Teubner, 1999 ; H. Gartner, *Indices*, München, 2002 (trad. franç. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* [édit. Long], sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1999).
- Épin. = L. Tarán (édit. et comm.), *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-*

- Platonic Epinomis*, Philadelphia, 1975.
- Fav. Eulog. *Disp. de Somn. Scip.* = G. Marcellino (édit.), *Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis*, Napoli, M. d'Auria, 2012.
- Grégoire, *De res.* = J. Terrieux (édit. et trad.), *Grégoire de Nysse, Sur l'âme et la résurrection* Paris, Cerf, 1995.
- Heracl. Pont. fgt. = E. Schütrumpf *et al.* (édit., trad. et comm.), *Heraclides of Pontus. Texts and Translations*, Piscataway (N.J.), 2008.
- Jambl. *De anima* = J.F. Finamore et J.M. Dillon (édit. et trad.), *Iamblichus, De Anima*, Leyde-Boston-Köln, 2002 (trad. franç. Jamblique, *Traité de l'âme*, par A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris, 1953, p. 177-248).
- *De myst.* = H.D. Saffrey et A. Segonds (édit. et trad.), *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, CUF, 2013. – É. des Places (édit. et trad.), Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, 1^{er} éd. Paris, CUF, 1966 (3^e tirage, Paris, 1996). – A.R. Sodano (édit. et trad.), *Giamblico, I misteri egiziani. Abammone, Lettera a Porfirio*, Milano 1984.
- Lact. *Instit. Div.* = P. Monat (édit. et trad.), *Lactance, Institutions divines*, 7 vol., Paris, Cerf, 1973-2007. – E. Heck et A. Wlosok (édit.), *L. Caelius Firmianus Lactantius. Divinarum Institutionum Libri septem*, 3 vol., Berlin, Teubner, 2005-2011.
- J. Lyd. *De mens.* = R. Wunsch (édit.), *Ioannis Lydi liber de mensibus*, Leipzig, 1898.
- Macrob. *Somn. Scip.* = M. Armisen-Marchetti (édit. et trad.), *Macrobe, Commentaire au songe de Scipion*, 2 vol., Paris, CUF, 2003.
- Manil. *Astr.* = G.P. Goold (édit. et trad.), *M. Manilii Astronomica*, London, Loeb, 2006 (1977).
- Mart. Cap. *Nuptiis* = Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* », dans J. Willis (édit.), *Martianus Capella*, Leipzig, 1983 (réimpr. *Le nozze di Filologia e Mercurio*, a cura di I. Ramelli, Milano, 2001).
- Num. fgt. = É. de Places (édit. et trad.), Numénus, *Fragments*, Paris, CUF, 1973.
- Or. Chald.* = É. des Places (édit. et trad.), *Oracles Chaldaïques*, 3^e tirage revu et corr. par A.-Ph. Segonds, Paris, CUF, 1996. – W. Kroll (édit.), *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894 (réimpr. Hildesheim 1962). – R. Majercik (trad. et comm.), *The Chaldean Oracles*, Leyde, 1989.
- Orig. *Cont. Cels.* = M. Borret (édit. et trad.), *Origène, Contre Celse*, 5 vol., Paris, Cerf, 1967-1976.
- *De princ.* = H. Crouzel et M. Simonetti (édit. et trad.), *Origène, Traité des principes*, 5 vol., Paris, Cerf, 1978-1984.
- Orph.* = O. Kern (édit.), *Orphicorum Fragmenta*, Berolini, 1963 (réimpr. Dublin, 1972, et dans *Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, a cura di E. Verzura, Milano 2011). – A. Bernabé (édit.), *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta, Pars II 1-3. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, 3 vol., München, 2004-2007.
- Olymp. *In Phaed.* = L.G. Westerink (édit. et trad.), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. I: *Olympiodorus*, Amsterdam 1977.
- PDerv.* = K. Tsantsanoglou, G.M. Parássoglou et T. Kouremenos (édit., trad. et comm.), *The Derveni Papyrus*, Leo S. Olschki Editore, Florence, 2006.
- Philop. *In Meteor.* = M. Hayduck (édit.), *Ioannis Philoponi in Aristotelis Meteorologicum librum*

- primum Commentarium* (CAG XIV 1), Berlin, 1901.
- *De Anima* = M. Hayduck (édit.), *Ioannis Philoponi in Aristotelis De Anima Libros Commentaria* (CAG XV), Berlin, 1897.
- Plat. = J. Burnet (édit.), *Platonis Opera*, t. II-V, Oxford, 1901-1907 (nombreuses réimpr.).
– Trad. franç. Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson [GF], Paris, 2008.
- Plat. *Resp.* = S.R. Slings (édit.), *Platonis Respublica*, Oxford, 2003 (trad. franç. Platon, *La République* [édit. Burnet], traduction et présentation par G. Leroux, Paris, 2002).
- Plot. *Enn.* = P. Henry et H.-R. Schwyzer (édit.), *Plotini Opera*, 3 vol., Paris, 1951-1973 (trad. franç. Plotin, *Traité*s, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau [GF], 9 vol., Paris, 2002-2010).
- Plut. *De facie* = H. Cherniss (édit. et trad.), *Plutarch, Moralia XII* [73]. *Concerning the Face which Appears in the Orb of the Moon*, London, Loeb, 2001, 1957 (trad. franç. Plutarque, *Le visage qui apparaît dans le disque de la Lune*, sous la direction d’A. Lernoould, Lille, Septentrion, 2013).
- *De sera* = Y. Vernière (édit. et trad.), *Plutarque, Sur les délais de la justice divine* [*Œuvres morales VII : Traité 41*], Paris, CUF, 2003².
- *De genio* = J. Hani (édit. et trad.), *Plutarque, Le démon de Socrate* [*Œuvres morales VIII : Traité 43*], Paris, CUF, 2003².
- Porph. *De abst.* = J. Bouffartigue, M. Patillon, A.-Ph. Segonds (édit. et trad.), *Porphyre, De l’abstinence*, 3 vol., Paris, CUF, 1977-1995.
- *Sent.* = E. Lamberz (édit.), *Porphyrius, Sententiae ad intelligibilia decentes*, Leipzig, Teubner, 1975 (trad. franç. Porphyre, *Sentences*, travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, 2 vol., Paris, 2005).
- *De regr.* = *Porphyrii De regressu animae*, dans J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand-Leipzig 1913 (réimpr. Hildesheim 1980), p. 27*-44*.
- *Ad Aneb.* = H.D. Saffrey (édit. et trad.), *Porphyre, Lettre à Anébon l’Égyptien*, Paris, CUF, 2012.
- Procl. *In Remp.* = W. Kroll (édit.), *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vol., Leipzig, 1899-1901 (réimpr. Amsterdam 1965, trad. franç. Proclus, *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A.J. Festugière, 3 vol., Paris, 1970).
- *In Tim.* = E. Diehl (édit.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vol., Leipzig, 1903-1906 (réimpr. Amsterdam, 1965, trad. franç. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A.J. Festugière, 5 vol., Paris, Vrin, 1966-1968).
- *Theol. plat.* = H.D. Saffrey et L.G. Westerink (édit. et trad.), *Proclus, Théologie platonicienne*, 6 vol., Paris, CUF, 1968-1997.
- *El. theol.* = E.R. Dodds (édit. et trad.), *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1933, 1963² (trad. franç. Proclus, *Éléments de théologie*, par J. Trouillard, Paris, 1965).
- Serv. = G. Thilo et H. Hagen (édit.), *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Leipzig, 1878-1902. – *Servianorum in Vergilii Carmina Commentariorum Editio Harvardiana*, Oxford 1946 ss.

- *Ad Aen.* VI = E. Jeunet-Mancy (édit. et trad.), *Servius, Commentaire sur l'Énéide de Virgile* VI, Paris, CUF, 2012.
- Sext. Emp. = H. Mutschmann (édit.), *Sexti Empirici opera*, 4 vol., Leipzig, 1912-1952.
- Stob. *Anth.* = K. Wachsmuth (édit.), *Ioannis Stobaei anthologii libri duo priores, qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*, 2 vol., Berlin, 1884.
- Theod. *Affect.* = P. Canivet (édit. et trad.), *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*, 2 vol., Paris, Cerf, 1958.
- Thphr., fgt. = W.W. Fortenbaugh *et al.* (édit. et trad.), Theophrastus of Eresus, *Sources for His Life, Writings, Thought and Influence* I, Leyde, 1992.
- Tert. *De anima* = J.H. Waszink (édit.), *Q.S.F. Tertullianus, De anima*, Amsterdam, 1947.
- Simpl. *In Phys.* = H. Diels (édit.), *Simplicii In Aristotelis Physicorum libros commentaria* (CAG IX-X), 2 vol., Berlin, 1882-1895.
- *In De Caelo* = I.L. Heiberg (édit.), *Simplicii In Aristotelis De Caelo commentaria* (CAG VII), Berlin, 1894 (1958²).
- Stoic. Vet. Frag.* = H. von Arnim (édit.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vol., Leipzig, 1903-1905, Index 1924 (réimpr. Stuttgart 1964, et dans *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di H. v. Arnim*, a cura di R. Radice, Milano 2002).
- Suda* = A. Adler (édit.), *Suidae Lexicon*, 5 vol., Leipzig, 1928-1938 (Stuttgart, 1957-1971²)
- Var. = A. Traglia (édit. et trad.), *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino, 1974.
- *Ant. rer. div.* = B. Cardauns (édit. et trad.), *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum*, 2 vol., Mainz, 1976.
- Virg. *Aen.* = G. Biagio Conte (édit.), *P. Vergilius Maro: Aeneis*, Berlin/New York, 2005. – J. Perret (édit. et trad.), *Virgile, Énéide*, 4^e tirage revu et corr. par R. Lesueur, 3 vol., Paris, CUF, 2009 (1981, 1987, 1989).
- *Géorg.* = E. de Saint-Denis (édit. et trad.), *Virgile, Géorgiques*, Paris, CUF, 1963.
- Vors.* = H. Diels et W. Kranz (édit.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Berlin, 1951-1952 (réimpr. dans *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Milano, 2006).
- Xenocr. fgt. = M. Isnardi Parente (édit. et trad.), *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, Napoli, 1982. – M. Isnardi Parente (édit. et trad.), *Senocrate. Testimonianze e frammenti* (2^e édition), Roma, CISADU, 2005.

Sigles

- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlin, 1891-1909.
- LSJ = H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *A Greek-English Lexikon*, Oxford, 1996⁹ (avec un nouveau supplément).
- PG = J.P. Migne (édit.), *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-1866.
- PL = J.P. Migne (édit.), *Patrologia Latina*, Paris, 1844-1855.

à ma femme et à ma fille

Up from Earth's Centre through the Seventh Gate
I rose, and on the Throne of Saturn sate,
and many Knots unravel'd by the Road;
but not the Knot of Human Death and Fate.

(E. FitzGerald, *Rubáiyát of Omar Khayyám* XXXI [1859¹])

Introduction

Ce travail est né de deux intuitions. La première est que l'eschatologie est un angle tout à fait privilégié pour saisir la religion et la philosophie antiques. La seconde est encore plus spécifique : l'Hadès ouranien, comme un des lieux de l'au-delà, durant la période hellénistique et romaine, était surtout un lieu purgatoire, et n'a aucun rapport avec le soi-disant « Enfer céleste » duquel les spécialistes nous parlent depuis près d'un siècle. À partir de ces deux intuitions, notre projet donc a été de présenter l'« Hadès ouranien » comme un *carrefour majeur de la pensée antique*. L'« Hadès ouranien », traduction de l'expression ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἅιδης¹, est un thème de pensée (*pattern of thought*²) qui caractérise tout un millénaire de la philosophie et de la religion de l'Antiquité païenne.

Ce lieu purgatoire païen n'a pas jusqu'à présent retenu l'attention qu'il mérite de la part des spécialistes ou a été tout simplement ignoré, malgré la fortune historiographique du Purgatoire chrétien dans ces trente dernières années, notamment pour la période qui va du XIII^e au XIX^e siècle occidental³. Il faut en effet rappeler à cet égard³, comme le sous-titre de la thèse l'indique, que notre recherche a été stimulée par la lecture du livre de Jacques Le Goff sur *La naissance du purgatoire chrétien*, qui semble devoir être approfondi, rectifié et complété. Selon Le Goff, si les Grecs

¹ Héraclide du Pont, *ap.* Philop. *In Meteor.* I 8, p. 117.31-32 (Hayduck). Voir plus bas notre discussion détaillée sur ce passage. Cf. fgt. 96 (Wehrli) = fgt. 52 (Schütrumpf) = Philop. *In Meteor.* I 8, p. 117.11-12 (Hayduck).

² Le mot anglais « pattern » est ici pris dans sa signification reçue dans les Sciences religieuses et renvoie à d'autres concepts, tels forme, type et modèle.

³ Voir surtout J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 et les thèses de ses disciples : J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2011 (1980), surtout p. 402-441 ; M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre ? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320-1520 environ)*, Paris, Cerf, 1997 ; M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge, diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles*, Paris, Beauchesne, 1997 ; G. Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005 ; A. Bratu, *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà : le Purgatoire. Emergence et développement (vers 1350-vers 1500)*, thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992 ; G. Cuchet (dir.), *Le Purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris, Éditions EHESS, 2012.

admettaient bien la nécessité de la purification des âmes, ils n'ont jamais accueilli la doctrine du Purgatoire comme *lieu*. En fait, cette hypothèse supporte quelques objections qu'on analysera plus bas. De surcroît, ses disciples n'ont fait que reprendre ces théories, sans s'intéresser à la doctrine du Purgatoire avant sa formulation chrétienne : selon leurs études, et à partir de la source testamentaire essentiellement, le Purgatoire ne devint une doctrine populaire qu'à partir du XV^e et du XVI^e siècle⁴, et ne connut son apogée qu'au XIX^e siècle⁵.

Ce désintéressement pour la doctrine d'un lieu purgatoire antique peut s'expliquer d'abord par le fait que bon nombre de médiévistes ont négligé le recours aux documents en langue grecque. De plus, cette doctrine d'un lieu purgatoire pour les âmes désincarnées, aussi religieuse qu'elle puisse paraître à nos yeux modernes, était en accord avec les conceptions cosmologiques de l'univers physique, ce qui est contraire aux analyses récentes qui ne voient dans le Purgatoire qu'un thème à l'intérieur du domaine de l'imaginaire.

Indiquons toutefois une différence entre ces deux lieux purgatoires : on ne peut tout de même parler de Purgatoire comme tel dans la pensée païenne, car le Purgatoire chrétien est l'antichambre sûre du Paradis, donc il n'y a pas de retour pour les âmes, tandis que l'Hadès céleste (ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄϊδις) est un lieu de purification, d'où certaines âmes peuvent être bannies et donc retourner sur la terre dans une nouvelle incarnation si elles n'ont pas été assez purifiées, ce qui apparaît très bien chez Virgile et Plutarque. En conséquence, nous utilisons le terme « Purgatoire », comme substantif majuscule, dans son sens catholique romain, et donc l'usage minuscule du « purgatoire » se réfère à la théorie d'un lieu intermédiaire en général, surtout dans son sens païen.

La croyance dans un lieu intermédiaire pour les âmes ni trop bonnes ni trop mauvaises apparaît déjà chez Platon, surtout dans le *Phèdre* et le *Phédon*, comme nous le verrons tout au long de cette recherche. Le *Phèdre* (248E3-249B3) parle d'une tripartition des lieux d'outre-tombe, en indiquant que les âmes sages reviennent à la demeure des dieux, les âmes fautives se rendent dans l'Hadès pour être jugées et les autres âmes se rendent « en un certain lieu du ciel », οὐρανοῦ τινα τόπον. Dans le *Phédon*, nous rencontrons des âmes qui ont péché durant leur vie et qui se rendent dans l'Hadès souterrain ; les âmes des philosophes, οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι (114C2-3), qui retourneront auprès des dieux, au-delà de la voûte céleste ; et enfin et surtout, entre les âmes sages et les âmes damnées, Platon et ses continuateurs placent les âmes qui ne sont ni mauvaises ni sages. Ces âmes, les μέσως βεβιωκότες du *Phédon* (113D4), iront en un certain lieu du ciel, pour

⁴ M. Fournié, *Le Ciel peut-il attendre ? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (1320-1520 environ)* ; M. Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge, diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles* ; A. Bratu, *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà : le Purgatoire. Emergence et développement (vers 1350-vers 1500)*.

⁵ G. Cuchet, *Le crépuscule du purgatoire*, qui utilise aussi la littérature de dévotion spécialisée.

nous imprécis. C'est surtout à partir de ces textes et de leur exégèse, dès l'ancienne Académie, qu'apparaît la doctrine de l'Hadès ouranien, un essai de préciser cosmologiquement ce lieu intermédiaire.

Ainsi, dans cette étude, on analysera en détail l'homologie qu'on retrouve chez divers penseurs anciens entre la cosmologie et l'eschatologie et on prendra en considération qu'une telle tradition existe. La physique fait partie intégrante du discours théologique et eschatologique, elle est son point de départ et son sort final.

Les enjeux de la recherche concernent donc plusieurs disciplines et entrelacent plusieurs thématiques : l'histoire des croyances religieuses grecques (l'eschatologie, la sortie des âmes hors du corps et leur destinée après la mort), l'histoire de la philosophie grecque (la tradition platonicienne, avec des auteurs comme Plutarque, ou les néoplatoniciens, constitue un horizon majeur pour les citations et interprétations des témoignages sur l'Hadès ouranien) et l'histoire de la cosmologie grecque et des représentations du monde.

On se préoccupe ainsi d'un trait fondamental de la culture et de la religion anciennes, à partir d'une enquête sur l'Hadès, un Enfer qui est plutôt un lieu purgatoire⁶. Comme nous allons le voir, la notion de l'Hadès ouranien constitue un schème explicatif nécessaire dans la pensée philosophico-religieuse antique. En premier lieu, le Purgatoire céleste dépend de la définition de l'homme comme l'âme (immatérielle) usant d'un corps (matériel). À quoi s'ajoute l'idée qu'il y a une homologie entre les âmes et les astres. En deuxième lieu, se pose un problème cosmologique : il s'agit de savoir où situer géographiquement l'Hadès ouranien. La réponse à cette question dépend de l'ordre des planètes et de la division de l'univers en trois ou sept étages. En troisième lieu, la théorie de l'Hadès céleste répond à des préoccupations eschatologiques.

Dans tous ces domaines, un point commun est à relever : le problème du sort de l'âme désincarnée est toujours pensé en fonction de la forte séparation (ontologique et physique à la fois) entre le monde supralunaire et le monde sublunaire et de l'importance croissante de la médiation entre ces deux zones cosmiques. C'est cette signification de l'Hadès qui a échappé aux historiens⁷.

⁶ La thèse de doctorat de Charlotte Touati, *Le Purgatoire dans la littérature d'Égypte et d'Afrique du Nord (I^{er}-IV^e s. ap. J.-C.)*, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2012, mérite une mention spéciale à deux titres : l'auteur essaie de montrer que la conception d'un Enfer-Purgatoire se trouve déjà dans quelques écrits chrétiens de l'Afrique du Nord des premiers siècles de notre ère (Clément d'Alexandrie, Origène, Cyprien de Carthage) ; cet Enfer-Purgatoire est le résultat d'une religiosité marginale dans le Christianisme antique (*Extraits de Théodote*, les livres séthiens, la *Pistis Sophia*, le *corpus alchimique*). Toutefois, l'auteur ne considère point la tradition du Purgatoire païen, qu'elle ne suppose même pas. On ne peut pas non plus suivre l'auteur quand elle conclut sa recherche par l'affirmation suivante : « le purgatoire illustre la spécificité d'une vision gnostique du monde » (*Ibid.*, p. 276). On verra que la doctrine du Purgatoire est apparue bien avant les textes gnostiques et n'est pas limitée à une « vision gnostique » du monde. Cette doctrine fait partie de la tradition platonicienne, depuis au moins l'Ancienne Académie.

⁷ Les livres de Franz Cumont restent essentiels pour toute étude non seulement sur l'Hadès ouranien mais sur l'eschatologie antique en général : voir surtout *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris, P. Geuthner, 1942 et *Lux Perpetua*, Paris, P. Geuthner, 1949 (p. 189-234 pour la transformation de l'au-delà). Mentionnons aussi les études les plus importantes dans lesquelles on traite de l'Hadès céleste, qui ne sont par ailleurs pas nombreuses : P.

C'est peu de dire qu'ils n'entrevoient pas le terrain sur lequel se pose l'apparition de l'Hadès ouranien.

De la sorte, la justification externe de cette entreprise – peu explorée et pour laquelle il existe peu ou pas de documentation et de spécialistes – me paraît tenir en ce que les présentations disponibles qui traitent du thème de l'au-delà ouranien sont en général trop schématiques et ne présentent qu'une synthèse quelque peu arbitraire⁸. En outre, on n'a pas identifié l'« Hadès ouranien » au purgatoire. Il y avait donc là matière à nouvel examen.

Devant de telles carences, nous avons pensé qu'il fallait reprendre toute la question, la situer dans son cadre, examiner de près tous les textes et témoignages anciens et affronter sans préjugés les difficultés de leur interprétation et tenter alors d'établir l'avènement et l'histoire de l'Hadès ouranien⁹. Alors que les recherches antérieures semblaient admettre l'Hadès ouranien comme un espace homogène à l'abri de toute évolution notable, je m'attache à en comprendre les variations au cours du temps, les motivations successives qu'on retrouve dans l'élaboration de cet espace purgatoire. Il s'agit donc toujours d'éléments de pensée différents, parfois même opposés les uns aux autres, quand on parle de l'avènement des principes qui forment cet espace qu'on dénomme ὁ ἐν οὐρανῷ Ἅιδης ou « Hadès ouranien ».

Mais le renouvellement de la documentation n'eût pas suffi à justifier l'ouvrage. La seconde tâche de notre entreprise consiste à donner une première présentation entièrement consacrée au sujet de l'Hadès céleste et à son évolution durant toute l'Antiquité. Au demeurant, le vrai problème est non seulement d'identifier l'arrière-fond historico-religieux qui explique le mieux l'apparition de l'au-delà ouranien, que de savoir aussi ce que les philosophes étudiés affirment ou soutiennent concernant l'emplacement de l'Hadès comme demeure des âmes dans l'unité argumentative de leur système. Il faut donc étudier et distinguer l'Hadès céleste dans le contexte de la période hellénistique, par l'application de la méthode comparative qui tend à établir des contextes.

Boyancé, « Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique », *Revue d'études anciennes* XXXVI (1934), p. 321-352 ; I.P. Culianu, « L'« ascension de l'âme » dans les mystères et hors des mystères », in U. Bianchi et M.J. Vermaseren (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leyde, 1982, p. 276-302 ; Id., « Démonisation du cosmos et dualisme gnostique », *Revue de l'histoire des religions* III (1979), p. 18-20 ; Id., *Expériences de l'extase : extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Age*, Paris, 1984 ; J. Boulogne, « L'enfer ouranien de Plutarque », in J. Thomas (dir.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, 1994, p. 217-234 ; R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971, p. 66-78 et 157-158 ; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 118-122, 152-153, 485-499 ; J. Flamant, *Macrobie et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leyde, 1977, p. 541-553 ; R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892 (1965), p. 123 et 141 ; K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926, p. 313-353 ; Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977, p. 178-184.

⁸ Voir la bibliographie de la note précédente.

⁹ Les rares auteurs d'études sur l'eschatologie céleste en général (W. Bousset, F. Cumont, I.P. Culianu, C. Colpe) qui ont aperçu l'importance de faire un compte-rendu des sources, le soulèvent en général en note, brièvement et de façon incomplète.

Mais, et c'est ici que notre recherche se distingue des autres, notre intention manifeste est de faire une synthèse de l'Hadès ouranien et d'analyser les raisons philosophiques et religieuses qui ont aidé à l'épanouissement de cet *au-delà intermédiaire* qu'est le purgatoire païen.

Si on veut dégager l'importance historique du purgatoire païen, il faut avant tout montrer que son apparition ne va pas de soi, qu'elle n'aurait pas été possible à n'importe quel moment. Ainsi, l'au-delà céleste des présocratiques est tout autre chose qu'un Purgatoire¹⁰. Anticipons un peu pour dire que l'« objet historique »¹¹ de notre enquête est le suivant : l'au-delà ouranien pose un lieu pour les âmes des défunts qui est tout autre que l'au-delà situé dans les creux de la terre. Et ce nouvel emplacement de l'âme, observons-le en passant, est directement lié aux conceptions cosmologiques¹², c'est-à-dire à la division entre mondes sublunaire et supralunaire, et les spéculations sur les éléments (la terre, l'eau, l'air, l'éther – qui n'est pas à proprement parler un élément à part entière – et le feu) comme composantes constitutives de la réalité¹³.

*

Après avoir montré la visée, voici maintenant la méthode et le plan de notre recherche. Notre but donc est de présenter l'Hadès ouranien comme un *carrefour majeur de la pensée antique*, qui, même s'il apparaît vers le IV^e siècle avant J.-C., ce sera dans les mythes de Plutarque¹⁴ qu'il trouvera son accomplissement le plus complet et le plus génial, tandis qu'il sera affaibli et édulcoré dans les œuvres littéraires de l'Antiquité tardive. Or, même si le Purgatoire *ἐν οὐρανῶ* s'atténue dans les philosophes néoplatoniciens, *la doctrine du Purgatoire en général reste une réalité religieuse dans le monde antique*.

Pourtant, même si Plutarque est essentiel dans toute étude sur l'Hadès ouranien, on ne peut soutenir, avec des érudits tels que Félix Buffière et Yvonne Vernière, que Plutarque serait

¹⁰ Nous nous permettons d'envoyer à notre article sur l'eschatologie céleste durant la période classique : A. Mihai, « Soul's Aetherial Abode According to the Poteidaia Epitaph and the Presocratic Philosophers », *Numen* LVII (2010), p. 1-30.

¹¹ Sur les attitudes funéraires de la Grèce antique comme « objets historiques », *vid.* P. Veyne, *Le pain et le cirque*, p. 254-257. Pour un plan plus général, allant du Moyen Âge à l'époque moderne, le livre à consulter reste celui de P. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977.

¹² Voir C. Loew, *Myth, Sacred History and Philosophy*, New York, 1967 et J.J. Collins, « Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age », *History of Religions* XVII (1977), p. 121-142. Pour plus de détails, voir J.Z. Smith, « The Influence of Symbols upon Social Change: A Place on Which to Stand », in Id., *Map Is Not Territory*, Leyde, Brill, 1970, p. 460-466.

¹³ Pour de plus amples enseignements, voir W. Burkert, « Στοιχείον », *Philologus* CIII (1959), p. 167-197 ; H. Diels, *Elementum*, Leipzig, 1899 ; G. Freundenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, 1995 ; O. Lagercrantz, *Elementum*, Uppsala, 1911 ; J. Longrigg, « The 'Roots of All Things' », *Isis* LXV (1974), p. 420-438 ; A. Lumpe, « Der Begriff 'Element' in Altertum », *Archiv für Begriffsgeschichte* VII (1962), p. 285-293 ; W. Schwabe, « Mischung » und « Element » im Griechischen bis Platon: Wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von STOICHEION, Bonn, 1980 ; R. Seaford, « Immortality, Salvation and the Elements », *HSCP* XC (1986), p. 1-26 ; W. Vollgraff, « Elementum », *Mnemosyne* II (1949), p. 89-115 ; T.-A. Druart, « La notion de *stoicheion* (élément) dans le *Théétète* de Platon », *Revue Philosophique de Louvain* LXVI (1968), p. 420-434.

¹⁴ Plut. *De facie* 940F-945D (Cherniss), *De genio Socratis* 589F-592E (Hani) et *De sera* 563B-568F (Vernière).

l'inventeur, ou du moins le témoin privilégié, de l'Hadès ouranien¹⁵. De toutes ces études, il ressort que « la croyance que les âmes, séparées de leur corps, séjournent dans l'air sublunaire n'apparaît bien nettement qu'au temps de Plutarque »¹⁶; croyance qui s'effacera peu après, mais qui influencera les philosophes néoplatoniciens par l'intermédiaire, semble-t-il, de Porphyre¹⁷. Cette conclusion découle du fait, comme on le verra plus loin, que l'on dissocie l'exégèse Hadès-air¹⁸, qui date des premiers philosophes grecs, de la croyance d'un séjour purgatif céleste de l'âme¹⁹. On en dira davantage sur cette théorie dans la partie qu'on a accordée à Plutarque dans cette thèse.

Il suffit de préciser qu'il est intenable d'assigner à une seule personne la divulgation d'idées qui étaient, comme on le démontrera tout au long de notre recherche, communes aux poètes et philosophes hellénistiques et d'époque romaine. Cependant, on doit reconnaître l'apport inestimable de Plutarque à la clarification et au *second souffle* qu'il donnera au Purgatoire céleste dans le monde antique.

Quant à la méthodologie, on reconnaîtra sans peine dans notre recherche l'influence de deux méthodes : d'une part, la méthode historico-philologique et, d'autre part, notre présentation se veut philosophique, et donc argumentative. Pour cela, le sujet même de la recherche a imposé à notre étude un plan analytique. Mais cette première exigence en contredisait deux autres presque aussi fortes : le respect de l'ensemble de la pensée des grands philosophes anciens que nous redoutions de morceler, et celui, non moins nécessaire, de l'évolution réelle de l'eschatologie antique. Nous proposons donc l'analyse de certains philosophes, c'est-à-dire l'investigation des étapes théoriques de l'interprétation mise en œuvre pour démontrer l'emplacement du Purgatoire dans la zone sublunaire. L'eschatologie va de pair avec tout le système du philosophe en question, donc pour avoir une compréhension complète de cette doctrine, on doit prendre en considération l'ensemble du système. Davantage, il importe de situer le *lieu* et le *monde* dans le système hiérarchique de nos philosophes.

Tenant compte des exigences tout juste exposées, on a essayé de concilier du mieux possible la méthode synchronique et la clarté d'une étude diachronique, cette dernière étant la seule qui nous parût vraiment explicative. Pour cela, on a adopté une double chronologie : une chronologie

¹⁵ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, op. cit., p. 122 ; Y. Vernière, *Symboles et mythes*, op. cit., p. 162. Vid. aussi J. Boulogne, «L'enfer ouranien de Plutarque», art. cit., p. 217-234.

¹⁶ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 122.

¹⁷ J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leyde, 1977, spéc. p. 450-680 (sur la doctrine de l'âme).

¹⁸ Voir Empédocle, *Vors.* 31B6 = fgt. 12 (Inwood) = fgt. 7 (Wright), fragment que les anciens interprétaient comme suit : Zeus = feu, Héra = Terre, Aidônéus = air, Nestis = eau. Cf. Corn. *Theol. graec. comp.* V 2-4 (Lang) ; Ps.-Plutarque, *Vit. Poes. Hom.* 122 (Buffière) ; Chrysippe, *Stoic. Vet. Frag.* II 1076.

¹⁹ F. Buffière, op. cit., p. 122 et 496. Voir aussi R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà* (op. cit.), p. 78.

descendante ou régressive, partant des citateurs, mais le tout structuré selon une chronologie ascendante ou progressive, à partir des citataires.

Nous avons donc choisi de structurer la thèse en quatre parties. Dans une première partie, on traitera de la doctrine de l'Hadès ouranien dans l'ancienne Académie platonicienne (Héraclide, Xénocrate, Philippe d'Oponthe) et dans le stoïcisme. La deuxième partie est consacrée à l'analyse du Purgatoire chez Plutarque de Chéronée. La doctrine du Purgatoire selon Cicéron et Virgile et chez leurs interprètes néoplatoniciens, ainsi que dans l'hermétisme et le gnosticisme sera traitée dans la troisième partie. Dans la quatrième et dernière partie, on explorera la doctrine du Purgatoire dans les *Oracles chaldaïques* et dans les écrits de Proclus, particulièrement dans son *Commentaire sur la République de Platon*.

Deux éclaircissements : dans notre thèse on tente, non seulement une description de l'Hadès céleste mais aussi *la première explication globale de l'eschatologie néoplatonicienne*, en analysant des auteurs comme Plotin, Porphyre, Jamblique, Synésius, Hiéroclès, Proclus, Damascius et Philopon. En outre, on trouvera dans la présente thèse une collection de fragments d'Héraclide du Pont sur l'Hadès, la première en langue française, le texte grec du mythe du *De Facie* de Plutarque, avec commentaire, et la première traduction en langue française de quelques textes de Philopon (du *In de Anima* et du *In Meteora*). Par ailleurs, la traduction des trois pages du *Commentaire sur les Météorologiques d'Aristote* de Philopon est pourvue d'intertitres et annotée (l'appareil des notes au bas des pages de cette traduction se limite aux explications ponctuelles indispensables, aux références des citations, à l'indication des passages parallèles dans la section traduite et aux remarques philologiques sur les leçons des manuscrits).

*

Comme il est d'usage, voici quelques remerciements personnels. Une recherche aussi étendue dans le temps ne s'écrit pas sans l'aide précieuse de mes devanciers. Nous en avons expressément reconnu beaucoup, mais il nous était impossible de le reconnaître toutes. En outre, la présente étude n'aurait pas vu le jour sans le généreux accueil de mes Directeurs de thèse, auxquels nous voulons redire ici notre sincère gratitude. Nous remercions ainsi bien respectueusement MM. Pierre Bonnechere et Philippe Hoffmann pour le dévouement et l'intérêt qu'ils nous ont toujours témoignés au cours de ce travail. Nous devons aussi nos remerciements très cordiaux à MM. Mauro Bonazzi, Jean-Daniel Dubois, Christian Raschle et Jean-Michel Roessli qui nous ont fait des remarques précieuses et suggéré plusieurs compléments. Nous remercions également Mme. Anna

Kupreeva, qui nous a aidée, en nous mettant à disposition sa traduction anglaise, à revoir le texte final de la traduction de Jean Philopon.

Position de la thèse

SOMMAIRE

- A. L'emplacement de l'Hadès dans la pensée grecque
- B. Critères de l'Hadès ouranien
- C. La doctrine de la κάθαρσις
- D. Typologie des sources et méthodologie

A. L'emplacement de l'Hadès dans la Pensée Grecque

Nous venons d'indiquer le thème central de notre recherche : décrire la formation et le développement du Purgatoire durant l'Antiquité païenne, particulièrement de l'Hadès ἐν οὐρανῷ, qui appartient à la tradition platonicienne. Pour dégager aussi bien que possible les critères du Purgatoire païen, il faut considérer d'abord l'emplacement de l'Hadès dans la pensée grecque, pour ensuite essayer une concordance entre l'ὁ ἐν οὐρανῷ Ἄιδης et la doctrine du Purgatoire chrétien, afin de mieux cerner les similarités et les différences entre ces deux au-delà intermédiaires. Nous en viendrons ainsi à délimiter le cadre de notre étude.

I. L'Hadès traditionnel chthonien

Pour qui veut regarder les choses de près, l'eschatologie, comme élément essentiel de la religion grecque, « n'a pas été révélée tout d'un coup par un prophète ou un mage pour s'imposer, immuable, à une longue suite de siècles. Elle n'a pas été codifiée en un livre, elle n'a pas appartenu à une caste fermée, à une église, elle ne connaît point de dogmes »²⁰. On ne s'étonnera donc pas de constater que l'au-delà grec a subi diverses transformations durant sa longue histoire²¹.

²⁰ A.J. Festugière, « La Grèce – La religion », in M. Gorce et R. Mortier (dir.), *Histoire générale des religions. Grèce – Rome*, Paris, Aristide Quillet, 1944, p. 27.

²¹ Sur l'eschatologie antique en général, voici quelques ouvrages à consulter : L. Albinus, *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus, 2000 ; J.N. Bremmer, Art. «Hades», in *Der Neue Pauly* V, Stuttgart-Weimar, 1998, col. 51-54 ; Id., *The Rise and Fall of the Afterlife*, London-New York, 2002 ; P. Capelle, *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*, La Haye, 1917 ; F. Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949 ; Id., *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris, 1942 ; H. Diels, «Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante», *Neues Jahrbuch*

L'Hadès chthonien traditionnel perdure durant toute l'Antiquité, mais, à partir du VI^e siècle av. J.-C., il devient moins rigide et s'approche, à l'époque hellénistique, d'une sorte d'Hadès-purgatoire chthonien, d'où les âmes, après un certain temps de purification, peuvent s'incarner de nouveau ou retourner à leur demeure céleste.

Dans l'Hadès traditionnel souterrain, on retrouve deux divisions : l'Hadès *per se* et le Tartare, où sont les grands coupables. Même dans les quatre-vingt-sept *Hymnes orphiques*, qui semblent être composés vers le II^e ou le III^e siècle de notre ère, le royaume d'Hadès/Pluton comprend la région chthonienne²² :

ὅς τριτάτης μοίρης ἔλακες χτόνα παμβασίλειαν,
ἔδρανον ἀθανάτων, θνητῶν στήριγμα κραταίων.

Le sort te [*scil.* Pluton] fit régner sur le monde d'en bas,
socle des immortels, sùr soutien des mortels.

Par ailleurs, son trône se situe sous la terre, près de l'Achéron²³ :

ὅς θτόνον ἐστήριξας ὑπὸ ζοφοειδέα χῶρον
τηλέπορον {τ'}, ἀκάμαντα, λιπόπσοον, ἄκριτον Ἄϊδην
κυνάεόν τ' Ἀχέρονθ', ὅς ἔχει ῥιζώματα γαίης.

XLIX (1922), p. 239-253 ; A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Darmstadt, 1969 (1893) ; R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971 ; J. Kroll, *Gott und Hölle: der Mythos vom Descensuskampfe*, Darmstadt, 1963 (1932) ; C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, Forlì, Victrix, 2006 (1912) ; E. Rohde, *Psyché : le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. franç. d'A. Reymond, Paris, Payot, 1952 (1898²) ; W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983 ; I.P. Culianu, *Expériences de l'extase : extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Age*, Paris, 1984 ; C. Sourvinou-Inwood, 'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period, Oxford 1995 ; Ead., « To Die and Enter the House of Hades: Homer, Before and After », in J. Whaley (dir.), *Mirrors of Mortality*, London, 1981, p. 15-39 ; Ead., « Trauma in Flux: Death in the 8th Century and After », in R. Hägg (dir.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.*, Stockholm, 1988, p. 33-49 ; E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1979 ; N.J. Richardson, « Early Greek Views About Life and Death », in P.E. Easterling et J.V. Muir (dir.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, p. 50-66 ; I. Morris, « Attitudes Toward Death in Archaic Greece », *Classical Antiquity* VIII (1989), p. 296-320 ; J. Whaley (dir.), *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death*, London, Europa Publications Ltd., 1981 ; W.B. Kristensen, *Life out of Death: Studies in the Religions of Egypt and of Ancient Greece*, Louvain, 1992 ; D.K. Kurtz et J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London, 1971 ; I. MORRIS, *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Stanford, 1992 ; G.J. Oliver, *The Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, 2000 ; E. Simon, *Étude sur la mort, sa présence et ses rites dans la Grèce antique*, thèse de doctorat, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000 ; J.-P. Vernant et G. Gnoli, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982 ; R. Garland, *The Greek Way of Death*, Cornell, 1985 ; F. Diez De Velasco, *Los caminos de la muerte*, Madrid, 1995 ; Id., « Imaginando el más allá en el mundo griego », in M.L. Sánchez León (dir.), *El más allá*, Palma de Mallorca, 2004, p. 119-148 ; J.J. Collins et M. Fishbane (dir.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany, 1995 ; C. Cousin, *Le monde des Morts. Espace et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, L'Harmattan, 2012 ; G. Moretti, « The Other World and the 'Antipodes'. The Myth of the Unknown Countries between Antiquity and the Renaissance », in W. Haase et al. (dir.), *The Classical Tradition and the Americas* I 1, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1993, p. 241-284.

²² *Orph. Hymn.* XVIII 6-7 (Quandt), trad. de J. Lacarrière, in J. Lacarrière (trad.), *Orphée, Hymnes et Discours sacrés*, Paris, 1995, p. 73. Sur ces hymnes, voir surtout A.-F. Morand, *Études sur les hymnes orphiques*, Leyde, Brill, 2001.

²³ *Orph. Hymn.* XVIII 8-10 (Quandt), trad. de J. Lacarrière, *op. cit.*, p. 73.

Tu établis ton trône au pénombreux pays
en l'Hadès lointain, inépuisable, éteint, extrême,
en le noir Achéron aux racines de la terre.

De plus, selon Virgile (*Aen.* VI 426-547), les morts funestes, tels les morts prématurés²⁴, les morts sans sépulture (*insepulti*) et ceux qui ont péri d'une mort violente (βιαιοθάνατοι)²⁵, ne peuvent pas entrer dans l'Hadès et sont condamnés à vaguer dans le monde des vivants comme des fantômes ou « images »²⁶. La raison de cette exclusion de l'Hadès est que, comme nous le dit Franz Cumont, qui suit ici Tertullien²⁷, « victimes d'une mort prématurée, les uns et les autres sont obligés d'errer sur la terre jusqu'à ce que se soit écoulé le nombre des années qu'aurait dû atteindre leur vie, si un accident fatal n'en avait interrompu le cours »²⁸.

Empressons-nous d'ajouter qu'on rencontre dans toutes ces diverses opinions sur l'Hadès une tradition constante : sa localisation cosmique, soit sous la terre, soit dans le ciel.

1. Concordances entre le Tartare et l'Enfer

Essayons à présent d'éclairer le vocabulaire de l'au-delà en donnant quelques concordances entre l'au-delà judéo-chrétien et l'au-delà classique. Il ne faut pas, cependant, organiser les témoignages sur le Purgatoire païen à partir de catégories chrétiennes qui, bien que courantes parmi nous, sont assez éloignées de celles sur la base desquelles s'ordonne ce lieu intermédiaire gréco-romain. Ce qui ne signifie pas seulement ni d'abord qu'on ne plaide pas pour une recherche philosophico-religieuse comparatiste de la doctrine du Purgatoire, en retenant pourtant les différences inhérentes à chaque discours, soit-il chrétien ou païen.

Notre hypothèse de travail est que le Tartare traditionnel correspond, dans une large mesure, à l'Enfer chrétien²⁹. Le Tartare est un lieu souterrain obscur des tourments éternels réservés aux scélérats³⁰. Comme le Tartare, l'Enfer est un lieu de supplice où ceux qui sont morts en état de péché mortel sont privés de la vue de Dieu pour toujours et souffrent des tourments épouvantables

²⁴ Dans la catégorie des morts prématurées, on trouve les ἄνώνυμοι, les *non nutriti* ou ἄτροφοι, les *inmaturi* ou ἄωροι et les *innupti* ou ἄγαμοι.

²⁵ À savoir, a) les condamnés, b) les suicidés, c) les victimes de l'amour, et finalement d) les morts à la guerre. Voir plus bas.

²⁶ Dans la littérature grecque, depuis Homère, les témoignages abondent sur les récits de revenants. Sur tout ceci voir F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 306.

²⁷ Tert. *De anima* 55.4 (Waszink).

²⁸ F. Cumont, *op. cit.*, p. 307, selon qui cette classification a été faite par des astrologues.

²⁹ Voir, pour les correspondances entre les au-delà grec et chrétien, entre autres, G. Panneton, *Le Ciel ou l'Enfer II. L'Enfer*, Paris, 1956, p. 28. Sur l'Enfer chrétien, voir aussi H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München, 1994 ; G. Minois, *Histoire de l'enfer*, Paris, PUF, 1994 ; E. Richard, Art. « Enfer », in *Dictionnaire de théologie catholique V*, Paris, Letouzey et Ané, 1913, col. 28-120 ; A.E. Bernstein, *The Formation of Hell*, Ithaca, 1993 ; B. Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München, C.H. Beck, 2003.

³⁰ Paus. *Phoc.* 28 (le tableau des Enfers par Polygnote de Thasos) ; Virg. *Georg.* 4 et *Aen.* IV-VI (Perret) ; Ovid. *Met.* X 670 (Lafaye) ; Sén. *Ædip.* 868-870 ; Stace, *Theb.* 574.

et éternels³¹. Le Tartare, lui, est situé au plus profond de la terre, sous l'Hadès et forme la partie la plus inférieure du monde souterrain. Comme l'Enfer chrétien, on ne s'échappe point du Tartare : une fois traversé le fleuve Styx, on ne peut plus le retraverser, c'est-à-dire on a ici une image de l'éternité des peines du Tartare³².

Voici la description homérique dans l'*Illiade*³³ :

ἢ μιν ἐλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα
τῆλε μάλ', ἦχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον,
ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
τόσσον ἔνερθ' Αἶδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.

Ou, plutôt, je le jetterai dans l'humide Tartare,
loin, au plus profond du gouffre qui s'ouvre sous terre,
là où les portes sont en fer, où le seuil est de bronze,
aussi loin sous l'Hadès que le ciel est loin de la terre.

On trouve chez Hésiode la description suivante du Tartare³⁴ :

τὸν πέρι χάλκεον ἔρκος Τάρταρον ἐλήλαται· ἀμφὶ δέ μιν νύξ
τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθε
γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

Autour de lui [*scil.* le Tartare] se dresse un rempart d'airain ; trois murailles
d'obscurité sont versées sur sa gorge ; au-dessus, les racines
de la Terre et de la Mer infertile s'accroissent.

Le Tartare, comme l'Enfer, est décrit comme un χάσμα μέγ', un abîme ou gouffre³⁵ d'où personne n'est sorti et ne sortira jamais³⁶.

Tandis que pour Homère (*Il.* VIII 13-16), l'Hadès et le Tartare étaient topographiquement séparés, pour Hésiode les deux lieux sont superposés (*Théogonie* 767-773). Pour Platon, le Tartare, lieu de punition pour les grands pécheurs (*Phédon* 113E), est séparé de l'Hadès. Le Tartare est un gouffre d'où les fleuves de la terre sortent et viennent car « πυθμένα οὐκ ἔχει οὐδὲ βάσιν τὸ ὑγρὸν τοῦτο· αἰωρεῖται δὴ καὶ κυμαίνει ἄνω καὶ κάτω (leurs eaux n'y trouvent ni fond ni point

³¹ G. Panneton, *Le Ciel ou l'Enfer II. L'Enfer*, op. cit., p. 25.

³² Plat. *Rep.* X 613D-E ; *Phaed.* 113 ; *Gorg.* 526D.

³³ Hom. *Il.* VIII 13-16 (Mazon), trad. de Ph. Brunet, in Ph. Brunet (trad.), *Homère, L'Illiade*, Paris, Seuil, 2010. Voir aussi G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Les philosophes présocratiques*, trad. franç. d'H.A. de Weck, Fribourg, 1995, p. 7-75.

³⁴ Hes. *Theog.* 726 (Most), trad. de Ph. Brunet, in Ph. Brunet et M.-Ch. Leclerc (trad. et comm.), *Hésiode, La Théogonie, Les travaux et les Jours et autres poèmes*, Paris, 1999.

³⁵ Hes. *Theog.* 740 (Most) ; cf. Eur. *Phoen.* 1605 (Diggle).

³⁶ Sur la conception du Tartare chez Hésiode, voir D.M. Johnson, « Hesiod's Description of Tartarus (*Theogony* 721-819) », *Phoenix* LIII (1999), p. 8-28.

d'appui ; d'où l'oscillation et le gonflement d'une vague qui monte et qui descend) »³⁷. Le Tartare, à la manière de l'Enfer, sera appelé aussi gouffre de feu³⁸.

Le schéma suivant présente d'une manière synoptique ce qui vient d'être dit sur la correspondance entre le Tartare et l'Enfer :

Tartare traditionnel	Enfer chrétien (et la Géhenne)
<ul style="list-style-type: none"> • Gouffre sans Soleil (ἀνήλιος) sous l'Hadès entouré par des murailles. • Gouffre chthonien d'où les fleuves sortent (Platon). 	Abîme de feu sous la terre.
<ul style="list-style-type: none"> • Lieu de punition éternel pour les dieux criminels (Sisyphé, Titye, Tantale, les Danaïdes) et • plus tard, pour les âmes impies et incorrigibles. 	Lieu de supplice éternel pour les impies, les avares, les meurtriers, etc.

Donc, quand les historiens modernes parlent d'un « Enfer céleste » qui correspondrait à l'Hadès ouranien grec (ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης), cela sonne faux.

Néanmoins, une difficulté s'impose à cette assimilation entre Tartare et Enfer : une certaine similitude entre l'Hadès homérique et l'Enfer chrétien. Chez Homère, les âmes ne quittent plus l'Hadès, c'est-à-dire elles ne peuvent plus revenir sur la terre (*Il.* XXIII 75). Donc, du point de vue de l'éternelle demeure chthonienne, l'Hadès homérique s'assimile d'une certaine manière à l'Enfer.

Regardons de plus près l'Hadès homérique³⁹. Dans les poèmes homériques, après la mort du corps, le souffle, c'est-à-dire la ψυχή, s'échappe par la bouche ou de la blessure béante du mourant et s'envole toujours vers le bas, vers l'Hadès⁴⁰.

ἐγὼ δὲ Πάριον μετελεύσομαι ὄφρα καλέσσω
αἶ κ' ἐθέλησ' εἰπόντος ἀκουέμεν· ὥς κέ οἱ αὐῶτι

³⁷ Plat. *Phaed.* 112B2-3, trad. de M. Dixsaut.

³⁸ F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 225. Sur la théorie du feu central chthonien identifié au Tartare, surtout chez Philolaos, voir aussi P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 188, 193, 203.

³⁹ Sur l'au-delà homérique, voir surtout O. Tsagarakis, *Studies in Odyssey 11*, Stuttgart, Steiner, 2000 ; C. Sourvinou-Inwood, 'Reading' *Greek Death*, *op. cit.*, p. 10-107 ; W. Büchner, « Probleme der homerischen Nekyia », *Hermes* LXXII (1937), p. 104-122 ; C. Cousin, *Le monde des Morts. Espace et paysages de l'Au-delà dans l'imaginaire grec d'Homère à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, L'Harmattan, 2012 ; C.P. Caswell, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden, 1990 ; M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford, 1999 ; J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig 1929 ; J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983 ; P.T. Justesen, *Les principes psychologiques d'Homère*, Copenhague, 1928 ; D.B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven 1981 ; S.M. Darcus, « A Person's Relation to ψυχή in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poet », *Glotta* 67 (1979), p. 30-39 ; J. Warden, « Ψυχή in Homeric Death Descriptions », *Phoenix* 25 (1971), p. 63-80 ; E.L. Harrison, « Notes on Homeric Psychology », *Phoenix* 14 (1960), p. 63-80 ; A. Schnaufner, *Frühgriechischer Totenglaube*, Hildesheim, 1970 ; G. Donnay, *L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce*, p. 5-10.

⁴⁰ Hom. *Il.* VI 280-284 (Mazon), trad. de Ph. Brunet. Voir aussi *Il.* VII 330, XIV 457, XXIII 100 ; *Od.* 10, 560 et 11, 65.

γαῖα χάνοι μέγα γάρ μιν Ὀλύμπιος ἔτρεφε πῆμα
Τρωσὶ τε καὶ Πριάμῳ μεγαλήτορι τοῖό τε παισίν.
εἰ κείνόν γε ἴδοιμι κατελθόντ' Ἄϊδος εἴσω
φαίην κε φρέν' ἀτέρπου οἴζυος ἐκλελαθέσθαι.

moi, j'irai trouver Paris, lui donner mes consignes,
si toutefois il consent à m'entendre : ah ! que s'ouvre
la terre sous ses pas ! L'Olympien fit de lui un fléau détestable
pour les Troyens, pour Priam et les fils de Priam magnanime !
Que seulement je voie dans l'Hadès descendre mon frère,
et dans mon cœur j'en oublierai son sort pitoyable !

L'*Aïdès* ou l'Hadès est en conséquence appelé ἐνέροισιν ἀνάσσων, « maître des morts » (*Il.* XV 188) et il est situé dans des « profondes ténèbres » ou ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα (*Il.* XV 191). À la mort du corps, l'âme ou la ψυχή se sépare du θύμος et s'envole vers le bas. Le θύμος est le nexus des fonctions intellectuelles, émotionnelles, délibératives et de motivation⁴¹. La perte du *thumós* entraîne la perte de la conscience et donc la mort⁴². Ainsi, on se doit de bien distinguer le *thumós* et la *psukhè*, du moins à l'époque archaïque⁴³.

L'âme n'est dans l'Hadès qu'une réplique ou image du défunt, un εἶδωλον (*Il.* XXIII 103-107). L'Hadès est situé sous la terre (*Il.* VII 330, XX 61-66, XXIII 100-101), se trouve au-delà de l'Océan (*Il.* XIV 200) et peut être atteint par la mer (*Od.* 10, 501-512 ; 11, 13-22). Une fois entrée dans l'au-delà les âmes ne peuvent plus revenir sur la terre (*Il.* XXIII 75) et aussi elle conservent une apparence pseudo-humaine, c'est-à-dire l'apparence du corps (*Il.* XXIII 65-67 et 106-107). En outre, les âmes ne peuvent pas entrer dans l'au-delà si leurs dépouilles ne sont pas enterrées (*Il.* XXIII 65-101).

En ce qui concerne l'immortalité, l'homme peut devenir immortel, c'est-à-dire un dieu, si sa *psukhè* ne se sépare jamais de son moi visible, comme chez Ino Leukothée (*Il.* V 333) et Ganymède (*Il.* XX 232)⁴⁴. Au surplus, les dieux peuvent accorder l'immortalité à des mortels et les accueillir dans leur royaume (*Od.* 5, 135 et 209 ; 23, 335), et donc vivre parmi les ἀθάνατοι θεοί. Par ailleurs, les âmes de quelques héros, comme Ménélas (*Od.* 4, 561-569), peuvent être transportées dans les Îles des Bienheureux (μακάρων νῆσοι) et l'Élysée (Ἠλύσιον πεδῖον)⁴⁵. Sans entrer ici

⁴¹ Voir A. Cheyns, «Le *thumos* et la conception de l'homme dans l'épopée homérique», *Revue belge de philologie et d'histoire* LXI (1983), p. 20-86.

⁴² Voir C.P. Caswell, *A Study of 'Thumos' in Early Greek Epic*, Leyde, 1990, p. 2-3.

⁴³ B. Snell, *La découverte de l'esprit : la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. franç. par M. Charrière et P. Escaig, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994 (1946), p. 29.

⁴⁴ D'autres héros du Cycle Épique reçoivent une immortalité dans le corps, comme Iphigénie, Achille, Pénélope, Télégone et Ulysse (Procl. *Chrestomathia* 141-143, 199-200, 327-330 [Severyns]).

⁴⁵ D'après C. Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Death, op. cit.*, p. 51, la conception d'un lieu paradisiaque et d'un âge d'or pour les morts n'apparaît qu'au VIII^e siècle avant J-C. Toutefois, J. Gwyn Griffiths a montré l'ancienneté de cette conception, qui a des parallèles en Égypte : « In Search of the Isles of the Blest », *Greece & Rome* XVI (1947), p. 122-126. Voir aussi G. Alford, « Elysion: A Foreign Eschatological Concept in Homer's *Odyssey* », *JIES* XIX (1991), p. 151-161.

dans les détails, remarquons que ces notions ne sont pas univoques, ni acceptés par tout le monde et qu'on retrouve plusieurs variantes qui coexistent⁴⁶.

La différence essentielle donc entre l'Hadès traditionnel et l'Enfer est que dans l'Hadès homérique les âmes ne subissent aucune peine : à cause de la constitution de l'âme, elle ne peut pas éprouver de la douleur (*Od.* 11, 218-222).

Voici résumer dans un tableau quelques caractéristiques de l'Hadès homérique :

Hadès homérique
Région sous la terre (<i>Il.</i> VII 330, XX 61-66, XXIII 100-101).
Monde de l'oubli (Aristophane, <i>Ranae</i> 186).
Les âmes sont sans le θύμος (<i>Il.</i> XI 334).
Les âmes ne peuvent plus revenir sur la terre (<i>Il.</i> XXIII 75).
Les âmes ne subissent aucune peine.

⁴⁶ Voir M. Gelinne, « Les Champs Élysées et les Îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare », *Études Classiques* LVI (1988), p. 225-240 ; S. Mace, « Utopian and Erotic Fusion in a New Elegy by Simonides (22 West) », *ZPE* CXIII (1996), p. 233-247 ;

II. L'ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης, un paradoxe !

L'une des difficultés du sujet réside dans l'ambiguïté du mot « Hadès ». Mythologiquement, comme dieu, Hadès est à la fois l'ami et l'auxiliaire le plus précieux de ses frères, Zeus et Poséidon, et leur pire ennemi. Topographiquement, Hadès dénote le lieu des trépassés, et durant toute l'Antiquité, il dénomme deux espaces différents : l'Hadès souterrain et un Hadès céleste, situé entre la terre et la Lune. En outre, ce qui n'a pas été souligné assez, les deux lieux, à partir de la période hellénistique, sont une sorte de Purgatoire.

C'est cette dualité aussi qui explique que l'Hadès ouranien n'ait pas encore été étudié : il fallait d'abord individualiser, puis distinguer les deux lieux.

2. Sur l'expression ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης

L'expression « ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης » apparaît pour la première fois, à notre connaissance, chez Héraclide du Pont (~ 390-310 av. J.-C.) et elle nous a été transmise par le *Commentaire* de Philopon aux *Météorologiques* d'Aristote, composé vers 530 ou 535 de notre ère. On verra plus bas que la citation où apparaît notre expression est prise par Philopon d'un traité de Damascius. Cette étude damascienne sur les *Météorologiques* d'Aristote est connue, à vrai dire, que par les citations et paraphrases que donne Philopon dans son commentaire au même traité.

Philopon cite l'expression présumée d'Héraclide trois fois seulement dans son commentaire sur les *Météorologiques* :

1. Le premier passage se trouve aux lignes 11 et 12 de la page 117 de l'édition de Michael Hayduck⁴⁷ :

τούτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις τὴν περὶ τοῦ γάλακτος ὑπόθεσιν Ἀριστοτέλους ἀνελὼν καλῶς ὁ Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοσίμου περὶ τοῦ γάλακτος οἰκειοῦται, ἔργον¹ αὐτὴν² οὐ³ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄιδην⁴ τὸν⁵ ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων.

¹ ἔργον Lobeck : ἀργὸν libri (= aMV) || ² αὐτὴν Lobeck : αὐτὸν libri || ³ ante οὐ lac. 5 litt. V

⁴ τὸν Ἄιδην Lobeck : ἐν ἄδη libri || ⁵ τῶν MV

Comme on peut le voir par l'apparat critique de Hayduck⁴⁸, ce passage est très corrompu et on y trouve par conséquent beaucoup de conjectures, la majorité faites par Christian A. Lobeck⁴⁹ et

⁴⁷ Philop. *In Meteor.* I 8, p. 117.11-12 (Hayduck) = fgt. 96 (Wehrli) = fgt. 52 (Schütrumpf). Voir plus bas et aussi l'*Annexe II* pour notre traduction et commentaire.

reprises par Hayduck. Il nous faut reconnaître que ces conjectures reposent sur la même citation reprise par Philopon aux lignes 31-32 de la page 117 de l'édition de Hayduck.

Il est étonnant donc que les deux éditeurs des témoignages et fragments d'Héraclide du Pont, Fritz Wehrli et Eckart Schütrumpf⁵⁰, aient choisi ce passage lacunaire et corrompu, sans pourtant inclure dans leurs éditions le prochain passage qu'on analysera plus bas et qui nous est transmis sans fautes ou lacunes⁵¹. En outre, l'unanimité des trois manuscrits (**H**⁵², **M** et **V**) sur les quelques leçons manifestement erronées des lignes 11 et 12 est imputable à l'ancêtre commun le plus ancien de ces manuscrits.

Peu importe : Philopon nous transmet, quelques lignes plus bas dans son commentaire, de nouveau ce même passage et cette fois-ci le *consensus* des trois manuscrits sur lesquels se fonde l'édition de Hayduck est un indice de l'authenticité de l'expression « ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης ».

2. Voici le passage en question, qui est vraisemblablement une citation provenant du dialogue d'Héraclide du Pont *Sur les choses de l'Hadès* (Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου)⁵³ :

ὁ δὲ φησιν [*scil.* Ἐμπεδοτίμος] « ὁδός ἐστι τὸ γάλα ψυχῶν τῶν διαπορευομένων τὸν ἐν οὐρανῷ Ἄιδην ».

Nous tenons ce passage pour être un extrait *verbatim* du texte d'Héraclide du Pont (nous y reviendrons).

3. Dans un troisième passage, qu'on retrouve sur la même page de l'édition de Hayduck, Philopon revient sur l'emplacement de l'Hadès selon Héraclide⁵⁴ :

εἰ οὖν τὸν γαλαξίαν διαπορεύονται, οὗτος ἂν εἴη ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης.

Ici, on retrouve encore une fois l'expression « ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης ».

⁴⁸ M. Hayduck (édit.), *Ioannes Philoponus, In Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentarium*, CAG XIV 1, Berlin, George Reimer, 1901. Hayduck base son édition sur trois des six manuscrits qui nous ont transmis ce commentaire : le *Laurentianus graecus* 85.1 (**H** de Stüve, in W. Stüve [édit.], *Olympiodorus Aristotelis Meteora commentaria*, Berlin, 1900), le *Parisinus Coislinianus graec.* 166 (**V** de Stüve) et le *Parisinus graec.* 1892 (**M** de Stüve), avec une préférence pour **V**.

⁴⁹ Chr.A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis*, Fratrum Borntraeger, 1829.

⁵⁰ F. Wehrli (édit.), *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft VII. Herakleides Pontikos*, Basel, Schwabe, 1969² (1953) et E. Schütrumpf (édit.), *Heraclides of Pontus. Texts and Translations*, Piscataway, N.J., Transaction Publishers, 2008.

⁵¹ Voir en fin de volume (*Annexe I*) notre propre collection des témoignages et des fragments d'Héraclide du Pont, surtout pour le dialogue *Sur les choses de l'Hadès*.

⁵² Notons que le texte de l'édition aldine (**a**) – G.B. Camozzi, *Olympiodori philosophi Alexandrini in Meteora Aristotelis commentarii, Ioannis Grammatici Philipponi scholia in primum Meteororum Aristotelis, graece et latine*, Venise, 1551 – était basé sur le manuscrit **H**.

⁵³ Philop. *In Meteor.* I 8, p. 117.31-32 (Hayduck). Voir aussi notre *Annexe II*.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 117.33 (Hayduck). On a inclus ce passage aussi dans notre collection.

Répetons-le : l'accord unanime des manuscrits, qui semble être un indice d'authenticité de la leçon transmise par Philopon, et des autres témoignages concernant la nature de l'âme et l'emplacement de l'Hadès chez Héraclide, permettent de montrer que l'expression l'« Hadès ouranien » a bel et bien été utilisée par Héraclide lui-même.

Or, cette expression n'apparaît, à notre connaissance, que dans ces trois passages de Philopon et nulle part ailleurs. Au lieu de s'étonner que cette expression n'est guère usitée chez les auteurs antiques (nonobstant la popularité des écrits d'Héraclide)⁵⁵, ne vaut-il pas mieux se rendre à l'évidence et admettre que cette expression est conçue et forgée ou bien par Héraclide ou bien par un contemporain de celui-ci (comme on y trouve tant chez les philosophes) et qu'elle n'a tout simplement pas été reprise par d'autres penseurs antiques. Reconnaissance ou méconnaissance de cette terminologie, cela revient au même ! Il n'en reste pas moins que l'« Hadès ouranien » comme doctrine, et c'est ce qu'on essayera de démontrer tout au long de cette thèse, a façonné le cadre de la pensée antique. Pour dénommer ce lieu, on utilisait alors ou le seul nom d'Hadès ou d'autres expressions connexes (on y reviendra).

Ainsi donc, nous continuons d'utiliser cette expression parce qu'elle nous semble d'une extrême importance pour l'intelligence de la doctrine du Purgatoire ouranien dans l'Antiquité.

3. Sur les trois sens du terme οὐρανός

Quand on dit ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης, ce qu'on entendait par οὐρανός ? Depuis le *De caelo* d'Aristote, on a donné trois sens au mot οὐρανός⁵⁶ :

Εἶπωμεν δὲ πρῶτον τί λέγομεν εἶναι τὸν οὐρανὸν καὶ ποσαχῶς, ἵνα μᾶλλον ἡμῖν δῆλον γένηται τὸ ζητούμενον. Ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἐσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαί φαμεν. Ἄλλον δ' αὖτὸν τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἀστρῶν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι φαμεν. Ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν. Τριχῶς δὴ λεγομένου τοῦ οὐρανοῦ [...].

Disons d'abord ce que nous entendons par ciel et donnons les différentes acceptions du mot, pour mieux éclairer l'objet de notre recherche. Dans un premier sens, nous appelons ciel la substance du dernier orbe de l'univers, ou le corps naturel qui se trouve dans cet orbe. En effet, ce que nous nommons le plus habituellement ciel, c'est l'extrémité, le haut, l'endroit où nous disons aussi que réside toute divinité. Au second sens, c'est le corps qui est continu avec le dernier orbe de l'univers, le siège de la Lune, du Soleil

⁵⁵ Voir plus bas.

⁵⁶ Arist. *De caelo* I 9, 278B9-278B21 (Moraux), trad. de P. Moraux. *Vid.* aussi Simpl. *In De Caelo*, p. 280.1-282.1 (Heiberg).

et de quelques astres. Nous disons, en effet, que ceux-ci se trouvent dans le ciel. Nous employons encore le mot ciel dans un autre sens, pour désigner le corps qu'enveloppe le dernier orbe, car nous avons aussi coutume d'appeler ciel le Tout et l'univers. Telles sont les trois acceptions du mot ciel [...].

Ainsi, οὐρανός peut dénoter ou bien la sphère des étoiles fixes (*De caelo* 278B12-15) ; ou bien le Ciel, qui comprend la partie supralunaire, de la Lune aux astres (*De caelo* 278B16-17) ; ou bien le mot peut être employé aussi pour dénoter l'univers en entier, avec les deux zones supralunaire et sublunaire (*De caelo* 278B18-21).

Compte tenu de la diversité des sens du mot οὐρανός, on a traduit donc l'expression ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης par l'« Hadès ouranien », même si, dans notre cas, l'οὐρανός dénote l'emplacement de l'Hadès ou bien dans la zone sublunaire – ce qui devrait être traduit, avec plus de précision, par « Hadès atmosphérique » –, ou bien il comprend les deux mondes, sublunaire et supralunaire, comme chez Numénius et Macrobe.

Malgré ces inconsistances, qui sont plus apparentes que réelles, l'ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης dénote, tout au long de l'Antiquité gréco-romaine, un lieu situé dans divers lieux, sublunaire ou supralunaire, ou les deux.

4. Sur la doctrine du lieu (τόπος) dans la pensée antique

Nous avons indiqué, de manière générale, la signification du ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης. Il importe maintenant de la préciser et de l'approfondir en parlant brièvement de la doctrine du lieu, du τόπος, dans la pensée antique⁵⁷. Ceci est important car toute notre recherche s'efforce de montrer la localisation de l'Hadès ouranien dans la zone céleste. Dit autrement, le Purgatoire ouranien apparaît dès l'abord comme *lieu* cosmologique et ontologique.

Le *Commentaire* de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote fournit une doxographie sur les diverses hypothèses sur le lieu. Celle-ci a le mérite de nous aider à mieux comprendre l'Hadès ouranien comme μέσος τόπος ou *medius locus*. Concernant donc la fonction de μέσος, sur laquelle nous aurons à revenir, nous pouvons dire que le lieu *intermédiaire* a un sens et physique et ontologique.

⁵⁷ Lire surtout Ph. Hoffmann, « Simplicius : *Corollarium de loco* », in G. Aujac et J. Soubiran (dir.), *L'Astronomie dans l'Antiquité classique*, Paris, 1979, p. 143-161 ; Id., « Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius », in F. Briquet-Chatonnet et H. Lozachmeur (dir.), *Proche-Orient Ancien : temps vécu, temps pensé*, Paris, 1998, p. 223-234 ; S. Sambursky, « Place and Space in Late Neoplatonism », *Studies in History and Philosophy of Science* VIII (1977), p. 173-187 ; R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, London and Ithaca (NY), 1988 ; L.P. Schrenk, « Proclus on Corporeal Space », *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXXVI (1994), p. 151-167 ; D. Sedley, « Philoponus' Conception of Space », in R. Sorabji (dir.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 1987, p. 140-153.

Voici le passage simplicien⁵⁸ :

ιστέον οὖν ὅτι τῶν περὶ τόπου τι γραψάντων οἱ μὲν σῶμα τὸν τόπον, οἱ δὲ ἀσώματον ὑπέθεντο· σῶμα μὲν ὡσπερ Πρόκλος ὁ ἐκ τῆς Λυκίας φιλόσοφος· τῶν δὲ ἀσώματων λεγόντων οἱ μὲν πάντη ἀδιάστατον, οἱ δὲ διαστατὸν λέγουσι· καὶ τῶν πάντη ἀδιάστατον οἱ μὲν ὑποκείμενον τοῖς σώμασιν ὡς Πλάτων τὴν ὕλην τόπον λέγων, οἱ δὲ τελεσιουργὸν τῶν σωμάτων, ὡς ὁ ἡμέτερος Δαμάσκιος· τῶν δὲ διαστατὸν λεγόντων οἱ μὲν ἐπὶ δύο διεστῶς ὡς ὁ Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Περίπατος ἅπας, οἱ δὲ ἐπὶ τρία, καὶ τούτων οἱ μὲν πάντη ἀδιάφορον καὶ ποτε καὶ ἄνευ σώματος μένον ὡς οἱ περὶ Δημόκριτον καὶ Ἐπίκουρον, οἱ δὲ διάστημα καὶ αἰεὶ σῶμα ἔχον καὶ ἐπιτήθειον πρὸς ἕκαστον ὡς οἱ κλεινοὶ τῶν Πλατωνικῶν καὶ ὁ Λαμψακηνὸς Στράτων.

Il faut savoir, donc, que parmi les auteurs qui ont écrit quelque chose sur le lieu, les uns ont posé que le lieu est un corps, les autres qu'il est incorporel. Que le lieu soit un corps, c'est l'hypothèse de Proclus, le philosophe de Lycie ; parmi ceux qui affirment que le lieu est incorporel, les uns disent qu'il est absolument inétendu, les autres qu'il est étendu ; parmi ceux qui affirment qu'il est absolument inétendu, les uns disent qu'il est le substrat des corps, comme Platon affirme que la matière est le lieu, tandis que les autres disent qu'il œuvre à la perfection des corps, comme notre cher Damascius ; quant à ceux qui affirment que le lieu est étendu, les uns, comme Aristote et toute l'école péripatéticienne, disent qu'il est une réalité à deux dimensions, les autres qu'il est une réalité à trois dimensions, et parmi ces derniers, les uns, comme Démocrite et Épicure, la considèrent comme absolument indifférenciée et comme demeurant parfois même sans corps, tandis que les autres considèrent que c'est une étendue qui comprend un corps et qui est appropriée à chacun – comme le pensent les platoniciens célèbres et Straton de Lampsaque.

On peut essayer de figurer l'ensemble de ce passage à l'aide du schéma suivant :



L'idée générale qui se dégage de ces doctrines, excepté celle de Proclus (mais pas tout à fait, comme on va le voir plus loin), et sans prendre en considération l'exactitude de la doxographie de Simplicius, est que le lieu est considéré comme *incorporel*, avec toutes les nuances que le mot comporte. Par conséquent, à cause de sa nature incorporelle, le lieu peut contenir autant d'entités corporelles que d'entités spirituelles, entendez, des âmes ou des démons. Ainsi, on ne doit pas attendre le Moyen Âge, comme le veut Le Goff, afin de voir l'avènement du Purgatoire comme lieu intermédiaire ou « troisième lieu ».

⁵⁸ *In Phys.* IV 601.14-24 (Diels), trad. inédite de Ph. Hoffmann et P. Golitsis, de leur nouvelle édition du texte, avec traduction, du *Corollarium de loco* (Simpl. *In Phys.* IV, p. 601.1-p. 645.9 [Diels]). Cf. Simpl. *In Phys.* IV 618.7-29.

On notera au surplus qu'on trouve chez Apulée cette même doctrine de la fonction du lieu intermédiaire⁵⁹ :

Temperanda est ergo nobis pro loci medietate media natura, ut ex regionis ingenio sit etiam cultoribus eius ingenium.

Il nous faut donc poser une nature intermédiaire adaptée à un espace intermédiaire, de façon que le caractère des lieux se reflète dans celui de ses habitants.

De toutes ces hypothèses sur la nature du lieu on peut tirer la conclusion suivante : l'Hadès ouranien est aussi bien un lieu cosmologique corporel qu'un lieu spirituel, un séjour des âmes. D'ici aussi l'importance de la cosmologie pour la compréhension de notre sujet.

*

Ces notions sur le *lieu* se traduisent dans la cosmologie dans deux conceptions ou visions du monde⁶⁰ :

- (i) le « monde clos » ;
- (ii) l'« univers infini ».

On trouve ici l'opposition, devenue classique depuis les célèbres travaux d'Alexandre Koyré, entre l'image antique et médiévale du « monde clos » et celle, moderne, de l'« univers infini ».

La deuxième vision, selon laquelle le monde est infini, a été soutenue par les démocritiens et les épicuriens, qui rejetaient la conception géocentrique d'un univers sphérique⁶¹. La première, pour laquelle le cosmos est fini et unique, a été celle acceptée pas le monde antique et le Moyen Âge, et a été mise en avant par les philosophes de la tradition platonicienne, péripatéticienne, stoïcienne et la scolastique médiévale.

Pour mieux apprécier l'enjeu de l'entreprise, il nous faut à présent prendre en considération la structure de l'univers hellénistique⁶² : une terre immobile⁶³ sphérique, centre du Monde, entourée

⁵⁹ Apul. *De deo Socr.* IX 140 (Beaujeu), trad. J. Beaujeu.

⁶⁰ On emprunte ici les deux expressions du livre d'A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. franç. de R. Tarr, Paris, Gallimard, 2003 [1957].

⁶¹ D. Furley, *The Greek Cosmologists I. The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁶² Arist. *De caelo* II 14 (Moraux). Voir surtout A. Koestler, *Les somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers*, Paris, Les Belles Lettres, 2010 (1959), p. 76-78 ; et D. Furley, *The Greek Cosmologists I. The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics*, *op. cit.*

⁶³ Sauf pour Héraclide : la terre, selon lui, se meut autour de son axe.

d'une série de sphères concentriques s'étendant de la Lune aux étoiles fixes. Au-dessous de la Lune s'étend le monde du changement et de la mort, au-dessus, le monde impérissable de la lumière éthérée.

Ce « monde clos », d'après la belle expression de Koyré, avec ses lois et ses croyances, est essentiel à l'épanouissement du Purgatoire, soit-il païen ou chrétien.

5. Les « eschatologische inkonsequenzen » relatives à l'Hadès ouranien

Parce que l'étude des mentalités se fait en grande partie par la littérature, les catégories de l'au-delà apparaissent immédiatement mobiles, interchangeable, équivoques. À une même époque historique, on peut trouver différentes manières de représenter l'au-delà, qui sont liées aux attitudes plus ou moins arbitraires des agents envers la mort⁶⁴. De plus, on doit prendre en considération la dimension 'ludique' des croyants : la croyance dans le sort posthume de l'âme peut aller de pair avec la moquerie et l'indifférence⁶⁵.

De ce fait, il en résulte de ces diverses perspectives la conclusion suivante : il existe une pluralité de croyances sur l'au-delà, non seulement au sein d'une communauté mais aussi chez un même individu⁶⁶, et ces croyances, telles les eschatologies ouranienne et chthonienne à la période hellénistique, ne s'excluent pas réciproquement. C'est avant tout grâce à cette pluralité que les diverses conceptions sur l'au-delà s'affinent et se précisent pour nous, spectateurs lointains.

On trouvera durant toute l'Antiquité cet équivoque entre les deux localisations de l'Hadès, et c'est à travers cette double vérité que les philosophes de la tradition platonico-académique et néoplatonicienne, et les traditions péripatéticienne et stoïcienne ont essayé de concilier les formes traditionnelles avec les idées nouvelles.

Pierre Hadot explicite très bien les raisons de cette double vérité⁶⁷ :

⁶⁴ J.N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, en part. p. 4-9 ; E.F. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht*, München, 1926, p. 201 ss. ; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 358-360 ; R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, 1962, p. 49, n. 199 ; C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica I*, p. 8-9 ; P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris, 1976, p. 255 ; E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1979, p. 118 ; N.J. Richardson, « Early Greek Views About Life and Death », in P.E. Easterling et J.V. Muir (dir.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, p. 50 et p. 64 ; I. Morris, « Attitudes Toward Death in Archaic Greece », *Classical Antiquity* VIII (1989), p. 298 (et n. 7) ; E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London, 1989, p. 129 (et n. 13).

⁶⁵ J. Huizinga, *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (trad. franç. de C. Seresia, Paris, 1988 [1951]), p. 49-52. Voir aussi A. Ballabriga, *Les fictions d'Homère*, p. 221-231, en part. p. 226.

⁶⁶ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, 1983, p. 39-51 et du même auteur, Id., *La société romaine*, Paris, 1991, p. 123-130 ; R.G.A. Buxton, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge, 1994, p. 156. Les auteurs peuvent manifester diverses croyances selon leur argumentation : J.D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, London, 1983, p. 78-9 ; N.J. Richardson, « Early Greek Views About Life and Death », p. 65 ; S.I. Johnston, *Restless Death: Encounters Between the Living and the Death in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 14-15 ; et C. Sourvinou-Inwood, 'Reading' Greek Death, p. 10-107 (chez Homère en particulier).

⁶⁷ P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, 2004, p. 67.

D'une part, on veut laisser intactes les traditions poétiques et religieuses utiles pour le peuple puisqu'elles sont la base de l'éducation des enfants et de la religion officielle de la cité. Mais, d'autre part, ces philosophes considèrent que les poètes d'autrefois ont, de manière énigmatique et cachée, enseigné, sous le voile du mythe, toute une science de la nature qui n'est autre que la science de la nature platonicienne ou stoïcienne.

Derrière les différentes attitudes devant la mort, qui parfois se contredisent, l'eschatologie fait partie de ces croyances séculières qui continuent à subsister à l'époque hellénistique, et qu'Eberhard F. Bruck appelait « *eschatologische Inkonsequenzen* »⁶⁸.

L'*inconséquence*, dans notre cas, est la continuation de la croyance à l'eschatologie céleste, en dépit des autres croyances qui paraissent la contredire, tel l'Hadès souterrain (qui est aussi une sorte de purgatoire), qu'on retrouve encore chez Virgile⁶⁹, mais qui semble plus une reprise des types de récits traditionnels sur l'au-delà que la représentation d'une croyance encore pleinement vivante. Selon les mots de Claude Carozzi, « le “changement” de mentalité pourrait n'être rien d'autre que la remontée à la surface, c'est-à-dire à l'écrit, d'éléments enfouis dans les couches profondes de la croyance »⁷⁰.

*

Quand l'Hadès ouranien est solidement installé dans les croyances grecques, entre le IV^e siècle avant et le V^e après J.-C. environ, de quoi s'agit-il ? C'est un au-delà situé dans la zone sublunaire où certains morts – les héros glorieux et les initiés (tradition orphico-pythagoricienne), les bons et les philosophes (tradition platonico-aristotélicienne), quelques mortels (Plutarque, mais aussi chez Héraclide et Xénocrate) – montent au ciel afin de se purifier des maux commis sur la terre, pour enfin se joindre ou s'assimiler (se fondre) à Dieu, dans la zone solaire ou au-delà de la voûte céleste. Chez les élites intellectuelles de la période antique, il fut de foi que seule une petite partie des humains était destinée à être auprès de la divinité.

⁶⁸ Voir E.F. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht*, op. cit., p. 201. Rappelons que Bruck désigne par *Totenteil*, les κτήματα (les biens immobiliers) et par *Seelgerät*, θίασος (les associations ou confréries religieuses). Voir aussi la discussion sur quelques idées de Bruck qu'on retrouve dans P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris, 1995 (1976), p. 246-257.

⁶⁹ Virg. *Aen.* VI (Perret). Voir plus bas notre analyse de l'*Énéide* VI.

⁷⁰ C. Carozzi, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine*, op. cit., p. 649.

III. À propos d'une théorie de J. Le Goff sur la naissance du purgatoire chrétien

Comme nous l'avons déjà suggéré, cette problématique de vocabulaire, à savoir la correspondance entre d'un côté, le Purgatoire chrétien et l'Hadès, et de l'autre, celle entre l'Enfer et le Tartare, est d'autant plus importante que l'ontologie platonicienne doit servir de fil conducteur, et que de son côté la constitution du Purgatoire chrétien, plutôt du Catholicisme romain, prétend lui aussi fondamentalement à l'indépendance la plus rigoureuse par rapport au contexte païen.

Nous ne saurions naturellement nous engager ici dans l'histoire de l'élaboration judéo-chrétienne du Purgatoire comme troisième lieu. Qu'il nous suffise de renvoyer aux travaux classiques et nouveaux sur cette question⁷¹. De cette bibliographie considérable on ne parlera que du livre de Jacques le Goff sur *La naissance du Purgatoire* (1981)⁷². Ce choix est fait non seulement sur la base du débat auquel la parution du livre a donné lieu, mais aussi à cause de son inlassable effort de penser l'espace et d'essayer de *situer* ce troisième lieu.

Selon l'historien médiéviste français, le Purgatoire est une « invention » tardive dans le catholicisme, n'a pas de fondement scripturaire, et est imposé par l'Église pour étendre son

⁷¹ C. Journet, *La doctrine catholique sur le Purgatoire*, Paris, 1932 ; A. Michel, Art. « Purgatoire », in E. Vacant, E. Mangenot, E. Amann (dir.), *Dictionnaire de Théologie catholique* XIII, Paris, Letouzey et Ané, 1936, col. 1163-1326 ; A. Piolanti, « Il dogma del Purgatorio », *Euntes Docete* VI (1953), p. 287-311 ; J. Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez Saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1966 ; E. Koch, Art. « Fegfeuer », *Theologische Realenzyklopädie* XI (1983), col. 69-78 ; E. Winterhalter, *Der Blick ins Fegfeuer! Was wir über das Fegfeuer und die Armen Seelen wissen sollten*, Seewen, Theresia, 1994 ; H. Vordermayer, *Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie*, Innsbruck, Tyrolia, 2006 ; Ch. Touati, *Le Purgatoire dans la littérature d'Égypte et d'Afrique du Nord (I^{er}-IV^e s. ap. J.-C.)*, op. cit. ; A. Merkt, *Das Fegfeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

⁷² J. le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, repris in Id., *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 771-1231.

influence par le pouvoir financier découlant des suffrages (cette raison n'étant pas la seule)⁷³. De surcroît, ce « nouveau » lieu est l'expression du passage du schéma binaire de la pensée du haut Moyen Âge (le manichéisme du Diable et du Bon Dieu) à un schéma ternaire.

Nous nous en voudrions de simplifier les choses outre mesure. Disons que l'apparition de ce troisième lieu eschatologique – « un entre-deux proprement spatial qui se glisse et s'élargit entre le Paradis et l'Enfer »⁷⁴ – semble coïncider avec la tripartition de la société médiévale en trois ordres, à savoir l'ordre des *laboratores*, des *bellatores* et des *oratores*. Cette hypothèse, selon laquelle vers le XI^e siècle la ternarité a commencée à être présentée comme « le cadre de toute organisation juste des relations entre les hommes », a été exposée par Georges Duby à la fin des années soixante-dix⁷⁵. Selon cet historien, entre 1024 et 1031, les traités de Denys l'Aréopagite, traduit en latin par Jean Scot Érigène entre 860 et 862, ont inspiré ou favorisé chez des auteurs comme Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai la doctrine des Trois Ordres (les clercs, les chevaliers et les paysans), qui organisent toute la société et qui assurent la Loi et la Paix. On a ainsi essayé de déceler une filiation entre les trois fonctions indo-européennes (fonctions productrice, guerrière, sacerdotale), très bien analysées par l'historien des religions Georges Dumézil dans plusieurs de ces livres, et les trois États. Rappelons que ce débat avait été ouvert dans les années soixante par l'article de Jean Batany sur les trois fonctions et leur relation aux trois états de la société médiévale⁷⁶ et par Jacques Le Goff lui-même dans un chapitre de son livre sur *La civilisation de l'Occident médiéval*⁷⁷.

La concordance entre l'eschatologie – et donc le Purgatoire –, et la société médiévale, est la mieux visible dans le fait que, toujours selon Jacques le Goff, le temps du Purgatoire est symétrique de celui des marchands, au moment même où le « temps des marchands » ou de l'horloge – homogène et mesurable –, remplace « le temps des paysans » ou des cloches⁷⁸.

Ainsi donc, dans le cadre de ces débats, Le Goff considère qu'il n'existe pas de *lieu* spécifique pour le Purgatoire avant le XIII^e siècle. Ce troisième lieu intermédiaire apparaît vers 1170 dans les milieux culturels parisiens et cisterciens, quand l'adjectif masculin *purgatorius* devient un substantif neutre, *purgatorium*⁷⁹. En même temps donc, d'après notre auteur, apparaît la tripartition

⁷³ Pour des comptes-rendus critiques au livre de J. Le Goff, voir L. Portier, « Le vrai Purgatoire de Dante », *Revue des Études Italiennes* XXVIII, 1-2 (1982), p. 168-180 et F. Livi, « De la purification au Paradis terrestre. Regards sur le "Purgatoire" de Dante », in F. Livi, C. Ossola (dir.), *De Florence à Venise. Hommage à Christian Bec*, Paris, 2006, p. 41-62.

⁷⁴ J. le Goff, *La naissance du Purgatoire*, in *op. cit.*, p. 782.

⁷⁵ G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 148-149.

⁷⁶ J. Batany, « Des Trois Fonctions aux Trois États ? », *Annales E.S.C.* XVIII (1963), p. 933-938.

⁷⁷ J. le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1984 (1964), p. 290-295 et Id., « Note sur la société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la Chrétienté du IX^e au XII^e siècle » (1965), repris in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 80-90.

⁷⁸ J. le Goff, « Le temps du Purgatoire, III^e – XIII^e siècle », in *Le Temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècle*, Paris, Éditions C.N.R.S., 1984, p. 517-530, réimpr. in Id., *Un autre Moyen Âge, op. cit.*, p. 519-531.

⁷⁹ J. le Goff, *La naissance du Purgatoire*, in Id., *Un autre Moyen Âge, op. cit.*, p. 973-974. Voir aussi C. Carozzi, selon lequel le Purgatoire apparaît dès le VIII^e siècle sinon dès le VI^e : C. Carozzi, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome, École Française de Rome, 1994.

de l'au-delà : Enfer – Purgatoire – Paradis.

Ici, je pense qu'il y a lieu de se méfier d'un certain nominalisme : ce n'est pas parce que le mot ou le concept n'est pas présent que la chose n'existe pas. Pourtant, non seulement la tripartition du cosmos existait déjà durant la période hellénistique (du IV^e siècle avant au VI^e siècle après J.-C.), mais le mot aussi existait et ce lieu purgatoire intermédiaire avait déjà une histoire millénaire dont les prémisses sont nettement ancrées dans la religion de l'Antiquité. Par ailleurs, la notion de triade a jouée un rôle très important dans la religion grecque. Hermann Usener, dans un article où il essayait de formuler une doctrine mythologique des nombres, a donné un vaste relevé des apparitions de la triade dans la religion de l'antiquité gréco-romaine⁸⁰. Nonobstant la tendance de systématiser un peu trop les données antiques, ce qui reste acquis est que la tripartition du monde et de l'au-delà ne date pas du Moyen Âge, comme l'a soutenu naguère Jacques le Goff.

Remarquons aussi que géographiquement le Purgatoire chrétien a été situé soit en Sicile (Lipari ou Etna) soit en Irlande. La tradition irlandaise finit par prévaloir, grâce à la légende du Purgatoire de saint Patrick promue par le *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii*, composé vers 1180-1184 par un moine cistercien de Huntingdonshire (Angleterre).

Il importe de signaler également que dans l'ouvrage de Jacques le Goff on ne trouve presque pas de discussion sur la cosmologie médiévale : pour l'auteur, le *lieu* du Purgatoire est plutôt un *lieu imaginaire*. Comme il l'explique dans *L'imaginaire médiéval*, ce qui intéresse les historiens dans le domaine de l'imaginaire ce sont les images collectives, les images mentales et spirituelles, qui « se forment, changent, se transforment »⁸¹. L'espace, selon notre historien, est une « structure logique, mathématique », c'est-à-dire un concept logique⁸². Cette hypothèse du lieu comme concept logique dérive, nous semble-t-il, des recherches sur la pensée logique ou structurale mises en avant par Claude Lévi-Strauss. Sans entrer ici dans l'utilisation par la « nouvelle histoire » des méthodes structuralistes, mentionnons seulement que l'application de ces méthodes – développées à partir de documents anhistoriques, provenant de « peuples sans écriture » – à l'histoire nous paraît abusive.

Selon nous, au contraire, au moins dans l'Antiquité, on ne peut pas comprendre la doctrine du Purgatoire sans en exposer la cosmologie sur laquelle se fondent les auteurs qui la discute. On le verra : la cosmologie, qui explique le réel matériel, n'est pas distinguée de l'eschatologie, doctrine des « choses dernières », du destin post-mortem de l'individu.

⁸⁰ H. Usener, « Dreiheit », *Rheinisches Museum für Philologie* LVIII (1903), p. 1-47, 161-203, 320-362. Cet article fut traduit en italien et publié en format livre : H. Usener, *Triade. Saggio di numerologia mitologica*, trad. en ital. par M. Ferrando, Guida, 1993. Voir aussi E. Lease, « The Number Three. Mysterious, Mystic, Magic », *Class. Philol.* XIV (1919), p. 56-73 ; R. Mehrein, Art. « Drei », *RAC* IV (1959), p. 269-310 ; W. Deonna, « Trois, superlatif absolu », *L'Antiquité Classique* XXIII (1954), p. 403-428.

⁸¹ J. le Goff, *L'imaginaire médiéval* (1985, 1991²), in Id., *Un autre Moyen Âge*, op. cit., p. 428.

⁸² J. le Goff, *La naissance du Purgatoire*, in Id., *Un autre Moyen Âge*, op. cit., p. 781-783.

IV. Vers une nouvelle interprétation du purgatoire : le purgatoire païen

L'Hadès ouranien ou le Purgatoire, comme lieu de châtement passager pour les âmes après la mort du corps, est une doctrine que nous trouvons dans la tradition platonico-académique et néoplatonicienne. Plus précisément, ce lieu occupe une place intermédiaire dans la cosmologie de ces traditions.

Il y a toutefois une grande différence entre les écoles à tendance platonicienne (académique, péripatéticienne et néoplatonicienne) et l'école stoïcienne : même si les témoignages abondent chez les stoïciens, on ne trouve point de punitions purificatoires des méchants dans l'Hadès sublunaire⁸³. De plus, l'âme, après son séjour lunaire, ne semble pas dépasser la zone comprise entre la terre et la Lune⁸⁴, tandis que dans la tradition platonicienne, le séjour sublunaire est un lieu de transit.

Donc, c'est vraiment dans les représentants plus ou moins caractérisés de la tendance platonicienne que nous trouvons des témoignages sur l'Hadès ouranien, lieu purgatoire situé dans la zone sublunaire, où les âmes, après avoir subi des épreuves purificatoires, s'envolent vers une demeure située ou bien hors du Ciel ou bien dans les astres errants ou fixes.

Ce lieu, on l'a appelé différemment selon les auteurs, mais les noms qui suivent sont ceux qui sont employés le plus souvent par nos sources antiques pour nommer cet espace purgatoire :

- Terminologie mythologique – Hadès/Pluton et Perséphone :
 - Ἅιδης
 - Ἅιδης ἐν οὐρανῷ
 - λειμῶνας Ἅιδου
 - *Ditis imperium*
 - Φερσεφόνης μοῖραν
 - Φερσεφόνης ἀντίχθονος
- Terminologie fondée sur les caractéristiques de l'air :
 - αἰδὲς καὶ ἄχρωστον ἀήρ « air invisible et incolore »
 - ἀφώτιστος ἀήρ « air obscur »
 - σκοτεινὸς ἀήρ « air ténébreux »
- Terminologie lunaire – frontière entre mondes sublunaire et supralunaire :

⁸³ Voir plus bas.

⁸⁴ Voir R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, p. 78.

- ἡ σκία τῆς γῆς
 - αἰθερία γῆ
 - ὀλυμπία γῆ
 - ὑπὸ σελήνη τόπος
- Terminologie cosmologique – la Voie Lactée :
 - Γαλαξίας
 - τὸ γάλα
 - Terminologie démonologique :
 - τόπος δαιμόνιος

Cela dit, on doit prendre en considération que cette terminologie n'était pas fixe, et que ces mêmes expressions se réfèrent aussi à d'autres notions. Ainsi, le monde sublunaire comprend non seulement l'espace purgatoire autour de la Lune mais aussi tout le monde où nous vivons. Par exemple, l'ὀλυμπία γῆ ou l'αἰθερία γῆ indiquent non seulement la partie purgatoire de la Lune, mais aussi, dans d'autres contextes, les Îles des bienheureux (nous y reviendrons).

6. Interprétations platonisantes du purgatoire

Afin de mener à bien notre enquête, il importe de s'assurer que c'est le même problème qui est traité à trois plans différents. Ainsi, le plus difficile est de bien séparer ces divers niveaux de tout discours qui porte sur l'Hadès ouranien et qui lui donne une validité universelle. Ces niveaux sont les suivants :

1. le niveau cosmologique : la divinisation des astres et la hiérarchisation ontologique des astres ;
2. le niveau de l'éthique : le travail sur soi-même (αὐτός), la purification et la préparation à la mort ;
3. le niveau eschatologique : sort posthume de l'âme et sa pérégrination à travers les planètes.

Parce que l'expression d'une vérité est valable sur plusieurs plans, et non sur un seul, la même vérité peut être exprimée de diverses manières⁸⁵.

⁸⁵ Voir K. Praechter, « Richtung und Schulen in Neuplatonismus » [1910], in Id., *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1973, p. 165-216, sur l'exégèse platonicienne de Jamblique. Aussi lire la note 17 (p. 6) à la traduction de Ph. Hoffmann du *Commentaire sur les Catégories* de Simplicius, fascicule I, Leyde, E.J. Brill, 1989.

Voici un tableau synoptique qui résume quelques interprétations platonisantes de l'au-delà et qui sera détaillée dans la suite de notre recherche. Dans ce tableau on a divisé thématiquement les diverses interprétations de l'Hadès céleste (cosmologie, éthique, eschatologie).

Tableau essentiel	Cosmologie	Éthique	Eschatologie
Platon	Topographiquement, l'Hadès est situé aux creux de la terre.	L'Hadès symbolise notre condition terrestre. Donc l'homme doit séparer l'âme d'avec le corps à travers des exercices qui purifient l'âme des pulsions irrationnelles du corps.	Réincarnation de l'âme dans le corps dû aux fautes commises dans des existences antérieures.
Xénocrate, Héraclide, l' <i>Épinomis</i>	L'Hadès est situé entre la terre et la Lune.	Le mal ne se trouve que dans la région sublunaire. Ainsi, le mal ne touche l'âme raisonnable humaine que lorsqu'elle se trouve dans ce lieu, région soumise à la génération et à la corruption.	Division ontologique entre le monde supralunaire et le monde sublunaire.
Philon	<Hadès> est le Dèmiurge du monde sublunaire ; il désigne toute la région sublunaire (<i>Quæst. in Gen.</i> IV 8).		Il a écarté l'idée de la métempsotose mais l'âme de quelques élus, étant immortelle, sera près de Dieu.
Plutarque	L'Hadès est situé 1. Entre terre et Lune, ou 2. Le cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune.		On trouve la tripartition topologique et ontologique de l'âme : σώμα-terre, ψυχή-Lune, νοῦς-Soleil.
Alcinoos	L'Hadès est situé entre la terre et la Lune.		L'âme, après la mort du corps, s'assimile (ὁμοίωσις) au dieu du Ciel.

Tableau essentiel	Cosmologie	Éthique	Eschatologie
Numénius, gnosticisme	L'Hadès est situé dans la sphère des Fixes (<i>i.e.</i> la Voie Lactée). De plus, le Tartare désigne la région des planètes.	Cette <i>démonisation du Ciel</i> implique que seul le savoir, la <i>gnosis</i> , peut libérer l'homme de cette servitude.	L'âme se dépouille, en traversant les sphères vers l'Un, situé dans la 9 ^e sphère, des passions et des facultés acquises durant sa descente.
Porphyre	L'Hadès est situé sous la terre.		L'âme peut se libérer complètement des cycles de la vie et, après la mort, elle remonte vers le monde intelligible.
Jamblique	L'Hadès est situé entre la Lune et le Soleil.	La <i>théurgie</i> libère l'âme du destin et procure l'union indicible.	L'âme est entièrement descendue dans le monde et, après la mort, elle remonte vers le Soleil.
Macrobe	L'Hadès est situé entre la terre et les Fixes.		L'âme descend à travers les planètes et remonte, après la mort du corps, vers la Voie Lactée.
Proclus et Damascius	Division de la <i>Démiurgie</i> (Procl. <i>Théol. Plat.</i> VI, p. 46.8-14) : <ul style="list-style-type: none"> • Zeus, préside sur les Fixes ; • Poséidon, dirige les planètes ; • Hadès/Pluton, administre le lieu sublunaire. Donc, Hadès est le Démiurge du monde sublunaire et désigne toute la région comprise entre la Lune et la terre (les lieux chthoniens inclus). 	La corruption ($\phi\theta\acute{o}\rho\alpha$) partielle de l'essence de l'âme raisonnable (pour Damascius).	L'âme est entièrement descendue dans le monde et, après la mort, elle remonte vers les astres errants ou fixes.

7. Les présupposés de l'Hadès ouranien

Nous ne pouvons comprendre la formation et le développement de l'Hadès ouranien si nous ne gardons pas à l'esprit quelques réquisits. Afin donc d'explicitier plus complètement notre étude, examinons d'abord ces présupposés, sans lesquels l'Hadès ouranien resterait incompréhensible. En considérant l'eschatologie antique dans sa généralité nous pouvons établir, *grosso modo*, une liste de présupposés majeures.

- 1) La survie céleste de l'âme humaine ;
- 2) L'exégèse étymologique Ἄιδης-ἄηρ et Ἄιδης-ἄειδής ;
- 3) La distinction entre mondes sublunaire et supralunaire ;
- 4) Le jugement des âmes désincarnées ;
- 5) Le libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῶν) de l'individu ;
- 6) La béatitude et l'itinéraire de l'âme en quête du Principe Premier, situé dans un lieu solaire, stellaire ou hypercosmique.

Tous ces éléments sont si intimement imbriqués que l'interprétation de chacun est solidaire de celles de toutes les autres. Sur tout ceci, nous n'insisterons pas puisqu'on reviendra sur chaque présupposé plus complètement dans notre recherche.

8. La survie céleste de l'âme

Notons simplement un passant un point qui concerne le premier présupposé de l'Hadès ouranien. Depuis le temps de la Grèce classique, on a des témoignages qui nous transmettent la croyance dans la divinité des astres⁸⁶. Les astres sont représentés comme ayant des âmes et après la mort du corps, quelques personnes deviennent des astres : les âmes sont faites de la même matière que les astres, et c'est pour cette raison qu'elles y retournent à la fin de la vie terrestre, la σύγγαμον ἄστρον.

Par ailleurs, on rencontre dans le monde gréco-romain des catastérismes (καταστερισμοί), ces transformations de héros ou hommes fameux en constellations, qui ont été très populaires parmi les poètes et les écrivains. On rencontre ces récits chez Homère (*Il.* XVIII 483-489 ; *Od.* 5, 269-277), Hésiode (*Op.* 609-617), Aristophane (*Paix* 832-839), Euripide (*Oreste* 1629-1632), Platon (*Timée* 41E) et dans l'*Épinomis* (981E-982A). À la période hellénistique, ces récits sont popularisés par Plaute (*Rudens* 66-71), Callimaque, Aratos de Soli et par le platonicien Eratosthène. Mais on les retrouve aussi chez les auteurs romains, tels Ovide⁸⁷, Hygin et Catulle (LXIV 323-381)⁸⁸.

La religion cosmique et la théologie astrale, héritage du platonisme, ont fourni à la cosmographie d'Aristote, et plus tard à celle néoplatonicienne, le principe de la divinité des êtres célestes⁸⁹.

Διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρασ ἀυτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρασ.

Voilà pourquoi il est bon que nous nous convainquions intimement de la vérité des conceptions anciennes qui, par excellence, furent celles de nos aïeux [οἱ ἀρχαῖοι] et selon lesquelles il y a quelque chose d'immortel et de divin dans les êtres doués de mouvement, d'un mouvement tel qu'il n'a point de limite, mais constitue plutôt lui-même la limite des autres.

⁸⁶ Voir A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II. Le dieu cosmique*, Paris, Belles Lettres, 1986 ; P. Boyancé, « La religion astrale de Platon à Cicéron », p. 312-349 ; F. Cumont, *Lux perpetua, op. cit.*, 142-188 ; P. Capelle, *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*, La Haye, 1917.

⁸⁷ Ovide. *Mét.* II 496-530 ; VIII 169 et XV 745-870 (Lafaye) ; *Fast.* III 513 et *Ars.* I 555 (Schilling).

⁸⁸ Voir J. Martin, « Sur le sens réel des mots catastérisme et catastériser », in *Palladio Magistro. Mélanges Jean Soubiran*, 2002, p. 17-26, selon lequel le mot « catastérisme » voulait dire représenter dans le ciel par un groupe d'étoiles un personnage. *Vid.* maintenant sur le sens traditionnel du mot (transformer en constellation un personnage), T. Condos, *Star Myths of the Greeks and the Romans: A Sourcebook*, Michigan, 1997 ; P. Green, « Getting to Be a Star: The Politics of Catasterism », in Id., *From Ikaria to the Stars. Classical Mythification, Ancient and Modern*, Austin, 2004, p. 234-250 ; F. Solmsen, « Eratosthenes as Platonist and Poet », *TAPA LXXIII* (1942), p. 192-213.

⁸⁹ Arist. *De caelo* II 12, 284A2-6 (Moraux), trad. de P. Moraux.

Ainsi, les astres, de par leur nature éthérée, sont divins par leur beauté, la régularité de leurs mouvements et la perfection de leur vie. En d'autres mots, les étoiles sont les protecteurs de l'ordre stable et maîtrise ordonnée de la vie.

On retrouve cette correspondance entre astres et âme, quant à la nature matérielle et au mouvement, déjà chez Héraclite : selon Macrobe, Héraclite aurait soutenue que l'âme est « *scintillam stellaris essentiae* (une étincelle de l'essence stellaire [= l'éther]) »⁹⁰.

Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, dit que l'homme « *datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis* (a reçu une âme faite de la substance de ces feux éternels, que vous nommez constellations et étoiles) »⁹¹. De même Hipparque, selon un témoignage de Pline l'Ancien, dit que « *animas nostras partem esse caeli* (nos âmes sont une partie du ciel) »⁹². Ainsi, l'âme est πυρώδης, c'est-à-dire, faite du feu pur.

D'après Hippolyte⁹³, cette doctrine est l'un des dogmes de l'enseignement de Pythagore : « καὶ ἐὰν μὲν φιλοσοφήσῃ κατὰ τὸ αὐτὸ τρεῖς, εἰς τὴν τοῦ συννόμου ἄστρου φύσιν ἀνελθεῖν (si l'âme cultive la sagesse des trois corps humains successivement, elle doit s'élever à la nature de l'astre qui lui correspond) »⁹⁴.

*

Évoquons toutefois que dès le IV^e siècle av. J.-C., Épicure et ses disciples combattirent la croyance dans la divinité des astres soutenue par les philosophes de tradition platonicienne et stoïcienne.

Dans sa *Lettre à Hérodote*⁹⁵, sur l'authenticité de laquelle ne pèse aucun doute et qu'on pourrait dater vers 295-290 av. J.-C.⁹⁶, Épicure dit, concernant la physique céleste, ce qui suit⁹⁷ :

Καὶ μὴν ἐν τοῖς μετέωροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε λειτουργούντος τινος νομίζειν δεῖ γενέσθαι καὶ διατάπτοντος ἢ διατάξοντος καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας (οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν

⁹⁰ *Vors.* 22A15, *apud* Macrob. *Somn. Scip.* I 14 (Armisen-Marchetti). Voir aussi A.J. Festugière, « Les Mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor », *RÉG* LVIII (1945), p. 65.

⁹¹ *Cic. Rep.* VI 15.10-11 = *Somn. Scip.* IV (Bréguet), trad. d'É. Bréguet.

⁹² *Plin. Hist. nat.* II 95.3 (Mayhoff).

⁹³ *Hipp. Réf.* VI 26, 3.4-5 (Marcovitch), notre traduction.

⁹⁴ Armand Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 38 et 207, affirme aussi que la croyance dans la divinité des astres est bien une doctrine du pythagorisme ancien.

⁹⁵ Sur cette lettre, voir A. García Calvo, « Para la interpretación de la carta a Heródoto de Epicuro », *Ermerita* XL (1972), p. 69-140 ; J. Bollack, M. Bollack, H. Wisman (édit., trad., comm.), *La Lettre d'Épicure*, Paris, 1971.

⁹⁶ Sur la datation, voir G. Arrighetti, « L'opera *Sulla Natura* e le lettere di Epicuro a Erodoto e a Pitocle », *Cronache Ercolanesi* VI (1976), p. 23-54.

⁹⁷ *Diog. Laert. Vitae* X 76-77 (Marcovich), trad. par D. Delatte, J. Delatte-Biencourt, J. Kany-Turpin, in D. Delatte et J. Pigeaud (dir.), *Les épicuriens*, Paris, Pléiade, 2010, p. 28.

πραγματεία καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι...), μήτε αὖ πῦρ ἅμα ὄντα συνεστραμμένον τὴν μακαριότητα κεκτημένα κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν ὅθεν δὴ κατὰ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει δεῖ δοξάζειν καὶ τὴν ἀνάγκην ταύτην καὶ περίοδον συντελεῖσθαι.

De plus, dans le monde céleste, le déplacement, le retournement, l'éclipse, le lever et le coucher des astres ainsi que les phénomènes du même ordre, il ne faut pas considérer qu'ils se produisent parce qu'un être en a la charge [λειτουργοῦντός], en fixe ou en fixera l'ordonnement [διατάπτοντος ἢ διατάξαντος], tout en possédant en même temps la béatitude totale accompagnée de l'incorruptibilité – en effet, embarras, préoccupations, accès de colère et marques de faveur ne s'accordent pas avec la béatitude... –, ni à rebours, que des êtres [*scil.* les astres] qui ne sont que du feu ramassé sur lui-même [πῦρ ἅμα ὄντα συνεστραμμένον] posséderaient la béatitude et se chargeraient volontairement de ces mouvements... Par suite, assurément, il faut former l'opinion que c'est en vertu des emprisonnements initiaux de ces rassemblements atomiques, au moment de la génération du monde, que s'accomplit la nécessité de ce mouvement périodique.

De ce passage, et de toute la lettre, il ressort que, selon Épicure, les mouvements des astres s'exécutent suivant des lois établies dès l'origine du monde (car selon Épicure le monde a un commencement et n'est donc pas éternel) et ne sont pas ordonnés par des êtres divins. Ainsi donc, les corps célestes n'ont pas une âme⁹⁸.

Lucrèce explique très bien ces vers épicuriens⁹⁹ :

quae procul usque adeo divino a numine distent
inque deum numero quae sint indigna videri,
notitiam potius praebere ut posse putentur
quid sit vitali motu sensuque remotum.
quippe etenim non est, cum quovis corpore ut esse
posse animi natura putetur consiliumque.

Ces choses [*scil.* le Soleil, le ciel, les étoiles, la Lune] sont tellement éloignées de la divinité et tellement indignes d'être comptées au nombre des dieux, qu'on pourrait les penser plutôt destinées à nous faire connaître ce que c'est qu'être privé du mouvement et du sentiment de la vie. Car assurément il n'est pas possible de concevoir qu'à n'importe quel corps puissent se lier la nature de l'âme et de l'intelligence.

*

De ces vues, on retient seulement le fait que la théologie astrale est ancienne, mais on n'admet pas l'hypothèse qu'elle provienne d'un mouvement philosophique particulier, pythagoricien ou autre. C'est un thème de la *koinè* philosophico-religieuse de l'époque classique et hellénistique, qui rend difficile l'attribution à tel ou tel auteur¹⁰⁰.

⁹⁸ Rappelons qu'Ettore Bignone avait cru pouvoir démontrer que dans cette lettre Épicure combat le dialogue perdu d'Aristote, le *De philosophia*. Pour cela, il s'appuyait, entre autres, sur la description dans ce passage que les astres sont fait de matière ignée (πῦρ ἅμα ὄντα), comme pour Aristote, et non de terre et de feu, comme pour Platon. *Vid.* E. Bignone, *L'Aristotele perduto*, *op. cit.*, p. 709-710 (voir aussi p. 671-723).

⁹⁹ Lucr. *De rer. nat.* V 122-127 (Ernout), trad. de J. Pigeaud, in D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), *Les épicuriens*, *op. cit.*, p. 440.

¹⁰⁰ Lire P. Boyancé, «La religion astrale de Platon à Cicéron», *RÉG LXV* (1952), p. 312-349.

De surcroît, la survie céleste de l'âme présuppose, à son tour, l'échappée de l'âme. Ainsi, l'échappée de l'âme hors du corps, c'est-à-dire la partie immortelle de l'homme, telle qu'elle est exprimée par le concept de l'ascension de l'âme est sans aucun doute un des éléments essentiels de toute théorie de l'Hadès ouranien. Il a conservé sa validité pour pratiquement toutes les époques suivantes. Cette observation n'est pas entièrement nouvelle, bien que l'on n'en ait pas jusqu'ici apprécié tout l'intérêt. Il est cependant intéressant de noter le fait que cette 'échappée' hors du corps a été vue par les anciens telle une démonstration de l'immortalité de l'âme.

Dans un passage bien connu du traité *Sur le Sommeil*, Cléarque de Soloi, disciple d'Aristote, nous dit que ce dernier fut convaincu que « l'âme peut se détacher du corps » par une expérience d'excursion psychique.

Proclus cite ce passage dans son commentaire sur le mythe d'*Er* de Platon¹⁰¹ :

ὅτι δὲ καὶ ἐξιέναι τὴν ψυχὴν καὶ εἰσιέναι δυνατὸν εἰς τὸ σῶμα, δηλοῖ καὶ ὁ παρὰ τῷ Κλεάρχῳ τῇ ψυχουλικῷ ῥάβδῳ χρησάμενος ἐπὶ τοῦ μειρακίου τοῦ καθεύδοντος καὶ πείσας τὸν δαιμόνιον Ἀριστοτέλη [...]. περὶ τῆς ψυχῆς, ὡς ἄρα χωρίζεται τοῦ σώματος καὶ ὡς εἴσεισιν εἰς τὸ σῶμα καὶ ὡς χροῖται αὐτῷ οἷον καταγωγίῳ· τῇ γὰρ ῥάβδῳ πλήξας τὸν παῖδα τὴν ψυχὴν ἐξείλκυσεν καὶ οἷον ἄγων δι' αὐτῆς πόρῳ τοῦ σώματος ἀκίνητον ἐνέδειξε τὸ σῶμα καὶ ἀβλαβὲς σωζόμενον ἀναισθητεῖν †...†¹⁰² γραφόντων ὁμοιον ἀψύχῳ· ἐκείνην [scil. l'âme] δὲ μεταξὺ διενεχθεῖσαν πόρῳ τοῦ σώματος ἐγγύθεν αὐτῆς ἀγομένης πάλιν τῆς ῥάβδου μετὰ τὴν εἴσοδον [scil. τὸν παῖδα] ἀπαγγέλλειν ἕκαστα.

Que d'autre part, il soit possible pour l'âme de sortir du corps et d'y rentrer, on en a la preuve dans le récit de Cléarque sur le magicien qui, ayant appliqué sur un adolescent endormi une baguette qui attirait l'âme [τῇ ψυχουλικῷ ῥάβδῳ], persuada le merveilleux Aristote au sujet de l'âme [...] qu'elle se sépare du corps et qu'elle rentre dans le corps et se sert de lui comme d'une auberge. Comme en effet il avait frappé l'enfant de la baguette, il tira l'âme hors du corps [τὴν ψυχὴν ἐξείλκυσεν], il montra que le corps, immobile et conservé sans dommage, n'avait plus de sensation †...†, pareil à un objet inanimé. Puis, tandis que la baguette même conduisait de nouveau près du corps l'âme qui, entre-temps, avait été entraînée de côté et d'autre loin du corps, celle-ci rentra dans le corps et l'enfant rapporta chaque chose en détail.

L'authenticité de l'expérience et du fragment est très probable¹⁰³, connaissant l'intérêt dans le cercle aristotélicien pour les questions sur la séparation de l'âme et du corps¹⁰⁴. D'ailleurs, l'excursion psychique, durant la veille ou après la mort du corps fut liée à une opération démonique

¹⁰¹ Cléarque, fgt. 7 (Wehrli), *apud* Procl. *In Remp.* II, p. 122.22 (Kroll) = III, p. 67 (Festugière), trad. d'A.-J. Festugière. Ce fragment provient d'un traité qui rassemble, dans un but historique, des récits sur la vie future. *Vid.* G. Movia, *Anima e intelletto: Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova 1968, p. 94-111.

¹⁰² Lacune de 15 lettres.

¹⁰³ *Vid.* T. Dorandi («Le traité *Sur le sommeil* de Cléarque de Soles : catalepsie et immortalité de l'âme», *Exemplaria Classica* X [2006], p. 31-52) et P. Bonnechère (*Trophonios de Lébadée, op. cit.*, p. 175), qui acceptent le fragment comme authentique.

¹⁰⁴ P.M. Huby, «The Paranormal in the Works of Aristotle and his Circle», *Apeiron* XIII (1979), p. 52-57, 62 ; M. Detienne, «De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide», *NClío* X (1958), p. 123-135 ; P. Bonnechère, *Trophonois de Lébadée*, p. 174.

et divine¹⁰⁵. C'est parce qu'ils avaient un commerce avec les dieux qu'on appelait ces « sages » hommes divins, θεῖοι ἄνθρωποι (Platon, *Lois*, 642D5)¹⁰⁶.

Dans ce passage, la *baguette psychagogue* (τῆ ψυχουλκῶ ῥάβδῳ) qui tire l'âme hors du corps semble faire référence, comme nous le transmet Hipponax¹⁰⁷, au caducée « tout brillant d'or » (χρυσολαμπέτωι ῥάβδῳι) d'Hermès, le guide des âmes¹⁰⁸. L'une des fonctions du caducée (κηρύκειον) est d'aider Hermès à conduire les âmes chez Hadès et de les ramener à la vie¹⁰⁹.

Aristote s'intéressait beaucoup à ces phénomènes psychiques. Dans l'un de ces dialogues perdus, *Eudème ou Sur l'âme*, dédié à l'académicien Eudème, et qui fut écrit vers 354/3 avant J.-C., peu après la mort au combat de celui-ci¹¹⁰, on y retrouve le récit de la κατοχή d'un roi grec¹¹¹.

Ce fragment nous est parvenu par l'entremise des écrits d'un philosophe arabe, Abû Yûsof ibn Ishaq al-Kindî (185 H/796-260 H/873 apr. J.-C.)¹¹² :

Aristote a raconté l'histoire de ce roi grec qui agonisait, se trouvant entre la vie et la mort pendant de nombreux jours. À chaque fois qu'il reprenait conscience, il mettait les gens au courant des subtilités ésotériques, leur racontant l'âme, la forme et l'ange [traduction possible de δαίμων] qu'il avait vu et leur faisant à ce sujet toutes les démonstrations nécessaires. Il informa également quelques personnes de son foyer de la durée de vie de chacune d'elles. On eut la preuve de tout ce qu'il avançait : aucune ne dépassa l'âge qu'il lui avait annoncé. Il annonça aussi une éclipse en Grèce pour l'année suivante, et que le lit du fleuve allait changer de place deux ans plus tard : tout se passa comme il l'avait dit. Aristote mentionne que l'explication à cela est, peut-être, que son âme a eu ce savoir parce qu'elle a failli quitter le corps et s'en est quelque peu séparée – d'où ce qu'elle a vu.

Ce récit, mis à part les quelques additions interprétatives d'Al-Kindî, comme on peut le voir, s'inspire du récit d'Er de Platon (*République* X, 613E-621D) et, plus généralement, des récits sur les expériences extracorporelles des Sages grecs¹¹³.

¹⁰⁵ Procl. *In Remp.* II, p. 123.17 (Kroll).

¹⁰⁶ Sur ces hommes divins dans l'Antiquité tardive, voir l'étude de L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt, 1967 (1935-1936).

¹⁰⁷ Hippon. fgt. 79.7 (West).

¹⁰⁸ Voir G. Méautis, «La baguette magique», *REA* XXXI (1929), p. 227-229.

¹⁰⁹ Voir L. Brisson, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyde, E.J. Brill, 1976, p. 57.

¹¹⁰ Cette datation repose sur le témoignage de Cicéron, *Div. ad Brut.* I 25.53 (= fgt. 1 [Ross]), et elle est acceptée par E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano, 1936 ; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. franç. par Th. Schilling, M. de Corte et A. Mansion, Paris, Vrin, 1948 (1939) ; P. Moraux, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue «Sur la justice»*, Louvain, 1957 ; I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966 ; E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, 1962.

¹¹¹ Sur le roi grec qu'on rencontre dans le récit perdu d'Aristote, voir A.P. Bos, qui donne comme noms possibles Eudème, Midas, Hermitime, mais qui opte pour Endymion. *Vid.* A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, *op. cit.*, p. 201-218.

¹¹² <Eudème>, *apud* Al-Kindî, *Épître relative au propos sur l'âme* IV (abû Ridah) = fgt. 11 (Ross), trad. de S. Mestiri et G. Dye, in S. Mestiri et G. Dye, *Al-Kindî. Le moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques*, Paris, 2004, p. 109-110. Voir aussi la traduction italienne faite par C. d'Ancona in *Ead* (dir.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, 2005, p. 349-351.

¹¹³ Selon R. Walzer, ce fragment est tiré, par l'entremise du *In Remp.* de Proclus, du commentaire au mythe d'Er de Porphyre («New Studies on Al-Kindî» et «Un frammento nuovo in Aristotele», in Id., *Greek into Arabic*, Cambridge, 1962, p. 175-205). C. Genequand, «Platonism and Hermetism in al-Kindî's *fi al-Nafs*», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* IV (1987-1988), p. 10, réfute l'authenticité du fragment.

D'après les autres fragments du même dialogue, on remarque que pour Aristote, l'âme est un être existant en soi¹¹⁴. Comme dans le passage de Cléarque, pour Aristote aussi l'âme acquiert un savoir surhumain une fois qu'elle se sépare du corps. Et la raison est qu'elle entre en contact avec l'éther ou le monde de la vérité, d'où elle tire ses connaissances¹¹⁵.

Au surplus, dans la pensée hellénistique, on peut rencontrer les positions suivantes concernant l'eschatologie et le sort de l'âme dans l'au-delà¹¹⁶ :

- (i) L'immortalité (ἀθανασία) de l'âme a été acceptée par la majorité des philosophes platoniciens, de Platon lui-même¹¹⁷ jusqu'aux néoplatoniciens. Durant toute l'Antiquité, l'immortalité de l'âme constituait l'un des traits caractéristiques de la doctrine platonicienne ;
- (ii) Les stoïciens ont admis la survie de l'âme après la mort du corps, mais cette survie n'est pas éternelle ;
- (iii) D'autres, comme Sextus Empiricus, ont fait profession d'agnosticisme, ni affirmant ni infirmant l'immortalité de l'âme ;
- (iv) Les épicuriens, par exemple, ont attaqué ardemment cette doctrine de la survie de l'âme, même pour un temps fini ;
- (v) Philon d'Alexandrie, quant à lui, en accord avec son exégèse allégorique de la *Bible*, propose que l'immortalité de l'âme est donnée par la grâce de Dieu à quelques âmes sages seulement ;
- (vi) Enfin, on trouve, chez Alexandre d'Aphrodise, une autre position, assez intéressante : le grand commentateur d'Aristote propose une immortalité impersonnelle de l'âme, assez proche de la doctrine de l'immortalité de certains Présocratiques, selon lesquelles l'âme se fond dans l'éther¹¹⁸.

Après ces vues générales sur le vocabulaire du Purgatoire céleste et la survie astrale de l'âme, bornons-nous à souligner l'importance qui existe entre le sort de l'âme dans l'au-delà et les divers systèmes cosmologiques antiques.

¹¹⁴ F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. franç. par Th. Schilling, M. de Corte et A. Mansion, Paris, Vrin, 1948 (1939), p. 88.

¹¹⁵ Toutefois, il demeure difficile d'en tirer des conclusions précises sur la pensée d'Aristote.

¹¹⁶ Vid. R. Radice et G. Reale, «La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria», in R. Radice (trad.), *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Milan, Bompiani, 2005, p. CXIV-CXV.

¹¹⁷ Platon insiste sur l'immortalité de l'âme dans nombre de dialogues, mais dans le *Phèdre* (245C-246A), il définit expressément l'âme par son immortalité, qui s'explique par son automotricité. Notons aussi que le texte du *Phèdre* (246A) est, avec celui du *Phédon* (95C), le seul où le terme «immortalité» (ἀθανασία) se réfère à l'âme.

¹¹⁸ Voir notre article : A. Mihai, «Soul's Aitherial Abode According to the Poteidaia Epitaph and the Presocratic Philosophers», *art. cit.*, p. 1-30.

9. Cosmologie, Sotériologie et Localisation du purgatoire céleste

Pour qui veut donner une description adéquate de l'au-delà gréco-romain et par là même s'initier à cet aspect de l'eschatologie antique qui traduit de la manière la plus authentique le génie de la pensée grecque, la connaissance et l'étude de la cosmologie paraît donc non seulement indispensable, mais seule susceptible d'orienter la recherche.

Il nous faut à présent retracer à grands traits les deux modèles cosmologiques dont est tributaire l'Hadès ouranien. Depuis les travaux de Wilhelm Bousset¹¹⁹, on a divisé les systèmes eschatologiques antiques en deux catégories : un système à trois étages ou cieux (plus un paradis supracéleste) et un système à sept étages (plus une huitième sphère supracéleste)¹²⁰.

Il faut désormais mettre en évidence ces deux systèmes cosmologiques qui régissent non seulement la topographie céleste de la descente et de l'ascension de l'âme mais aussi l'emplacement du Purgatoire ouranien.

Récapitulons les résultats de l'analyse de Bousset :

1. Le savant allemand estime que l'ascension à 3/4 étapes est plus ancienne et est d'origine iranienne. Dans ce système, le cosmos est divisé en trois parties : la terre, la sphère des étoiles fixes, la Lune et le Soleil. Nous incluons dans le système eschatologique à trois étages des cosmologies qui font remonter les âmes désincarnées, en partant de la terre, à travers la Lune (et la Voie Lactée) jusqu'au Soleil. Ce qui est essentiel dans ces cosmologies est le rôle hiérarchiquement supérieur du Soleil, qui est vu non seulement comme le *cœur du Monde*¹²¹ mais aussi comme le *but final* du voyage de l'âme désincarnée.

Des échos de cette cosmographie peuvent être retrouvés non seulement dans les mythes eschatologiques d'Héraclide et de Plutarque mais aussi dans la cosmologie de Xénocrate. Signalons dès à présent que ceci reste acquis : cette cosmographie à trois étages se traduit dans une eschatologie luni-solaire, où l'Hadès est situé entre la terre et la Lune; la partie comprise entre la Lune et le Soleil est réservée à une sorte d'Empyrée.

¹¹⁹ Surtout W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* IV (1901), p. 136-169 et 229-273. Cet article reste la base de toute étude sur le sujet. Voir aussi J. Flamant, «Sotériologie et systèmes planétaires», in U. Bianchi et M.J. Vermaseren (dir.), *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leyde, 1982, p. 223-239 et A.Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leyde, Brill, 2000, p. 21-54.

¹²⁰ On doit mentionner, pour ne pas donner l'impression d'en ignorer l'existence, le schéma d'I.P. Culianu (*Psychanodia*, op. cit., p. 56), qui, en critiquant l'opinion de W. Bousset, a proposé à son tour une classification des ascensions de l'âme en deux types : le *type grec* (selon lequel l'ascension est conforme à des hypothèses scientifiques) et le *type juif* (qui implique, sous influence babylonienne, des voyages de l'âme à travers trois ou sept cieux).

¹²¹ Plut. *De facie* 928C4-11 (Cherniss).

Formulée de cette façon, cette cosmographie se rencontre aussi chez nombre de présocratiques. Selon Anaximandre (~ 610-546), le cosmos est réparti de la manière suivante : après la terre suivent les planètes et les étoiles fixes, ensuite la Lune puis, en dernière place, le Soleil (Vors. 12A18). Non moins significatif est le cas de Parménide (~ 515-440), qui à son tour, place le Soleil au-dessus des étoiles, qui, elles, suivent juste après la Lune, l'astre le plus proche de la terre (Vors. 28A40a).

Enfin, pour Leucippe (~ 460-370)¹²²,

εἶναι δὲ τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον ἐξώτατον, τὸν δὲ τῆς σελήνης προσγειότατον, τῶν ἄλλων μεταξὺ τούτων ὄντων.

le cercle du Soleil est le plus extérieur, celui de la Lune le plus proche de la terre ; ceux des autres astres sont dans l'intervalle.

Voici un schéma qui fera mieux voir l'emplacement des étoiles et des planètes selon cette cosmographie, qui est, comme on le verra plus bas, très proche de celle d'Héraclide du Pont :

Le Soleil
Les étoiles
La Lune
La Terre

2. Eu égard maintenant au système à sept cieus, sa problématique peut se ramener à deux affirmations complémentaires :

- Il faut se garder d'identifier directement cette division de l'univers avec le nombre et l'ordre des sphères planétaires. Cette identification a commencé à être faite après que la division du cosmos en sept cieus a été adoptée par la pensée grecque. Le plus ancien texte qui fait une correspondance directe entre les sept cieus et les sept planètes est le *Poimandrès* (§ 24-26), texte hermétique, qu'on peut dater du II^e siècle apr. J.-C. ;

¹²² Vors. 67A1 = Diog. Laert. *Vitae* IX 33.1-2 (Marcovitch), trad. légèrement mod. de J. Brunschwig, in M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres* [édir. H.S. Long], Paris, La Pochothèque, 1999, p. 1073.

- L'ascension de l'âme est néanmoins le but auquel aspire le néophyte, même si l'emplacement des cieux n'est pas défini en accord avec la science hellénistique.

*

Ce que nous révèlent ces deux systèmes cosmologiques et eschatologiques est que, à l'encontre de l'histoire évolutive des coutumes funéraires, mise en place par Franz Cumont, où l'histoire des religions et l'histoire des sciences s'épaulent mutuellement, on retrouve dans l'antiquité un ensemble de théories concurrentes et pourtant pas antagonistes d'un point de vue 'doctrinal'. Au surplus, des auteurs qui connaissent très bien la science de leur temps, comme Héraclide et Plutarque, Proclus et Damascius, utilisent dans leurs récits mythiques et leurs démarches respectives des systèmes et des notions astronomiques archaïques, afin d'harmoniser la perspective théologico-métaphysique avec la perspective magico-alchimico-astrologique.

Nous croyons non seulement que les deux domaines – astronomique et religieux – sont étroitement liés, souvent même mêlés au point d'être inséparables l'un de l'autre, mais encore que les motifs qui forment le Purgatoire céleste n'apparaissent clairement que durant la longue durée de l'Antiquité gréco-romaine où les deux domaines ne se sont presque jamais détachés pour exécuter de manière indépendante et autonome leur partie.

10. Eschatologie. Avènement d'un lieu intermédiaire

Toute la démonstration de notre thèse vise à établir la valeur d'intermédiaire de l'Hadès ouranien. Dans un système cosmologique où on pose la séparation radicale entre les mondes sublunaire et supralunaire, l'Hadès ouranien vient jouer un rôle d'intermédiaire nécessaire.

Néanmoins, une question se pose : dès le V^e siècle av. J.-C. au moins, le témoignage direct le plus ancien étant la II^e *Olympique* de Pindare, composée en 476 av. J.-C. pour Théron d'Agrigente, vainqueur à la course des chars¹²³, on voit apparaître la doctrine des châtements par les réincarnations successives. On a même soutenu que la doctrine de la métempsycose se substitua aux croyances des supplices infernaux¹²⁴.

Pourtant, les deux doctrines, à savoir celle de la métempsycose et celle de la purification à travers l'air atmosphérique, ne s'excluent pas réciproquement et sont compatibles avec un état futur de récompenses et de peines. Comme nous aurons l'occasion de le voir à maintes reprises, après la mort du corps, aux âmes seront assignés divers lots (οἱ κλήροι, *partes, loci, sortes*) en raison de

¹²³ Pind. *Olymp.* II 55-60 (Maehler-Snell). De la très grande bibliographie sur cette ode, voir surtout H. Lloyd-Jones, « Pindar and the After-Life », in A. Hurst (dir.), *Pindare*, Genève, Fondation Hardt, 1985, p. 245-283.

¹²⁴ Vid. J. Flamant, *Macrobie et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1977, p. 616.

leurs actions durant leurs vies. En conséquence, depuis Platon au moins, on trouve de multiples mesures judiciaires assignées aux âmes désincarnées, une d'entre elles étant la réincarnation, si la purification dans la partie sublunaire du monde n'a pas suffi.

Eu égard maintenant au voyage de l'âme durant la longue période qui nous concerne ici, on aura donc les séquences suivantes :

Héraclide : 1. mort → 2. Purgatoire sublunaire → 3. Purgatoire solaire → 4. Paradis ?.

Stoïcisme : 1. mort → 2. Repos sublunaire ou lunaire.

Plutarque : 1. mort → 2. Purgatoire sublunaire → 3. Purgatoire lunaire → 4. Paradis solaire.

Néoplatonisme : 1. mort → 2. Purgatoire chthonien et terrestre → 3. Purgatoire atmosphérique (Jamblique) → 4. Paradis encosmique (Jamblique, Proclus, Damascius) ou hypercosmique (Porphyre).

Catholicisme : 1. mort → 2. Purgatoire sous terre → 3. Jugement dernier → 4. Paradis céleste.

B. Critères du purgatoire ouranien¹²⁵

Qu'est-ce que le purgatoire ? Quels sont les critères de ce lieu intermédiaire ? Si nous voulons respecter la spécificité de la notion, nous devons d'abord dire que le Purgatoire, dans le discours contemporain, n'appartient pas en premier lieu au discours historique, mais est d'abord une partie intégrante de la théologie catholique. Cependant, comme on le montrera tout au long de notre recherche, dans le monde antique, le Purgatoire appartient tant à la religion qu'à la cosmologie. C'est cette dimension cosmologico-religieuse que nous devons reconnaître. Par ailleurs, rappelons-le, il y a une correspondance entre le Purgatoire chrétien et l'Hadès hellénistique, que ce soit chthonien ou ouranien.

Prenons donc pour définition et description du *Purgatorium* le texte de la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin, traité composé entre 1258 et 1264¹²⁶ :

¹²⁵ BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. – Outre ceux indiqués plus haut sur le Purgatoire, voir J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1999 ; J. Ntedika, *L'expiation des chrétiens « moyens » entre la mort et la résurrection. Evolution doctrinale dans l'Église latine de Saint Augustin à Bède le Vénérable*, thèse de doctorat, Louvain, 1964 ; Id., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1966 ; Id., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e siècle)*, Paris-Louvain, 1971 ; P. Brown, « Vers la naissance du Purgatoire : amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », *Annales* LII (1997), p. 1247-1261 ; A. Michel, Art. « Le purgatoire », *Dictionnaire de Théologie Catholique* XIII 1, Letouzey et Ané, 1936, col. 1163-1357.

¹²⁶ Thom. Aquin. *Sum. cont. Gent.* IV 91.6 et 11 (Marc-Pera-Caramello), trad. de D. Moreau. Sur le Purgatoire chez saint Thomas, voir Jacques le Goff, *La naissance du Purgatoire*, in Id., *Un autre Moyen Âge, op. cit.*, p. 1091-1104, qui

6. Polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinate coniungitur. A qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta... Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae: vel propter negligentiam aliquam aut occupationem; aut etiam quia homo morte praeventur. Nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio: quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur caritas, cui praemium vitae aeternae debetur... Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas, sicut et in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare Purgatorium ponimus.

II. Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui Purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in Infernum demergi.

6. Or c'est le péché qui rend l'âme impure, en tant qu'il la joint de manière désordonnée à des choses inférieures. Dans cette vie, l'âme est purifiée de cette impureté par la pénitence et les autres sacrements... Mais il arrive parfois qu'une telle purification ne soit pas totalement achevée en cette vie, et que l'âme, à cause d'une certaine négligence, ou bien de ses occupations, ou bien encore parce que l'homme a été surpris par la mort, demeure alors en dette d'une peine. Cette âme ne mérite pas pour autant d'être totalement exclue de la récompense, car une telle exclusion ne peut avoir lieu sans qu'il y ait eu péché mortel, le seul qui détruit cette charité à laquelle est due la récompense de la vie éternelle... Ces âmes doivent donc être purifiées après cette vie, avant de recevoir la récompense finale. Or cette purification se fait par des peines, à la façon dont, en cette vie, elle aurait pu être accomplie par des peines qui rendent satisfaction : autrement – si ceux qui n'ont pas accompli cette peine pour leurs péchés dans ce monde ne la supportaient pas dans l'autre – la condition de ceux qui la négligent serait meilleure que celle de ceux qui s'en soucient. La réception de la récompense par les âmes des bons qui ont quelque chose d'accompli en ce monde à purger est donc retardée jusqu'à ce qu'ils aient supporté des peines purificatrices. C'est la raison pour laquelle nous affirmons qu'il y a un Purgatoire.

II. Ainsi se trouve exclue l'erreur de certains Grecs, qui nient l'existence du Purgatoire, et disent qu'avant la résurrection des corps les âmes ne montent pas au ciel, ou bien ne sont pas plongées en Enfer.

Le II^e concile de Lyon promulgua la doctrine du Purgatoire en 1274, donc peu d'années après le traité de saint Thomas, et celle-ci sera assumée comme dogme au concile de Florence en 1439¹²⁷. Ces documents se trouvent dans l'*Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, qui a connu, depuis 1854, 38 éditions.

Le décret du II^e concile de Lyon est le suivant¹²⁸ :

Quod si vere paenitentes in caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis, sicut nobis frater Iohannes (Parastron O.F.M.) explanavit, post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.

Que si, vraiment pénitents, ils sont morts dans la charité, avant d'avoir satisfait, par de dignes fruits de pénitence, pour ce qu'ils ont commis ou omis, leurs âmes sont purifiées après la mort par des peines purgatoires et purifiantes, comme l'a expliqué notre frère Jean (Parastron, O.F.M.). Pour adoucir ces peines, les intercessions des fidèles vivants leur sont utiles, à savoir le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume de faire pour d'autres fidèles selon les institutions de l'Église.

concentre son attention sur le *Supplément* aux questions LXIX à LXXIV, un texte inauthentique rédigé par des disciples de l'Aquinate. Vid. Thom. Aquin. *Sum. Theol.* III^a, *Suppl.* qu. 69-74 (édit. Léonine).

¹²⁷ Lire M. Vovelle, *Les âmes du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1996, p. 20.

¹²⁸ H. Denzinger et A. Schönmetzer (édit.), *Symboles et définitions de la foi catholique*, trad. franç. par J. Hoffmann, Paris, Édition du Cerf, 1997, n° 856, p. 312.

Voici maintenant le décret du concile de Florence¹²⁹ :

Item, si vere paenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari: et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta.

De même, si ceux qui se repentent véritablement meurent dans l'amour de Dieu, avant d'avoir par des fruits dignes de leur repentir réparé leurs fautes commises par actions ou par omission, leurs âmes sont purifiées après leur mort par des peines purgatoires et, pour qu'ils soient relevés de peines de cette sorte, leur sont utiles les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire : offrandes de messes, prières et aumônes et autres œuvres de piété qui sont accomplies d'ordinaire par les fidèles pour d'autres fidèles, selon les prescriptions de l'Église.

Par delà les divisions, les nuances et les incohérences qu'on rencontre dans les diverses descriptions du purgatoire comme lieu¹³⁰, il est cependant possible de distinguer quelques traits caractéristiques qu'on retrouve dans les deux Purgatoires, païen et chrétien¹³¹ :

1. Un au-delà intermédiaire spécifique ;
2. Un lieu où les âmes subissent des épreuves purificatoires, surtout par l'air, par l'eau et par le feu. Dans ces épreuves on retrouve le couple feu-eau, caractéristique des deux purgatoires¹³² ;
3. Les âmes restent jusqu'à l'expiation de leurs fautes, et non pas comme dans l'Enfer ou le Tartare où elles demeurent pour toujours ;
4. L'intervention des vivants en faveur des défunts pour raccourcir leur temps dans l'au-delà, surtout par les prières et les aumônes chrétiennes. Selon notre dépouillement des sources, il ne semble pas qu'on rencontre cette croyance dans la pensée antique.

Ouvrons une petite parenthèse sur le dernier critère du Purgatoire : depuis les travaux d'Albrecht Dieterich et Salomon Reinach sur la question, les savants soutiennent qu'on rencontre

¹²⁹ H. Denzinger et A. Schönmetzer (édit.), *Symboles et définitions de la foi catholique*, op. cit., n° 1304, p. 373.

¹³⁰ Voir surtout J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 839-1203.

¹³¹ Cf. J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 780 et A. Michel, « Le purgatoire », art. cit., col. 1163-1357.

¹³² Cic. *Tusc.* I 18, 42 (Fohlen) ; Virg. *Aen.* VI 735 (Perret) ; Plut. *De sera* 563F-564B (Vernière). Pour un cadre général, voir F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 128. Cependant, on ne trouve pas chez les Stoïciens de punitions purificatoires des méchants. Voir plus bas.

déjà dans l'orphisme de la période classique des prières pour les morts¹³³. Or, la preuve de cette hypothèse consiste en un seul fragment « orphique » datant du VI^e siècle apr. J.-C., auquel on ajoute comme explication deux passages de Platon.

Selon un témoignage « orphique » transmis par Damascius, il est dit que les vivants peuvent apporter leur aide aux défunts par l'entremise de sacrifices et de prières¹³⁴ :

ἄνθρωποι δὲ τεληέσσας ἐκατόμβας πέμπουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτησιν ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων μαιόμενοι· σὺ [*scil.* Διόνυσος] δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κε θέλησθα λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου

et les hommes porteront en procession des hécatombes parfaites, chaque année en toutes saisons et ils accompliront des rites secrets, aspirant à la libération des ancêtres scélérats : mais toi [*scil.* Dionysos] qui assure sur eux ton emprise, ceux que tu choisiras tu les délivreras des âpres tourments et de la passion effrénée.

On explique souvent ce fragment par deux passages extraits de la *République* de Platon¹³⁵ :

ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς.

Des charlatans et des devins viennent aux portes des riches, ils les persuadent que les dieux leur ont conféré un certain pouvoir, en raison de leurs sacrifices et de leurs incantations.

Et, un peu plus bas, Platon dit ce qui suit de ces confréries orphiques¹³⁶ :

πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρῶν ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

Et ils font croire, non seulement aux individus mais aussi aux cités, qu'on peut être délivré et purifié de ses injustices par des sacrifices et des plaisirs innocents, que ce soit au cours de sa vie, et même après la mort.

Le témoignage 'orphique', avec les deux passages platoniciens, a été interprété, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, comme une prière pour les morts souffrants dans l'au-delà.

¹³³ A. Dieterich, « Der Untergang der antiken Religion » [1892], in Id., *Kleine Schriften*, Berlin, Teubner, 1911, p. 449-539 et S. Reinach, « L'origine des prières pour les morts » [1900], in Id., *Cultes, mythes et religion I*, Paris, 1905, p. 316-331.

¹³⁴ *Orph. fgt.* 232 (Kern) = fgt. 350 (Bernabé) = Orphée, 4B79 (Colli), *apud* Damasc. *In Phaed.* I, p. 11.2-7 (Westerink), trad. basée sur la traduction italienne de G. Colli. *Vid.* aussi F. Graf, « Textes orphiques et rituel bacchique », in Ph. Borgeaud (dir.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, Librairie Droz, 1991, p. 87-102.

¹³⁵ Plat. *Resp.* 364B5-365A3, trad. de G. Leroux.

¹³⁶ Selon J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, *ad loc.*, il pourrait s'agir de confréries orphiques, décrites par Théophraste, *Caractères XVI* (Steinmetz).

Ainsi, selon Salomon Reinach, l'idée des prières et des sacrifices pour les morts est apparue tout d'abord en Égypte et dans l'orphisme, avant d'être reprise par les chrétiens¹³⁷.

Cette hypothèse a été critiquée par William K.C. Guthrie¹³⁸, qui explique ces passages comme se référant à la libération des fautes commises par les Titans, les « προγόνων ἀθεμίστων », qui sont aussi appelés, dans l'*Hymne orphique XXXVII* (Quandt), « ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων ». Ainsi, les hommes porteront en procession des hécatombes parfaites et ils accompliront des rites secrets non pas pour la libération de leurs ancêtres défunts, mais pour se libérer des fautes commises par les Titans, les ancêtres de la race humaine.

On croit qu'il veut mieux rester prudent sur la question : toutefois, cela ne change rien à notre recherche sur le Purgatoire païen. Même si on ne rencontre pas d'intervention des vivants pour les défunts, il n'en reste pas moins que le Purgatoire existe bel et bien dans le monde antique.

Voici maintenant un tableau synoptique qui fera mieux voir les différences et les similarités entre l'Hadès hellénistique chthonien, l'Hadès ouranien platonisant et le Purgatoire chrétien.

Hadès hellénistique chthonien	Hadès ouranien platonisant	Purgatoire chrétien
Un lieu de transit chthonien	Un lieu de transit céleste	Un lieu de transit chthonien
Situé au sein de la terre.	1. Entre la terre et la Lune ou 2. Le cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune (<i>De facie</i> 942F). 3. Entre la terre et les Fixes	Un abîme souterrain, situé près du centre de la terre.
Les âmes subissent des épreuves purificatoires.	Les âmes subissent des épreuves purificatoires (l'air, l'eau, le feu).	Les âmes subissent des épreuves purificatoires (l'air, l'eau, le feu).
Les âmes restent jusqu'à l'expiation de leurs fautes.	Les âmes restent jusqu'à l'expiation de leurs fautes.	Les âmes restent jusqu'à l'expiation de leurs fautes.
		La théorie des « suffrages ».

¹³⁷ S. Reinach, « L'origine des prières pour les morts » [1900], in Id., *Cultes, mythes et religion* I, Paris, 1905, p. 331. Voir aussi M.B. Ogle, « The Sleep of Death », *Memoirs of the American Academy in Rome* XI (1933), p. 81-119.

¹³⁸ W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton University Press, 1993 [1952], p. 214-215.

C. La doctrine de la κάθαρσις

Puisque la présence d'une doctrine psychologique et eschatologique, entendez : la doctrine de l'Hadès ouranien, est toujours régie par la cosmologie – c'est-à-dire, la nécessité d'un lieu de séjour pour les âmes –, et la cathartique – c'est-à-dire la purification des âmes désincarnées – il convient de ce fait de s'attarder un peu sur cette dernière. On n'entrera pas ici dans un examen détaillé de la cathartique dans l'Antiquité¹³⁹. L'essentiel, pour le cours actuel de notre réflexion, est de préciser la doctrine de la purification chez Platon et dans la *traditio* platonicienne.

Commençons par délimiter le cadre de la catharsis dans la pensée antique en citant une partie de la belle analyse de Walter Burkert de son livre monumental sur la religion grecque¹⁴⁰ :

¹³⁹ Sur la doctrine de la purification dans l'Antiquité, voir surtout L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952 ; R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983 ; Ch. Frevel et Ch. Nihan (dir.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde, Brill, 2013.

¹⁴⁰ W. Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. franç. par P. Bonnechere, Paris, Picard, 2011² (1977), p. 112.

La purification est un processus social. Faire partie d'un groupe signifie se conformer à ses standards de propreté. Le réprouvé, l'étranger, le rebelle ne sont pas propres. Les groupes qui veulent se positionner en dehors de la société peuvent le faire en appelant à une pureté particulière, plus élevée. Dans la foulée, les actions liées au nettoyage, émotivement très chargées, ont évolué en démonstrations rituelles. En célébrant l'élimination des substances malpropres, ces rites délimitent un domaine de plus haute valeur, qu'il s'agisse de la communauté elle-même face au chaos du dehors, ou d'un cercle ésotérique à l'intérieur même de la société. Ils sont le gage de l'accès à ce domaine, et donc à un statut supérieur. Ils résolvent l'antithèse entre un état négatif et un état positif, car ils sont adéquats pour éliminer un état qui s'avère réellement inconfortable et perturbateur. Ils mènent donc, au-delà, à un état meilleur et « pur ». Des rituels de purification sont dès lors impliqués dans tout contact avec le « sacré », et dans tous les types d'initiation. Mais on les utilise aussi dans les situations de crise, comme la folie, la maladie et la culpabilité. Puisque ce rituel est mis au service d'un but clairement identifiable, il assume un caractère magique.

Maintenant, présentons la définition que Platon donne de la purification (καθαρός). Celle-ci est l'opération dont l'objet est de « séparer... en mettant le pire à part du meilleur (διακρίσει τὸ μὲν χεῖρον ἀπὸ βελτίονος) »¹⁴¹. C'est-à-dire, de rejeter (ἐκβάλλειν) ce qu'il y a de mauvais, de dissocier le semblable du dissemblable, le meilleur du pire, à garder le meilleur et à rejeter (ἀποβάλλουσις) le pire¹⁴². Les adjectifs abondent chez Platon pour marquer cette division d'entre le bon et le mauvais, qui est bien la visée de la purification (*Sophiste* 226B-D) : élaguer, écarter, filtrer (διθεῖν), cribler (διαπτάν), vanner (βράπτειν), trier (διακρίνειν), cadrer (ξαίνειν), démêler (κατάγειν), tramer (κερκίζειν)¹⁴³.

Platon définit ainsi la purification comme séparation (χωρισμός) de l'âme et du corps¹⁴⁴ :

Κάθαροι δὲ εἶναι... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.

Mais une purification est... de séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes.

Cette définition sera reprise par tous les néoplatoniciens, de Plotin à Proclus. Sans entrer dans les détails, observons seulement ici qu'on retrouve cette même explication chez Jamblique, dans son *Protreptique*, traité qui exhorte les gens de bonne volonté à la philosophie¹⁴⁵ :

κάθαροι δὲ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ'

¹⁴¹ Plat. *Soph.* 226D.

¹⁴² Plat. *Soph.* 227D.

¹⁴³ Voir M. Fattal, *Pour un nouveau langage de la raison : convergences entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1987, p. 21.

¹⁴⁴ Plat. *Phaed.* 67C5-D2, trad. de M. Dixsaut.

¹⁴⁵ Jambl. *Protr.* XIII 65.7-14 (des Places), trad. É. des Places. Cf. Plot. *Enn.* III 6 [26] 5.

αὐτήν, ἐκλυομένην ὡσπερ ἐκ δεσμών ἐκ τοῦ σώματος. τοῦτο δὲ θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

Or une purification se trouve en ce qu'en dit l'antique formule : mettre le plus possible l'âme à part du corps et l'habituer à se recueillir, à se recroqueviller sur elle-même en partant de tous les points du corps ; à vivre autant qu'elle le peut, dès le présent comme à l'avenir, isolée en elle-même, détachée pour ainsi dire des liens du corps. Et ce qu'on appelle mort, c'est qu'une âme est détachée et séparée du corps.

De plus, Platon, dans le *Sophiste* (227C2-3), distingue entre une purification qui intéresse le corps et une qui a pour objet l'âme et la pensée : « μόνον ἐχέτω χωρὶς τῶν τῆς ψυχῆς καθάρσεων πάντα συνδήσαν ὅσα ἄλλο τι καθαίρει ». La situation violente et contre nature (παρὰ φύσιν) de l'âme dans le corps implique la purification car, comme le dit si bien Plutarque dans *Lesquels des animaux terrestres ou aquatiques sont les plus intelligents* (πότερα τῶν ζώων φρονιμότερα τὰ χεσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα), si personne ne naît pur, personne ne pourra mourir pur, donc la purification est nécessaire.

Plutarque continue en paraphrasant les dires d'Empédocle et d'Héraclite¹⁴⁶ :

ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι, τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου, καὶ τρέφεσθαι τὸ γεννώμενον παρὰ φύσιν μέλεσι τοῦ γεννήσαντος ἀποσπώμενοις.

et nous dirons encore que la génération des hommes est une injustice, puisqu'elle est une union du mortel avec l'immortel, et que l'être engendré se fait un plaisir d'arracher violemment et *contre nature* une portion de celui qui l'engendre, mais cette accusation lui paraît dure et forcée.

Concernant l'idée que le lien entre l'âme et le corps est *contre nature* (παρὰ φύσιν), Aristote s'exprima de la même manière dans un fragment provenant de son traité perdu, le *Protreptique*, sur la légende orphique du supplice Tyrrhénien, où le philosophe compare l'union de l'âme et du corps au supplice que les pirates Tyrrhéniens avaient coutume d'infliger à leurs prisonniers, et qui consistait à enchaîner face à face, jusqu'à ce que mort s'ensuive, un vivant à un cadavre¹⁴⁷ :

Τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, οἱ πρῶτον εὐθύς φύσει συνέσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὡσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίᾳ πάντες; τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων. Πάνυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιοῦτω τινὶ ἔοικε πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς.

¹⁴⁶ Plut. *Soll. anim.* 964E2-5 (Hubert), notre traduction. Ce fragment n'est pas inclus dans la collection de H. Diels-W. Kranz des fragments des Présocratiques.

¹⁴⁷ Arist. *Protr.* fgt. 106-107 (Düring) = fgt. 10B (Ross), *apud* Jambl. *Protr.* VIII 47.21-48.9 (des Places), trad. É. des Places. Cf. Arist. *Eudème*, fgt. 5 (Ross), *apud* Proclus, *in Remp.* II 349.13-16.

ὡσπερ γὰρ τοὺς ἐν τῇ Τυρρηνίᾳ φασὶ βασανίζειν πολλάκις τοὺς ἀλισκομένους προσδεσμεύοντας κατ' ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι νεκροὺς ἀντιπροσώπους ἕκαστον πρὸς ἕκαστον μέρος προσαρμόττοντας, οὕτως ἔοικεν ἢ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολληθῆσαι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν

Qui donc, à ce spectacle [*scil.* les vicissitudes de la vie humaine], se jugerait heureux et fortuné, si, dès l'origine, notre nature a été constituée, ainsi que le disent ceux qui proclament les mystères, comme pour nous destiner tous à un châtement ? C'est ce que proclament de la part du dieu les anciens quand ils affirment que l'âme subit sa peine et que nous vivons pour expier certains crimes majeurs. Car l'union de l'âme avec le corps ressemble à quelque chose de ce genre : c'est ainsi, dit-on, que les Tyrrhéniens savent torturer leurs prisonniers ; ils les lient vivants à des cadavres, face contre face, les ajustant membre à membre ; de même l'âme paraît avoir été distendue et collée à tous les organes sensibles du corps.

Comme plusieurs savants l'ont remarqué à juste titre, il semble qu'Aristote, dans ce passage, s'est inspiré beaucoup de la tradition orphique¹⁴⁸. En outre, ce fragment, avec les autres morceaux qu'on assigne d'habitude au dialogue perdu du *Protreptique*, exprime que, selon Aristote, la seule voie possible de salut est la philosophie, qui purifie les puissances de l'âme.

*

De tous les termes qui expriment l'idée de purification (entendez : la purification en général et la purification de l'âme par détachement du corps), *κάθαρσις* et ses dérivés sont certainement ceux que les philosophes ont le plus utilisé¹⁴⁹. On rencontre ainsi ces termes dans le vocabulaire platonicien :

- *καθαίρειν* : purifier (*Phédon* 69C5, 133D7), épurer (*Sophiste* 227A1, A10, B8, C3 ; *Timée* 72C7), purger, se purifier (*Phédon* 114C3) ;
- *καθαρεύειν* : être pur (*Phédon* 58B6) ;
- *καθαρόμος* : purification, rites des Mystères, épuration (*Phédon* 69C1, 82D6) ;
- *καθαρότης* : pureté, propreté (*Phédon* 116B6) ;
- *καθαριότης* : la pureté ;
- *καθαρός* : pur, utilisé comme adjectif ou substantif (*Phédon* 67D5, E3) ;
- *κάθαρσις* : purification, épuration, purgation (*Phédon* 69B8, 67C4) ;

- *ἀφοσιούν* : purifier, se purifier, se laver les mains dans un but ou bien religieux ou bien hygiénique ;
- *ἀφοσίωσιν* : purification ;

- *εἰλικρινής* : pur, sans mélange (*Phédon* 62A, 67B1) ;

¹⁴⁸ G. Méautis, « L'Orphisme dans l'*Eudème* d'Aristote », *REA* LVII (1955), p. 254-266 ; J. Brunschwig, « Aristote et les pirates tyrrhéniens », *Revue Philosophique* CLIII (1963), p. 171-190. Voir aussi B. Dumoulin, *Recherches sur les premier Aristote*, Paris, 1981, surtout p. 25-28. Selon Méautis et Brunschwig, ce passage devrait être assigné à l'*Eudème*, et non pas au *Protreptique*.

¹⁴⁹ Lire M. Durand, *Trois lectures du Phédon de Platon : pour une approche onto-théo-psychologique*, Paris, 2006, p. 24-25. Pour un index presque complet de près de 200 termes relatifs à la pureté religieuse et à son contraire, voir L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, p. 431-441.

- ἀγνεία : pureté.

On trouve aussi la notion de purification conjointe aux notions suivantes :

- ἀπαλλάττω : la délivrance ;
- ἀφίρσεις : l'abstraction, c'est-à-dire le moment de séparation, de détachement dans l'ascension dialectique¹⁵⁰ ;
- τελεταί : l'initiation aux Mystères, pour désigner des rites de purification.

*

Au surplus, en accord avec la systématisation néoplatonicienne, il y a trois lieux où la purification peut être accomplie, et donc trois sortes de purifications : un lieu et une purification terrestre ; un lieu et une purification céleste ; et, enfin, un lieu souterrain et donc une purification chthonienne.

- I. La *purification terrestre* : elle a pour objectif d'évacuer le souci pour le corps et favoriser la séparation de l'âme d'avec le corps. Elle est une préparation à la mort (*Phédon* 67C). Cette purification est triple : morale, noétique et rituelle.

A. La purification morale : sa fonction est de se dégager des passions irrationnelles d'origine corporelle qui perturbent la vie de l'âme¹⁵¹. Elle s'effectue par l'entremise d'un régime alimentaire rigoureux. Porphyre dit, en interprétant un passage des *Purifications* (Καθαρμοί) d'Empédocle, que puisque personne ne meurt sans faute aucune, il doit se purifier des fautes relatives à la nourriture¹⁵² :

ἐπεὶ δ' ἀναμάρτητος οὐδεὶς, λοιπὸν δὴ ἀκείσθαι αὐτοῖς ὕστερον διὰ τῶν καθαρῶν τὰς πρόσθε περὶ τὴν τροφήν ἀμαρτίας.

mais puisque nul n'est infaillible, il reste à la postérité à se guérir, grâce aux purifications, des fautes antérieures contractées dans le domaine de la nourriture.

¹⁵⁰ Proclus, *In Alc.* 174.2-5 ; *In Parm.* 620.26-28. Voir W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt, 1979², p. 280-287.

¹⁵¹ Cf. Plot. *Enn.* III 6 [26] 5.1-9.

¹⁵² Empédocle, *Vors.* fgt. 139 = fgt. 124 (Inwood) = fgt. 120 (Wright), *apud* Porph. *De abst.* II 31.4 (Bouffartigue-Patillon), trad. de J. Bouffartigue et M. Patillon. Lire aussi A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*, Berlin, 1999, p. 294-295.

Les vers d'Empédocle qui suivent, concernent, selon toute vraisemblance, un crime lié à la consommation d'aliments. Mais le sujet de ces vers est un démon condamné à errer dans notre monde pour une faute non précisée, antérieure à toute incarnation ;

B. La purification noétique : après la purification morale, on doit privilégier l'activité intellectuelle sur les autres activités psychiques. Cette purification nous aidera à séparer l'âme des entraves du corps et elle s'effectue par l'entremise de la philosophie.

Comme le dit Plotin¹⁵³ :

Ἡ ἢ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ' αὖ δόξας ἀλλοτριᾶς ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν, ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μήτε ὁρᾶν τὰ εἶδωλα μήτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη.

Eh bien, la purification, c'est isoler l'âme pour l'empêcher qu'elle ne s'associe à d'autres réalités, ou qu'elle ne dirige ses regards vers autre chose qu'elle-même (quelle que soit la nature de ces opinions ou de ces affections, au sens où on en a parlé), ou qu'elle ne considère pas des images [εἶδωλα] et qu'elle ne produise pas des affections à partir de ces images.

C. Enfin, la purification rituelle. Concernant ce type de purification, mentionnons seulement les rites de purification pratiqués dans les mystères d'Éleusis : là, on y rencontre particulièrement la purification par le feu¹⁵⁴, par l'eau lustrale et par l'air, c'est-à-dire, la purification par l'ardent et le glacé, qu'on retrouve aussi soit dans le Purgatoire païen soit, plus tard, dans le Purgatoire chrétien (nous y reviendrons tout au long de notre thèse). Selon André-Jean Festugière, l'initiation aux mystères impliquait le rituel cathartique suivant : l'abstinence de rapports sexuels pendant dix jours et bain de purification, suivi d'une purification par le feu (torche et soufre), par l'eau lustrale (aspersion) et par l'air (le van mystique secoué, le λίχνον)¹⁵⁵.

Pour la purification qui a lieu durant notre vie donc, il y a une purification pour l'âme et une autre pour le véhicule pneumatique (à partir, au moins, du II^e siècle de notre ère). La purification de l'âme s'obtient par la philosophie et la purification du véhicule s'obtient par l'art hiératique. C'est par des moyens matériels qu'on aide le corps spirituel à se dégager de la matière¹⁵⁶.

Qui plus est, le cycle des sept arts libéraux, qui apparaît vraisemblablement dans le néoplatonisme post-plotinien est vu comme une sorte de purification progressive de l'âme, qui

¹⁵³ Plot. *Enn.* III 6 [26] 5.15-23, trad. mod. de J. Laurent.

¹⁵⁴ Sophocle, *Ant.* 545 ; fr. 116 Radt² ; Euripide *Suppl.* 1211 ; *IT* 705.

¹⁵⁵ A.J. Festugière, « Les mystères de Dionysos » [1935], in Id., *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972, p. 208.

¹⁵⁶ Lire N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, Leyde, Brill, 1986, p. 207-208. Voir aussi S. Toulouse, *Les théories du véhicule de l'âme : gènes et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*.

commence à s'élever du sensible à l'intelligible, dans un premier temps, grâce à la grammaire, la rhétorique et la dialectique – le *trivium* médiéval –, puis grâce à la musique, la géométrie, l'astronomie et l'arithmétique – le *quadrivium* médiéval¹⁵⁷. Cette première étape du retour de l'âme au monde intelligible par les sept arts libéraux sert comme préparation nécessaire à la philosophie, donc à la purification de l'âme dès cette vie.

II. La *purification céleste* ou, mieux, *supra-terrestre*, qui s'effectue en plusieurs temps, dépend de la cosmologie, et donc de l'eschatologie, mise en place par l'auteur :

A. Pour Plutarque, par exemple, et comme on le verra plus en détail plus loin, la première purgation prend lieu dans l'espace situé entre la terre et la Lune (la triple purification de l'âme par les éléments – l'air, l'eau et le feu) ; et la deuxième purification s'effectue sur la Lune (la libération de l'intellect d'avec l'âme et son envol vers la région solaire) ;

B. Pour Macrobe, qui suit Numénius, l'âme désincarnée se purifie non seulement à travers la zone sublunaire, mais aussi à travers les planètes.

III. La *purification chthonienne*. Cette purification prend place dans l'Hadès traditionnel situé dans les entrailles de la terre. Un bon exemple de cette expiation des fautes se trouve dans les lamelles d'or orphiques, qu'on peut dater aux environs du IV^e siècle avant l'ère chrétienne¹⁵⁸. Selon le message de ces lamelles, l'âme de l'initié peut trouver deux destinées dans l'outre-tombe : ou bien, grâce à l'initiation, l'âme peut être délivrée une fois qu'elle a bu l'eau de Mnémosyne (donc dans les lamelles où on trouve la formule de reconnaissance « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé [Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος] »¹⁵⁹) ; ou bien, l'âme doit surmonter de terribles épreuves (παθήματα) dans les lieux qui semblent chthoniens, qui s'achèvent par une régénération heureuse¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Vid. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 2005 (1984), selon laquelle même si Augustin est le premier auteur chez lequel on trouve la description la plus détaillée du cycle des sept arts libéraux (*De ordine* II 12.35-44 [Jolivet]), il est clair que l'évêque chrétien l'a emprunté au *De regressu animae* de Porphyre (p. 153-154, 256 et aussi p. 101-136).

¹⁵⁸ Voir surtout G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, trad. franç. par A.-Ph. Segonds et C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2003 ; A. Bernabé et A. Jiménez San Cristobal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (2^e édit. [1^{er} édit. 2001]), trad. angl. de M. Chase, Leyde, Brill, 2008 ; R.G. Edmonds III (dir.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011 (qui contient aussi une nouvelle édition critique avec traduction en anglais de ces lamelles d'or, p. 15-50). Voir, dans ce dernier livre, la bibliographie exhaustive jusqu'en 2010 sur les lamelles d'or, p. 331-371 (800 références).

¹⁵⁹ Ces lamelles sont les suivantes (dans la numérotation de Giovanni Pugliese Carratelli) : I A 1-4, B 1-7, C 1.

¹⁶⁰ Les lamelles dans lesquels sont invoquées des divinités infernales sont les suivantes (dans la numérotation de Giovanni Pugliese Carratelli) : II A 1-2, B 1-4, C 1-2.

Représentons sur un schéma ces divers lieux et états de la purification :



Les lieux de purification chthoniens ou supra-terrestres, comme on peut le voir, impliquent l'idée de Purgatoire, c'est-à-dire, un lieu cosmologique de transit où l'âme désincarnée subit des châtements afin de se purifier des fautes commises dans cette vie ou dans une autre vie – c'est-à-dire, la purification d'une prétendue « faute antécédente »¹⁶¹.

D. Typologie des sources et méthodologie

Disons un mot sur les sources, qui sont, pour la plupart, littéraires et qui informe notre méthode. Dans notre étude du Purgatoire païen, nous n'avons pas considéré les sources iconographiques. Cela aurait requis un autre volume et nous aurait éloigné de la tâche que nous nous étions proposée dans cette thèse, à savoir, la naissance de la doctrine du Purgatoire dans l'Antiquité, et plus spécifiquement, la doctrine de l'Ἄιδης ἐν οὐρανῶ.

Nous croyons qu'il fallait, avant même d'analyser les sources iconographiques, d'individuer et de clarifier cette doctrine. Par exemple, il y a à peu près une soixante-dizaine d'années, Franz Cumont présentait ces analyses iconographiques sur le symbolisme des bas-reliefs des sarcophages et de la décoration des tombaux romains, en essayant de mettre en lumière diverses images sur le passage de l'âme à travers les éléments – air, eau et feu – et à travers les sphères planétaires¹⁶². Il va sans dire qu'on ne rejette pas complètement cette étude de Cumont, qui reste, à bien des égards, un classique dans son genre. Il n'en subsiste pas moins que l'interprétation cumontienne, parce qu'elle ne caractérise pas cet au-delà intermédiaire, qu'il appelle « Enfer céleste », et donc, parce qu'elle n'identifie pas explicitement cet au-delà comme un Purgatoire provenant particulièrement de la

¹⁶¹ Vid. surtout U. Bianchi, « Péché originel et péché 'antécédent' », *Revue de l'histoire des religions* CLXX (1966), p. 117-126 et aussi R. Gagné, *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 2013.

¹⁶² Vid. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Paul Geuthner, 1942.

traditio platonicienne transmise par Héraclide et Xénocrate, ne reconnaît pas bien l'originalité de ce lieu de transit.

Nos sources écrites sur la doctrine du Purgatoire dans le monde païen peuvent être divisées en deux groupes :

1. Des récits légendaires ou mythiques, c'est-à-dire des témoignages exprimant des idées sur le pourquoi et le comment de la nature de l'au-delà céleste dans un contexte légendaire (même si l'expérience décrite pourrait bien être 'vrai')¹⁶³. Dans ces récits, la représentation de l'au-delà céleste est faite à travers la *vision* (ὕπαρ) et le *rêve* (ὄναρ). Dans les *récits de voyage visionnaire*, on peut identifier des *visions cataleptiques* (fausse mort ou mort ressuscité)¹⁶⁴ et des *visions éveillées* (visions de jour), comme la vision d'Empédocle¹⁶⁵. Dans les mythes qui représentent l'au-delà à travers les *rêves*, on va analyser le songe de Scipion¹⁶⁶, le songe de Cronos, *apud* le récit de Sylla¹⁶⁷ et la révélation d'Anchise à Énée¹⁶⁸.
2. Des commentaires à des œuvres canoniques, surtout Platon, Aristote et Cicéron.

La majorité de nos sources sur l'Hadès ouranien proviennent donc, comme on pourra le voir, de la tradition platonico-péripatéticienne et de ses commentateurs, particulièrement de la scolastique néoplatonicienne tardo-antique (V^e et VI^e siècles apr. J.-C.)¹⁶⁹. Ceci est dû aussi au fait que la plupart des auteurs transmis par tradition directe proviennent de la tradition platonico-péripatéticienne¹⁷⁰.

Remarquons en effet que toutes ces sources prennent leur appui, plus au moins, sur les mythes eschatologiques de Platon, tel le *Phédon* (107C-114C), le *Phèdre* (246E-248C), le *Gorgias* (523A-527C) et la *République* (X 613E-621D).

Puisque de nos témoignages, une grande partie nous sont parvenus sous forme fragmentaire, elles doivent être traitées avec les précautions nécessaires. Qui plus est, les deux critères pour

¹⁶³ Sur la signification de ces récits à l'époque hellénistique, voir A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leyde, 1989, surtout p. 109-112.

¹⁶⁴ ER : Plat. *Resp.* X 613E-621D ; CLEONYME : Cléarque, fgts. 5-10 (Wehrli) ; TIMARQUE : Plut. *De genio* 589F-592E (Hani) ; THESPESIOS : Plut. *De sera* 563B-568F (Vernière).

¹⁶⁵ EMPEDOTIME : Heracl. Pont. fgts. 46-58 (Schütrumpf).

¹⁶⁶ Cic. *Rep.* VI 9-29 (Bréguet).

¹⁶⁷ Plut. *De facie* 940F-945D (Cherniss).

¹⁶⁸ Virg. *Aen.* VI 724-751 (Biagio Conte).

¹⁶⁹ Surtout Macrob. *Somn. Scip.* I 10.1-12.18 (Armisen-Marchetti) et Procl. *In Remp.* II, p. 96.2-p. 359.8 (Kroll).

¹⁷⁰ Lire R. Goulet, «La conservation et la transmission des textes philosophiques», in C. D'Ancona (dir.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leyde, 2007, p. 29-62.

déterminer un fragment soit d'ordre stylistique soit d'ordre contentutiste, c'est-à-dire, qui relève du contenu.

Ainsi, parmi les diverses approches qu'on peut choisir pour étudier l'Hadès ouranien, la nôtre est prioritairement *contextualisée*, qui tient compte des intermédiaires qui ont transmis les sources et les problématiques dans lesquelles ces sources ont été intégrées. Cette stratégie interprétative soutient que chaque fragment et texte devra être analysé en contexte, c'est-à-dire prendre en considération le milieu historique et culturel de la langue et de l'argument de chaque fragment et témoignage. Han Baltussen l'explique ainsi : « [a]s soon as the thoughts and words of a cited author become deeply embedded in the fabric of the immediate context, we need to be as well informed as we can about the source author »¹⁷¹.

De plus, la critique des œuvres antiques doit tenir compte des critères de la convenance scolaire, du choix des auteurs dans leurs sujets, thèmes et arguments. Ces choix herméneutiques se reflètent dans la langue et les motifs codifiés. Comme l'a si bien dit Pierre Hadot, en interprétant une œuvre antique, il faut toujours « soigneusement distinguer ce que l'auteur *doit* dire, ce que l'auteur *peut* dire, ce que l'auteur *veut* dire », en d'autres termes, identifier les structures littéraires et conceptuelles¹⁷². Ces considérations sont d'une aide précieuse surtout si on considère que l'écriture des commentaires antiques se caractérise particulièrement par trois termes : la *sédimentation* historique des matériaux doctrinaux ; l'*emboîtement* des sources et des citations ; la *marqueterie* des unités textuelles¹⁷³.

Par ailleurs, parce qu'on ne peut pas lire une œuvre sans l'inclure dans l'histoire des interprétations qui l'ont façonnée (sa *Wirkungsgeschichte* – son influence, sa diffusion), les textes que nous analyserons seront présentés avec les diverses interprétations qu'elles ont reçues tout au long de l'Antiquité. Cette grille de lecture est due, nous le croyons, à la connexion *quasi* inévitable du texte avec sa *Wirkungsgeschichte*, l'histoire de la réception d'une certaine œuvre, le « travail de l'histoire » (Jean Grondin) sur cette œuvre¹⁷⁴. En d'autres mots, on suivra, par exemple, l'histoire des effets de l'œuvre de Virgile dans la littérature postérieure, surtout sa réception par les commentateurs latins de tendance platonicienne.

¹⁷¹ H. Baltussen, « Wehrli's Edition of Eudemus of Rhodes: The Physical Fragments from Simplicius' Commentary *On Aristotle's Physics* », in I. Bodnàr et W.W. Fortenbaugh (dir.), *Eudemus of Rhodes*, New Brunswick, 2002, p. 148.

¹⁷² I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, 2004, p. 85. Lire aussi P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*, Paris, 1968, p. 31-40.

¹⁷³ Lire Ph. Hoffmann, « Les catégories ΠΟΤΕ et ΠΟΥ chez Simplicius », in M.-O. Goulet-Cazé, T. Dorandi (dir.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, 2000, p. 356-357.

¹⁷⁴ Ce mot a été forgé par Gadamer dans son livre désormais classique *Wahrheit und Methode* (Tübingen, Mohr, 1986⁵ [1960], p. 305-312), et on le traduit en français maladroitement par « effectivité du sens » (J. Greisch) ou « histoire de l'efficience » (E. Sacre) ou « la conscience de l'efficacité historique » (P. Ricœur). Pour la traduction de Grondin, voir J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie* XLIV (1981), p. 435-451.

Comme le disait déjà saint Grégoire le Grand, se référant à l'exégèse de la *Bible*, « *divina eloquia cum legente crescunt* (les paroles divines croissent avec celui qui les lit) » (*Hom. Hiezech. I 7.8* [Adriaen]).

En outre, l'effet de système de nos textes nous pousse à refuser une lecture qui ne verrait que des images littéraires ou métaphoriques au profit d'une interprétation 'réaliste' du sort de l'âme désincarnée. Cela ne signifie certainement pas que nous ne considérons l'apport littéraire de ces textes, qui sont, comme on l'a dit déjà, pour la plupart des mythes ; il s'en faut de beaucoup. Mais, notre interprétation 'réaliste' est légitimée par la vue des effets de série et des récurrences des mêmes motifs cosmologiques.

Il nous semble donc que ces mythes eschatologiques devront être interprétés selon la cosmologie sous-jacente de l'auteur ou des exégètes, et ne devons pas être pris seulement et en premier lieu pour des œuvres littéraires, et être ainsi analysés selon une approche purement formaliste, sans référence aucune aux doctrines physiques de la période considérée.

*

Notre *corpus* est divisé selon le contenu du texte cité et, chronologiquement, d'après le citateur. Ainsi, on essaie de ne point dissocier le texte de la source du citateur, qui l'informe et le structure.

I. Distinction entre la zone sublunaire et la zone céleste

1. Pythagore, *ap. Épiphane, Adv. Haeres., Proem.* 1 et III 8
2. Alcméon de Crotonne, *Vors.* 24 A 1, *ap. Diog. Laert. Vitae* VIII 83
3. Philolaos, *Vors.* 44 B 21, *ap. Stobée, Eclog.* I 20.2, p. 172.9 (Wachsmuth)
4. Empédocle, *Vors.* 31 A 62, *ap. Hippol. Ref.* I 4.3 (Marcovitch)
5. Platon, *Tim.* 58C-D et *Lois* XII 966D
6. Aristote, *De Caelo* I 8 276B6 (Moraux) ; *Mét.* XII 1073A23 ; *Phys.* VIII 253A et III 203A5
7. Ocellus Lucanus, *De universi natura* II 2.3-4 (Harder)
8. Cicéron, *Rép.* VI 17 (Bréguet)
9. Macrobe, *Somn. Scip.* I 21.33
10. Bède, *De nat. rerum* 35

II. L'espace entre la Lune et la terre est le lot d'Hadès et la Lune est appelée Perséphone

11. Ennius, *Epicharmus, Vors.* 23 B 54, *ap. Varron, De ling. lat.* I 1.68 (Flobert)
12. Plutarque, *De genio* 591A (Hani) ; *De facie* 943D, 944C (Cherniss)
13. Claudien, *Rapt. Pros.* II 294-299 (Charlet)
14. Martianus Capella, *De nuptiis* II 160-161, 165-166 (Willis)

III. Hadès-Pluton est identifié à l'espace du cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune

15. Plutarque, *De facie* 942F et 944A-C

IV. Hadès-Pluton comprend tout l'espace sublunaire, de la Lune à la terre

16. Macrobe, *In Somn. Scip.* I 11.6 (Armisen-Marchetti)

17. Proclus, *Theol. plat.* VI 10.13-15 (Westerink-Saffrey)

18. Héraclide du Pont, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, fgt. 95 (Wehrli) = fgt. 58 (Schütrumpf), *ap.* Damascius, *In Phaed.* II, D131, p. 357-359 (Westerink)

19. *Or. Chald.*, fgt. 158, *ap.* Psellus, *Expos. Or. chald.* 1152D5-1153A6, p. 191 (des Places)

20. *Or. Chald.*, *ap.* Psellus, *Comm.* 1124B7-9, p. 162 (des Places)

V. Hadès-Pluton comprend la Voie Lactée (située entre le Soleil et la Lune)

21. Cicéron, *Rép.* VI 16 (Bréguet)

22. *II Hénoch [Livre des secrets d'Hénoch]* X (Vaillant-Philonenko)

23. *III Baruch [Apocalypse grecque de Baruch]* IV 3-6 (Riaud)

24. Héraclide du Pont, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, fgt. 97 (Wehrli) = fgt. 50 (Schütrumpf), Jamblique, *De an.*, *ap.* Stobée, *Eclog.* I 49.39.30-37 (Wachsmuth) = VIA26 (Dillon-Finamore)

25. Héraclide du Pont, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, fgt. 93 (Wehrli) = fgt. 54A (Schütrumpf), *ap.* Proclus, *In remp.* II, p. 119.19-27 (Kroll)

26. Jamblique, Περὶ καθόδου ψυχῆς I, *ap.* Jean le Lydien, *De mens.* IV 149 (Wünsch)

27. Numénus, *ap.* Macrobe, *In Somn. Scip.* I 12.3 (= fgt. 34 des Places)

28. Pythagore, *ap.* Proclus, *In remp.* II, p. 129.25-27 (Kroll)

29. Numénus, *ap.* Proclus, *In remp.* II, p. 129.4-9 (= fgt. 35 des Places)

30. Héraclide du Pont, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, fgt. 96 (Wehrli) = fgt. 52 (Schütrumpf), *ap.* Philopon, *In Meteor.* I 8, p. 116.36-p. 117.8 (Hayduck)

VI. Les Juges de l'âme désincarnée sont situés sur ou alentour de la Lune

31. Platon, *Resp.* 614C1-D2 (Slings) ; *Gorg.* 523A-527E ; *Phaed.* 107D8 et 111A

32. Plutarque, *De sera* 564D-565A

33. *Discours parfait (NH VI 8)*, p. 76.22-28 (Mahé)

34. *L'Apocalypse de Paul (NH V 2)*, p. 22.3 (Rosensthiel)

35. *Livre de Thomas (NH II 7)*, p. 142.31-32 (Kuntzmann)

36. Proclus, *In remp.* II, p. 131.14-p. 134.5 (Kroll)

VII. Emplacement des fleuves de l'Hadès dans la zone sublunaire

37. cf. Philolaos, *Vors.* 44A18

38. Plutarque, *De genio* 591A-C ; *De facie* 943C

39. *Comm. Bernensia Lucani* 47 (Usener)

40. Porphyre, *Vit. Plot.* 22

41. Servius, *In Georg.* I 243 (Thilo) et *Ad Aen.* VI 127 et 439

42. Favonius Eulogius, *Disp. de Somn. Scip.* 14.1-13 (Holder)

43. Numénus, fgt. 35 (des Places), *ap.* Proclus, *In remp.* II, p. 129.7-9

44. *Or. Chald.*, fgt. 171 (des Places), *ap.* Proclus, *Exc. Chald.*, p. 193.16 ; fgt. 172 (des Places), *ap.* Proclus, *In Tim.* III 326.1-2 ; fgt. 102, n. 1 (des Places), *ap.* Psellus

45. Damascius, *In Phaed.* II 145.7-14 (Westerink)

46. Olympodore, *In Phaed.* I 541.1-6 (Westerink)

VIII. La région aérienne entre la Lune et la terre désigne le Tartare ou l'abîme

47. *Scholia Hesiod. Theogon.* 119 = *Stoic. Vet. Frag.* II 563

48. *Scholia Hesiod. Theogon.* 116 = *Stoic. Vet. Frag.* II 564

49. *L'Apocalypse de Paul* (NH V 2), p. 20.1-p. 21.24 (Rosensthiel)
 50. *Fragments du Discours parfait* (NH VI 8), p. 76.20-p. 77.35 (Mahé)

IX. L'exégèse étymologique Ἄιδης-ἄηρ et Ἄιδης-ἄειδής

51. Platon, *Gorg.* 493B, *Phaed.* 80D, *Crat.* 403A-404C
 52. Xénocrate, ap. Aétius, *Plac.* I 7.30 (Diels)
 53. Héraclite, *Quaest. Hom.* 23, 24, 41
 54. Chrysippe, *Stoic. Vet. Frag.* II 430, ap. Plutarque, *De primo frig.* IX 948 (Helmbold) et *Stoic. Vet. Frag.* II 1076, ap. Philodème, *De piet.* 4.12-6.16 = fr. 5 (Obbink)
 55. Ps. Plutarque, *Vit. Poes. Hom.* 54 B 97
 56. Cornutus, *Theol. Graec. Comp.* V 2-5 et XXXV 74 (Long)
 57. Empédocle, *Vors.* 31 A 1, B 6, ap. Diog. Laert. *Vitae* VIII 76
 58. Plotin, *Enn.* VI [4] 16.37 (Henry-Schwyzler)
 59. Porphyre, *Sent.* XXIX 1-23, 31-45 (Brisson)
 60. Prudence, *Cathem.* X 25 (Lavarenne)
 61. Calcidius, *In Tim.* 134 (Bakhouché)

X. La purification par les éléments (eau, air, feu) de l'âme désincarnée

62. Cicéron, *Tusc.* I 18.42-19.43
 63. Virgile, *Aen.* VI 735-747 (Conte)
 64. Plutarque, *De primo frig.* 984E-F (Helmbold)
 65. Sénèque, *Consol. ad Helv.* XX 2 et *Ad Marc.* XXV 1 (Traglia)
 66. Jamblique, *De myst.* II 7.25-29 et V 12 (des Places)
 67. Servius, *Ad Aen.* VI 741 et *In Georg.* I 243 (Thilo)
 68. Grégoire de Nysse, *De res. (Dialogue sur l'âme et la résurrection)* XLVI 312D
 69. Athanase, *Vie d'Antoine* 66
 70. Augustin, *Super Gen. ad. lit.* III 10

XI. La purification et voyage de l'âme désincarnée à travers les sphères planétaires

71. cf. Platon, *Phaedr.* 248C-D ; *Tim.* 42D-E
 72. *Or. Chal.*, fpts. 104, 119-120, 129, 158 (des Places)
 73. Clément d'Alexandrie, *Eclog. prophet.* 25 et *Strom.* V 14, 3129-3130 (Voulet)
 74. *Poim.* I [Corp. Herm. I] 25-26 (cf. *Corp. Herm.* X 16); *Asclépius* 28; Stobée, *Anth.* I 49.68 (Wachsmuth) = *Fragment* XXV 9-10 (Nock-Festugière)
 75. Celse, ap. Origène, *Cont. Cels.* VI 21-22 (Borret)
 76. Aristide Quintilien, *De mus.* II 17-19 (Jahn)
 77. Porphyre, *Sent.* XXIX 22-30 (Brisson)
 78. Servius, *Ad Aen.* VI 127, cf. VI 439 et VI 714 (Thilo)
 79. Favonius Eulogius, *Disp. de Somn. Scip.* 14.1-13 (Holder)
 80. Synésius, *De insomn.* VII 4 (Lamoureux-Aujoulat)
 81. Proclus, *In Tim.* I 148.1-6 et III 355.13-15 (Diehl) ; *In remp.* II, p. 162.5-163.12

XII. Seul le véhicule de l'âme (ὄχημα) subit les châtements après la mort du corps

82. Ps. Plutarque, *De vit. et poes. Hom.* 128
 83. Plotin, *Enn.* IV 3 [27] 9, 15 et 24
 84. Porphyre, *Sent.* XXIX ; *Ad Gaurum* XI 3 ; *De ant. nymph.* 11 ; *De regr.*, fgt. 2 (Smith), ap. Augustin, *Civ. Dei* X 9.2 et 27-28
 85. Macrobe, *In Somn. Scip.*, I 12.13
 86. Hermias, *In Phaedr.*, p. 69.7
 87. Proclus, *El. Theol.* 196, 207-209 (Dodds) ; *In Tim.* III 236.31 et 298.12
 88. Philopon, *In de An.*, p. 12

89. Olympiodore, *In Alc.*, p. 16 (Westerink)

XIII. Le séjour sublunaire des âmes (sans mention de châtements)

90. Alexandre Polyhistor, *ap.* Diog. Laert. *Vitae* VIII 31-32 (= *Vors.* 58 B 1a):

91. Varron, *ap.* Augustin, *Civ. Dei* VII 6 (Dombart-Kalb)

92. Chrysippe, *Stoic. Vet. Frag.* II 821, *ap.* Arius Didyme, *Epit. phys.*, fgt. 39 (Diels) ; II 817.2, *ap.* Lucain, *Comm. Luc.* IX 1 (Usener) ; II 814, *ap.* Tertullian, *De an.* 54-55 = fgt. 822 Dufour ; II 812 (= fgt. 1105 Dufour), *ap.* Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX 71-74 (Mutschmann-Mau)

93. Porphyre, *De regr.*, fgt. 345B (Smith), *ap.* Augustin, *Civ. Dei* X 27.37-39 ; *De regr.*, fgt. 345A (Smith), *ap.* Augustin, *Civ. Dei* X 23.43-73

94. [Porphyre], fgt. 383 (Smith), *ap.* Stobée, I 49.61

95. Jamblique, *Vit. Pyth.* XVIII 82.10-12 (Deubner) = *Vors.* 58 C 4

96. Éunape de Sarde, *Vit. soph.* VI 8.3.4-8.5.3 (Giangrande)

97. Proclus, *In remp.* II, p. 162.6-8 et p. 300.1-p. 301.7

Première Partie

La doctrine du Purgatoire

dans l'ancienne Académie et dans le Stoïcisme

Pour expliquer l'apparition, ou du moins, la propagation du Purgatoire céleste, il nous faut à présent retracer brièvement l'évolution de cet au-delà dans l'ancienne Académie de Platon, particulièrement chez Héraclide, Xénocrate et Philippe d'Oponthe, l'auteur présumé de l'*Épinomis*¹⁷⁵. On passera en revue aussi les témoignages sur l'Hadès atmosphérique stoïcien, et on conclura que celui-ci n'est pas à proprement parler un Purgatoire.

Nous savons déjà l'intérêt que les historiens ont porté aux Académiciens et à Plutarque afin de déceler les origines de l'Hadès ouranien. Loin de contredire ce que l'on tient par ailleurs pour un point fondamental dans l'avènement de l'Hadès ouranien, on essaiera de contribuer à une meilleure

¹⁷⁵ Sur l'Académie de Platon en général, nous avons consulté surtout les études suivantes : H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944 ; M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze, Olschki, 1979 ; Ead., *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano, Guerini, 1989 ; J.M. Dillon, *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy, 347-247 B.C.*, Oxford University Press, 2005 (2003) ; M. Baltès, «Plato's School, the Academy», in Id., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart, Teubner, 1999, p. 249-273 ; H. Krämer, «Die Ältere Akademie», in H. Flashar (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike III*, Basel, 2004, p. 1-165.

compréhension de l'apport des platoniciens de la première Académie. Face aux difficultés que soulève l'état fragmentaire de nos sources (excepté Plutarque et Macrobe), on va tenter de dégager les thèmes communs qu'on retrouve tant chez les premiers disciples de Platon que chez Plutarque.

Dans une pensée religieuse écartelée par un dualisme fondamental – la division en mondes supracéleste et sublunaire, la pureté du premier et la dégénérescence du second –, il y avait la nécessité de trouver un *lieu* intermédiaire qui unissait ces deux tronçons, sublunaire et céleste, en une seule chaîne continue. Ce lieu est le Purgatoire, qui avait pour fonction de purifier les âmes après la mort du corps afin de les faire gravir au plus haut point de l'univers.

Reste cependant à cerner, autant que faire se peut, le fait religieux à l'époque hellénistique, qu'on date du IV^e au I^{er} siècle avant notre ère. On ne se trompe certes pas en soulignant, avec le père Festugière, l'importance de Platon comme « le véritable initiateur de la pensée religieuse hellénistique »¹⁷⁶. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué, quelques autres caractéristiques des religions hellénistiques sont le dieu cosmique, la religion astrale et la *promesse de salut*. Cette dernière constitue, particulièrement pour notre sujet, le principal phénomène qui modifie la configuration de la pensée religieuse.

CHAPITRE PREMIER

Héraclide du Pont, dans le miroir néoplatonicien

¹⁷⁶ A.J. Festugière, *Études de la religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972, p. 110.

Notre but constant, dans ce qui suit, sera de mettre en évidence le rapport qui existe entre la cosmologie, la psychologie et l'eschatologie, et de décrire le Purgatoire comme lieu de rencontre de ces trois domaines du savoir.

La plus ancienne citation explicite de l'Hadès ouranien dans la philosophie antique provient d'Héraclide du Pont (~ 388-310), élève de Platon¹⁷⁷. La difficulté de ce témoignage, dans lequel on retrouve la première mention du nom de « Purgatoire céleste » ou « ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης »,

¹⁷⁷ On a souvent décrit Héraclide comme un péripatéticien un peu plus jeune qu'Aristote. F. Wehrli, d'après l'information de Sotion, *apud* Diog. Laert. *Vitae* V 86.2-4 (« Ἀθήνησι δὲ παρέβαλε πρότον μὲν Σπευσίπῳ· ἀλλὰ καὶ τῶν Πυθαγορείων διήκουσε καὶ τὰ Πλάτωνος ἐζηλώκει καὶ ὕστερον ἤκουσεν Ἀριστοτέλους, ὡς φησι Σωτίων ἐν Διαδοχαῖς [Et à Athènes il fit d'abord la rencontre de Speusippe ; mais il fut aussi l'auditeur des Pythagoriciens et il avait fait profession de platonisme ; et ensuite il fut l'auditeur d'Aristote, comme l'affirme Sotion dans ces *Successions*]), trad. de M. Narcy, in M.-O. Goulet-Cazé [dir.], *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*, p. 641), le range parmi les aristotéliens (F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles VII. Herakleides Pontikos, op. cit.*, p. 61). Cependant, non seulement la proposition de Diogène Laërce est étrange d'un point de vue et grammatical et chronologique (après la mort de Speusippe en 339 et écarté du scholarcat au profit de Xénocrate, il quitta Athènes pour ne plus jamais y revenir ; donc il ne put suivre les leçons d'Aristote au Lycée, qui commencèrent vers 335-334), mais aussi toutes les autres autorités suggèrent qu'Héraclide était un élève à l'Académie de Platon, de 365 à 339 approximativement (*vid.* H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, p. 3-6). La seule possibilité, si on veut garder le témoignage de Sotion, est de dire qu'Héraclide suivit les cours qu'Aristote donna dans le cadre de l'Académie avant la mort de Platon (348/347).

consiste dans le fait que celui-ci est cité dans un commentaire de Philopon, qui vécut quelques sept cent ans après Héraclide, et qui, à son tour, reprend cette même citation d'un ouvrage (perdu pour nous) de Damascius. Damascius, diadoque de l'école néoplatonicienne d'Athènes, cite le fragment en question sans toutefois mentionner le nom d'Héraclide, mais seulement celui du personnage du récit¹⁷⁸.

Donc, afin de bien comprendre le témoignage héraclidéen, on se doit d'analyser le plus minutieusement possible le contexte dans lequel apparaît ce fragment, et pour ce faire on doit analyser la tradition néoplatonicienne qui est celle de Philopon et de Damascius.

Il y a une difficulté propre à la lecture de Philopon, tant il paraît à la fois clair et inaccessible. Clair, en effet, car Philopon est bien un précurseur de la physique moderne. Son regard sur le monde physique est très proche de celui de Copernic et de Galilée. Il rejette non seulement le dualisme des mondes céleste et sublunaire, mais il favorise une approche dynamique du mouvement. On peut affirmer, sans exagération semble-t-il, que dans l'histoire de la physique, Philopon marque la rupture avec l'esprit antique et inaugure la méthode scientifique. Pour lui, la distinction entre les mondes sublunaire (astronomie) et supralunaire (météorologie) doit être faite sur deux plans : le phénoménal et l'ontologique. On peut accepter cette distinction sur le plan phénoménal, comme le ferent Lucrèce et Philopon, mais sans toutefois l'accepter sur le plan ontologique, parce qu'en rapportant tout à des causes dépourvues de raison et à des forces aveugles, elle sape la puissance divine¹⁷⁹. D'ici l'explication « positive » des phénomènes leur déniait tout caractère sacré. Quoi qu'il en soit de ces similarités avec la physique moderne, il reste toutefois inaccessible par sa terminologie et ses intérêts, qui proviennent de la scolastique néoplatonicienne tardo-antique. Au surplus, cette cosmologie était liée à une astronomie relativement avancée et à une eschatologie. C'est en elle-même que l'astronomie est théologique.

Jean le Grammaire (~ 490-570), surnommé *Philopon*, fut chrétien de naissance¹⁸⁰ et élève du néoplatonicien Ammonius (~ 440-520), qui fut à son tour l'élève de Proclus (~ 412-485). Philopon écrivit non seulement des commentaires aux traités d'Aristote, mais aussi des traités polémiques contre Proclus et Aristote¹⁸¹ et aussi des traités dogmatiques de religion chrétienne, particulièrement sur la doctrine monophysite¹⁸².

¹⁷⁸ Nous verrons plus bas les raisons de ce choix, qui ne sont pas dues à l'ignorance de la part de Damascius d'Héraclide comme auteur du récit.

¹⁷⁹ Lucr. *De nat. rerum* V 1204-1240 (Ernout).

¹⁸⁰ É. Evrard, «Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux *Météorologiques*», *art. cit.*, p. 345-347, p. 356-357.

¹⁸¹ Philopon, *De aet. mundi contra Procl.* (Rabe), écrit en 529 et le *Contra Arist.* (Wildberg), écrit vers 530-533/4. Voir Ch. Wildberg, *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, *op. cit.*, p. 103-104.

¹⁸² Voir son *Diaitetes* (Sanda), traité composé en 553, et son *De trinitate* (Van Roey), écrit en 567.

Sur les trois points fondamentaux de la philosophie néoplatonicienne, à savoir, la théologie hénologique¹⁸³, l'explication allégorique des mythes, l'harmonisation des idées de Platon et d'Aristote, on trouve dans Philopon des développements d'une certaine importance et des critiques assez vigoureuses, motivées certainement par ses convictions chrétiennes, surtout en ce qui concerne l'allégorisme et l'hénologie¹⁸⁴.

S'en tiendrait-on à ce court aperçu de la carrière philoponienne, on n'atteindrait pas encore son fondement. Cette ouverture d'esprit de Philopon résulte d'une nouvelle approche des textes anciens. Au contraire des néoplatoniciens païens, pour qui les doctrines de Platon et d'Aristote représentent la plus antique sagesse grecque, leurs livres étant perçus comme des textes autoritatifs et sacrés, Philopon considère ces mêmes textes, non comme des livres sacrés mais comme des tentatives plus ou moins réussies pour expliquer le monde. En d'autres mots, Philopon aurait bien accepté l'expression de Thomas Fienus (1567-1631), son homologue renaissantiste, qui a affirmé « *amicus Plato, amicus Socrates, amicissimus Aristoteles, sed magis amica veritas* »¹⁸⁵.

Le présent chapitre n'est pas une étude consacrée à l'œuvre de Philopon. Notre propos est tout autre : nous avons cherché, dans une enquête portant sur un passage de Philopon sur la nature et l'emplacement de la Voie Lactée chez Héraclide et Damascius, à *situer* l'apport d'Héraclide du Pont dans l'histoire de l'Hadès ouranien.

11. Le commentaire de Philopon aux *Météorologiques* d'Aristote

Le passage en question se présente comme une digression polémique sur la nature et l'emplacement de la Voie Lactée chez Damascius et Héraclide du Pont, qui fait partie du chapitre 8 du premier livre du commentaire de Jean Philopon aux *Météorologiques* d'Aristote¹⁸⁶. Ce commentaire, le dernier de l'auteur, semble avoir été écrit vers 530-535 de notre ère¹⁸⁷, au temps où Philopon écrivait contre l'éternité du monde chez Proclus et la notion de l'éther comme

¹⁸³ Tandis que dans le *De princ.* I, p. 76.23-p. 77.1 et III, p. 149.22-p. 150.7 (Westerink-Combès), Damascius démontre avec force l'insuffisance de l'être comme principe suprême (cf. Plotin, *Enn.* VI 9 [9] 3.36-54), l'ontologie judéo-chrétienne est basée sur une philosophie de l'être (ὄν). Lire L.J. Sweeney, «Basic Principles of Plotinus' Philosophy», *Gregorianum* XLII (1961), p. 510. Voir aussi É. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952, p. 21-22, qui semble avoir forgé le mot « hénologie ».

¹⁸⁴ Sur la relation de Philopon avec l'école néoplatonicienne alexandrine, voir H.D. Saffrey, «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle», *RÉG* LXVII (1954), p. 396-410.

¹⁸⁵ T. Fienus, *De formatrice foetus liber* (1620), p. 182. Cf. Aristote, *Eth. Nicom.* I 6, 1096A11-17 et lire aussi l'étude de L. Tarán, «*Amicus Plato sed magis amica veritas, from Plato and Aristotle to Cervantes*», *Antike und Abendland* XXX (1984), p. 93-124.

¹⁸⁶ Philopon, *In Meteora* I 8, p. 116.36-p. 118.26 (Hayduck).

¹⁸⁷ Lire É. Evrard, «Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux *Météorologiques*», *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* XXXIX (1953), p. 299-357 ; et K. Verrycken, «The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology», in R. Sorabji (dir.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1990, p. 233-274.

« cinquième essence »¹⁸⁸. Notre ‘digression’, d’un style sobre et scientifique, n’est pas à proprement parler une discontinuité dans le texte, mais plutôt une parenthèse, un approfondissement polémique qui traite de la Voie Lactée dont le fonctionnement consiste à critiquer la crédulité de l’*explication mythologique*, qui a, pour Philopon, un caractère grossier et naïf.

*

Maintenant, revenant à notre passage, en ce qui concerne la nature et l’emplacement de la Voie Lactée, Aristote avait déjà donné une doxographie sur le sujet dans ses *Météorologiques* I 8, 345A1-31¹⁸⁹ :

1. La Voie Lactée est la route d’une étoile tombée du ciel (les Pythagoriciens = *Vors.* 41, 10¹⁹⁰) ;
2. Elle est la lumière de certains astres (Anaxagore et Démocrite = *Vors.* 68 A 91) ;
3. Elle est l’effet d’une réflexion, c’est-à-dire elle est un phénomène lumineux (Hippocrate de Chios et son disciple Eschyle = *Vors.* 42, 6). Cette théorie sera suivie, en partie seulement, par Aristote lui-même.

Comme on va le voir, pour Aristote, la Voie Lactée est un phénomène lumineux qui a lieu dans la haute atmosphère¹⁹¹, tandis que pour Philopon (qui est ici en accord avec Ammonius, Damascius et Olympiodore), la Voie Lactée devrait être localisée plutôt dans la sphère des étoiles fixes.

En ce qui concerne sa nature, Damascius aurait préféré, d’une certaine manière, l’explication, bonne d’ailleurs selon la science moderne, de Démocrite¹⁹², en affirmant que¹⁹³

εἶναι... τοῦ οὐρανοῦ τινα διάθεσιν ἄφθαρτον, ἀστράων, μικρῶν ἀστέρων πυκνότητι γαλακτίζουσαν.

la Voie Lactée est une sorte de disposition du ciel, incorruptible, formée d’astres, et son apparence laiteuse est due à la densité de petits astres.

¹⁸⁸ Voir Ch. Wildberg, *John Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether*, New York, 1988.

¹⁸⁹ Arist. *Meteor.* I 8, 345A1-31 (Fobes). Macrobie, dans son *Commentaire au Songe de Scipion* de Cicéron (I 15.3-7), présente aussi la thèse du stoïcien Posidonius : la Voie Lactée serait un « feu sidéral » située au-dessus des astres, mais au-dessous de l’*augè*, feu hypercosmique extrêmement ténu et pur (Manilius, *Astr.* I 718-720 et M. Laffranque, *Poseidonios d’Apamée. Essai de mise au point*, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 301 et 304-305).

¹⁹⁰ H. Diels, dans sa collection classique des fragments des présocratiques, attribue cette théorie au pythagoricien Énopide de Chios (~ 450 av. J.-C.).

¹⁹¹ Il semble que Plotin avait suivi les traces d’Aristote, en affirmant que la Voie Lactée était un phénomène sublunaire. Vid. W. Gundel, Art. « Galaxias », in A. Pauly, G. Wissowa (dir.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* VII 1 (1910), col. 567-570.

¹⁹² Il semble qu’on trouvait cette explication dans le traité d’Héraclide sur Empédocle. Voir plus bas.

¹⁹³ Philop. *In Meteor.* I, p. 117.19-21 et p. 118.9-10 (Hayduck), notre traduction.

Sans doute importe-t-il de signaler dès l'abord que, mise à part cette explication scientifique, la Voie Lactée est aussi, en accord avec la sagesse mythique antique, le séjour des âmes démoniques¹⁹⁴. Comme on va le voir, dans le détail, chez Damascius, la frontière entre l'explication de type philosophique ou rationnel et l'apport des traditions théologiques est tout à fait fluide.

En d'autres termes, le plus important pour nous est de reconnaître une continuité entre la pensée figurative et la pensée conceptuelle et spéculative, continuité maintes fois niée par les savants qui se sont occupés de la notion de mythe¹⁹⁵. Une distinction entre la perspective théologico-métaphysique et la perspective magico-alchimico-astrologique ne peut être maintenue, particulièrement chez Damascius, qui a si bien fusionné ces deux perspectives.

Au surplus, il faut reconnaître qu'il y a une affinité entre les modes d'expression de la philosophie et de la littérature. L'usage du mythe nous met à même de discerner cette réconciliation de la rhétorique (art de la persuasion, de la *λέξις* et de la composition littéraire) et de la philosophie (comme recherche établissant une conviction, évidence ou preuve [*πίστις*]¹⁹⁶ par voie de démonstrations apodictiques¹⁹⁷) aux premiers six siècles de notre ère¹⁹⁸. C'est à travers cet équilibre du lyrisme et de l'évidence qu'on peut accéder en même temps à l'émotion et à la clarté.

12. Les *Météorologiques* et la division néoplatonicienne des écrits d'Aristote

Sans entrer dans les détails sur lesquels nous reviendrons dans notre section sur Proclus, remarquons que dans l'école néoplatonicienne tarde-antique, on suivait un ordre de lecture des traités aristotéliens. Cet ordre, établi selon le statut ontologique des objets que les traités

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 117.23-26 et p. 118.21-23 (Hayduck). Voir plus bas pour une plus ample discussion.

¹⁹⁵ Voir surtout la discussion de P. Ricœur sur la relation entre ces deux pensées, « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion », in *Qu'est-ce que Dieu ?*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 185-206 (surtout p. 203-206), repris dans P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 41-62.

¹⁹⁶ Toutefois, chez les néoplatoniciens le sens du mot *πίστις* va changer – il signifiera désormais la «foi» ou la créance religieuse, et non seulement une preuve rationnelle. Lire Ph. Hoffmann, «La triade chaldaïque *érôs, alêtheia, pistis* de Proclus à Simplicius», in A.-Ph. Segonds et C. Steel (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven-Paris, 2000, p. 459-489 ; et *Id.*, «*Erôs, Alêtheia, Pistis ... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne* (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll)», in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 255-324.

¹⁹⁷ Cette 'définition' de la philosophie comme science est bien sûre celle d'Aristote, reprise par les néoaristotéliens (tel Alexandre d'Aphrodise) et les néoplatoniciens. On retrouve aussi la définition de la philosophie comme *γνώσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα* (vid. H. Dörrie et M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike IV*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, Bausteine 101-24). Voir aussi Aristote, *Topiques* (162A15), où le Stagirite classe systématiquement les syllogismes à chaque domaine du savoir en fonction de la nature de chacune de ces matières.

¹⁹⁸ Ph. Hoffmann a signalé de nombreux contacts entre la philosophie et la rhétorique au V^e et VI^e siècles. Lire Ph. Hoffmann, «Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles», in C. d'Ancona (dir.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leyde, Brill, 2007, p. 135-153 (part. 137-139).

étudiaient ainsi que selon la méthode et les résultats de leur recherche, introduisait le néophyte à l'œuvre et à la philosophie d'Aristote¹⁹⁹.

Ce *cursus* d'études était, au vrai, un programme initiatique dans lequel « l'œuvre d'Aristote, comparée aux 'petits mystères' de la philosophie, était considérée comme une propédeutique à l'étude de Platon – les 'grands mystères' »²⁰⁰. Les traités aristotéliens étaient divisés en trois groupes :

1. les écrits instrumentaux, tel l'*Organon* ;
2. les écrits pratiques, telles l'*Éthique* et la *Politique* ;
3. les écrits théorétiques, qui comprennent les traités sur la physique (qu'il fallait lire dans l'ordre suivant : *Physique*, *Du ciel*, *De la génération et de la corruption*, *Météorologiques*, *De l'âme*)²⁰¹ et la théologie, surtout la *Métaphysique*.

Comme on peut l'observer, les *Météorologiques* font parties de l'étude de la physique. Ainsi, les *Météorologiques* se situent à la frontière entre les sciences exactes et la philosophie et, comme le remarque Philopon dans son commentaire, suivent une méthode moins sûre²⁰².

13. L'arrière-plan polémique et le but de la digression

Le passage en question fait partie d'un commentaire du lemme 346A31 des *Météorologiques*, où Aristote discute l'emplacement sublunaire des comètes et de la Voie Lactée. La digression sur la nature et l'emplacement de la Voie Lactée d'après Damascius apparaît à la fin du commentaire de ce lemme. Faisant fond ici sur des indications de Damascius sur la nature et l'emplacement de la Voie Lactée²⁰³, Philopon polémique contre deux conceptions qu'on rencontre

¹⁹⁹ Sur l'ordre de lecture des traités d'Aristote, voir I. Hadot et Ph. Hoffmann (édit. et trad.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories : Introduction, première partie*, Leyde, E.J. Brill, 1989, p. 63-93 ; Ph. Hoffmann, «Catégories et langage selon Simplicius. La question du *skopos* du traité aristotélien des *Catégories*», in I. Hadot (dir.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1987, p. 61-90 ; Id., «La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne», in B. Roussel et J.-D. Dubois (dir.), *Entrer en matière*, Paris, éditions du Cerf, 1998, p. 209-245.

²⁰⁰ Ph. Hoffmann, «La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne», *art. cit.*, p. 212.

²⁰¹ I. Hadot (édit. et trad.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories : Introduction, première partie*, *op. cit.*, p. 86.

²⁰² Voir I. Hadot, *op. cit.*, p. 86-90.

²⁰³ La source de la digression de Philopon sur Damascius pourrait être un traité (commentaire ?) de Damascius sur le premier livre des *Météorologiques* d'Aristote, où il essaie d'élaborer une mythique raisonnée et générale (L.G. Westerink et J. Combès, *Traité des premiers principes. De l'ineffable et de l'un*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1986], p. XXXIX-XLI).

dans l'école néoplatonicienne tardive²⁰⁴. Pour comprendre l'envergure de cette polémique rappelons-nous que l'école néoplatonicienne de l'Antiquité tardive était une sorte d'épine dorsale de la résistance païenne antichrétienne²⁰⁵.

Philopon polémique premièrement contre la doctrine aristotélicienne de la nature atmosphérique et de l'emplacement sublunaire de la Voie Lactée. Cette doctrine aristotélicienne, qui a été suivie par son commentateur Alexandre d'Aphrodise, a été attaquée par la plus grande partie des commentateurs.

Déjà Platon aurait placé la Voie Lactée dans la sphère des étoiles fixes²⁰⁶. Pour Héraclide du Pont, la Voie Lactée est située entre la Lune et le Soleil. Cicéron, Ptolémée, Macrobe et Damascius l'ont située dans la sphère des étoiles fixes²⁰⁷.

Deuxièmement, motivée en partie par son christianisme, Philopon attaque la notion, congénitale à la religion astrale, d'un Purgatoire céleste. Cette polémique attaque l'un des corollaires de la théologie astrale : la divinité du cosmos. Pour la majorité des païens, « le cosmos est éternel parce qu'il est incréé, et il est incréé parce qu'il est divin »²⁰⁸. Comme l'affirme Plotin, « le monde n'a jamais commencé (τό τε μήποτε ἄρξασθαι) [...] et cela fait foi de son avenir »²⁰⁹. On rencontre le dogme de l'immortalité du monde déjà chez Platon et Aristote²¹⁰. Pour les chrétiens, en revanche, le monde n'est pas divin parce qu'il est créé.

Passons maintenant à la polémique de Philopon, qu'on retrouve en filigrane dans notre passage, contre la notion du Purgatoire céleste.

14. La Voie Lactée (*Galaxie*) et les Étoiles Fixes

²⁰⁴ Remarquons d'ailleurs que Philopon cite de Damascius trois interprétations qui portent sur la causalité des corps célestes (*In Meteor.*, p. 44.21-36), sur la nature des comètes (*In Meteor.*, p. 97.20-21) et sur celle de la Voie Lactée (*In Meteor.*, p. 116.36-p. 117.31).

²⁰⁵ Voir E.R. Dodds, *Païens et Chrétiens dans un âge d'angoisse : aspects de l'expérience religieuse de Marc Aurèle à Constantin*, trad. franç. de H.D. Saffrey, Paris, Pensée Sauvage, 1979 ; et H.D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990.

²⁰⁶ Voir le passage du *Resp.* X 616B, dans lequel Platon parle de l'endroit d'où « on peut embrasser du regard une lumière qui se répand d'en haut à travers toute la voûte céleste et sur la Terre » (trad. G. Leroux). Proclus (*In Remp.* II, p. 193.21-p. 199.21 [Kroll]), pour qui le φῶς est le τόπος du ciel, écarte cette interprétation.

²⁰⁷ On retrouve la première association entre la Voie Lactée et la sphère des étoiles fixes dans la doxographie de Théophraste : le témoignage de Macrobe, *Somn. Scip.* I 15.4 (Armisen-Marchetti) = Théophraste, fgt. 166 (Fortenbaugh), prend cette doxographie pour une croyance que Théophraste aurait soutenu lui-même. *Vid.* R.W. Sharples et D. Gutas, *Theophrastus of Eresus. Commentary 3.1: Sources on Physics (Texts 137-223)*, Leyde, Brill, p. 108-110.

²⁰⁸ C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 215.

²⁰⁹ Plotin, *Enn.* II 1 [40], 4.25, trad. de É. Bréhier.

²¹⁰ Sur l'immortalité du monde chez les païens, voir J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964, p. 79.

Dans notre passage, Philopon présente, d'après les dires de Damascius, l'opinion d'Empédoclote (un personnage fabuleux, mais inspiré, comme on va le voir à l'instant, sur des personnages réels), d'après lequel l'Hadès est un Purgatoire situé dans la Voie Lactée, qui, à son tour, est située dans la sphère des étoiles fixes²¹¹.

Ce témoignage paraît contredire un autre témoignage qui nous parvient de Macrobie, qui relate que Théophraste aurait été le premier à associer la Voie Lactée à la sphère des étoiles fixes²¹². Cette affirmation de Damascius donc, apparemment tout au moins, va au-delà de ce que permet la lettre de la doctrine héraclidéenne, connue par d'autres témoignages.

De la sorte, on rencontre ici une *distorsion* néoplatonicienne quant à la doctrine d'Héraclide concernant l'emplacement de la Voie Lactée, afin d'accorder cette doctrine avec la science du temps. Comme le dit Simplicius, élève de Damascius, par manque de collection de phénomènes, les anciens n'avaient pas une idée bien nette des mouvements célestes. Il faut donc se ranger à l'avis des derniers astronomes, puisqu'*ils sauvent mieux les apparences*²¹³ :

δηλον δέ, ὅτι τὸ περὶ τὰς ὑποθέσεις ταύτας διαφέρεισθαι οὐκ ἔστιν ἐγκλημα· τὸ γὰρ προκείμενόν ἐστι, τίνος ὑποτεθέντος σωζείη ἂν τὰ φαινόμενα; οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, εἰ ἄλλοι ἐξ ἄλλων ὑποθέσεων ἐπειράθησαν διασῶσαι τὰ φαινόμενα.

Au reste, être en désaccord sur ces hypothèses ne peut donner lieu à des reproches, car ce qu'on se propose est de savoir ce qu'il faut poser comme hypothèse pour que les phénomènes soit sauvés [σωζείη ἂν τὰ φαινόμενα]. Donc rien d'étonnant si les uns ont cherché à sauver les phénomènes à l'aide de certaines hypothèses, les autres à l'aide d'autres hypothèses.

N'insistons pas ici sur ce principe méthodologique des astronomes antiques, à savoir le σώζειν τὰ φαινόμενα²¹⁴. De même laissera-t-on de côté la manière dont la science post-copernicienne a conçu ce principe.

Toutefois, rappelons-nous avec Pierre Duhem que la science, durant toute l'Antiquité, avait pour vocation de « sauver les apparences », et non pas, comme pour Galilée et la science moderne, d'atteindre une *vérité en soi* affranchie de toute relation avec le monde changeant des choses sensibles.

²¹¹ Lire surtout I. Kupreeva, «Heraclides *On the Soul* (?) and Its Ancient Readers», in W.W. Fortenbaugh et E.E. Pender (dir.), *Heraclides of Pontus: Discussion*, New Brunswick/London, Transaction, 2009, p. 93-138.

²¹² Macrobie, *Somn. Scip.* I 15.4 (Armisen-Marchetti) = Théophraste, fgt. 166 (Fortenbaugh).

²¹³ Simplicius, *In de Caelo* VII, p. 32.29-32 (Heiberg), trad. inédite de Ph. Hoffmann, citée dans P. Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 220.

²¹⁴ Voir aussi, mise à part le livre classique de P. Duhem, *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Vrin, 1990 (1908) : F. Krafft, « Die Bedeutung des σώζειν τὰ φαινόμενα (Rettung der Phänomene) in Antike und beginnender Neuzeit », *Deutsches Museum Abh. & Berichte* XXXIII (1965), p. 42-44 ; M. Carrier, « Die Rettung der Phänomene: Zu den Wandlungen eines antiken Forschungsprinzips », in M. Carrier et Gereon Wolters (dir.), *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart*, Berlin/New York, 2005, p. 25-38 ; J. Mittelstrass, *Die Rettung des Phänomene*, Berlin, 1962 et P. Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 219-222.

L'objet de l'Astronomie n'est donc, en aucune façon, de raisonner sur la nature de la cinquième essence et de formuler les conséquences qui découlent forcément de cette nature ; il est tout autre ; il consiste exclusivement à chercher des hypothèses au moyen desquelles on parvient à *sauver les apparences* (σώζειν τὰ φαινόμενα). Deux ensembles d'hypothèses qui sauvent également bien les apparences ont un droit égal à la faveur des astronomes. L'accord entre les résultats des combinaisons du géomètre et les constatations de l'observateur est la seule marque qui permette d'apprécier à sa juste valeur une théorie astronomique²¹⁵.

En revenant à l'emplacement de la Voie Lactée, notons tout simplement que, d'après la doxographie antique, c'est Anaximène qui aurait fait le premier la distinction entre les étoiles fixes et les planètes errantes. Par ailleurs, il aurait affirmé que les étoiles étaient attachées à la voûte du ciel, la dernière sphère du cosmos²¹⁶ :

Ἀναξιμένης ἥλων δίκην καταπεπηγέναι τῷ κρυσταλλοειδεῖ.

Anaximène déclare qu'elles ont été attachées au ciel cristallin.

Cependant, si on considère les quelques fragments qui traitent de la cosmologie, pour Héraclide, la Voie Lactée est constituée d'astres qui, quant à leur nature, sont distincts de ceux qui composent la sphère des étoiles fixes.

Comme l'explique Hans B. Gottschalk,

discarnate souls were no longer lodged in the ordinary stars but formed a distinct category of luminaries in the sky. So it was natural to collect them all in one region, and no more appropriate place could be found for them than the Milky Way, whose real nature was a puzzle to the astronomers of the time but which had long been regarded as a pathway or dwelling-place of the dead in popular belief²¹⁷.

Ce qui nous paraît neuf ici et important, plus que l'emplacement ouranien de l'au-delà, c'est la distinction, par Héraclide, de deux régions dans l'Hadès : un Hadès 'empyrée' placé dans la Voie Lactée (située entre la Lune et le Soleil) et un Hadès 'purgatoire' situé sous la Lune²¹⁸. De plus, Héraclide suit, dans son mythe sur Empédocle, le système à trois cieux, selon l'ordre suivant : la Lune, les étoiles de la Voie Lactée, le Soleil.

On l'a déjà remarqué, la doctrine typique d'une vieille eschatologie, iranienne ou non, fait remonter les âmes jusqu'au paradis à travers la sphère des étoiles fixes, la Lune et le Soleil²¹⁹. Nous

²¹⁵ P. Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* II, Paris 1914, p. 68.

²¹⁶ Anaximène, *Vors.* 13A14, *apud* Aét. *Plac.* II 14.3 (Mansfeld-Runia), notre traduction.

²¹⁷ H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, *op. cit.*, p. 105.

²¹⁸ Cette terminologie est la nôtre, et non pas celle d'Héraclide du Pont. Voir aussi H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, p. 98-102.

²¹⁹ J. Flamant, «Sotériologie et systèmes planétaires», p. 226-227.

croyons toutefois pertinent d'inclure, dans le système eschatologique à trois étages, les doctrines qui posent les astres qui composent la Voie Lactée entre la Lune et le Soleil.

15. La doctrine du corps véhiculaire de l'âme : aperçu historique

Cette critique du Purgatoire céleste est faite par Philopon à travers la polémique contre l'emplacement du véhicule astral de l'âme²²⁰. La théorie du corps véhiculaire de l'âme a une longue histoire²²¹. Nous en donnerons, dans les lignes qui suivent, seulement un aperçu général.

Dans le *Timée* déjà, Platon impose, dans l'ordre de la psychologie astrale, « l'idée d'un ὄχημα de nature astrale, lié par nature à l'âme avant sa venue dans le corps terrestre »²²². Par ailleurs, dans son étude magistrale, Gérard Verbeke²²³ a analysé en détail l'évolution de la notion de *pneuma* (*spiritus* en latin) d'une réalité purement matérielle (ce qu'elle désignait au IV^e siècle av. J.-C.) à une réalité purement spirituelle et immatérielle.

Même si chez les stoïciens le *pneuma* est encore matériel, il y a une tendance à une certaine spiritualisation – mais ce mouvement n'aboutit qu'à concevoir le *pneuma* comme une matière particulièrement subtile, supérieure aux autres éléments.

Dans les écoles médicales le *pneuma* reste une réalité matérielle plus subtile que le souffle vital.

²²⁰ Sur la conception philoponienne du véhicule astral, voir N. Aujoulat, « Le *pneuma* et le corps lumineux de l'âme d'après le prologue du *Commentaire sur le De Anima d'Aristote* de Jean Philopon », *Byzantinoslavica* LIX (1998), p. 1-23.

²²¹ Sur la notion du véhicule de l'âme, voir, entre autres, S. Toulouse, *Les théories du véhicule de l'âme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, op. cit. ; G.R.S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, London Stuart & Watkins, 1967 (1919) ; H. Crouzel, « Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène », *Didaskalia* VII (1977), p. 225-238 ; J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, Scholars Press, 1985 ; M. Zambon, « Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima », in R. Chiaradonna (dir.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 305-335 ; N. Aujoulat, « Le *pneuma* et le corps lumineux de l'âme d'après le prologue du *Commentaire sur le De Anima d'Aristote* de Jean Philopon », *Byzantinoslavica* LIX (1998), p. 1-23 et Id., « Le corps lumineux chez Hermias et ses rapports avec ceux de Synésios, d'Hiéroclès et de Proclus », *Les Études philosophiques* III (1991), p. 289-311.

²²² Ph. Hoffmann, « Résumé des conférences et travaux », *Annuaire de la section des sciences religieuses de l'ÉPHE C* (1993), p. 302.

²²³ G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1945. Même si aucune étude à date ne remplace la synthèse de Verbeke, voir toutefois M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, London, Heythrop College, 1976 ; G. Lloyd, « Pneuma between Body and Soul », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* XIII (2007), p. 135-146 ; M. Putscher, *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden, Steiner, 1974 ; S. Toulouse, « Le véhicule de l'âme chez Galien et le Pseudo-Plutarque. Les linéaments physiologiques et eschatologiques d'une doctrine du corps intermédiaire », *Philosophie antique* II (2002), p. 145-168 ; G. Freundenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, 1995 ; N. Aujoulat, « Le *pneuma* et le corps lumineux de l'âme d'après le prologue du *Commentaire sur le De Anima d'Aristote* de Jean Philopon », *Byzantinoslavica* LIX (1998), p. 1-23 ; J. Rocca, « From Doubt to Certainty. Aspects of the Conceptualisation and Interpretation of Galen's Natural Pneuma », in M. Horstmanshoff, H. King, C. Zittel (dir.), *Blood, Sweat and Tears. The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Brill, 2012, p. 629-660.

Chez les néoplatoniciens païens, le *pneuma* reste matériel – il dénotera désormais le véhicule matériel de l'âme qui relie les êtres immatériels aux réalités du monde sensible.

La doctrine d'un *pneuma* spirituel se fait jour dans les mouvements « syncrétistes » religieux et philosophiques : chez les gnostiques, dans les écrits hermétiques, chez Plutarque et chez Philon. Chez ces deux derniers auteurs, le *pneuma* est mis en rapport avec l'inspiration divine. En outre, sous l'influence de l'*Ancien Testament*, on voit apparaître un *pneuma* immatériel dégagé du monde sensible.

L'ouvrage de Verbeke annonce dès les premiers pages la démonstration d'une thèse clairement énoncée vers la fin : c'est sous l'influence des traditions religieuses du judaïsme et du christianisme (le Platonisme n'a eu qu'un rôle secondaire) que le *pneuma* est représenté comme immatériel :

La religion judéo-chrétienne doit être considérée comme le facteur principal de l'évolution de la pneumatologie ancienne dans le sens du spiritualisme²²⁴.

Cette représentation se prolongera dans la pneumatologie chrétienne, par exemple chez Tertullien, Lactance – où on trouve encore un *pneuma* matériel –, saint Justin, Clément, Origène et saint Augustin – où on trouve une doctrine spiritualiste du *pneuma*, qui est identifié au Dieu transcendant et à tout ce qui est dans l'homme d'origine divine. Toutefois, il n'y a pas eu, à proprement parler, évolution, mais dissociation du sens du terme : le *pneuma* matériel, à côté du *pneuma* spirituel chrétien, connaîtra une longue histoire que nous ne pouvons retracer ici.

Maintenant, pour revenir aux néoplatoniciens : pour Plotin et Porphyre, le *pneuma* est utilisé en vue d'expliquer, non seulement le processus de la descente et de la remontée de l'âme à travers les sphères, mais aussi la purification de l'âme par les éléments. On se doit de purifier l'ὄχημα de ses impuretés afin que, devenu léger, il élève l'âme au ciel. Ces impuretés sont la terre et les particules de feu et d'air que l'ὄχημα a rassemblées au cours de sa descente. Donc, l'âme, en descendant du ciel s'enveloppe de tuniques de plus en plus matérielles (χιτώνων ἐνυλοτέρων)²²⁵, qu'elle retranche en remontant.

Pour Plotin aussi les âmes qui montent vers la région supérieure se dépouillent des vêtements qu'elles ont revêtus dans leur descente²²⁶. Par ailleurs, la purification (κάθαρσις) ou le

²²⁴ G. Verbeke, *op. cit.*, p. 543. Cette thèse a été analysée et défendue plus en détail par M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, London, Heythrop College, 1976.

²²⁵ Procl. *El. Theol.* § 209 (Dodds).

²²⁶ Plot. *Enn.* I 6 [1] 7.2-5.

détachement de l'âme d'avec le corps est accomplie par l'εἶδωλον (l'image de l'âme), et non pas par l'âme elle-même²²⁷.

La doctrine du corps pneumatique de l'âme est en accord avec l'un des principes fondamentaux de la physique hellénistique, qui affirme que rien de ce qui est incorporel ne peut avoir une relation de causalité avec ce qui est corporel. Bien que les âmes soient absolument incorporelles, elles sont toujours vêtues d'un corps qui est corporel, et par l'entremise de ce corps elles peuvent remonter vers leur lieu d'origine, le ciel. Le véhicule de l'âme est ainsi une « substance entre l'âme et le corps »²²⁸.

Jamblique résume en quelques lignes le débat autour du corps véhiculaire dans les écoles de tendance platonicienne à la fin du III^e siècle de notre ère²²⁹ :

Οἱ μὲν γὰρ εὐθὺς αὐτὴν τὴν ψυχὴν αὐτῷ τῷ σώματι τῷ ὀργανικῷ συνοικίζουσιν, ὥσπερ οἱ πλείστοι τῶν Πλατωνικῶν· οἱ δὲ μεταξὺ τῆς τε ἀσωμάτου ψυχῆς καὶ τῆς ἀγγελιώδους αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα περιλαμβάνοντα τὴν νοεράν ζωὴν προβεβλήσθαι μὲν αὐτῆς φρουρὰς ἔνεκεν, ὑπηρετεῖν δὲ αὐτῇ καθάπερ ὀχήματα, συμμετρῶς δ' αὖ καὶ πρὸς τὸ στερεὸν σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συνδέσμοις αὐτὴν συνάπτοντα.

Les uns, comme la plupart des Platoniciens, logent immédiatement l'âme même dans le corps même qui est propre à servir d'instrument. Les autres estiment qu'entre l'âme incorporelle et le vase corporel il y a des vêtements éthérés, célestes et pneumatiques qui, enveloppant la vie intellectuelle, sont placés devant elle en qualité de véhicules, et qui d'autre part aussi la réunissent de manière proportionnée au corps solide en l'y attachant par de certains liens intermédiaires communs.

Avec le néoplatonisme tardif de Syrianus et de Proclus, on a commencé à assigner un véhicule à chaque partie de l'âme²³⁰. Ainsi, l'âme rationnelle-dionysiaque est enveloppée d'un véhicule astréiforme immortel ; la partie irrationnelle-titanesque de l'âme, est enveloppée d'un véhicule pneumatique ou purgatif ; et, enfin, le véhicule ostréiforme ou le corps terrestre enveloppe la partie végétative de l'âme²³¹.

²²⁷ Plot. *Enn.* III 4 [15] 6 ; VI 4 [22] 16 ; III 6 [26] 5 ; I 1 [53] 12. Sur la purification chez Plotin, voir J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

²²⁸ Sur tout ceci, voir plus bas nos discussions sur l'eschatologie de Porphyre, de Jamblique et de Proclus.

²²⁹ Jambl. *De anima, apud Stob. Anth.* I 49.43, p. 385.2-10 (Wachsmuth), trad. légèrement mod. d'A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste III. Les doctrines de l'âme*, Paris, J. Gabalda, 1953, p. 237.

²³⁰ Depuis Platon (*Resp.* 438D-445E et *Phaedr.* 246B), on divisait l'âme en trois parties : le *noûs* ou *logos*, qui est la partie immortelle ; le *thumós* (l'appétit irascible) ; l'*épithumia* (la concupiscence), ces deux dernières étant irrationnelles et mortelles. Cf. Plat. *Tim.* 69C-D, où l'âme est divisée seulement en deux parties, une rationnelle et l'autre irrationnelle.

²³¹ Procl. *El. Theol.* § 196, 205 et 207-210 (Dodds). Voir aussi E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. 313-321 ; et J. Trouillard, «Réflexions sur l'ὄχημα dans les *Éléments de Théologie* de Proclus», *RÉG LXX* (1957), p. 102-107. Lire aussi, H.S. Schibli, «Hierocles of Alexandria and the Vehicle of the Soul», *Hermes CXXI* (1993), p. 109-117 ; R.C. Kissing, «The OXHEMA-PNEUMA of the Neoplatonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene», *AJP XLIII* (1922), p. 318-330 ; H.J. Blumenthal, «Soul Vehicles in Simplicius», in S. Gersh et Ch. Kannengiesser (dir.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dames, Indiana, 1992, p. 173-188 ; et A. Mihai, «The Journey of the Soul Through the Planetary Spheres in Synesius of Cyrene», *Phoenix* (2012).

Notons aussi que pour Macrobe il y a autant de véhicules que de sphères planétaires, donc sept véhicules de l'âme²³².

16. Le véhicule de l'âme chez Philopon et Damascius

Revenons à la polémique philoponienne contre la doctrine damascienne du véhicule astral. Donc, pour faire court, Philopon ne critique pas la théorie des véhicules de l'âme, qu'il accepte d'ailleurs, mais il n'est pas d'accord sur l'emplacement et la destinée de l'âme désincarnée. Tandis que pour Damascius, après une série complète d'incorporations et l'acquisition de vertus cathartiques ou purgatives (καθαρτικαὶ ἀρεταί), le véhicule lumineux de l'âme raisonnable va disparaître²³³, pour Philopon, au contraire, le véhicule lumineux restera attaché à jamais à l'âme raisonnable²³⁴.

Afin de mieux comprendre cette critique et donc l'interprétation du passage de Damascius, disons que pour Philopon, après la mort du corps, l'âme et son véhicule immortel se dirigent vers l'Hadès souterrain, la maison des morts²³⁵. Dans ce Purgatoire situé dans les entrailles de la terre, l'âme, après s'être purifiée de ses fautes (c'est le véhicule pneumatique, composé des quatre éléments qui subit ces châtements), reste en attente de la résurrection²³⁶.

Voici un passage du prologue du *Commentaire sur le De Anima d'Aristote* où Jean Philopon explique sa conception du *pneuma* et de la nature et de l'emplacement de l'Hadès-purgatoire²³⁷.

πόθεν οὖν ὅτι ἐστὶ τὸ πνεῦμα; ἡ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα μετὰ τὴν ἐκ τοῦ σώματος τούτου ἔξοδον ὁμολογεῖται, μᾶλλον δὲ ἀποδείκνυται εἰς Ἄιδου ἀφικνεῖσθαι, καὶ ποινὰς ἐκεῖσε τῶν οὐ καλῶς βεβιωμένων παρέχειν· οὐ γὰρ μόνον τοῦ εἶναι ἡμῶν φροντίζει ἡ πρόνοια, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι διὸ οὐκ ἀμελεῖται ἡ ψυχὴ εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἐξολισθήσασα, ἀλλὰ τυγχάνει τῆς προσηκούσης ἐπιμελείας, καὶ ἐπειδὴ τὸ ἀμαρτάνειν αὐτῇ διὰ γλυκυθυμίαν ἐγένετο, ἐξ ἀνάγκης καὶ τὸ καθαρθῆναι δι' ἀλγύνσεως αὐτῇ γενήσεται· κἀνταῦθα γὰρ τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα²⁴³. διὰ τοῦτο ἀλγύνεται ἡ καθαιρομένη ἐν τοῖς ὑπὸ γῆν δικαιοτηρίοις διὰ κολάσεως. ἀλλ' εἰ ἀσώματος ἡ ψυχὴ, ἀδύνατον αὐτὴν παθεῖν. πῶς οὖν κολάζεται; ἀνάγκη οὖν πᾶσα σῶμα τι αὐτῆς ἐξῆφθαι, ὃ διακρινόμενον ἀμέτρως ἢ συγκρινόμενον ὑπὸ ψύξεως ἢ καύσεως ἀμέτρου

²³² *Somn. Scip.* I 12.13 (Armisen-Marchetti).

²³³ Damasc. *In Phaed.* I 551, p. 283 (Westerink): «Ὅτι ἀναμάρτητοι καὶ ὁσίως βεβιωκυῖαι αἱ μὲν ἄνευ φιλοσοφίας ἐπὶ τῶν ἄκρων οἰκίζονται τῆς γῆς μετὰ σωμάτων πνευματικῶν λεπτοτάτων, αἱ δὲ πολιτικῶς φιλοσοφοῦσαι μετὰ τῶν ἀυγοειδῶν ἐν οὐρανῷ διάγουσιν, αἱ δὲ καθαρθεῖσαι τελέως εἰς τὸν ὑπερκόσμιον τόπον ἀποκαθίστανται ἄνευ σωμάτων».

²³⁴ Philop. *In De anima*, p. 18.24-28 (Hayduck), commentaire composé dans la jeunesse de Philopon, vers 510-515, quand il suivait encore les leçons d'Ammonius.

²³⁵ Philopon critiquera encore, dans le *De aet. mundi*, la croyance que la Voie Lactée est la demeure des âmes raisonnables (p. 290.7-9 [Rabe]): «τινὲς γοῦν τῶν παρ' αὐτοῖς θεολόγων καὶ τὸν γαλαξίαν καλούμενον κύκλον λῆξιν εἶναι καὶ χώραν ψυχῶν λογικῶν ἀπεφῆναντο».

²³⁶ On peu remarquer ici, en passant, que pour Philopon, la résurrection implique la création de *nouveaux* corps incorruptibles et immortels. Voir A. Grillmeier et T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition* II/4, trad. angl. par O.C. Dean, London, Mowbray, 1996 (1990), p. 138-141.

²³⁷ Philop. *In De anima*, Prooem., p. 17.27-p. 18.8 et p. 18.22-28 (Hayduck), trad. légèrement mod. de N. Aujoulat, in Id., « *Le pneuma* et le corps lumineux de l'âme d'après le prologue du *Commentaire sur le De Anima d'Aristote* de Jean Philopon », *art. cit.*, p. 6-7, 12-14.

ἀλγύνει τὴν ψυχὴν διὰ τὴν συμπάθειαν, ὡσπερ κἀνταῦθα τοῦ σώματος τούτου πάσχοντος ἀλγύνεται ἢ ψυχὴ διὰ τὸν φυσικὸν δεσμὸν καὶ τὴν ἐκ τούτου συμπάθειαν· ἐπεὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ ἀσώματον ὑπ' οὐδενὸς ἂν πάθοι...

ἐπειδὴ γὰρ αὐτοκίνητος ἐστὶν καὶ ἐκούσα τοῦ ἀγαθοῦ ἐξέπεσεν, δεῖ πάλιν, ἵνα ἀναχθῆ, αὐτὴν ἑαυτὴν καθάραι. τὰ ὑπὸ γῆν δὲ δικαιωτήρια οὐ δύνανται αὐτὴν ἀνάξαι, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον ἐπιστρέφουσιν αὐτὴν πρὸς ἑαυτήν, ὥστε λοιπὸν καταγνοῦσαν ἑαυτῆς οἰκεία ὄρμη καθαρῆναι καὶ ἐκούσαν ἀποβαλεῖν οἷς ἐκούσα συνεδέθη τῇ συμπαθείᾳ. διὸ φασιν μετὰ. τὰ ὑπὸ γῆν δικαιωτήρια πάλιν παραγίνεσθαι αὐτὴν ἐνθάδε ἐπὶ τοσοῦτον, ἕως ἑαυτὴν καθάρασα ἀναχθῆ τῆς γενέσεως ἀπαλλαγείσα· τότε τοίνυν καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἀποτίθεσθαι μετὰ τούτου τοῦ ὀχλήματος, τοῦ πνεύματος λέγω· εἶναι δὲ τι καὶ μετὰ τοῦτο ἄλλο τι αἰδίως αὐτῆς ἐξημμένον σῶμα οὐράνιον καὶ διὰ τοῦτο αἰδίον, ὃ φασιν ἀγροειδὲς ἢ ἀστροειδὲς.

Comment donc est-il évident qu'il y a un *pneuma* ? On convient, ou plutôt on démontre, que notre âme, après sa sortie de ce corps terreux, arrive dans l'Hadès et qu'elle y expie les méfaits accomplis durant la vie²³⁸ : en effet, la providence se soucie non seulement de notre être, mais de notre bien être [τοῦ εὖ εἶναι]. C'est pourquoi ne néglige pas l'âme qui glisse vers la non conformité envers la nature, mais elle obtient sollicitude qui convient, et puisqu'elle a péché par laisser-aller [γλυκυθυμία], nécessairement la purification lui sera procurée par la souffrance [ἀλγύνσεως] : en effet, même ici [*scil.* dans l'Hadès] les contraires sont les remèdes des contraires²³⁹. C'est pourquoi l'âme qui est purifiée souffre de la peine dans les lieux de châtements souterrains à travers des punitions. Mais, si l'âme est incorporelle, il est impossible qu'elle souffre. Comment est-elle donc châtiée ? Il est alors tout à fait nécessaire qu'un corps lui soit rattaché qui, démesurément relâché ou comprimé par le froid ou la chaleur immodérés, fasse souffrir l'âme par sympathie, comme ici-bas aussi notre corps de chair, quand il souffre, fait souffrir l'âme à cause de leur lien naturel et de la sympathie qui en découle, puisque l'incorporel en soi ne saurait être affecté par rien...

Puisqu'en effet l'âme se meut d'elle-même [αὐτοκίνητος] et que, de son plein gré [ἐκούσα], il faut qu'en sens inverse, afin de remonter au ciel, elle se purifie elle-même. Les prisons souterraines ne peuvent pas assurer sa remontée [*scil.* de l'âme], mais elles la font seulement suffisamment se retourner vers elle-même pour que, désormais, s'étant condamnée elle-même, de son propre mouvement [οἰκεία ὄρμη] elle se purifie et de son propre gré rejette ce à quoi volontairement elles s'était unie par la sympathie. C'est pourquoi on dit que, après les prisons souterraines, à nouveau l'âme survient sur cette terre jusqu'à ce que, après s'être purifiée elle-même²⁴⁰, elle s'élève, affranchie du devenir. C'est donc alors qu'elle dépose les appétits irascible et concupiscible avec le véhicule dont il a été question, je veux dire le *pneuma*. Mais ils disent qu'il existe quelque chose après ce *pneuma*, quelque autre corps, éternellement [αἰδίως] attaché à l'âme, un corps céleste [οὐράνιον], et à cause de cela éternel, que l'on qualifie de lumineux [ἀγροειδὲς] ou de semblable aux astres [ἀστροειδὲς].

Et il ajoute²⁴¹, faisant allusion à la croyance aux revenants et aux fantômes :

ἀλλὰ φασὶ τὰς ἀκαθάρτους ψυχὰς μετὰ τὴν ἔξοδον τούτου τοῦ σώματος πλανᾶσθαι ἐπὶ τινα χρόνον μετὰ τοῦ πνεύματος καὶ τοῦτο παραδεικνύναι περὶ τοὺς τάφους.

Mais ils disent que les âmes non-purifiées après leurs sorties de ce corps errent un certain temps avec le *pneuma* et exposent ce corps pneumatique autour des tombes.

Nous avons cité longuement ce passage décisif en ce qu'il énonce clairement la croyance philoponienne sur la nature et l'emplacement du Purgatoire : le Purgatoire – lieu de châtement provisoire pour les âmes après la mort du corps –, est situé non pas dans le ciel, mais sous la terre, c'est-à-dire dans « les prisons souterraines » (ὑπὸ γῆν δικαιωτήρια). De surcroît, c'est le corps pneumatique qui subit les châtements du Purgatoire. L'âme remonte au ciel juste après s'être

²³⁸ Cf. Plat. *Rep.* 615A-616B, *Gorg.* 525B-C, *Phdr.* 249A.

²³⁹ Référence au principe de la médecine hippocratique (*Airs, eaux, lieux* I 5 et VI 62 [Jouanna]), qu'on retrouve aussi chez Platon (*Phileb.* 31C) et Aristote (*Eth. Nic.* 1104B17 [Susemihl-Apelt]).

²⁴⁰ Ici, il n'est pas fait mention à la théorie de la métempsycose, professée par son professeur Ammonius. Philopon remarque tout simplement que l'âme retournera dans son corps pneumatique, et non pas dans le corps *per se*.

²⁴¹ Philop. *In De anima*, Prooem., p. 19.20-22, notre traduction.

purifiée complètement. C'est pour cette raison que Philopon, comme on va le voir, attaque la théorie de Damascius, qui soutient, selon lui, que l'âme se purifie dans son passage à travers les astres.

Avec cette doctrine, il s'attaque aussi aux diverses doctrines de son temps qui situaient le Purgatoire dans le ciel, soit dans la région sublunaire (Xénocrate, Héraclide, Cicéron, Plutarque) soit dans la zone planétaire qui va de la terre à la voûte stellaire (Numénius, Macrobe).

Maintenant, pour Damascius, comme pour Cicéron, la sphère des fixes, où était située la Voie Lactée, n'était pas le séjour des âmes humaines mais plutôt le séjour des âmes des héros²⁴².

17. L'éther platonicien (air subtil) et l'éther aristotélicien (cinquième élément)

Dans le passage qu'on va lire, le terme αἰθήρ est utilisé pour signifier l'air subtil et igné. Philopon, et Damascius aussi, à partir du procédé herméneutique de l'harmonie doctrinale entre Aristote et Platon, combine ici la physique aristotélicienne à la physique platonicienne, avec une préférence pour cette dernière. Dans ce passage du moins on n'aura garde d'oublier que selon Aristote, l'ordre hiérarchique des στοιχεία (et les régions cosmiques correspondantes) sont les suivants : la terre, l'eau, l'air (la dernière couche atmosphérique), le feu (situé entre la terre et la Lune), et un élément nouveau propre aux êtres célestes, l'éther, qui comprend la région de la Lune aux Fixes²⁴³. Donc, le Stagirite affirme que tout dans le monde supralunaire baigne dans l'éther, le « corps premier », premier en dignité, mais *quinta natura* dans l'ordre des éléments²⁴⁴.

Eu égard au rôle de l'éther dans la psychologie aristotélicienne, les témoignages qui nous transmettent les soi-disant opinions d'Aristote sur le sujet (surtout ceux de Cicéron) ont fait et font encore l'objet d'âpres discussions entre les historiens. Quelques-uns affirment qu'Aristote aurait professé, au moins durant sa première période²⁴⁵, que l'éther était l'étoffe commune des astres et des âmes humaines²⁴⁶. D'autres, tel Paul Moraux, disent que le Philosophe avait élaboré cette hypothèse du cinquième élément afin d'expliquer le mouvement circulaire des corps célestes²⁴⁷.

²⁴² Voir plus bas.

²⁴³ Sur l'éther chez Aristote, voir la magistrale étude de P. Moraux, Art. «Quinta essentia», in A. Pauly, G. Wissowa (dir.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XXIV [1963], col. 1171-1263, et aussi Id., *Aristote, Du ciel*, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1965), p. XXXIV-LX. Lire aussi Ch. Lefèvre, «“Quinta natura” et la psychologie aristotélicienne», *Revue philosophique de Louvain* LXIX (1971), p. 5-43.

²⁴⁴ Philopon, dans le *De aet. mundi* (p. 396.20-397.20) et dans l'*In Meteor.* (p. 16.20-p. 17.36 ; p. 41.25), réfute la théorie de l'éther comme «cinquième élément», bien qu'il l'accepte dans *In Phys.* (p. 9.23-p. 10.2 ; p. 219.19-22 ; p. 220.20-25 ; p. 340.31) et nie toute différence substantielle entre la zone supralunaire et le monde sublunaire.

²⁴⁵ Les textes de la «première période» d'Aristote sont tous perdus pour nous. Voir les témoignages et fragments de ces textes dans l'édition établie par W.D. Ross, *Aristotelis. Fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press, 1958 (1955). Voir aussi M. Zanatta (édit. et trad.), *Aristotele. I dialoghi*, Milan, BUR, 2008.

²⁴⁶ Voir, entre autres, E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, op. cit., p. 909-912 ; M.G. Verbeke, *Kleanthes van Assos*, Bruxelles, 1949, p. 160-166 ; Ch. Lefèvre, «“Quinta natura” et la psychologie

En ce qui nous concerne, le débat entre ces deux opinions est important pour une raison : si on accepte la première hypothèse, à savoir qu'il existe « *quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum* (une sorte de cinquième nature, dont Aristote a été le premier à faire état, et c'est celle des dieux et des âmes) »²⁴⁸, alors il s'ensuit qu'Héraclide aurait emprunté à Aristote sa doctrine de l'âme éthérée. Sans entrer dans les détails, nous envoyons à l'exposé de Jean Pépin de la doctrine du cinquième élément comme substance de l'âme chez Aristote²⁴⁹. En parlant des témoignages de Cicéron²⁵⁰, Jean Pépin dit qu'« il est invraisemblable que Cicéron ait pu employer *quinta natura* à propos d'Aristote sans songer que ces mots désignaient communément l'éther ; s'il les a néanmoins maintenus pour caractériser la substance de l'âme, c'est qu'il ne craignait pas de donner à entendre qu'Aristote avait identifié âme et éther »²⁵¹. Tout ce qu'on peut dire à ce moment est que, Héraclide tout aussi bien qu'Aristote (à un certain moment au moins de son évolution philosophique), ont identifié l'âme avec l'éther.

Pour les néoplatoniciens maintenant, qui suivent ici le *Timée* (58D) et l'*Épinomis* (984B-985B), l'éther est considéré comme une variété de l'air, un air plus subtil et igné. Ainsi donc, l'éther n'est pas seulement l'élément prépondérant des régions supralunaires, mais il peut aussi exister dans les régions immédiatement sublunaires moins pures²⁵². Pour les néoplatoniciens de la période tardo-antique donc, le ciel est constitué d'un mélange des *cimes* (ἀκρότητες) des quatre éléments, mélange dans lequel prédomine (ἐπικρατεῖν) l'ἀκρότης du feu sous sa forme la plus parfaite, c'est-à-dire la lumière²⁵³. On verra que cette théorie est en accord avec les témoignages selon lesquels Héraclide aurait affirmé que l'essence de l'âme est la lumière.

*

Qu'est-ce que l'éther maintenant pour les penseurs antiques²⁵⁴ ? Les définitions sur l'éther diffèrent mais on peut trouver des éléments récurrents. Déjà durant la période classique, l'éther

aristotélicienne», *Revue philosophique de Louvain* LXIX (1971), p. 5-43, et B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, de la Philosophie, Protreptique)*, Paris, Vrin, 1981, p. 71-76.

²⁴⁷ P. Moraux, «Quinta essentia», *art. cit.*, col. 1171-1263.

²⁴⁸ Cic. *Tusc. disp.* I 65.16-18 (Fohlen-Humbert) = Arist. *De philos.*, fgt. 27 (Ross), trad. de J. Humbert.

²⁴⁹ J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 341-363.

²⁵⁰ Surtout Cic. *Acad.* I 7.26 (Plasberg) ; *Tusc.* I 10.22, 17.41, 26.65-27.66 (Fohlen-Humbert) = Arist. *De philos.*, fgt. 27 (Ross).

²⁵¹ J. Pépin, *op. cit.*, p. 362.

²⁵² Arist. *Meteor.* I 340B6-10 (Fobes).

²⁵³ Lire Ph. Hoffmann, «Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel», in I. Hadot (dir.), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, p. 183-222.

²⁵⁴ P. Louis, «Sur le sens du mot AHP chez Homère», *Revue de philologie* XXII (1948), p. 63-71 ; W.K.C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, 1956, p. 231-234 et p. 290-293 ; A.J. Festugière, «Les "Mémoires pythagoriques" cités par Alexandre Polyhistor», *REG* LVIII (1945), p. 1-65 ; P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, p. 15-35 ;

désignait ce que nous comprenons par air²⁵⁵. Tandis que ἀήρ ou air désignait la partie inférieure de l'atmosphère, une sorte de brouillard, l'éther désignait la partie claire de l'atmosphère²⁵⁶. Chez Pindare, l'éther est « la couche d'air supérieur »²⁵⁷. L'éther enveloppe la terre²⁵⁸ et remplit l'espace qui entoure le monde²⁵⁹. Pour Empédocle²⁶⁰, l'éther désigne le ciel étoilé.

Platon exprime la même notion dans le *Cratyle*, en donnant une étymologie assez fantaisiste, mais qui exprime assez bien le sens qu'on se faisait de la notion d'éther – partie atmosphérique qui se trouve au-dessus de l'air²⁶¹ :

τὸν δὲ αἰθέρα τῆδέ πη ὑπολαμβάνω, ὅτι αἰεὶ θεὶ περὶ τὸν ἀέρα ῥέων “ἀειθεῖρ” δικαίως ἂν καλοῖτο.

quant à l'éther, voici mon hypothèse : comme toujours il va vite en courant autour de l'air, il serait juste de l'appeler celui qui court toujours [ἀειθεῖρ].

Comme au VI^e et au V^e siècle, Platon utilise le mot éther pour signifier une variété de l'air, la plus claire (τὸ εὐαγέστατον)²⁶². Ainsi, l'âme en se détachant du corps s'envole vers le ciel éthéré, en s'élevant au-dessus de l'air qu'on respire.

Anaxagore de Clazomènes indique que cette distinction entre les deux régions, celle de l'éther et celle de l'air, a été accomplie à l'origine du cosmos²⁶³ :

τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ, τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος.

le dense, l'humide, le froid et l'obscur se sont rassemblés ici-bas, là où se trouve désormais la terre ; au contraire, le rare, le chaud et le sec ont gagné la partie la plus éloignée de l'éther.

L'éther, étant sec et chaud, appartient à cette dernière zone de l'atmosphère, c'est-à-dire au ciel.

*

Un autre fait, qui joue un rôle précurseur pour l'eschatologie céleste, et donc pour l'Hadès

Id., «Notes on Air: Some Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras», *CQ* XLV (1995), p. 26-29 ; F. Graf, Art. «Aither», *Der Neue Pauly* I, Stuttgart-Weimar, 1996, col. 366-367.

²⁵⁵ P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, p. 16. Éther = air au V^e siècle avant J.-C. : M.L. West, «Three Presocratic Cosmologies», *CQ* XIII (1963), p. 154-164.

²⁵⁶ P. Louis, «Sur le sens du mot AHP chez Homère», p. 70.

²⁵⁷ Pind. *Olymp.* I 5 et XIII, 88 (Puech) ; *Isthmiques* IV 66 (Puech) ; *Néméennes* VIII 41 (Puech).

²⁵⁸ Eur. *Ion*, 1445 (Grégoire-Parmentier).

²⁵⁹ Eur. *Bacchantes*, 293 (Grégoire-Meunier-Irigoin).

²⁶⁰ Empédocle, *Vors.* 31B135 = fgt. 125 (Inwood) = fgt. 121 (Wright).

²⁶¹ Plat. *Crat.* 410B6, trad. mod. de C. Dalimier.

²⁶² Plat. *Tim.* 58D1-4.

²⁶³ Anaxagore, *Vors.* 59B15 = B15 (Curd), trad. de J.-P. Dumont.

ouranien, est l'emplacement dans l'éther de la demeure de Zeus. Dans l'*Illiade*, plus que dans l'*Odyssée*, on trouve des traces sur la résidence éthérée des dieux. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne retrouve pas des références sur la demeure éthérée de Zeus dans l'*Odyssée* aussi. Voici les paroles de Télémaque en réponse aux paroles de Théoclymène²⁶⁴ :

ἀλλὰ τὰ γε Ζεὺς οἶδεν Ὀλύμπιος, αἰθέρι ναίων,
εἰ κέ σφιν πρό γάμοιο τελευτήσῃ κακὸν ἦμαρ.

mais Zeus, maître du haut Olympe, habitant l'Éther, est le seul à savoir
si le jour de leur mort ne viendra pas avant leurs noces !

Ici, on a une corrélation, ou du moins un premier écho de cette corrélation, entre l'éther et le savoir de l'existence future. L'éther sera perçu comme le monde de la vérité²⁶⁵. Philodème nous transmet les croyances de Diogène d'Apollonie sur la correspondance entre la région de l'air, qui se trouve sous le règne de Zeus, et la connaissance des choses posthumes²⁶⁶ :

Διογένης ἐπαινεῖ τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διειλεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζῃν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει.

Diogène loue Homère d'avoir disserté sur les questions divines, non pas sous forme de mythe, mais selon la vérité ; c'est l'air, ajoute-t-il, que représente le Zeus d'Homère, puisque celui-ci affirme que Zeus sait tout.

De même Démocrite, qui disait que²⁶⁷

τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἤερα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· ἅπαντα, εἶπαν, Ζεὺς μυθέεται (?) καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων'.

parmi les hommes doués de raison, un petit nombre ont dit en tendant leurs mains vers cet endroit que nous, les Grecs, appelons aujourd'hui air : « Toutes les choses, Zeus en délibère en lui-même (?), et il connaît toutes choses, il nous les donne, il nous les ravit et il est le roi de toutes choses ».

Même s'il ne dit pas cela, Homère a aidé à l'élaboration de cette corrélation entre l'éther de Zeus et la connaissance.

Au livre II de l'*Illiade*, Agamemnon demande à Zeus de le laisser tuer Priam²⁶⁸ :

Ζεῦ κύδιστε μέγιστε κελαινεφές αἰθέρι ναίων
μὴ πρὶν ἐπ' ἠέλιον δῦναι καὶ ἐπὶ κνέφας ἐλθεῖν
πρὶν με κατὰ πρηγὲς βαλέειν Πριάμοιο μέλαθρον

²⁶⁴ *Od.* 15, 523-524 (von der Mühl), trad. mod. de F. Mugler.

²⁶⁵ P. Bonnechère, *Trophonios de Lébadée*, p. 164-173, spéc. p. 169-170.

²⁶⁶ Philodème, *De piet.* 6B (Obbink) = *Vors.* 64A8, trad. d'A. Laks.

²⁶⁷ Clém. *Protr.* 152.16 (Mondésert-Plassart) = *Vors.* 68B30 = fgt. D14 (Taylor) = fgt. 580 (Luria), trad. de J. Salem, in *Id.*, *Démocrite : grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin, 2002² (1996), p. 297-298.

²⁶⁸ *Il.* II 412-418 (Mazon), trad. légèrement mod. de Ph. Brunet.

αιθαλόεν, πρήσαι δὲ πυρὸς δηΐοιο θύρετρα,
Ἐπτόρεον δὲ χιτῶνα περὶ στήθεσσι δαΐξει
χαλκῷ ῥωγαλέον· πολέες δ' ἄμφ' αὐτὸν ἑταῖροι
πρηνέες ἐν κονίησιν ὁδᾶξ λαζοίατο γαίαν.

Zeus glorieux, qui habite l'éther, dieu des sombres nuages,
que le Soleil ne se couche pas, que l'ombre ne vienne,
avant que j'aie jeté le palais de Priam contre terre,
tout fumant, puis livré ses portails à la flamme vorace,
de déchirer la tunique d'Hector sous ma pique de bronze
sur sa poitrine : qu'autour, nombreux, ses compagnons d'armes,
front contre terre, mordent à pleines dents la poussière !

Zeus, dans les deux passages cités, est appelé celui qui « habite l'Éther », αἰθέρι ναίων, l'air sec et chaud. Nous effleurons ici un autre aspect essentiel de l'au-delà céleste sur lequel il faudra revenir. On verra plus loin quel rôle cette qualité de l'éther a pu jouer dans les spéculations sur la nature de l'âme – l'âme sera représentée désormais comme aérienne ou ignée et sèche, donc de nature éthérée²⁶⁹.

Déjà Sophocle envisage l'âme s'envolant, après la mort du corps, pour demeurer dans l'éther. Dans la pièce *Ajax*, le thème de l'eschatologie ouranienne est entremêlé avec l'accusation du chœur de toute impiété envers les dieux. Ajax a irrité Athéna pour avoir refusé son secours, et pour son manque de vénération, elle le frappe de démence. Toutes les peines et les terreurs sont causées par la folie de l'homme qui ne reconnaît point la supériorité de la puissance des dieux. Il aurait été plus souhaitable que la mort emporte Ajax et que son âme s'enfonce dans l'éther²⁷⁰ :

Τίς ἄρα νέατος ἐς πότε λήξει
πολυπλάγκτων ἐτέων ἀριθμός,
τὰν ἄπαστον αἰὲν ἔμοι
δορυσσοήτων μόχθων ἅταν ἐπάγων
ἀν τὰν εὐρώδη Τροίαν,
δύσανον ὄνειδος Ἑλλάνων;
Ὅφελε πρότερον αἰθέρα δύναι
μέγαν ἢ τὸν πολύκοινον Ἄϊδαν
κείνος ἀνήρ, ὃς στυγερών
ἔδειξεν ὅπλων Ἑλλάσιν κοινὸν Ἄρη.
ὦ πόνοι πρόγονοι πόνων·
κείνος γὰρ ἔπερσεν ἀνθρώπους.

Viendra-t-elle enfin, viendra-t-elle, la dernière de ces années interminables sans répit ramenant sur moi douleurs et fureurs de la guerre devant les vastes champs de Troie, qui semblent narguer nos misères ? Ah ! Que ne s'est-il [scil. Ajax] au fond de l'immense Éther perdu plutôt, ou chez Hadès, parmi la foule des morts, celui qui le premier enseigna aux Hellènes, les rendez-vous d'Arès, la haine à main armée, les fureurs enfantant misères sur misères !

En d'autres termes, l'au-delà est situé ou dans l'éther ou dans la maison d'Hadès. Ici on peut

²⁶⁹ Pour des témoignages sur la nature pure et sèche de l'âme, voir R.B. Onians, *Les origines de la pensée européenne*, trad. franç. de B. Cassin, A. Debru, M. Narcy, Paris, 1999 [1951], p. 49-50 et p. 254-324.

²⁷⁰ Soph. *Ajax*, 1187-1197 (Mazon), trad. légèrement mod. de P. Mazon. *Vid.* A. Fairbanks, «Souls in the Aether and Sophocles, *Ajax* 1192f», *The Classical Review* XV (1901), p. 431-432.

apercevoir l'idée, populaire depuis le IV^e siècle avant J.-C. (comme on essaie de le démontrer), que l'Hadès était situé dans le ciel.

Lisons aussi la description cosmologique du traité *Des Chairs* d'Hippocrate, qui date de la fin du V^e siècle avant J.-C.²⁷¹ :

Δοκέει δέ μοι ὁ καλέομεν θερμόν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοέειν πάντα καὶ ὄρῃν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα ἔοντα τε καὶ ἐσόμενα· τοῦτο οὖν τὸ πλείστον, ὅτε ἐταράχθη πάντα, ἐξεχώρησεν εἰς τὴν ἀνωτάτω περιφορῇ· καὶ ὀνομήναί μοι αὐτὸ δοκεύουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα. Ἡ δευτέρα μοῖρα κάτωθεν, αὐτὴ καλέεται μὲν γῆ, ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ πούλῳ κινούν· καὶ ἐν τούτῳ ἔνι δὴ πούλῳ τοῦ θερμοῦ. Ἡ δὲ τρίτη μοῖρα ἢ τοῦ ἡέρος μέσον χωρίον εἴληφε θερμόν τι ὄν καὶ ὑγρόν. Ἡ δὲ τετάρτη ἢ τοῦ ἐγγυτάτω πρὸς τῇ γῆ ὑγρότατόν τε καὶ παχύτατον.

Ce que nous appelons le chaud est, à mon avis, immortel, a l'intelligence de tout, voit, entend, connaît tout, le présent comme l'avenir. Quand toutes choses furent agitées dans la confusion, la plus grande partie du chaud gagna la circonférence extérieure ; c'est ce que les anciens me paraissent avoir nommé éther. La deuxième partie de la matière, placée en dessous, s'appelle la terre, élément froid, sec et plein de mouvements ; et de fait, il a aussi une grande quantité de chaud. La troisième partie est l'air le plus près de la Terre, très humide et très épais.

L'éther, de nature chaude, est le principe atmosphérique qui gagna la « circonférence extérieure », autour de la terre, donc la dernière et la plus pure couche de l'atmosphère. L'air est la troisième partie, parce qu'il est humide et épais, c'est-à-dire, un air impur et trouble²⁷².

L'éther donc est perçu comme la demeure des âmes, de la même manière que chez Euripide²⁷³ et dans l'épigramme consacrée aux Athéniens morts devant Potidée en 432 avant notre ère²⁷⁴ :

Ἐμ Ποτ<ειδαία> Ἀθηναίων χοῖδε πέθανον²⁷⁵.
θάνατόμ με θα<νοσι>²⁷⁶ ----->
σεμαίνεν ὄρε<έν τονδε καὶ ἐσσομένοις>²⁷⁷
καὶ προγόνοσθεν -----
νίκεν εὐπόλεμον μνεμ' ἔλαβομ φθ<ίμενοι>.
Αἰθέρο μὲμ ψυχᾶς ὑπεδέχσατο, σώμ<ματα δὲ χθόν>
τονδε· Ποτειδαίας δ' μφὶ πύλας ἐλ<ύθεν>
ἐχθρον δ' οἱ μὲν ἔχοσι τάφο μέρος ἠο<ί δὲ ψυγόντες>
τείχος πιστοτάτεν ἠελπίδ' ἔθεντο <βίο>.
Ἄνδρας μὲν πόλις ἠέδε ποθεὶ καὶ δε<μος Ἐρεχθος>

²⁷¹ Hipp. *De carn.* II 1-2 (Joly), trad. de R. Joly. Pour la datation voir K. Deichgraeber, *Hippokrates. Über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*, Leipzig, 1935. Pour la cosmologie, voir aussi M.L. West, «The Cosmology of "Hippocrates", *De Hebdomadibus*», *Classical Quarterly* XXI (1971), p. 365-388.

²⁷² Plat. *Phaed.* 109B5.

²⁷³ Eur. *Hec.* 334, 1100 ; *Suppl.* 533, 992, 1140 ; *Erecht.* 71-72 ; *Chrys.* fgt. 839 (Kannicht) = *Vors.* 59A112 ; *Melanip.* fgt. 484 (Kannicht) = *Vors.* 59A62.

²⁷⁴ *Inscriptiones Graecae* I³, n° 1179 = n° 20 Peek (W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften I. Grab-epigramme*, Berlin, Akademie Verlag, 1955, p. 9) = Agora 17.16 (D.W. Bradeen, *Inscriptions. The Funerary Monuments XVII. The Athenian Agora*, Princeton, 1974) = *Anth. graec.* n° 426 (Jacobs), trad. mod. de F. Dehèque, in F. Dehèque (trad.), *Anthologie grecque* II, Paris, Hachette, 1863, p. 280.

²⁷⁵ ἀπέθανον selon Donald W. Bradeen.

²⁷⁶ ἀθάνατόμ με θα<νο> selon Donald W. Bradeen.

²⁷⁷ ἄρετ<έν> selon Donald W. Bradeen. σεμαίνεν ὄρε<έν τονδε καὶ ἐσσομένοις> conjecture de Werner Peek.

Πρόσθε Ποτειδαίας hoὶ θάνον ἐμ προ<ο>μάχοις
παῖδες Ἀθηναίων ψυχὰς δ' ἀντίρο<π>α θέντες
ἐ<λλ>άχσαντ' ρετὲν καὶ πατρ<ίδ>' εὐκλ<έ>ισαν.

Épithaphe des guerriers athéniens morts devant Potidée : « Ces guerriers, <en couronnant leur patrie> d'une gloire immortelle, ont fait connaître [σεμαίνεν] <leur force à nos ennemis>²⁷⁸ ; et <portant dans leur cœur le courage>²⁷⁹ de leurs aïeux, ils ont, les armes à la main, remporté une éclatante victoire. L'éther a reçu leurs âmes, leurs corps sont dans la <terre> [αἰθὲρ μὲμ ψυχὰς ὑπεδέχσατο, σώμ<μα>τα δὲ χθὸν>τονδε]. Une partie des ennemis a obtenu les honneurs de la sépulture ; une autre partie a mis la plus sûre espérance de son salut dans les remparts de Potidée. Cette ville honore de ses regrets et de ses larmes les braves qui sont morts devant Potidée en s'exposant les premiers. Et vous, jeunes Athéniens, payez un tribut d'admiration à ces âmes valeureuses [ψυχὰς ἀντίρο<π>α] qui, en exerçant leur vertu, ont propagé la gloire [εὐκλ<έ>ισαν] de la patrie ».

On a trop souvent affirmé que l'épithaphe de Potidée est « le plus ancien témoignage sur l'immortalité des âmes »²⁸⁰. Mais il n'en est rien. Comme on peut le voir, des témoignages sur la nature céleste et immortelle de l'âme apparaissent déjà dès le VI^e siècle, sinon plutôt.

Dans l'Antiquité, l'épigraphe était un moyen d'expression par lequel on commémorait le mort et l'on parlait de lui aux passants²⁸¹. L'épithaphe de Potidée parle aux passants de ces guerriers vertueux qui « ont propagé la gloire de la patrie » et qui se trouvent, après leurs morts, dans la demeure des dieux – l'éther : « l'éther a reçu leurs ψυχὰί, la terre leurs σώματα ».

Ici, on retrouve aussi la croyance au culte des héros²⁸², qui sont une espèce à part, entre les dieux et les hommes²⁸³. Ouvrir le débat sur le culte des héros et l'héroïsation serait ici hors de propos. Les différentes théories des savants se ressemblent en ce que les guerriers ont bénéficié après leur mort devant Potidée de l'héroïsation qui « porte jusqu'aux dieux », *evehit ad deos*²⁸⁴.

Que les passants croyaient ou non que les âmes de ces héros s'envolaient réellement dans le ciel n'est pas d'après nous le point le plus important. Il est un autre lieu commun qu'il faut considérer : l'espace éthéré, demeure des dieux et des âmes, avait sa place dans la vision du monde à cette période²⁸⁵. Ainsi, comme le démontre Gabriela Cursaru, l'image du voyage de l'âme peut être assimilée avec la montée vers les régions supérieures de la fumée des sacrifices ou des

²⁷⁸ Conjecture de Christian F.W. Jacobs.

²⁷⁹ Conjecture de Christian F.W. Jacobs.

²⁸⁰ L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, op. cit., p. 108.

²⁸¹ Voir P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, p. 267-268. Aussi, G.J. Oliver (dir.), *The Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, 2000 et T.H. Nielsen et al., «Athenian Grave Monuments and Social Class», *GRBS* XXX (1989), p. 411-420.

²⁸² Voir en particulier V. Pirenne-Delforge, E. Suarez de la Torre (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, *Kernos Suppl.* X, Liège, 2000 ; B. Currie, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, 2005 ; G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. franç. par N. Loraux et J. Carlier, Paris, Seuil, 1994 ; G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, *Kernos Suppl.* XII, Liège, 2002.

²⁸³ L. Gernet, *Anthropologie religieuse*, p. 53.

²⁸⁴ Hor. *Odes* I 1 (Villeneuve). Voir aussi E. des Places, *La religion grecque : Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969, p. 117-120 (notamment p. 117).

²⁸⁵ Sur la relation entre l'espace psychuel et l'organisation politique en Grèce ancienne, voir J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, 1988 [1965], p. 153-260.

aromates brûlés à l'intention des dieux. Au VI^e et au V^e siècle, cet espace, selon Empédocle, est en correspondance avec la croyance que les « καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ καὶ πρόμοι (prophètes, poètes, médecins et princes) », en s'élevant « θεοὶ τιμήσι φέριστοι (au rang de dieux comblés d'honneurs) », participent « ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι ἔοντες ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀπειρεῖς (au foyer des autres dieux et à la même table, libre des misères humaines, assurés contre la destinée et à l'abri des offenses) »²⁸⁶. Cette croyance est accompagnée d'un espace où s'envolaient les âmes des héros, des prophètes, des poètes, des médecins et des princes. En outre, cette connaissance est supposée commune au philosophe/poète et au public²⁸⁷.

On trouve ce genre d'inscription tout au long de l'Antiquité jusqu'au Bas-Empire²⁸⁸. Voici une stèle de la première moitié du III^e siècle avant J.-C. qui nous fait connaître le sort d'outre-tombe de Sibyrτος (n° 1759.1-2 [Peek]) :

Γαῖα μὲν εἰς φάος ἦρε, Σιβύρτιε, γαῖα δὲ κεύθει σῶμα, πνοὴν δὲ αἰθήρ ἔλαβεν πάλιν, ὅσπερ ἔδωκεν.

La terre qui t'avait fait surgir à la lumière, de nouveau, Sibyrτος, recouvre ton corps : ton souffle, l'éther l'a repris, l'éther qui te l'avait donné.

Au Lycabette, on retrouve sur une inscription du II^e siècle après J.-C., ces mêmes paroles (n° 1971.5-6 [Peek]) :

ἀλλὰ τὰ μὲν κεύθει μικρὰ κόνις ἀμφιχυθείσα, ψυχὴν δ' ἐκ μελέων οὐρανὸς ἔχει.

Mais un peu de terre enveloppe et recouvre son corps : son âme, échappée aux membres, le vaste οὐρανὸς la possède.

²⁸⁶ Vors. 31B146-147 = fgt. 136-137 (Inwood) = fgt. 132-133 (Wright). Voir J.N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, p. 6. Aussi, *Nostoi*, fgt. 4 (Bernabé) ; Pind. *Olymp.* I, 39.54-55 ; Eur. *Or.* 6-9.

²⁸⁷ Dans le même ordre d'idées, P. Veyne, *L'élégie érotique romaine*, Paris, 1983, p. 205, se réfère à la connaissance du mythe. Toutefois, le travail de Veyne doit être utilisé avec esprit critique.

²⁸⁸ Toutes les épitaphes proviennent de l'édition de W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften I*, *op. cit.* En 432 avant J.-C.: 20 (Athènes, au Céramique); au IV^e siècle avant J.-C.: 1889 (Athènes, au Céramique) ; vers 350 avant J.-C.: 1031 (Phrigie), 1702 (Athènes), 1755 (Pirée), 1757 (Athènes); 300 – 250 avant J.-C.: 1759 (Athènes); I^{er} avant J.-C.: 1297 (Naxos); 848 (Pantikapaion); au I^{er} – II^e siècle après J.-C.: 1971 (Athènes); 2040 (Pergame); 1978 (Corcyre); 1979 (Théssalonique); 1993 (Lydie); 2026 (Thasos); 1595 (Rome); au II^e – III^e siècle après J.-C.: 1903 (Megare); 1776 (Thasos); 1329 (Massilia); 1325 (Chypre); au III^e – IV^e siècle après J.-C.: 1169 (Rome).

La digression qui précède a une excuse, si elle a permis de montrer la richesse et la fécondité de la notion d'éther dans le monde Antique. Elle nous a paru nécessaire afin de contextualiser la position d'Héraclide et celle de ses interprètes néoplatoniciens.

18. Le purgatoire selon Damascius

Dans ce qui suit, nous entreprenons de faire connaître ou au moins de suggérer la représentation du Purgatoire chez Damascius de la façon qui nous est possible, tantôt à partir de ses commentaires à l'œuvre de Platon (surtout son commentaire sur le *Phédon*), tantôt à partir des fragments transmis sous son nom. Cela nous aidera à mieux contextualiser le fragment sur Héraclide qui nous a été transmis par Philopon, grâce à un écrit de Damascius, aujourd'hui disparu. On analysera ce fragment plus bas. Pour le moment, efforçons-nous de dégager la conception damascienne sur l'au-delà, pour autant qu'on puisse l'apercevoir.

On n'a pas beaucoup écrit sur l'eschatologie de Damascius, et donc tout ne sera pas dit dans ce qui suit – nous nous contenterons de donner quelques éléments nécessaires afin de faciliter la compréhension du fragment d'Héraclide²⁸⁹. Le texte du *Commentaire* de Damascius sur le *Phédon* est composé de deux séries de notes prises par divers étudiants en des périodes différentes d'après l'enseignement oral de Damascius, à partir peut-être d'un même cours de base – on a donc affaire à une rédaction ἀπὸ φωνῆς²⁹⁰.

De ce commentaire, ce qui nous retiendra est l'analyse concernant le mythe eschatologique du *Phédon* (107C-114C). Pour Damascius, qui suit ici Proclus, les mythes platoniciens visent la *conformité à la nature*. Par conséquent, la description de la terre faite dans le mythe du *Phédon* (108C5-110B1) « est la terre de nos livres de géographie (περὶ τῆς αὐτῆς τοῖς γεωγράφοις διαλέγεται) »²⁹¹. On s'attendra donc de la part du dernier diadoque de l'école athénienne à une interprétation quasi littérale²⁹². Comme l'explique Jean Pépin, Damascius entrevoit le mythe à la fois comme *logos* « en tant que la réalité est proche de ce qui est dit, et *mythos* dans la mesure où il renvoie à des vérités d'un ordre supérieur »²⁹³.

²⁸⁹ Seul exception, quelques articles et sections de divers livres sur les néoplatoniciens. Signalons surtout l'article de C. Steel, « Plato's Geography: Damascius' Interpretation of the *Phaedo* Myth », in J. Wilberding et C. Horn (dir.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 174-196 ; et l'introduction de L.G. Westerink à l'édition avec traduction du texte, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo II: Damascius*, Amsterdam, 1977.

²⁹⁰ Vid. L.G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo II*, op. cit., p. 16 ; et L.G. Westerink et J. Combès (édit. et trad.), *Damascius, Traité des premiers principes I*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1986], p. XLVIII.

²⁹¹ Damas. In *Phaed.* II 504.

²⁹² Cf. Procl. In *Tim.* III, p. 235.1 (Diehl).

²⁹³ J. Pépin, « Le plaisir du mythe (Damascius, In *Phaedonem*, I. 525-526 ; II. 129-130) », in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Paris, Cahiers de Fontenay/ENS, 1981, p. 279.

Par conséquent, quand Damascius commente les quatre fleuves infernaux (*Phédon* 113A-C), il contredit l'explication allégorique de Proclus, ὁ ἐξηγητής, selon laquelle ces fleuves représentent les quatre éléments à leur niveau le plus bas²⁹⁴. En d'autres mots, Proclus divise le monde en trois niveaux : céleste, sublunaire et chthonien et à chaque niveau on a divers degrés de pureté des éléments. Ainsi, au niveau céleste on trouve la *cime* (ἀκρότης) des éléments, c'est-à-dire les quatre éléments pris à l'état pur ; au niveau sublunaire on trouve les éléments d'une moindre pureté ; et au plus bas niveau, les éléments sont dans un état mêlé²⁹⁵.

Dans un premier moment, Damascius expose l'interprétation par les éléments²⁹⁶, selon laquelle l'Océan désigne l'eau, le Cocyte ou le Styx dénomme la terre, le Pyriphléthon, le feu, et enfin l'Achéron, l'air. Puis, il donne sa propre interprétation des quatre fleuves²⁹⁷ :

Ταῦτα μὲν ὁ ἐξηγητής, ἢ μέντοι θέσις οὐχ ὁμολογεῖ τῶν ποταμῶν· πρῶτος μὲν γὰρ καὶ ἀνωτέρω ὁ Ὠκεανός, ὑπὸ δὲ τούτῳ ὁ Ἀχέρων, ὑπὸ δὲ τούτῳ ὁ Πυριφλεγέθων, ὑφ' ᾧ ὁ Κωκυτός· ἄλλως τε καὶ ποταμοὶ λέγονται πάντες καίτοι τὰ στοιχεῖα διάφορα. ἄμεινον οὖν λήξεις αὐτοὺς καὶ τόπους ἀκούειν ψυχῶν τετραχῆ κατὰ βάθος διηρημένων, καὶ πρὸ τῶν τόπων τὰς θείας ιδιότητας, τὴν διοριστικὴν κατὰ τὸν Ὠκεανόν, τὴν καθαρτικὴν κατὰ τὸν Ἀχέρωντα, τὴν κολαστικὴν διὰ θερμοτήτος κατὰ τὸν Πυριφλεγέθοντα, τὴν κολαστικὴν διὰ ψυχρότητος κατὰ τὸν Κωκυτόν.

Celle-ci est l'opinion du commentateur [*scil.* Proclus], mais l'emplacement des fleuves ne s'accorde pas avec elle : le premier et le plus élevé est l'Océan, au-dessous se trouve l'Achéron, sous celui-ci le Pyriphléthon, sous celui-ci le Cocyte ; par ailleurs, ils sont tous appelés fleuves, tandis que les éléments ont d'autres qualités. Donc, c'est mieux de les expliquer comme destinations et demeures des âmes qui appartiennent à quatre rangs différents, et avant même comme des lieux, comme des propriétés divines : l'opération de la séparation est symbolisée par l'Océan, celle de la purification par Achéron, celle du châtement par le chaud par le Pyriphléthon, celle du châtement par le froid par le Cocyte.

Les quatre fleuves ont fait l'objet de la part des Anciens de nombreuses interprétations, qui peuvent être classées en deux types : l'une moralisante, l'autre cosmologique. D'une part, l'Achéron, le Pyriphléthon, le Cocyte et le Styx ont été interprétés comme symbolisant diverses passions humaines²⁹⁸. D'autre part, on a interprété ces mêmes fleuves cosmologiquement : soit on les mettait en rapport avec les quatre éléments – Océan = eau, Cocyte ou Styx = terre, Pyriphléthon = feu, Achéron = air²⁹⁹ – ; soit on les interprétait comme faisant allusion à des lieux spécifiques. À cette dernière explication se rattachent Damascius et aussi Numénius, qui, comme on va le voir, rapportent les fleuves souterrains aux planètes³⁰⁰. Comme on vient de le voir dans le passage tout juste cité, les fleuves infernaux représentent et des opérations divines et des destinations et des séjours pour divers types d'âmes.

²⁹⁴ Procl. *In Remp.* I 122.4 (Kroll).

²⁹⁵ Procl. *In Tim.* II 44.24-50.32 (Diehl) = III 74-81 (Festugière).

²⁹⁶ Damas. *In Phaed.* II 145.1-6 = *Orph. fgt.* 125 (Kern).

²⁹⁷ *Ibid.* II 145.7-14, notre traduction.

²⁹⁸ Macrob. *In Somn. Scip.* I 10.11 (Armisen-Marchetti).

²⁹⁹ Damas. *In Phaed.* I 541.1-6 = *Orph. fgt.* 123 (Kern). Voir notre discussion plus bas, dans le chapitre sur Proclus. *Vid.* aussi F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, *op. cit.*, p. 126.

³⁰⁰ Num. *fgt.* 35 (des Places).

Par ailleurs, ces fleuves ou demeures sont hiérarchiquement situés : au plus haut, on trouve l'Océan, juste au-dessous on a l'Achéron, puis le Pyriphlégéthon et en dernière position on trouve le Cocyte. De plus, on remarque que cette description des quatre fleuves de l'Hadès se rapproche de la conception du purgatoire. Très probantes sont les épreuves par l'ardent et le glacé, qu'on retrouve aussi dans le christianisme.

Pour autant que l'on puisse se faire une idée de l'emplacement de ces fleuves, qui sont décrits comme des demeures des âmes des défunts, Damascius semble incliné vers un emplacement chthonien. Dans tout cela, le dernier diadoque de l'école d'Athènes ne semble pas s'éloigner de Proclus, qui précise dans ses dissertations sur la *République* de Platon, que les âmes qui ont encore besoin d'un châtement s'en vont aux lieux de punition sous terre – là même où se trouvent les fleuves et le Tartare – et où « s'infiltrent en quantité les effluves des éléments supra-terrestres. Ce sont eux qu'on appelle *fleuves* ou *courants* (ποικίλας μὲν ἀπορροίας ἔχοντας τῶν ὑπὲρ γῆς στοιχείων, ἃς δὴ ποταμοὺς καὶ ῥεύματα κεκλήρασιν) »³⁰¹. Une seule différence : Damascius n'accepte pas qu'on assimile ces fleuves aux éléments chthoniens.

Gardons-nous d'oublier les récits de Platon, non seulement au mythe d'Er qu'on vient de rappeler dans l'interprétation de Proclus, mais au mythe du *Phèdre* (248E-249B), sur lequel nous reviendrons, et qui est à la base de l'interprétation néoplatonicienne : après le jugement qui est donné alentour ou sur la Lune, les âmes fautives se rendent sous la terre dans les lieux de peine pour subir leur châtement ; les âmes sages, qui ont été acquittées, prennent leur essor vers un certain endroit du Ciel, où elles jouissent d'un bon sort ; les autres âmes se rendent « en un certain lieu du ciel ». On verra qu'Héraclide du Pont interprétera ce lieu du ciel comme étant l'Hadès ouranien.

On ne sera donc pas surpris de retrouver la description que Damascius donne à propos de la descente d'Isidore dans un gouffre (χάσμα) à pic en forme de cirque, où s'écoule l'eau du Styx (identifié par Michel Tardieu avec le Yarmouk), situé près de la ville de Dion (Tall al-Ascari)³⁰². Cette description fait partie d'un *topos* littéraire en vogue durant toute l'Antiquité³⁰³. Cependant, ceci ne met pas en doute la vraie piété religieuse de Damascius envers ces sanctuaires païens. Loin de là.

³⁰¹ Procl. *In Remp.* I, p. 121.23-p. 122.15 (Kroll), trad. d'A.J. Festugière.

³⁰² Damas. *Vita Isid.*, fgt. 199 (Zintzen) = Phot. *Bibl. cod.* 242, § 199 (Henry). *Vid.* aussi M. Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 43-69 et R. Ganschinietz, Art. « Katabasis », in A. Pauly, G. Wissowa (dir.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* X 2 [1919], col. 2379-2380.

³⁰³ *Vid.* T. Bauzou, « Sur les pas d'un pèlerin païen à travers la Syrie chrétienne. À propos du livre de Michel Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* », *Syria* LXXI (1994), p. 217-226, où l'auteur montre que peut-être le changement du nom de la ville Dion en Dia était intentionnel et visait à faire le parallèle avec l'île de Dia homérique (*Od.* 11, 325), où Ariane avait été abandonnée par Thésée. Ainsi, « de même qu'au Styx d'Arcadie répondait un Styx d'Arabie, Damascius aurait pu, en choisissant de l'appeler Dia au lieu de Dion, faire de cette ville un écho de l'île déserte de Dia, lieu de l'épiphanie dionysiaque » (p. 219).

Au surplus, quelques historiens ont interprété l'expérience que Damascius décrit dans sa *Vie d'Isidore*³⁰⁴, selon laquelle, ayant pratiqué l'incubation à Hiérapolis, et une fois sortie, il crut en rêve être devenu Attis, et que la Mère des dieux fêtait pour lui les Hilaries – ; donc, ils ont interprété cette expérience de mantique incubatoire telle une preuve de sa croyance dans un Hadès souterrain³⁰⁵. À la suite d'Arthur D. Nock, on croit aussi que cette révélation onirique avait pour Damascius la valeur d'une consécration³⁰⁶ et que Damascius situait les fleuves souterrains dans le Tartare, qui est chthonien.

On doit en outre prendre en considération que selon Damascius, le Tartare n'est pas seulement un lieu chthonien mais dénote aussi le dieu Tartare, qui est le dernier gardien de chaque ordre de la réalité³⁰⁷.

Ἵτι ὁ Τάρταρος τὸ ἔσχατόν ἐστι τοῦ παντός καὶ ἀντιθέτως ἔχων πρὸς τὸν Ὀλυμπον· ἔστι δὲ καὶ θεὸς ὁ Τάρταρος τῆς ἐν ἐκάστω διακόσμῳ ἔσχατιάς ἔφορος. διὸ καὶ Οὐράνιον ἔχομεν Τάρταρον, ἐν ᾧ τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας ἔκρυψεν ὁ Οὐρανός, καὶ Κρόνιον, ἐν ᾧ καὶ οὗτος τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας, καὶ Δίον, τουτοῖ τὸν δημιουργικόν.

Le Tartare est la partie la plus éloignée de la terre et l'opposée de l'Olympe ; mais il y a aussi un dieu Tartare, le gardien de la plus basse extrémité dans chaque ordre de la réalité. Ainsi, on a un Tartare céleste, dans lequel Ouranos a caché ses enfants, mais aussi un autre cronien, dans lequel Cronos a dissimulé les siens, et un Tartare zeusien, qui appartient au démiurge de ce monde [*scil.* Zeus].

19. Bref aperçu sur les retraits dans des grottes

Disons un mot sur ces sommeils ou retraits dans une grotte, qui méritent une attention particulière. D'après Yulia Ustinova³⁰⁸, l'immortalité et la divination par incubation dépendent en large mesure de la résidence souterraine. Le retrait dans une grotte afin d'acquérir des pouvoirs surhumains on le retrouve non seulement chez quelques figures mythiques, tels Amphiaraos, Trophonios, Orphée ou Musée, mais aussi chez des personnages légendaires tels Abaris, Bakis, Aristéas, Pythagore, Hermotime et Épiménide. Les récits sur ces personnages sacrés ou sages pourraient bien s'être développés indépendamment des cultes oraculaires³⁰⁹.

³⁰⁴ Damas. *Vita Isid.*, fgt. 131 (Zintzen) = Phot. *Bibl. cod.* 242, § 131 (Henry).

³⁰⁵ Vid. surtout I.P. Culianu, «Démonisation du cosmos et dualisme gnostique», *RHR* CXCVI (1979), p. 21.

³⁰⁶ A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York, 1964, p. 119.

³⁰⁷ Damas. *In Phaed.* II 140 (Westerink), notre traduction.

³⁰⁸ Y. Ustinova, « Mythical Residents of Subterranean Chambers », *Kernos* XV (2002), p. 286. Voir aussi, J.D.P Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, p. 153-156 ; J. Hani, « Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase », *REG* LXXXVIII (1975), p. 108-112 ; P. Bonnechère, *Trophonios de Lébadée*, p. 183-193.

³⁰⁹ E. Rohde, *Psyché*, trad. franç. d'A. Reymond, Paris, Payot, 1952 (1898²), p. 109.

L'expérience de la *κατάβασις* était donc le prélude à une vision céleste, la grotte symbolisant ainsi le passage de ce monde à l'autre³¹⁰. Ces expériences offraient un avant-goût de la vie après la mort.

Cette croyance peut être mise en relief par la scène d'initiation isiaque des *Métamorphoses* d'Apulée (~ 123-170), dans laquelle Lucius, après avoir reçu un bain, suivi d'aspersions d'eau lustrale, et s'être abstenu de manger de la chair et boire du vin pendant dix jours, est conduit par le prêtre, vêtu d'une robe de lin, dans l'*adyton* du temple, où il obtint une révélation oraculaire : une fois arrivé dans le domaine de Proserpine, le futur myste s'envole à travers les éléments³¹¹.

Igitur audi, sed crede, quae uera sunt. Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeui, nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adorauī de proxumo.

Écoute donc et crois, tout ce que je vais dire est vrai. J'ai approché des limites de la mort ; j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; en pleine nuit, j'ai vu le Soleil briller d'une lumière étincelante ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près.

Durant cette initiation, qui figurait « une mort volontaire » (*uoluntariae mortis*)³¹² et une renaissance, Lucius a vu les dieux face à face (*accessi coram*). Il semble donc, qu'on retrouve dans l'initiation isiaque un voyage cosmique³¹³.

Rappelons que dans les *Métamorphoses*, Isis, Hécate, Junon, Proserpine, Lucine et Diane ne sont qu'une même divinité, la Lune, sœur du Soleil. En outre, Apulée appelle Proserpine celle au « triple visage » (*triformi facie*), c'est-à-dire, Lune dans les cieux, Diane sur la terre et Proserpine sous la terre³¹⁴.

On sait, par ailleurs, que dans les installations oraculaires, l'*adyton* était soit identique avec la grotte ou la caverne d'où provenait la puissance oraculaire, soit une imitation architecturale de ce type de grotte³¹⁵.

Au surplus, même après les attaques des chrétiens envers les lieux sacrés païens, les cavernes des Nymphes, les sanctuaires souterrains de Mithra, les grottes de Cybèle et Attis ou les souterrains qui menaient à l'Hadès continuaient à attirer des visiteurs³¹⁶.

³¹⁰ Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 32. Voir aussi G.G. Stroumsa, « Mystical Descents », in J.J. Collins et M. Fishbane (dir.), *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 137-154.

³¹¹ Apul. *Metam.* XI 23.27-34 (Robertson-Vallette), trad. de P. Vallette.

³¹² *Ibid.* XI 21 (Robertson-Vallette).

³¹³ Vid. aussi É. des Places, « Platon et la langue des mystères » (1964), in Id., *Études platoniciennes (1929-1979)*, op. cit., p. 85.

³¹⁴ Apul. *Metam.* XI 2 (Robertson-Vallette).

³¹⁵ A.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Wm.E. Eerdmans Publishing, 1983, p. 32-34.

*

Tous ces débats sur la nature et l'emplacement du séjour final ou transitoire de l'âme des défunts ont un rapport direct avec la théorie sur la descente de l'âme dans le monde sublunaire. Franz Cumont a fort bien résumé toutes ces questions qu'un philosophe païen de la fin de l'Antiquité pouvait se poser concernant le voyage ultime³¹⁷ :

De quelle zone supraterrrestre, étoilée ou lunaire, partaient-elles pour s'abaisser vers la terre ? S'y rendaient-elles volontairement ou entraînées par une force irrésistible ? Étaient-elles impassibles avant leur incorporation ou déjà sujettes aux passions délétères ? En se logeant dans l'organisme humain, entraient-elles en contact direct avec lui sans aucun intermédiaire, ou au contraire étaient-elles revêtues d'enveloppes éthérées, célestes, aériennes qui s'interposaient entre elles et le corps matériel ? Ce véhicule vaporeux survivait-il au décès ou la raison pure s'en dépouillait-elle ? Une purification dans l'au-delà était-elle nécessaire et comment s'accomplissait-elle ? Les âmes les plus parfaites en étaient-elles dispensées, et étaient-elles reçues aussitôt dans la société des dieux, étant devenues déjà divines pendant leur séjour ici-bas ? Ou du moins pouvaient-elles s'élever au rang des anges et coopérer avec eux ? Étaient-elles dépourvues dans l'au-delà de toute sensibilité, et même de toute connaissance, la raison impassible survivant seule pour aller s'identifier avec l'Être ?

L' « inconséquence eschatologique » qu'on retrouve dans la pensée de Damascius, et qui caractérise tout le néoplatonisme post-plotinien, réside bien dans la conformité, d'une part, de l'affirmation selon laquelle la descente de l'âme (κάθοδος τῆς ψυχῆς) peut être entendue comme un voyage effectif à travers les sphères des étoiles fixes et des planètes jusqu'à notre terre – on a ainsi un déplacement local de l'âme –, et de l'autre, l'idée que la chute de l'âme est une transformation purement psychique³¹⁸.

Après ce bref aperçu de l'eschatologie de Damascius, on peut dire que celle-ci n'apparaît qu'en filigrane dans la citation et la paraphrase qu'en donne Philopon, mais qu'elle influence la manière dont Philopon lui-même comprenait le passage d'Héraclide sur l'Hadès ouranien.

20. Schéma d'ensemble sur le dialogue d'Héraclide du Pont

Philopon donc, cite un passage d'Héraclide du Pont d'après Damascius³¹⁹. Le passage mentionne Empédocle de Syracuse, un personnage fictif inventé par Héraclide du Pont³²⁰ et qui est

³¹⁶ R.L. Fox, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. franç. de R. Alimi, M. Montabrut, E. Pailler, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997 [1986], p. 695.

³¹⁷ F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 377-378. Voir plus bas notre discussion sur le néoplatonisme.

³¹⁸ *Vid.* aussi F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 355.

³¹⁹ Heracl. Pont. fgt. 96 (Wehrli) = fgt. 52 (Schütrumpf). Il ne semble pas que Philopon aurait consulté directement le texte d'Héraclide.

citée avec considération aussi par Numénius, Porphyre, Jamblique, Julien et Proclus. Cet Empédocle semble être le personnage principal d'un des dialogues d'Héraclide.

En ce qui concerne le nom du dialogue³²¹, Fritz Wehrli et Eckart Schütrumpf assignent ce fragment au Περὶ ψυχῆς ou *De l'âme*³²², tandis que Joseph Bidez³²³ et Albrecht Dieterich³²⁴, se fondant sur les dires de Plutarque et de Proclus³²⁵, l'assignent au Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου ou Περὶ τῶν καθ' Ἄιδην, selon Diogène Laërce³²⁶. Rudolf Hirzel, par contre, identifie curieusement ce dialogue à l'*Abaris*, un autre dialogue d'Héraclide, en deux livres, très populaire durant l'Antiquité³²⁷. Une autre hypothèse invraisemblable (car cette opinion n'est corroborée par aucun témoignage), provient de Maria Salanitro, selon laquelle le récit sur Empédocle se trouvait dans le Περὶ τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ (*Sur les choses dans le Ciel*)³²⁸.

Quant à nous, nous avons tendance à assigner tous les fragments concernant Empédocle au dialogue Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου ἢ περὶ ψυχῆς (*De iis, quae sunt apud inferos sive de anima*)³²⁹. Comme on peut le voir, nous croyons que περὶ ψυχῆς était le sous-titre du dialogue³³⁰.

Comme nous n'en savons pas trop sur la structure et le contenu de ce dialogue, donnons en revanche quelques caractéristiques des dialogues d'Héraclide en général :

1. Quant à la forme, les dialogues étaient divisés en plusieurs livres et leurs titres étaient tirés du contenu.

2. Quant à la mise en scène, on sait qu'Héraclide, au rebours d'Aristote, n'apparaît jamais ni comme interlocuteur ni comme auditeur dans aucun de ses dialogues³³¹. Diogène Laërce³³² nous apprend aussi que la majorité de ses dialogues étaient situés dans le passé reculé et avaient comme interlocuteurs des personnages historiques prestigieux, tels Pythagore et Zoroastre. Dans ces dialogues, chaque notion philosophique était illustrée par un porte-parole particulièrement qualifié.

³²⁰ J. Bidez a proposé l'hypothèse que le nom d'*Empédocle* serait forgé à partir des noms d'Empédocle et d'Hermodote de Clazomène (*La biographie d'Empédocle*, Clemm, 1894, p. 55). Sur ces deux personnages, voir plus bas.

³²¹ Voir la liste des écrits d'Héraclide donnée par Diog. Laert. *Vitae* V 86.9-88.23 (Marcovitch).

³²² Diog. Laert. *Vitae* V 87.10 (Marcovitch).

³²³ J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient*, p. 54.

³²⁴ A. Dieterich, *Nekyia*, p. 129 n. 3.

³²⁵ Procl. *In Remp.* II, p. 119.21 (Kroll).

³²⁶ Diog. Laert. *Vitae* V 88.20 (Marcovitch). On rencontre le même titre parmi les écrits de Démocrite (*Vors.* 66B1 = Procl. *In Remp.* II, p. 113.6 [Kroll]) et de Protagoras (Diog. Laert. *Vitae* IX 55 et Sext. *Emp. Adv. Math.* IX 66, 74.26).

³²⁷ R. Hirzel, *Der dialog: Ein literarhistorischer Versuch* II, Leipzig, 1895, p. 329.

³²⁸ Diog. Laert. *Vitae* V 87.14 (Marcovitch). M. Salanitro, « Varrone menippeo e il Pitagorismo », *Cultura e scuola* LXXV (1980), p. 68 et Ead., *Le menippe di Varrone*, Rome, 1990, p. 137.

³²⁹ Nous insérons dans le même dialogue les deux fragments 79 (Plut. *Adv. Col.* XIV 1115A) et 80 (Ps. Plut. *De lib. et aegr.* V) qui ont été assignés par E. Schütrumpf au dialogue Περὶ τῶν καθ' Ἄιδην. Voir notre collection dans l'*Annexe III*.

³³⁰ Mais, il se peut aussi qu'Héraclide aurait composé un dialogue intitulé Περὶ ψυχῆς.

³³¹ Cic. *Epist. ad Att.* XIII 19, 4 (Shackleton Bailey). Lire aussi P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, *op. cit.*, p. 44-45.

³³² Diog. Laert. *Vitae* V 88. Voir aussi les témoignages de Cicéron, *Epist. Ad Att.* XIII 19, 3 et *Ad Quint. frat.* III 5, 1 = fgts. 24A-B (Wehrli).

Une autre innovation d'Héraclide est l'apparition de la figure du guide-interprète, qu'on retrouve aussi dans l'*Énéide* de Virgile et dans la *Divine Comédie* de Dante.

Remarquons aussi que les dialogues d'Héraclide étaient précédés des *prooemia* dans lesquels Héraclide abordait diverses questions³³³. Au surplus, ces dialogues étaient parsemés de mythes et de récits fantastiques³³⁴.

Au terme de ce compte-rendu sur la forme et le contenu des dialogues d'Héraclide, essayons de dire un mot, avec les précautions nécessaires bien sûr, sur la structure du dialogue cité par Philopon.

Le *Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου ἢ περὶ ψυχῆς* était un dialogue qui aurait pu bien contenir un préambule, une partie dialoguée (où on aurait pu trouver différentes opinions sur la nature et l'emplacement de l'âme et la tripartition du Monde) et un mythe final (qui narrait la révélation sur le sort de l'âme d'un certain Empédotime).

En outre, cet Empédotime était considéré, durant l'Antiquité tardive, comme un personnage historique qui aurait vécu aux environs du VII^e siècle avant notre ère (voir plus bas). C'est pour cette raison d'ailleurs que le nom d'Héraclide du Pont n'apparaît même pas dans nombre de témoignages sur Empédotime. Cela dit, on est enclin à croire que le mythe d'Empédotime avait circulé durant l'Antiquité séparé du reste du dialogue et c'est sous cette forme que l'aurait consultée Jamblique, Proclus et Damascius³³⁵.

Il ne s'agit naturellement pas, pour nous, de tenter d'écrire l'histoire de la formation et de la postérité de l'œuvre d'Héraclide ; quelques éléments d'une telle histoire existent d'ailleurs déjà³³⁶. Ce qui nous intéresse surtout c'est de contextualiser le passage que Philopon cite dans son commentaire sur les *Météorologiques* d'Aristote.

*

³³³ Sur tout ceci, voir surtout M. Ruch, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 50-52 et H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, p. 6-12.

³³⁴ Diog. Laert. *Vitae* VIII 72 et Cic. *De nat. deor.* I 34 (Ax). Ce goût du merveilleux était devenu général dans la littérature hellénistique après les expéditions d'Alexandre.

³³⁵ Ceci est une supposition très raisonnable, mais purement hypothétique, de H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, p. 110 n. 77.

³³⁶ Voir surtout H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus* et J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Dans un témoignage transmis par Proclus, il est dit qu'Empédotime a vu en plein midi, dans un halo de lumière, Pluton/Hadès et Perséphone, qui lui ont révélé la destinée de l'âme après la mort du corps. Voici le passage en question³³⁷ :

οὔτε τὸ θείας ἀληθείας τυχεῖν ἀδύνατον ψυχὴν ἀνθρωπίνην τῶν ἐν Ἅιδου πραγμάτων καὶ ἀγγεῖλαι τοῖς ἀνθρώποις. Δηλοῖ δὲ καὶ ὁ κατὰ τὸν Ἐμπεδοτίμον λόγος, ὃν Ἡρακλείδης ἱστόρησεν ὁ Ποντικός, θηρώντα μετ' ἄλλων ἐν μεσημβρίᾳ σταθερᾷ κατὰ τινὰ χώρον αὐτὸν ἔρημον ἀπολειφθέντα λέγων τῆς τε τοῦ Πλούτωνος ἐπιφανείας τυχόντα καὶ τῆς Περσεφόνης καταλαμφθῆναι μὲν ὑπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ περιθέοντος κύκλω τοὺς θεούς, ἰδεῖν δὲ δι' αὐτοῦ πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν.

Il n'est pas non plus impossible qu'une âme humaine atteigne à la vérité divine sur les choses de l'Hadès et les annonces aux hommes. À preuve le récit relatif à Empédotime, qu'a rapporté Héraclide du Pont. Il dit qu'Empédotime était allé chasser avec d'autres en plein midi sur un certain terrain et que, comme on l'y avait laissé seul, il avait vu lui apparaître Pluton et Perséphone, qu'il avait été tout illuminé par la lumière qui formait une auréole à ces dieux et que, grâce à cette lumière, il avait vu, par une vision face à face, toute la vérité sur les âmes.

Ce témoignage est problématique pour deux raisons : premièrement, Empédotime voit les dieux des trépassés sur le coup de midi (ἐν μεσημβρίᾳ) ; deuxièmement, il fait cette expérience, d'après un autre témoignage transmi par Proclus, étant dans le corps (μετὰ σώματος)³³⁸.

En ce qui concerne le premier point, l'apparition des dieux en pleine heure de midi pose problème seulement si on la coupe d'autres expériences similaires, qu'on rencontre dans diverses religions. Nous tenant à la religion grecque et latine, l'heure de midi était le temps propice pour l'apparition des démons et des revenants³³⁹.

Qui plus est, selon Orion de Thèbes (ob. 460 apr. J.-C.), qui fut aussi le professeur de Proclus, le midi semble séparer le jour en deux parties : avant midi il fallait sacrifier aux τοῖς Ὀλυμπίοις, après midi aux τοῖς χθονίοις³⁴⁰.

Comme le remarque Roger Caillois, « midi est une *heure de passage*, donc une heure critique et redoutable. Il ne faudra pas s'étonner qu'elle soit par excellence l'heure des apparitions »³⁴¹. Ainsi, parce que l'heure de midi était considérée comme une heure de transition

³³⁷ Procl. *In Remp.* II, p. 119.19-27 (Kroll) = Heracl. Pont. fgt. 93 (Wehrli) = fgt. 54A (Schütrumpf), trad. d'A.J. Festugière. Voir aussi notre *Annexe III*.

³³⁸ Procl. *In Remp.* II, p. 122.3 (Kroll).

³³⁹ Sur la signification religieuse de l'heure de midi, voir W.H. Worrell, «The Demon of Noonday and Some Related Ideas», *Journal of the American Oriental Society* XXXVIII (1918), p. 160-166 ; R. Caillois, *Les démons de midi*, Paris Fata Morgana, 1991 (1937) ; J.B. Friedman, «Euridice, Heurodis and the Noon-Day Demon», *Speculum* XLI (1966), p. 22-29 ; R. Arbesmann, «The *Daemonium Meridianum* and the Greek and Latin Patristic Exegesis», *Traditio* XIV (1958), p. 17-31 ; H.A.T. Reiche, «Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revised», *Transactions of the American Philological Association* CXXIII (1993), p. 161-180 ; J.N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East*, Leyde, Brill, 2008, p. 224-232 (surtout p. 226-228).

³⁴⁰ Orion, *Etymologicon*, s.v. ἱερὸν ἡμᾶς, p. 75 (Sturz). Notons que l'édition de Friedrich W. Sturz, la seule à date de cette œuvre, est de 1820 (réimpr. Georg Olms Verlag, 1973). L'avantage de l'ouvrage d'Orion est qu'on y trouve, mis à part quelques étymologies fausses et même aberrantes, nombre d'observations grammaticales des vers d'Homère et des fragments d'ouvrages qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Par ailleurs, on y trouve des passages d'auteurs avec des variantes précieuses.

³⁴¹ R. Caillois, *Les démons de midi*, *op. cit.*, p. 22.

entre les deux phases de la journée, à savoir la phase ascendante et descendante, des phénomènes surnaturels pouvaient se produire et des dieux se manifester. Enrico Livrea observe que « l'ora meridiana e un momento critico, spesso scelto dalla divinità per manifestarsi all'uomo »³⁴².

On trouve ce motif déjà chez Homère (*Od.* IV 400), où Protée apparaît à Ménélas quand le Soleil est au zénith. Dans l'hymne *Sur les bains de Pallas* de Callimaque, Athéna rencontre Tirésias aux μεσαμβρινὰ ὥραι³⁴³.

Ainsi, ce passage d'Héraclide devient clair maintenant : Héraclide, en plaçant la vision d'Empédoclote en plein midi, suit un schéma très ancien.

Pour ce qui est du voyage visionnaire dans le corps, ces visions étaient très rares même pour des auteurs comme Proclus, car³⁴⁴

τὸ γὰρ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργεῖν ὀλίγοις δὴ τισι καὶ εὐαριθμητοῖς ὑπάρχειν εἰκός.

il est normal que ne soit donné qu'à très peu d'hommes, faciles à compter, d'être en possession, dans leur vie humaine, d'activités qui dépassent le pouvoir de l'homme.

Mais de tout cela on parlera plus en détail plus bas.

Avant de passer à la prochaine section, remarquons que, en ce qui concerne la relation entre Hadès et Pluton, selon Ernst Wüst³⁴⁵, Hadès se transforme au cours de V^e siècle av. J.-C. en Pluton (Sophocle, *Antigone* 1200). Pluton aura aussi de plus en plus de rapports avec le culte des divinités éleusiniennes, sans toutefois détrôner complètement la figure d'Hadès. Sous le nom de Pluton, le dieu d'outre-tombe révèle un aspect plus bienveillant. Selon Platon (*Crat.* 403A-E), les gens qui ont peur du nom d'Hadès l'appellent Pluton³⁴⁶.

21. Les Sages Grecs archaïques

Ouvrons une parenthèse pour élucider un point de détail qui n'est pas sans importance. Ce qu'on remarque au premier abord dans les témoignages qu'il nous reste de l'œuvre d'Héraclide,

³⁴² E. Livrea, compte-rendu à «A. Hurst, O. Reverdin, J. Rudhardt (édit. et trad.), *Vision de Dorotheos*», *Gnomon* LVIII (1986), p. 707 n. 5. Voir aussi, du même auteur, Id., *KPECCONA BACKANIHC. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Florence, D'Anna, 1993, p. 136-171.

³⁴³ Callim. *Hym.* V 73-74 (Pfeiffer). Voir aussi *Cosmas et Damian* XVIII 98 (Rupprecht) ; *Vita S. Theod. Syk.* 16 (Festugière).

³⁴⁴ Procl. *In Remp.* II, p. 122.10-12 (Kroll), trad. Festugière.

³⁴⁵ E. Wüst, Art. «Pluton», in A. Pauly, G. Wissowa (dir.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XXI 1 [1951], col. 990-1026, surtout col. 1000-1002.

³⁴⁶ Voir aussi K. Clinton, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusian Mysteries*, Stockholm, 1992.

c'est la liaison faite entre les personnages de ses traités et œuvres dialoguées³⁴⁷, comme Empédocle, Abaris, Aristéas, Empédocle³⁴⁸, Zarathustra³⁴⁹ et Pythagore³⁵⁰, et les récits archaïques sur l'échappée de l'âme hors du corps, récits qui avaient comme personnages principaux les soi-disant « Sages Grecs ».

Nous entendons par « Sages grecs » un type de personnes capables d'avoir des expériences sensorielles accrues, ou voyager rapidement, ou d'extraire volontairement ou non leur âme hors du corps³⁵¹. Ce type de personnage, les modernes le connaissent aussi sous d'autres appellations : « chamans grecs »³⁵² ou « *iatromanteis* », *ιατροὶ καὶ μάντις*³⁵³. Les deux appellations posent des problèmes insurmontables, même si « *iatromanteis* » a la valeur d'être grecque. C'est pourquoi si l'on se contente de transposer en Grèce antique des notions qui sont issues d'autres cultures et d'autres périodes historiques, on se heurte à des concepts confus, parce que l'on ne retient qu'une partie de la situation. Il y a, certes, un « fond chamanique » dans les croyances grecques relatives à l'au-delà, mais les expériences n'étaient pas les mêmes que chez les populations Scytho-Sibériennes et Sarmato-Scythes, si on en croit des historiens tels que Karl Meuli, Eric R. Dodds, Walter Burkert et Peter Kingsley, selon lesquels ces croyances ont une origine scythe.

Clément d'Alexandrie donne, dans les *Stromates*³⁵⁴, une liste, non point exhaustive, mais du moins assez large de ces « Sages Grecs » : Abaris l'Hyperboréen, Aristéas de Proconnèse, Épiménide le Crétois, Phormion de Sparte, Polyaratos de Thasos, Pythagore, Empédocle d'Acragas, Empédocle de Syracuse et Socrate l'Athénien. À ces personnages, Erwin Rohde, Hermann Diels et Eric R. Dodds ajoutent le nom d'Hermodote de Clazomène³⁵⁵. Léonymos de Croton, Cléonyme d'Athènes, Bakis et Dexicrion de Samos pourraient aussi y être inclus dans notre liste³⁵⁶.

Dans son livre classique³⁵⁷, Ludwig Bieler analyse la catégorie de l'« homme divin » dans l'Antiquité tardive. Ainsi, l'auteur définit quelques traits distinctifs caractéristiques des hommes

³⁴⁷ Voir la liste des œuvres d'Héraclide dans Diog. Laert. *Vitae* V 86-88 = fgt. 22 (Wehrli).

³⁴⁸ Dans son dialogue *Περὶ τῆς ἄψυχο* (fgts. 76-83 [Wehrli]), Héraclide raconte les derniers jours d'Empédocle sur la terre.

³⁴⁹ Il semble que chez Héraclide, dans un dialogue à titre double, Zoroastre (Zarathustra) était présenté comme un descendant des Atlantes et ainsi le précurseur des Empédocle et des Hermodote, c'est-à-dire comme le prototype du clairvoyant et du sage.

³⁵⁰ La légende d'Abaris avait été traitée dans un ouvrage spécial par Héraclide, où il contribue d'abord à créer la légende de Pythagore. Voir, P. Boyancé, « Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique », *REA* XXXVI (1934), p. 321-352.

³⁵¹ Sur les « sept sages » voir A. Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Paris, De Boccard, 2002.

³⁵² K. Meuli, « Scythica », *Hermes* LXX (1935), p. 121-176 (= Id., *Gesammelte Schriften* II, Bâle, Schwabe, 1975, p. 817-879).

³⁵³ I.P. Culianu, « *Iatroi kai manteis*. Sulle strutture dell'estatismo greco », *Studi Storico Religiosi* IV (1980), p. 287-303 et F. Hoessly, *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Rituell der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2001, p. 173-197. Rappelons que le nom de *iatromantes* ou « healer-seers », fut forgé par E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, p. 140-146.

³⁵⁴ Clem. Alex. *Strom.* I 21 (Caster).

³⁵⁵ H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, Reimer, 1897, p. 12.

³⁵⁶ Cf. A. Busine, *op. cit.*

³⁵⁷ L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum* I, *op. cit.*

divins – un *idéal-type* qui distinguerait la catégorie de l'« homme divin » (θεῖος ἀνὴρ) du « magicien » (μάγος) et du « sorcier » (γόης) : annonce de sa naissance, l'origine divine, choix de vie et destinée typiques, aspect saisissant, sagesse, courage, ascétisme, piété, pouvoirs thaumaturgiques et chef charismatique.

Il faut joindre à notre description celle de Marcel Detienne, selon lequel ces sages sont des « maîtres de vérité », en soulignant ainsi que leur commun privilège était de dispenser la vérité³⁵⁸. Ces « maîtres de vérité », désignés et comme héros/daimônes et comme dieux³⁵⁹, étaient ainsi des voyageurs itinérants (ἄλασθαι)³⁶⁰ qui dispensaient leur savoir des choses divines. Au voyage terrestre, comme au voyage d'âme, était liée la transmission de la vérité, de l'*alétheia*³⁶¹. Cette transmission est toutefois différente sur un point : dans le voyage terrestre, la vérité est transmise entre les hommes, tandis qu'au voyage céleste, la transmission du savoir se fait entre un dieu et les hommes.

Mais, outre les messages annoncés directement par les dieux, les anciens ont toujours accepté le fait que les hommes peuvent acquérir des connaissances surnaturelles et ainsi se déplacer dans le monde de la vérité en certaines circonstances, voir le sommeil, la transe, le contact étroit avec la mort.

Eu égard maintenant au rôle des rêves dans la religion antique, certains historiens comme Robin Lane Fox ont même pu affirmer que la manifestation des dieux dans les rêves forme le cœur même du paganisme³⁶².

Citons par exemple le fragment de Pindare que nous transmet Plutarque et qui considère le sommeil comme une initiation à la mort³⁶³.

³⁵⁸ M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1973 [1967]. Selon Detienne, dans la Grèce ancienne la notion de « vérité » a subi un changement avec l'avènement de la *polis*, qui remplacera l'autorité féodale des rois au VI^e et V^e siècles. Ainsi, avec la *polis*, la Grèce a connu aussi une démocratisation et « laïcisation de la vérité ». Or, nonobstant les remarques très intéressantes de Detienne, il soutient que l'*alétheia* n'a rien à voir avec la « vérité » entendue comme conformité ou adéquation de la pensée et des choses, sans proposer toutefois une autre définition épistémologique. – Detienne a été suivi, entre autres, par G. Lloyd et N. Sivin, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven, 2002 et G.E.R. Lloyd, *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, Oxford, 2003.

³⁵⁹ Comme l'explique M. Eliade : « leur contact avec les espaces célestes les divinise » (*Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2007 [1949], p. 99).

³⁶⁰ ἄλασθαι / πλανᾶσθαι : des promeneurs ou voyageurs itinérants (*Wundermänner*). Belle analyse de S. Montiglio, « Wandering Philosophers in Classical Greece », *The Journal of Hellenic Studies* CXX (2000), p. 86-105. Voir aussi Ead., *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago, 2005 et J. Elsner et I. Rutherford (dir.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005.

³⁶¹ P. Bonnechère, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde, Brill, 2003, p. 119.

³⁶² R. Lane Fox, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. franç. de R. Alimi, M. Montabrut et E. Pailler, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997 [1986], p. 109-177.

³⁶³ Pind. fgt. 131 (Snell-Mähler) = fgt. 59 (Cannatà Fera), *apud* Plut. *Cons. ad Apollonium* 120D, trad. par A. Puech.

καὶ σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεὶ, ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἰδῶλον· τὸ γὰρ ἔστι μόνον ἐκ θεῶν. εὕδει δὲ πρᾶσσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις δείκνυσι τερπνῶν ἐφέροισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

Le corps de tous cède à la mort toute-puissante, mais vivante encore, reste une image [εἰδῶλον] de notre être ; car, seule, elle vient des dieux [ἐκ θεῶν] ; elle dort [εὕδει], tandis que nos membres agissent, et quand au contraire ils dorment, en maint et maint rêve, elle nous montre, s'approchant, le jugement qui nous récompense et celui qui nous punit.

Cette pensée qui présente les rêves tels des messages venus de l'au-delà se retrouve aussi dans les tragédies de la période classique³⁶⁴ (dans lesquelles, d'après Jacques Jouanna, on retrouve en particulier les rêves appartenant à la catégorie des rêves-visitations³⁶⁵) et chez Aristote et son école. Dans un fragment conservé par Sextus Empiricus, on nous dit que durant le sommeil, l'âme ayant retrouvé sa vraie nature, « προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωματίων (elle est clairvoyante et prédit les choses à venir. Il en va de même à l'heure de la mort, quand elle se sépare des corps) »³⁶⁶. Ainsi, si on concevait un fossé infranchissable entre les deux réalités, des expériences religieuses, tels les phénomènes psychiques (par exemple les oracles), seraient inexplicables.

Le savoir de ces hommes provient aussi de leur habilité de s'envoler dans l'air. « Pouvoir voler, avoir des ailes devient la formule symbolique de la transcendance de la condition humaine ; la capacité de s'élever dans l'air indique l'accès aux réalités ultimes »³⁶⁷.

Strepsiade, Cléonyme, Er le Pamphylien, notre Empédoclès, le roi d'Aristote (peut-être Endymion)³⁶⁸, Timarque et Thespésios³⁶⁹ reçurent leur savoir sur les choses divines en s'envolant en âme vers les régions supérieures. Habituellement ces personnages qui prétendent à une connaissance supérieure sont en état de catalepsie, c'est-à-dire une apnée ou mort apparente qui, selon Héraclide du Pont, conserve le corps pendant trente jours sans respiration et sans pouls : en parlant d'une femme³⁷⁰,

³⁶⁴ Sur le rêve comme signe prémonitoire envoyé par le mort dans les poètes tragiques, voir l'ouvrage de G. Devereux, *Les rêves dans la tragédie grecque*, Paris, 2006 (1976). Aussi, C. Walde, *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, Munich-Leipzig, 2001.

³⁶⁵ J. Jouanna, « Réalité et théâtralité du rêve : le rêve dans l'*Hécube* d'Euripide », *Ktèma* VII (1982), p. 43-52 et *Id.*, *Sophocle*, Paris, 2007, spéc. p. 442-446. Voir aussi, G. Donnay, « L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce », *Ktèma* VIII (1983), p. 5-10.

³⁶⁶ Sex. Emp. *Adv. Math.* III 20-22 (= Aristot. *De philos.* fgt. 12A [Ross]). Il semble qu'avec ce fragment commençait le troisième livre d'Aristote, dans lequel le Stagiritè enquêtait sur le divin.

³⁶⁷ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 99.

³⁶⁸ Arist. *De philos.* fgt. 11 (Ross). *Vid.* A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, *op. cit.*, p. 201-218.

³⁶⁹ Strepsiade : ARISTOPHANE, *Nuées*, 290-364 ; Cléonyme : CLEARQUE, fgt. 8 (Wehrli) ; Er : PLATON, *Resp.* 613E-621D ; Empédoclès : HERACLIDE, fgt. 90-107 (Wehrli) ; le roi d'Aristote : ARISTOTE, *De philosophia* (Eudème), fgt. 11 (Ross) ; Timarque : PLUTARQUE, *Sur le démon de Socrate* 589F-592E ; Thespésios : PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine* 563B-568F.

³⁷⁰ Héraclide du Pont, fgt. 77 (Wehrli), *apud* Diog. Laert. *Vitae* VIII 61, trad. de J.-F. Balaudé, in M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, p. 988. Cf. M. Detienne, « De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide », *NClío* X (1960), p. 134 ; et H.B. Gottschalk, *Heraclides*, p. 13-36.

ὁ Ἡρακλείδης φησὶ τοιοῦτόν τι εἶναι, ὡς τριάκοντα ἡμέρας συντηρεῖν ἄπνουν καὶ ἄσφυκτον τὸ σῶμα.

Héraclide dit qu'elle fut dans un état tel qu'il maintint son corps, trente jours durant, sans respirer ni se décomposer.

Ces expériences suivent un même schéma. Et pour cause : « la conception de l'échappée de l'âme hors du corps n'a guère évolué d'Aristophane à Plutarque »³⁷¹. Leurs âmes se dégagent du corps gisant et s'élèvent vers les hauteurs, au-dessus du sol. Elles voyagent vers un lieu spécifique, « un certain espace consacré à Hestia »³⁷², d'où elles reçoivent une vision céleste, des perceptions du suprasensible. Déjà chez Euripide, dans la pièce *Phaéthon*, Hestia, qui était assimilée à Gé, résidait dans l'éther³⁷³. On rencontre la figure d'Hestia aussi chez Philolaos³⁷⁴ et Platon³⁷⁵.

La tradition de ces sages peut remonter au VII^e siècle avant notre ère³⁷⁶. Des récits ou allusions à ces personnages apparaissent déjà chez Parménide (*Vors.* 28 B 1), Empédocle³⁷⁷, Sophocle (*Électre* 62), Hérodote (IV 13-16 et 36), Aristophane³⁷⁸, Hippocrate (*Sur les vierges* II 528), Platon (*Resp.* X 613E-621D), Héraclide du Pont (fgts. 90-107 [Wehrli]), Aristote³⁷⁹, Cléarque de Soloi (fgts. 7-8 [Wehrli]), Théophraste³⁸⁰ et Dicéarque (fgts. 15-17 et 18A-C [Wehrli]). On retrouve ces légendes aussi dans des fragments attribués à Aristéas³⁸¹, Pythagore³⁸², Hécatee et Épiménide³⁸³, eux-mêmes des sages.

Les caractéristiques communes à certains de ces hommes privilégiés sont les suivantes³⁸⁴ :

³⁷¹ P. Bonnechère, *Trophonios de Lébadée*, p. 167.

³⁷² Cléarque, fgt. 8 (Wehrli).

³⁷³ Eur. *Phoen.* fgts. 877, 919 et 944 (Kannicht).

³⁷⁴ Philolaos, *ap. Aét. Plac.* III 11.3 (Diels) = *Vors.* 44A17 = A17 (Huffman) : « Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος τὸ μὲν πῦρ μέσον (τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς <ἐστίαν>)... ».

³⁷⁵ Sur la figure d'Hestia chez Platon, voir J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 2002 (1996), p. 172-181.

³⁷⁶ K. Dowden, «Apollon et l'esprit dans la machine : Origines», *REG* XCII (1979), p. 298.

³⁷⁷ M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 93-103. Empédocle : *Vors.* 31B112 et 115 = fgt. 1 et 11 (Inwood) = fgt. 102 et 107 (Wright).

³⁷⁸ Aristophane, *Nuées* 333, 228 et 360. Les intellectuels (μετεωροφύνακες et μετεωροσοφισταί) qui sont désignés dans ces passages quittent leur corps pour accéder, par l'âme, à un savoir divin. Voir aussi P. Bonnechère, *Trophonios de Lébadée*, p. 176.

³⁷⁹ Aristote, *Eudème* (sur un roi grec), fgts. 11-12A Ross ; *Mét.* 984B19 (sur Hermotime). Il écrivit aussi un traité *Sur les pythagoriciens*.

³⁸⁰ Malheureusement on connaît mal les travaux de Théophraste sur l'âme, mais on sait qu'ils étaient nombreux : n° 266-275A, n° 328 et 342-344, n° 719A-725 (W.W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought & Influence*, Leyde, 1993 [= 1992]).

³⁸¹ Aristéas écrivit sur ces voyages une épopée fantastique, l'*Arimasée*. Voir, J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, p. 44-64.

³⁸² Pythagore et ses disciples reprirent cette tradition sur les faiseurs de miracles : K. Dowden, «Apollon et l'esprit dans la machine : Origines», p. 297.

³⁸³ A. Strataridaki, «Epimenides of Crete: Some Notes on His Life, Works and the Verse *Kretes aei pseustai*», *Fortunatae* II (1991), p. 207-223.

³⁸⁴ L'historicité de ces personnages ne nous retiendra pas, mais voir K. Dowden, «Apollon et l'esprit dans la machine : Origines», p. 293-318.

1. Le *don de la prévision* : Abaris, Aristéas, Bakis, Hermotime, Épiménide et Pythagore³⁸⁵ lisaient l'avenir, expliquaient les songes et les présages (Aristote, *Rhétorique* III 17, 2) et prévoyaient les événements futurs dans les causes qui devaient les produire (Plutarque, *Vie de Solon* 84) ;
2. La *retraite sous terre* : Aristéas, Bakis, Trophonios, Hermotime, Épiménide, Pythagore et Empédocle³⁸⁶. Ce phénomène, qui inclut la retraite dans une grotte, est similaire à une *κατάβασις*. Dans cet antre, ces hommes pouvaient accéder à l'au-delà et à la connaissance divine de toutes choses passées ;
3. Les *voyages visionnaires* : en esprit (Abaris, Phormion, Parménide)³⁸⁷ ou dans le corps (Aristéas, Empédotime)³⁸⁸. Dans cette pratique, on a inclus les translations dans l'espace, les *translationes ad deum* (Empédocle et Pythagore³⁸⁹) et la bilocation.

On ne se trompe pas trop en ramenant à ces quelques motifs le comportement des « Sages grecs ». Aristéas de Proconnèse (~ 650 avant J.-C.), Hermotime de Clazomènes (~ VII^e siècle), Épiménide le Crétois (~ 600 avant J.-C.) et Pythagore (~ 532 avant J.-C.) sont de ces hommes chez qui l'on rencontre toutes ces caractéristiques. En outre, on doit considérer aussi le fait que ces personnages sont regroupés en listes par les Anciens eux-mêmes.

Arrêtons ici l'investigation sur les dialogues héraclidéens quant à leur contenu, c'est-à-dire, les récits archaïques sur l'échappée de l'âme. Nous avons seulement voulu montrer que l'une des composantes de cette eschatologie céleste est bien attestée au VII^e et au VI^e siècle. Il en est de la religion comme de la géologie : il y a des couches différentes, et une pensée très ancienne qui traite de l'échappée de l'âme (et de sa demeure céleste) est attestée dans des témoignages relativement anciens. Des similarités sur l'échappée de l'âme sont visibles chez des auteurs de périodes assez éloignées, tels Aristophane (~ 448-385 avant J.-C.) et Plutarque (~ 45-125 après J.-C.)³⁹⁰.

³⁸⁵ Abaris : JAMBLIQUE, *Vita Pyth.* 135 (Deubner) ; Aristéas : CLEMENT, *Stromates* I 21 ; Bakis : F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, p. 88-89 ; Hermotime : APOLLONIOS, *Mirabilia* III ; Épiménide : PLATON, *Lois* 642D ; Pythagore : JAMBLIQUE, *Vita Pyth.* 142 ; APOLLONIOS, *Mirabilia* VI ; NICOMAQUE, *apud* PORPHYRE, *Vita Pyth.* 23 et 28.

³⁸⁶ Aristéas : HERODOTE, *Hist.* IV 14 ; Bakis : THEOPOMPE, *apud* Scholiaste Aristophane, *Oiseaux* 962 ; Trophonios : GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* IV (*Contre Julian* I 59) ; Hermotime : APOLLONIOS, *Mirabilia* III ; Épiménide, XENOPHANE, *Vors.* 21B20 = B20 (Leshner) ; Pythagore : PHAVORINOS, *Mélanges historiques, apud* Diog. Laert. *Vitae* VIII 37 ; Empédocle : DIOG. LAERT. *Vitae* VIII 69.

³⁸⁷ Abaris : HERACLIDE, fgt. 51 (Wehrli) ; Porph., *Vita Pyth.* 29 ; Empédotime : HERACLIDE, fgt. 90-107 (Wehrli) ; Phormion : *FGrHist*, 115F392 ; PARMENIDE : *Vors.* 28B1.

³⁸⁸ Aristéas : PLINE, *Hist. Nat.* 174 ; Empédotime : PROCL. *In Remp.* II, p. 122.2-4 (Kroll).

³⁸⁹ Empédocle : PLINE, *Hist. Nat.* VII 173 et Pythagore : APOLLONIOS, *Mirab.* VI.

³⁹⁰ Sur cette similarité voir l'article de P. Bonnechère, «La scène d'initiation des *Nuées* d'Aristophane et Trophonios : nouvelles lumières sur le culte lébadéen», *REG CXI* (1998), p. 436-480. L'auteur montre la continuation de la conception grecque sur l'échappée de l'âme hors du corps, d'Aristophane à Plutarque.

22. L'Hadès ouranien héraclidéen

Résumons nos propos concernant l'Hadès ouranien héraclidéen. Après la mort du corps, l'âme, qui est de nature éthérée (une lumière corporelle)³⁹¹, s'envole vers le ciel. Dans une première étape, l'âme se purifie dans la zone aérienne comprise entre la terre et la Lune – c'est l'Hadès 'purgatoire'. Après sa purification, l'âme continue son ascension et s'établit dans l'Hadès 'empyrée', qui est situé entre la Lune et le Soleil.

Ainsi donc, la région de l'Hadès est continue (comprenant la région entre la terre et le Soleil), mais elle est divisée, par la Lune, en deux zones : une zone purgatoire et une zone élyséenne. Dans l'Hadès empyrée, qui est aussi la Voie Lactée³⁹², les âmes auront comme « véhicules » les astres qui sont situés dans la Voie Lactée et non les astres qui sont situés dans la sphère des étoiles fixes (comme le croit Damascius). Ces étoiles de la Voie Lactée sont donc les « ὀχήματα τῆς ψυχῆς ».

Il est important de noter, pour la discussion à venir, qu'Héraclide, comme Platon, Aristote et Plutarque, suit l'ordre 'égyptien' des planètes³⁹³, tandis que Philopon et Damascius suivent l'ordre 'chaldéen'³⁹⁴.

*

Avant d'aborder ces questions ou d'amorcer leur élaboration dans notre commentaire de ce passage, nous souhaiterions introduire un nouveau témoignage propre à caractériser plus complètement l'au-delà héraclidéen.

Dans un fragment rapporté par Damascius, il est dit qu'Héraclide aurait divisé l'Univers en trois régions, d'après le sectionnement du Monde entre les fils de Cronos³⁹⁵. Voici le passage en

³⁹¹ Voir Philop. *In De Anima*, p. 9.5-7 (Hayduck) et *In Meteor.*, p. 117.11-12. Voir aussi Tert. *De anima* IX 5 (= fgt. 98C [Wehrli]) et le commentaire de H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 154-155. Pour Héraclide, comme pour les stoïciens plus tard, l'âme est de nature *corporelle*.

³⁹² P. Boyancé avait soutenu, naguère, que pour Héraclide, la Voie Lactée serait située dans la zone sublunaire, comme pour Aristote («La religion astrale de Platon à Cicéron», *art. cit.*, p. 335). Mais ceci, d'après nous, n'est pas le cas. Voir notre explication plus bas et aussi H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 100-102.

³⁹³ Ordre des planètes 'égyptien I' (d'après J. Flamant) : Terre, Lune, Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter, Saturne. Sur tout ceci, voir J. Flamant, «Sotériologie et systèmes planétaires», in U. Bianchi et M.J. Vermaseren (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leyde, 1982, surtout 228-233.

³⁹⁴ Ordre des planètes 'chaldéen I' (en suivant J. Flamant) : Terre, Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne.

³⁹⁵ Hom. *Il.* XV 187-193 (Mazon). Cf. Procl. *In Remp.* II, p. 140.14-17 (Kroll) et aussi Platon, *Gorgias* 523A4-5.

question, qui provient d'un cours de Damascius sur le *Phédon* de Platon transcrit par l'un de ces élèves³⁹⁶ :

ὅτι τριπτὴ τῆς γῆς ἡ διαίρεσις, ἡ μὲν κατὰ τοὺς τρεῖς Κρονίδας· ξυνηὴ γὰρ αὐτῶν καὶ ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, φησὶν Ὅμηρος (*Il.* XV 193), εἰ δὲ κοινή, δῆλον ὅτι μερίζοιτο ἂν εἰς αὐτούς, καὶ εἴ γε μὴ ὁ Ποσειδῶν ἦν ὁ λέγων καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν διαιρῶν, ἀλλ' ὁ Ζεὺς, πάντως ἂν εἰς τρία διένειμεν τὸν οὐρανόν, ὡς ὁ Ἐμπεδοσίμου λόγος, ἑαυτῷ τὴν ἀπλανή, τῷ Ποσειδῶνι τὰς μέγροι ἡλίου σφαίρας, τῷ Πλούτωνι τὰς λοιπὰς. ἡ δὲ ἐστὶ διαίρεσις τῆς γῆς κατὰ τὸ πᾶν, εἰς τὸ οὐράνιον καὶ χθόνιον καὶ μέσον· καὶ γὰρ ὀλυμπία γῆ τετίμηται καὶ χθονία, καὶ μέση ἄρα τις ἂν εἴη.

La division de la terre est ternaire. L'une est faite selon les trois fils de Cronos : car ils possèdent en commun la terre et le ciel, dit Homère [*Il.* XV 193]. Mais si elle [*scil.* la terre] est commune, alors il est clair qu'elle doit être divisée entre eux ; et si Poséidon n'était pas celui qui parle et ne marquait pas son propre domaine, mais c'était Zeus qui le faisait, certainement il aurait divisé le ciel en trois parties, comme dit le récit d'Empédoclème : pour lui-même [*scil.* Zeus], la sphère des fixes, pour Poséidon, les sphères jusqu'au Soleil, et pour Pluton le reste. La seconde est une division de la terre comme un tout, entre la partie céleste, la chthonienne et l'intermédiaire : car les deux sont honorés, une terre olympienne et une chthonienne, et il semble qu'il y a aussi bien une terre intermédiaire.

Ainsi, Zeus gouverne sur la sphère des fixes, Poséidon sur celle des sphères planétaires jusqu'au Soleil et le domaine de Pluton/Hadès se situe du Soleil à la terre³⁹⁷.

Parce que la Voie Lactée est lumineuse et astréiforme, alors celle-ci devrait être située, d'après Héraclide, juste au-dessous du Soleil, et ne serait donc pas un phénomène atmosphérique, comme pour Aristote.

*

Telles sont les lignes directrices de cette conception originale du Purgatoire céleste. Ce sera dans les mythes de Plutarque³⁹⁸ qu'elle trouvera son accomplissement le plus complet et le plus génial, tandis qu'elle a été affaiblie et édulcorée dans les œuvres littéraires de l'Antiquité tardive.

23. Un témoignage de Jamblique sur l'Hadès ouranien héraclidéen

Arrivé à ce point, il est nécessaire de faire une brève digression pour expliquer un témoignage jambliquéen sur la doctrine héraclidéenne de l'Hadès ouranien. Ce passage a été noté par nombre d'historiens, sans toutefois être mis en rapport avec la doctrine d'Héraclide du Pont.

³⁹⁶ Damascius, *In Phaed.* II, D131 (Westerink) = fgt. 95 (Wehrli) = fgt. 58 (Schütrumpf), notre traduction. Il se peut que Damascius tire cette information du même récit d'Empédoclème.

³⁹⁷ D'après J. Dillon, l'emplacement de l'Hadès entre le Soleil et la terre (« τῷ Ποσειδῶνι τὰς μέγροι ἡλίου σφαίρας, τῷ Πλούτωνι τὰς λοιπὰς ») serait une erreur de l'étudiant qui a transcrit le cours de Damascius (*The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy [347-274 BC]*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 213, n. 96). Cependant, cette hypothèse n'est pas nécessaire, si on accepte le fait qu'Héraclide a divisé le domaine de l'Hadès en deux régions, comme on vient de le montrer.

³⁹⁸ Plut. *De facie* 940F-945D (Cherniss), *De genio Socratis* 589F-592E (Hani) et *De sera* 563B-568F (Vernière).

Selon un témoignage trouvé dans le traité des *Mois* de Jean le Lydien destiné à expliquer les fêtes du sept des Ides de novembre, Jamblique, dans le premier livre de son *Περὶ καθόδου ψυχῆς*³⁹⁹, situe l'Hadès entre la Lune et le Soleil⁴⁰⁰.

ὁ μὲν Ἑρμῆς περὶ μόνου τοῦ καθαροῦ τῶν ψυχῶν, ὁ δὲ Ἰάμβλιχος ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περὶ καθόδου ψυχῆς πραγματείας καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως αὐτῶν μέμνηται, τὸν ὑπὲρ σελήνης ἄχρῳ ἡλίου γῶρον τῷ Ἄιδῃ διδοῦς. παρ' ᾧ φησι καὶ τὰς ἐκκεκαθαρωμένας ἐστάναι ψυχάς. καὶ αὐτὸν μὲν εἶναι τὸν Πλούτωνα. Περσεφόνην δὲ τὴν σελήνην.

Mais Hermès traitait seulement de la purification de l'âme, tandis que Jamblique, dans le premier livre de son traité *De la descente de l'âme*, mentionne aussi leur apocatastase, en assignant à l'Hadès le lieu au-dessus de la Lune jusqu'au Soleil. C'est là, dit-il, que sont établies les âmes parfaitement purifiées, et ce dernier est Pluton, alors que Perséphone est la Lune.

Ainsi, selon le Lydien, Jamblique situait dans l'espace qui s'étendait entre la Lune et le Soleil un lieu de séjour pour les âmes déjà purifiées, qu'il nommait Pluton, Perséphone étant la Lune. On peut déduire que pour Jamblique, comme c'est déjà le cas chez Plutarque, les âmes désincarnées se purifient à travers l'espace qui s'étend de la terre à la Lune.

Dans un autre passage des *Mois* sur les purifications opérées en février dans le férial romain, Jean paraphrase encore une fois Jamblique, sans indiquer toutefois le titre du traité⁴⁰¹ :

ὅτι τὸ ὑπὸ σελήνην δαιμόνιον φύλον τριχῇ διήρηται κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον· καὶ τὸ μὲν πρόσγειον αὐτοῦ τιμωρόν, τὸ δὲ ἀέριον καθαρτικόν, τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζώνῃ σωτήριον ἐστίν, ὃ δὴ καὶ ἡρωϊκὸν ἴσμεν· ἡγεῖσθαι δὲ λέγεται παντὸς τούτου μέγιστός τις δαίμων· οὗτος δ' ἂν εἴη μάλλον ὁ Πλούτων, ὡς φησιν ὁ αὐτὸς Ἰάμβλιχος.

La race des démons qui se trouve en-deça de la Lune, selon Jamblique, est divisée en trois : l'une, attachée à la terre, est vengeresse ici même, l'autre, aérienne, est purificatrice, alors que la dernière, en zone lunaire, que nous connaissons aussi sous le nom de l'héroïque, est salvatrice : on dit qu'un esprit tout puissant en gouverne l'ensemble (il s'agit peut-être plutôt de Pluton, comme le dit le même Jamblique).

Il y a encore un autre point. Nous savons que selon Jamblique, les pythagoriciens croyaient que les Îles des Bienheureux sont le Soleil et la Lune⁴⁰². Or, nous voyons que pour le même espace on trouve chez Jamblique deux appellations différentes : le Soleil et la Lune sont ou bien Hadès et Perséphone ou bien les Îles des Bienheureux. Cette incohérence peut s'expliquer par le fait que les Îles des Bienheureux étaient sous le domaine d'Hadès et de Perséphone.

³⁹⁹ D'après J. Dillon, Art. « Iamblichos de Chalcis », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* III, Paris, Éditions CNRS, 2000, p. 832, il s'agit d'un traité distinct du *De anima*.

⁴⁰⁰ Jamblique, *ap.* J. Lyd. *De mens.* IV 149 (Wünsch), trad. légèrement mod. de J. Schamp, in M. Dubuisson et J. Schamp (édit. et trad.), *Jean le Lydien, Des magistratures de l'état romain* I 1, Paris, Belles Lettres, 2006, p. LXIX.

⁴⁰¹ J. Lyd. *De mens.* IV 25, p. 83.13-84.1 (Wünsch), trad. de J. Schamp, *Ibid.*, p. LXXII.

⁴⁰² En ce qui concerne ce passage de Jambl. *Vit. Pyth.* XVIII 82.10-12 (Deubner) = *Vors.* 58C4, voir plus bas.

D'après ces remarques, il semble donc que Jamblique suit Héraclide et Plutarque en soutenant une eschatologie luni-solaire, selon laquelle l'Hadès dénomme la zone située entre la Lune et le Soleil, et la Lune, sa compagne Perséphone.

24. Le contexte philoponien de l'Hadès ouranien d'Héraclide

Comme nous l'avons dit précédemment, Philopon présente le fragment d'Héraclide dans une polémique contre Aristote et, dans cette partie de son commentaire, contre Damascius, sur la nature et l'emplacement de la Voie Lactée.

Pour Aristote, la Voie Lactée est un phénomène lumineux qui a lieu dans la haute atmosphère et qui est provoqué par la combustion de l'exhalaison sèche (*Meteor.* I 4-8). Notons que la sphère de la Lune est considérée comme une limite entre phénomènes célestes et sublunaires, mais cette limite n'est pas infranchissable.

Le raisonnement d'Aristote est le suivant : tout, dans notre monde, est formé à partir de deux exhalaisons, l'une humide, l'autre sèche. Les phénomènes de la basse atmosphère sont dus à la condensation de l'exhalaison humide ou vaporeuse, comme la pluie, les nuages, la grêle (*Meteor.* I 9-12) ; les phénomènes de la haute atmosphère sont dus à l'exhalaison sèche ou fumeuse, comme les étoiles filantes, les comètes, la Voie Lactée ; les produits des deux exhalaisons donnent naissance aux phénomènes produits à la surface de la terre, comme les fleuves, la mer, les vents, les tremblements de terre, la foudre (*Meteor.* I 13-III 1) et, à l'intérieur de la terre, comme les pierres et les métaux (*Meteor.* III 6).

Pour mieux apprécier la théorie des exhalaisons d'Aristote, nous reproduisons l'éclairante figure proposée par Helmut Wilsdorf⁴⁰³ :

		ciel (οὐρανός)	éter (αιθήρ)	
Espace	halo (άλμά)	⋮		Voie Lactée (γαλαξιάς) aurores boréales (φάσματα) comètes sidérales (κομήτης)
Atmosphère	nuage (νεφέλη) pluie (ὕετός) neige (νιφετός) grêle (χάλαζα)			comètes atmosphériques (κομήτης) foudre (ἀστραπή) tonnerre (βροντή) vent (ἄνεμος)
Lieux souterrains	métaux (μεταλλευόμενα) exhalaison humide (ὕγρα, ἀτμίς)			exhalaisons ascendantes (ἀναθυμιάσεις)

Tout en acceptant cette théorie (qui connaîtra une longue histoire et qui sera suivie même par Descartes), Philopon, avant notre digression, vient de réfuter la doctrine d'Aristote concernant la Voie Lactée. Le commentateur dit que la Voie Lactée est située dans la sphère des étoiles fixes pour les raisons suivantes⁴⁰⁴ :

1. Elle est identique à elle-même, donc elle ne change pas (c'est-à-dire, elle n'est pas un phénomène atmosphérique) ;
2. Si elle était située au-dessous des planètes, alors celles-ci changeraient de couleurs quand elles arriveraient dans le Sagittaire et les Gémeaux, où la Voie Lactée coupe le zodiaque. Mais ce phénomène n'arrive jamais ;
3. Elle n'a pas de parallaxe (c'est-à-dire, le déplacement apparent d'un objet que provoque un changement du point de l'observateur).

Philopon conclut alors que la théorie de la Voie Lactée d'Aristote n'est pas meilleure que le mythe d'après lequel la γαλαξιάς serait le lait coulé de la poitrine d'Héra⁴⁰⁵. Pareillement, la

⁴⁰³ H. Wilsdorf, « Zu den wissenschaftstheoretischen Darlegungen über Metallen und Metallogeneese bei Aristoteles », in J. Irmischer et R. Müller (dir.), *Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker*, Berlin, Akademie Verlag, 1983, p. 135. Ce diagramme est aussi disponible sur le site HEAT.URL : <http://www.univie.ac.at/-wissenschaftstheorie/heat/gallery/figures1/vapour.htm>. Voir aussi B. Gruet, « Une pneumatique céleste : volcans et séismes chez Aristote (*Météorologiques*, 356b-369a) », in É. Folon (dir.), *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2004, p. 203-213 (la page 208 contient le diagramme simplifié de Wilsdorf traduit en français).

⁴⁰⁴ Philop. *In Meteor.* I, p. 113.34-p. 116.35.

⁴⁰⁵ Philop. *In Meteor.* I, p. 115.15-21.

doctrine aristotélicienne n'est pas meilleure non plus que le mythe qui dit que la Voie Lactée est le séjour des âmes humaines. Parce que le nombre des âmes qui monteraient vers la Voie Lactée ne serait jamais constant, alors celle-ci ne devrait pas être identique à elle-même, ce qui n'est pas vrai (*In Meteor.*, p. 115.21-24).

Dans son commentaire aux *Météorologiques*, Olympiodore, suivant l'enseignement d'Ammonius, présente aussi quatre arguments contre la doctrine aristotélicienne de la Voie Lactée⁴⁰⁶ :

1. La Voie Lactée n'est pas une exhalaison, car elle est toujours identique à elle-même ;
2. Elle n'a pas de parallaxe ;
3. Comme la Lune a une parallaxe et la Voie Lactée n'en a pas un, il s'ensuit que la Lune est au-dessous de la Voie Lactée ;
4. Si la Voie Lactée était située au-dessous des planètes, alors celles-ci changeraient de couleurs quand elles arriveraient dans le Sagittaire et les Gémeaux, où la Voie Lactée coupe le zodiaque, mais il n'en est rien.

Après avoir présenté les deux arguments de Damascius contre la théorie d'Aristote, Philopon continu ainsi son exposé⁴⁰⁷ :

τούτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις τὴν περὶ τοῦ γάλακτος ὑπόθεσιν Ἀριστοτέλους ἀνελὼν καλῶς ὁ Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοτίμου περὶ τοῦ γάλακτος οἰκειοῦται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄϊδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων. καὶ οὐ θαυμαστόν, φησὶν ὁ Δαμάσκιος, εἰ καὶ ψυχὰι καθαίρονται ἐν τούτῳ τῷ κύκλῳ [ἐν οὐρανῷ]⁴⁰⁸ τῆς γενέσεως. αὐτὸν δὲ τὸν κύκλον οὐράνιον εἶναι θεῶν διακόσμησιν ὁμολογητέον, εἴτε κατὰ τὸ γάλα τῆς Ἥρας ὑποστάσαν, ὡς φησὶν ὁ μῦθος (διὸ καὶ πρὸς τὴν ἀναγωγὴν τῶν ψυχῶν οἰκειῶς ἔχειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ μυθεύομενον ὡς οὐκ ἀνεισὶν ἀπὸ τοῦ κόσμου ψυχὴ μὴ σπῶσα τοῦ Ἡραίου γάλακτος, ὃ ἐστὶν εἰ μὴ τύχη τῆς ἐν τῷ γάλακτι τούτῳ κεχυμένης προνοίας αὐτῆς τῆς θεοῦ), εἴτε καὶ ἄλλον τρόπον διακοσμηθεῖσαν τὸν θεοῖς ἐγνωσμένον. εἶναι δ' οὖν τοῦ οὐρανοῦ τινα διάθεσιν ἀφθαρτον, ἀστράων, μικρῶν ἀστέρων πυκνότητι γαλακτίζουσαν.

Damascius, rejetant à juste titre avec ces arguments et d'autres de ce genre la théorie d'Aristote sur la Voie Lactée, il s'approprie bel et bien celle d'Empédocle, en l'appelant un fait et non pas un mythe. Ce grand personnage [*scil.* Empédocle] dit, en effet, que la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel [Heracl. Pont. fgt. 52 Schütrumpf]. Ce n'est pas étonnant, dit Damascius, si les âmes sont purifiées dans ce cercle de la génération⁴⁰⁵. Mais, il faut admettre, dit-il, que ce cercle lui-même est une ordonnance céleste des dieux ; ou bien la Voie Lactée reçoit sa subsistance du lait d'Héra, comme l'affirme le mythe d'Empédocle – c'est bien pourquoi cela est approprié à la remontée des âmes, c'est là l'enseignement du mythe [μυθεύομενον], à savoir que l'âme ne remonte pas vers le ciel du monde terrestre sans avoir sucé le lait d'Héra, si elle n'obtient pas [μὴ τύχη] la providence de la déesse elle-même qui s'est écoulée dans ce lait – ; ou bien, le cercle céleste est ordonné d'une autre manière, connu par les dieux. Il faut admettre que [δ' οὖν] la Voie Lactée est une sorte de disposition du ciel, incorruptible, formée d'astres, et son apparence laiteuse est due à la densité de petits astres.

⁴⁰⁶ Olymp. *In Meteor.* I, p. 75.24-p. 76.5 (Stüve).

⁴⁰⁷ Philop. *In Meteor.* I, p. 117.10-20, notre traduction.

⁴⁰⁸ ἐν οὐρανῷ deleui. Voir sur ce passage problématique notre *Annexe II*.

Remarquons, tout de suite, que ce témoignage de Philopon, intégralement traduit ici, nous transmet des informations essentielles sur l'Hadès ouranien.

Selon Damascius, dans son dialogue sur Empédoclote, Héraclide aurait défini la Voie Lactée comme la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel.

Un autre témoignage qui renforce l'affirmation de Damascius provient de Jamblique, qui, dans son traité perdu du *De anima*, composé peut-être vers 300 apr. J.-C. et conservé dans l'*Anthologium* de Jean de Stobée (au V^e siècle), se borne à citer Héraclide comme ayant situé dans la Voie Lactée le lieu d'où descendent les âmes humaines. Dans cette section, Jamblique expose la doctrine de la descente de l'âme dans la génération selon que l'âme descend de la Voie Lactée (Héraclide) ou des sphères célestes⁴⁰⁹.

διατρίβειν μὲν γὰρ αὐτὴν εἰς νομοίαν τινα τοῦ αἰσθητοῦ, καθήκειν γε μὴν εἰς τὸ στερεόν σῶμα ἄλλοτε ἀπ' ἄλλων τοῦ παντός τόπων. Καὶ τούτους Ἡρακλείδην μὲν τὸν Ποντικὸν ἀφορίζειν περὶ τὸν γαλαξίαν, ἄλλους δὲ καθ' ὅλας τοῦ οὐρανοῦ τὰς σφαίρας, ἀφ' ὧν δὴ δεῦρο κατιέναι τὰς ψυχάς· τοὺς δὲ περὶ σελήνην ἢ ἐν τῷ ὑπὸ σελήνην ἀέρι λέγειν αὐτὰς κατοικεῖν καὶ ἀπ' αὐτῶν κάτω χωρεῖν εἰς τὴν περιέγειον γένεσιν, τοὺς δὲ ἀπὸ σωμάτων αἰεὶ στερεῶν πίπτειν εἰς ἕτερα σῶματα δισχυρίζεσθαι

Ils disent, en effet, qu'elle [*scil.* l'âme] demeure toujours dans quelque partie du monde sensible, que de temps à autre elle vient de tel ou tel lieu de l'univers entrer dans un corps solide : selon Héraclide du Pont, c'est de la Voie Lactée, selon d'autres, c'est de toutes les sphères célestes que les âmes descendent ici-bas ; selon ceux-ci, elles habitent dans la Lune ou dans la région aérienne qui se trouve au-dessous de la Lune, et c'est de là qu'elles viennent dans la génération terrestre ; selon ceux-là, elles passent de corps solides dans d'autres corps solides.

Cette idée héraclidéenne a été développée par Porphyre dans son exégèse allégorique de l'autre des nymphes d'Homère, qui l'assigne à Pythagore⁴¹⁰ :

δῆμος δὲ ὄνειρων⁴¹¹ κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὐτῶ προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν.

Quant au « peuple des songes »⁴⁰⁸, selon Pythagore ce sont les âmes qui se ressemblent, dit-il, dans la Voie Lactée, qui tire son nom du lait dont se nourrissent les âmes une fois tombées dans la génération.

Dans son commentaire sur la *République X* de Platon, Proclus dit que, selon Numénios, Pythagore nomme la Voie Lactée « Ἄιδης » et « τόπος ψυχῶν (lieu des âmes) »⁴¹². Il se pourrait

⁴⁰⁹ Stob. *Anth.* I 378.11 = fgt. 50 (Schütrumpf) = Jamblique, *De anima* VIA26 (Dillon-Finamore), trad. d'A.J. Festugière.

⁴¹⁰ Porph. *De antro* 28.5-7 (Westerink-Duffy-Sheridan-White), trad. inédite de C. Macris.

⁴¹¹ *Vid. Od.* XXIV 12.

⁴¹² Procl. *In Remp.* II, p. 129.25-26 (Kroll) = Num. fgt. 35 (Des Places).

que cette information provienne aussi d'un des traités d'Héraclide, peut-être l'*Abaris*, dans lequel Pythagore était le caractère principal⁴¹³.

25. Doxographies sur l'emplacement de la Voie Lactée

Comme nous l'avons déjà remarqué, Héraclide a situé l'Hadès entre la terre et le Soleil, la Voie Lactée étant située à son tour entre la Lune et le Soleil, qui représentait l'Hadès 'empyrée'. De plus, la Voie Lactée est composée d'astres bien différents de ceux qu'on retrouve dans la sphère des étoiles Fixes.

Maintenant, il importe de repérer que le même ordre d'exposition des diverses opinions sur la Voie Lactée qu'on trouve chez Damascius (*apud* Philopon), on le retrouve aussi dans les *Astronomica* de Manilius, traité composé vers le premier siècle avant notre ère⁴¹⁴.

Selon la doxographie rapportée par Manilius, la Voie Lactée est ou

1. le lait d'Héra⁴¹⁵ ou
2. la réunion de petits astres⁴¹⁶ ou
3. le séjour des âmes des grands hommes ou des héros⁴¹⁷.

À découvrir ainsi les similarités existantes entre ces deux récits, qui suivent aussi le même ordre, nous nous trouvons en mesure de dire que ces opinions pourraient bien provenir du livre d'Héraclide, ou du moins d'une source unique ; et simultanément s'éclaire la rigueur de leur enchaînement. Ce qui revient à dire qu'Héraclide, dans le mythe d'Empédocle, ne faisait pas que mentionner l'opinion selon laquelle la Voie Lactée est le séjour des âmes humaines, mais il donnait une sorte de doxographie sur le sujet⁴¹⁸.

⁴¹³ Voir P. Boyancé, «Sur l'*Abaris* d'Héraclide le Pontique», *REA* XXXVI (1934), p. 321-352.

⁴¹⁴ La seule traduction française des *Astronomiques* de Manilius est celle de l'astronome A.-G. Pingré (1711-1796), et date de 1786, réimpr. in A.-G. Pingré (édit. et trad.), *Marcus Manilius, Les Astrologiques ou la science sacrée du ciel*, Paris, Denöel, 1970. La traduction est très élégante et le grand savant manilien A.E. Housman dit même que « in no edition of Manilius is there so little that calls for censure ». L'édition critique définitive utilisée par nous est celle de G.P. Goold, *Manilius, Astronomica*, London, Loeb, 2006 (1977¹, 1997³). – Dans les passages analysés ici, le texte latin de Pingré est le même que celui de l'édition de Goold.

⁴¹⁵ Manil. *Astr.* I 750-754 = Philop. *In Meteor.* I, p. 117.14-19.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 755-757 = *Ibid.*, p. 117.19-21.

⁴¹⁷ *Ibid.*, 758-760 = *Ibid.*, p. 117.21-24.

⁴¹⁸ Lire H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 154.

Ainsi donc, voici les trois citations de Manilius, qui reproduisent presque *verbatim* les affirmations qu'on retrouve chez Damascius, *apud* Philopon, et qui font connaître la plupart des explications qu'on avait données de la *Galaxie*⁴¹⁹.

1. La première citation concerne la croyance selon laquelle la Voie Lactée est une trace de lait répandu dans le ciel :

Manilius, <i>Astronomica</i> I 751-754	Philopon, <i>In Meteor.</i> I 8, p. 117.13-19
Niueo lactis fluxisse liquorem pectore reginae diuum caelumque colore infecisse suo ; quapropter lacteus orbis dicitur, et nomen causa descendit ab ipsa.	αὐτὸν δὲ τὸν κύκλον οὐράνιον εἶναι θεῶν διακόσμησιν ὁμολογητέον, εἴτε κατὰ τὸ γάλα τῆς Ἥρας ὑποστάσαν, ὡς φησιν ὁ μῦθος (διὸ καὶ πρὸς τὴν ἀναγωγὴν τῶν ψυχῶν οἰκείως ἔχειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ μυθεύομενον ὡς οὐκ ἄνεισιν ἀπὸ τοῦ κόσμου ψυχὴ μὴ σπῶσα τοῦ Ἡραίου γάλακτος, ὃ ἐστὶν εἰ μὴ τύχη τῆς ἐν τῷ γάλακτι τούτῳ κεχυμένης προνοίας αὐτῆς τῆς θεοῦ), εἴτε καὶ ἄλλον τρόπον διακοσμηθεῖσαν τὸν θεοὶς ἐγνωσμένον.

C'est-à-dire, « quelques gouttes de lait, échappées des seins de la reine des dieux [*i.e.* Héra], donnèrent cette couleur à la partie du ciel qui les reçut ; et c'est de là que vient le nom de Voie Lactée, nom qui rappelle la cause de cette blancheur »⁴²⁰.

Nombreux sont les témoignages sur la croyance que la Voie Lactée serait le flot de lait échappé du sein d'Héra ou de la bouche de son nourrisson, Hercule⁴²¹.

2. La deuxième citation décrit la *Galaxie* comme un amas informe d'une multitude de petites étoiles :

Manilius, <i>Astronomica</i> I 755-757	Philopon, <i>In Meteor.</i> I 8, p. 117.19-21
An maior densa stellarum turba corona contextit flammam et crasso lumine candet, et fulgore nitet collato clarior orbis ?	εἶναι δ' οὖν τοῦ οὐρανοῦ τινα διάθεσιν ἄφθαρτον, ἀστράφαν, μικρῶν ἀστέρων πυκνότητι γαλακτίζουσαν.

« Ne faudrait-il pas plutôt penser qu'une grande quantité d'étoiles sur ce même point y forme comme un tissu de flammes, nous renvoie une lumière plus dense, et rend cette partie du ciel plus brillante par la réunion d'un plus grand nombre d'objets lumineux ? »⁴²².

Telle est en effet l'explication scientifique contemporaine. Ce témoignage est très proche de la doctrine de Démocrite⁴²³ :

⁴¹⁹ Sur les sources de Manilius, voir H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, p. 229 ; et Id., «Zu Cicero *Tusc.* I 19, 43», *RhM* XXXIV (1879), p. 489. Voir aussi G.P. Goold, *Manilius, Astronomica*, p. XI-CXXIII.

⁴²⁰ Manil. *Astr.* I 751-754 (Goold), trad. légèrement mod. d'A.-G. Pingré.

⁴²¹ Par exemple, Érat. *Catast.* 44 ; Hyg. *Astron.* II 43 ; Philon, *De Prov.* II 89 ; Achille, *Isag.* 24 ; *Schol. Germ.*, p. 104 et 187 (Breysig).

⁴²² Manil. *Astr.* I 755-757 (Goold), trad. d'A.-G. Pingré.

Δημόκριτος πολλῶν καὶ μικρῶν καὶ συνεχῶν ἀστέρων συμφωτιζομένων ἀλλήλοις διὰ τὴν πύκνωσιν συναυγασμόν.

Démocrite dit qu'elle [*scil.* la Voie Lactée] est le point de concours de rayons lumineux en provenance d'astres nombreux, petits et liés ensemble, dont le groupement compact produit l'éclat d'ensemble.

Selon Démocrite la Voie Lactée est la lumière de certaines étoiles. Alexandre d'Aphrodise rapporte aussi que les astres « que masque l'ombre de la terre [...] font voir leur propre lumière et forme ainsi la Voie Lactée (ἡ σκια τῆς γῆς ἐπιπροσθοῦσα ἐπισκοτεῖ [...] τούτων δὲ τὸ οἰκτεῖον φῶς ὀράσθαι, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ γάλα) »⁴²⁴.

3. Dans le troisième témoignage, la Voie Lactée est décrite comme le séjour des âmes des élus et des grands hommes :

Manilius, <i>Astronomica</i> I 758-761	Philopon, <i>In Meteor.</i> I 8, p. 117.21-24
An fortes animae dignataque nomina caelo corporibus resoluta suis terraeque remissa huc migrant ex orbe suumque habitantia caelum aetherios uiuunt annos mundoque fruuntur ?	ψυχῶν δὲ ὀχήματα, φησί, λέγειν οὐκ εὐλογον τῆς συστάσεως αὐτοῦ λαμπρᾶς οὕτω καὶ ἀστροειδοῦς φαινομένης, καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης. διὰ τί δὲ μὴ μᾶλλον δαιμονίων ψυχῶν, διὰ τί δὲ μὴ πρότον θεῶν ;

« Dira-t-on enfin que les âmes des grands hommes qui ont mérité le ciel, dégagées des liens de leurs corps après leur séjour sur la terre, sont transportées dans cette demeure ; que ce ciel leur est approprié ; qu'elles y mènent une vie céleste, qu'elles y jouissent du monde entier ? »⁴²⁵.

La Voie Lactée comme séjour des âmes des élus après la mort du corps se trouve dans diverses œuvres anciennes, par exemple dans le *Songe de Scipion* (§ 16) de Cicéron et dans les poèmes de Lucain (*Pharsalia* I 45 [Luck]) et de Stace (*Thébaïde* I 22 [Lesueur]).

26. L'emplacement des démons, des anges et des archanges chez Damascius

Après ce passage sur les diverses conceptions de la Voie Lactée, Philopon reprend une critique de Damascius à la doctrine d'Héraclide, d'après laquelle les astres de la Voie Lactée (qui est située juste au-dessous du Soleil et non pas dans le cercle des étoiles fixes, comme le croit Damascius), sont les véhicules des âmes humaines désincarnées.

⁴²³ Démocrite, *Vors.* 68A91 = fgt. 91 (Taylor) = Aét. *Plac.* III 1.6 (Diels), trad. mod. de J.-P. Dumont.

⁴²⁴ Démocrite, *Vors.* 68A91 = fgt. 91 (Taylor) = Alex. Aphr. *In Meteor.* 37.23 (Hayduck), notre traduction.

⁴²⁵ Manil. *Astr.* I 758-761 (Goold), trad. d'A.-G. Pingré.

Pour Damascius, à cause de la constitution lumineuse de la Voie Lactée, qui est située cependant dans la voûte stellaire, les astres sont les véhicules des âmes des δαίμονες⁴²⁶.

ψυχῶν δὲ ὀχήματα, φησί [*i.e.* Damascius], λέγειν οὐκ εὐλογον τῆς συστάσεως αὐτοῦ λαμπρᾶς οὕτω καὶ ἀστροειδοῦς φαινομένης, καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης. διὰ τί δὲ μὴ μᾶλλον δαιμονίων ψυχῶν, διὰ τί δὲ μὴ πρότον θεῶν ; ἀπὸ θεῶν γὰρ ἄρχεσθαι δεῖ καὶ ταύτην τὴν ιδιότητα. ἄλλως τε εἰ ἐδείχθη μέρος ὄν τοῦ οὐρανοῦ, πῶς οὐκ ἂν εἴη θεὸς καὶ θεῶν πλήρης, ἅτε τὸν ὀρώμενον συμπληρῶν οὐρανόν; ταῦτα πρὸς λέξιν Δαμάσκιος τὸν Ἐμπεδοτίμου μῦθον ὡς λόγον κυρῶν ἀληθῆ.

Et il n'est pas raisonnable de dire que ce sont les véhicules des âmes humaines, dit-il [*i.e.* Damascius], puisque la constitution de ces constellations apparaît tellement brillante et astréiforme [ἀστροειδοῦς], et toujours disposé de la même façon. Ces astres ne seraient-ils pas plutôt les véhicules des âmes démoniques, et d'abord de celles des dieux ? De même, en effet, cette caractéristique aussi doit prendre son origine à partir des dieux. Enfin, s'il a été montré que la Voie Lactée est une partie du ciel, comment ne serait-elle donc pas un dieu et remplie de dieux, étant donné qu'elle remplit le ciel visible ? Cela a été dit à la lettre par Damascius, qui considère le mythe d'Empédoclime comme un discours véridique.

Ouvrons ici une autre parenthèse. Depuis au moins Jamblique (qui reprend la hiérarchie hésiodique des êtres et aussi celle de Platon), la hiérarchie des classes d'entités dans l'école néoplatonicienne est la suivante, en ordre décroissant : après les dieux (intelligibles, intelligibles-intellectifs, intellectifs), suivent les archanges, les anges, les *daimônes*, les archontes directeurs, les archontes matériels, les héros, les âmes désincarnées et les âmes humaines⁴²⁷.

Chez Hiéroclès d'Alexandrie, qui vécut approximativement de 390 jusqu'à une date postérieure à 431, on trouve un essai de classification des âmes intermédiaires ou âmes encosmiques⁴²⁸ :

- les âmes rationnelles célestes (τὰ πρότα λογικά), qui habitent dans la zone supralunaire – l'âme du Monde, les âmes des sphères fixes et des planètes ;
- les âmes rationnelles intermédiaires (τὰ μέσα λογικά), qui sont situées dans la zone de l'éther – les âmes des anges, des démons et des héros ; et enfin
- les âmes humaines incorporées (τὰ τελευταία λογικά), qui vivent sur la terre.

Cette classification d'Hiéroclès nous est parvenue, par l'intermédiaire de Photius, réduite à quelques brèves mais précieuses indications⁴²⁹.

Τῆς δὲ σωματικῆς οὐσιώσεως τῆ ἀσωμάτῳ συντεταγμένης δημιουργία, κόσμον ἐξ ἀμφοῖν τελεώτατον, διπλοῦν τε ἅμα καὶ ἓνα, συστήσαι, ἐν ᾧ ἄκρα καὶ μέσα καὶ τελευταία τὴν κοσμοποιὸν σοφίαν κατὰ φύσιν διακρίναι· ὧν τὰ μὲν πρότα λογικά οὐράνια τε καὶ θεοὺς

⁴²⁶ Philop. *In Meteor.* I, p. 117.20-27, notre traduction. Voir notre commentaire dans l'Annexe II.

⁴²⁷ Jambl. *De Myst.* II 1, p. 50-51 (Saffrey) ; cf. Procl. *Theol. Plat.* III 27, p. 96.1-p. 97.15.

⁴²⁸ Hierocl. *In Carm. aureum* III 6, p. 19.9-27 (Köhler).

⁴²⁹ Hiéroclès, *Sur la providence*, *apud Phot. Bibl.* cod. 214 (Henry), trad. de P. Henry. Cf. Hiéroclès, *apud Phot. Bibl.* cod. 251 (Henry).

καλείσθαι, ἃ δὲ ἡ μετ' ἐκεῖνο τὸ σύστημα ἔχειν ἔλαχε χώρα λογικά, αἰθερία τε καὶ ἀγαθοὺς δαίμονας ὀνομάζει, τῶν τε συμφερόντων ἀνθρώποις ἐρμηνέας τε καὶ ἀγγέλους γενομένους· τὸ δὲ ἀνθρώπειον φύλον τὴν τελευταίαν τάξιν ἐπέχειν, οὓς περιγεία τε ζῶα καὶ ἀνθρωπίνης ψυχᾶς καὶ (ὡς ἂν εἴποι Πλάτων) ἀθανάτους ὀνομάζεσθαι ἀνθρώπους. Τὰ δὲ τρία ταῦτα γένη ὡς ἐν ἐνὶ ζῶῳ ἢ χορῶ καὶ συμφωνίᾳ συνηρτήσθαι μὲν ἀλλήλοις, ἀσύγχυτον δὲ τῇ ἐνώσει καὶ ἀλληλουχίᾳ τὴν κατὰ φύσιν αὐτῶν διάκρισιν συντηρεῖσθαι. Καὶ ἡγεῖσθαι μὲν τῶν καταδε εστέρων τὰ προτεταγμένα, πάντων δὲ αὐτῶν βασιλεύειν τὸν πατέρα θεὸν καὶ δημιουργόν.

Et par la substance corporelle unie par création à la substance incorporelle, un monde absolument parfait s'est constitué de ces deux natures, monde à la fois double et unique dans lequel l'artisan du monde dans sa sagesse a placé ceux qui occupaient le sommet, le milieu et la fin. Il dit qu'il a appelé les premiers de ces éléments rationnels corps céleste et dieux ; quant aux éléments rationnels proches de cette région, il les nomme corps éthérés et bons démons : ils sont devenus pour les hommes des interprètes et des messagers [ἄγγελοι]. La race des hommes occupe le dernier rang ; ce sont eux qu'on appelle êtres terrestres, âmes humaines et – comme dirait Platon – hommes mortels. Ces trois espèces, comme dans un seul être ou un seul organisme uni, sont liées entre elles, mais leur distinction de nature subsiste sans confusion au sein de leur unité et de leur connexion mutuelle. La direction des espèces inférieures est assurée par ceux qui les surpassent, et sur toutes règne Dieu, leur père et créateur. Et cette royauté paternelle de Dieu est tenue pour une providence et elle en est une ; c'est elle qui distribue à chaque espèce ce qui lui convient.

Il semble donc que selon Hiéroclès, qui suit ici, comme on va le voir, la tradition pythagoricienne, les « êtres éthérés » (αἰθέρια), à savoir les anges, les démons et les héros, sont situés au-dessous de la Lune, plus précisément dans l'espace juste alentour de la Lune⁴³⁰.

Or, il faut maintenant faire une curieuse constatation. Si ces αἰθέρια sont situés dans la zone éthérée, ne doit-on pas conclure qu'Hiéroclès les a situés au-delà de la Lune ? Mais, comme nous le disions plus haut, on trouve déjà chez Aristote, qui pose l'éther comme cinquième élément différent du feu et de l'air, la considération que celui-ci s'étend non seulement de la région supérieure jusqu'à la sphère de la Lune (l'éther pur), mais aussi jusqu'au monde qui entoure immédiatement la terre (un éther de moindre pureté)⁴³¹. Au surplus, Hiéroclès ne semble pas avoir identifié l'éther avec l'air subtil (comme l'a fait Porphyre par exemple), car pour lui l'éther est immatériel et pur. Hiéroclès a tout simplement étendu l'éther à la région tout juste au-dessous de la Lune⁴³².

Il y aurait trop à dire sur la classe des âmes rationnelles intermédiaires, et nous nous contenterons de souligner que pour les néoplatoniciens, comme l'a déjà montré Ilsetraut Hadot, leur dénomination est assez floue : « ou bien on la désignait dans son ensemble par un seul nom, celui des héros ou des démons ou des anges, ou bien on divisait l'ensemble de cette classe d'âmes en trois catégories en se servant de ces trois noms »⁴³³. Cependant, quand on mentionne les trois noms, l'ordre hiérarchique est le suivant : anges, démons, héros, âmes humaines.

⁴³⁰ Vid. I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, Philadelphia, APS, 2004, p. 30 n. 108 et p. 33 ; N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin, op. cit.*, p. 261-264 ; et H.S. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (2002), p. 104-106.

⁴³¹ Arist. *Meteor.* I 340B6-10.

⁴³² Vid. H.S. Schibli, *Hierocles of Alexandria, op. cit.*, p. 105. Et I. Hadot et N. Aujoulat soutiennent que l'éther est un air plus subtil, à la manière de Platon et Porphyre.

⁴³³ I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Manuel d'Épictète*, Leyde, Brill, 1996, p. 86. Vid. aussi *Ead.*, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 169.

En outre, parce que Damascius situe les démons dans la sphère des étoiles fixes, donc la dernière sphère du diacosme⁴³⁴ encosmique, alors les anges et les archanges se trouvent placés en dehors du monde sensible et pour cela ils seront essentiellement immatériels (ἀύλων).

Dans le néoplatonisme post-plotinien, où la théurgie prend de plus en plus de place dans la spéculation théologique, les « êtres supérieurs », à savoir les archanges, les anges, les *daimônes*, les héros et les âmes désincarnées, sont les agents de l'art hiératique, intermédiaires entre l'âme du théurge et les dieux⁴³⁵. Ce sont eux qui opèrent l'union entre l'homme et les dieux⁴³⁶. En outre, les âmes des théurges, délivrées des liens terrestres, deviennent des anges après leur mort, en prenant place dans le lieu propre aux anges⁴³⁷. Pour ces penseurs, la théurgie – « une opération dans laquelle ce sont les dieux qui donnent une efficacité divine à l'action humaine »⁴³⁸ – procure l'ἀναγωγή, la libération de l'âme⁴³⁹.

En d'autres mots, le salut de l'âme vient notamment de la théurgie, et non plus de la philosophie, comme c'était le cas pour Platon et Héraclide. Mais de tout ceci, nous parlerons plus bas.

27. La démonologie d'Héraclide du Pont

Mais revenons à Héraclide. Quoiqu'il soit impossible de résumer la démonologie héraclidéenne, à cause de la pauvreté des œuvres conservées, il est nécessaire de donner ici quelques indications concernant ces notions, pour autant qu'on puisse les apercevoir. C'est par l'idée de l'âme et de sa nature éthérée que s'impose la conception fondamentale d'un Purgatoire céleste où habitent les daimônes ou les âmes des défunts⁴⁴⁰.

⁴³⁴ Le terme διάκοσμος, qu'on rencontre déjà chez Parménide (*Vors.* 28B8.60) et dans les titres de quelques ouvrages de Léucippe et de Démocrite (Diog. Laert. *Vitae* IX 13), désigne l'ordonnance structurée du monde.

⁴³⁵ Sur la théurgie, voir A. U'Zdavyns, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*, Sophia Perennis, 2010 ; G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Penn State Press, 1971 ; E.R. Dodds, «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism», *Journal of Roman Studies* XXXVII (1947), p. 55-69 (reproduite in *The Greeks and the Irrational*, p. 282-311) ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris, Études Augustiniennes, 2011³ (1956) ; H.D. Saffrey, «La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles)», *Koinonia* VIII (1984), p. 161-171 ; Id., «La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive», in *Wissenschaftliche & außerwissenschaftliche Rationalität*, Athènes, 1981, p. 153-169 ; C. Van Liefferinge, «La théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus», *Kernos*, Supplément 9, Liège, 1999 ; H. Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΟΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg, 2009.

⁴³⁶ D.P. Taormina, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre : quatre études*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 133-135.

⁴³⁷ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 394.

⁴³⁸ P. Hadot, « Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques », in H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, op. cit., p. 719, qui oppose la théurgie à la magie. Tout le débat concernant la théurgie peut se résumer à ceci : le théurge agit ou bien *avec* les dieux ou bien *sur* les dieux. On tend vers la première définition.

⁴³⁹ On reparlera du rôle du daimôn chez Platon plus bas.

⁴⁴⁰ Pour l'équation δαίμων = ψυχή dans l'ancien pythagorisme, voir l'étude magistrale de M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique*, op. cit., p. 131-132, 135-138.

Nous avons déjà vu l'intérêt qu'Héraclide portait aux « Sages grecs » et surtout à Pythagore⁴⁴¹. Faisant partie du groupe des platoniciens pythagorisants de l'ancienne Académie⁴⁴², il n'est pas hardi, dans ces conditions, de penser que la théorie sur l'âme et son sort posthume qui s'exprime dans des témoignages pythagoriciens avait cours dans l'Académie de Platon, surtout sous l'influence d'Héraclide du Pont, de Xénocrate et de Speusippe, le successeur immédiat de Platon.

On cite souvent le témoignage de Jamblique, qui rapporte qu'à la question « τί ἐστὶν αἰμακάρων νῆσοι (qu'est-ce que les Îles des Bienheureux ?) », les Pythagoriciens répondaient : « ἥλιος καὶ σελήνη (le Soleil et la Lune) »⁴⁴³. Dans ce qui suit, on essaiera de contextualiser cet *acousma*, c'est-à-dire ce précepte de Pythagore transmis sous forme orale, et de déceler les concordances existant entre l'eschatologie d'Héraclide et l'eschatologie lunaire du pythagorisme ancien⁴⁴⁴.

C'est toute la démonologie pythagoricienne qu'il conviendrait d'exposer ici⁴⁴⁵. Force nous est de n'en indiquer que les traits essentiels. Commençons donc par le *Mémoire pythagoricien*⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Héraclide aurait affirmé, du moins si l'on croit en Cicéron, Diogène Laërce et Jamblique, que Pythagore fut le créateur du terme « philosophe » (fgts. 87-88 [Wehrli]). Sur l'interprétation de ce texte, voir surtout R. Joly, « Platon ou Pythagore ? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli », in *Hommage à Marie Delcourt*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 136-148 (repris dans R. Joly, *Glane de philosophie antique. Scripta minora*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 15-31).

⁴⁴² Les plus connus Platoniciens pythagorisants sont Numénios et Jamblique. C'est grâce à eux aussi qu'on a encore des témoignages sur la doctrine d'Héraclide du Pont. Sur tout ceci, voir L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 79-125.

⁴⁴³ Jambl. *Vit. Pyth.* XVIII 82.10-12 (Deubner) = *Vors.* 58C4.

⁴⁴⁴ Hâtons-nous de souligner, pour prévenir toute équivoque, qu'on est conscient de l'ambiguïté du terme « pythagoricien » dans la doxographie antique, qui englobe des doctrines d'époques différentes. Au surplus, on ne possède aucun texte authentique du pythagorisme ancien. Sur tout ceci, voir G. Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica*, Coimbra, Annablume, 2011. – En ce qui concerne les sources des *Vies* de Pythagore et des Pythagoriciens de Diogène Laërce et de Jamblique, voir A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922 ; L. Brisson, *Jamblique, Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (1996) ; et A.J. Festugière, « Sur le *De vita Pythagorica* de Jamblique », in Id., *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 437-461 ; et C. Macris, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », in S.C. Mimouni (dir.), *Apocryphité : histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 77-129. – Sur les *acousmata*, voir W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1972² (1962), p. 166-192 ; J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1966, p. 134-150 et B.L. van der Waerden, *Die Pythagoreer: Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, p. 64-99.

⁴⁴⁵ Voir M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique* ; Id., « Xénocrate et la démonologie pythagoricienne », *REA* LX (1958), p. 271-279 ; Id., « La "démonologie" d'Empédocle », *REG* LXXII (1959), p. 1-14 ; Id., « Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme », p. 17-31 ; L. Albinus, « The Greek Daimon Between Mythos and Logos », in D. Römhald (dir.), *Die Dämonen: die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen, 2003, p. 425-446 ; S.S. Jensen, *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean or Platonic Thought*, Munksgaard, 1966.

⁴⁴⁶ Ici n'est pas le lieu de parler de la date de ce *Mémoire*, mais on suit P. Boyancé en le considérant comme lié à l'ancien pythagorisme : cet abrégé présente « un état à la fois archaïque et cohérent » (« Note sur l'éther chez les pythagoriciens, Platon et Aristote », *REG* LXXX [1967], p. 205). L'ancienneté de ces doctrines a été démontrée par A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce, op. cit.*, p. 198 et par P. Boyancé, « La doctrine d'Euthyphron dans le *Cratyle* », *Revue des Études Grecques* LIV (1941), p. 141-175. Par contre, cette ancienneté a été contestée par A.J. Festugière, « Les "Mémoires pythagoriques" cités par Alexandre Polyhistor », p. 1-65 et W. Wiersma, *Das Referat des Alexandros Polyhistor über die pythagoreische Philosophie*, Leyde, 1941, p. 97-112. Ces critiques ne sont nullement définitives, mais on doit tenir compte du fait que ce *Mémoire* contient plusieurs idées platoniciennes et stoïciennes (W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, op. cit.*, p. 53 ; C. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A*

cité par Alexandre Polyhistor, lui-même repris par Diogène Laërce, qui nous renseigne sur la nature de l'âme et sur son sort posthume selon les pythagoriciens⁴⁴⁷ :

εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ. τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος διαφέρειν ψυχὴν ζωῆς· ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι.

L'âme est une parcelle détachée de l'éther, tant de l'éther chaud que de l'éther froid, et, du fait qu'elle participe aussi à l'éther froid, l'âme diffère de la vie. Et elle est immortelle, puisque ce dont elle a été détachée est aussi immortel.

Les âmes des défunts deviennent des δαίμονες, qui siègent sur la Lune, et sont situés dans l'espace de l'éther chaud, c'est-à-dire l'air ignée⁴⁴⁸. Mais à part leur résidence lunaire, ceux-ci remplissaient tout l'air atmosphérique aussi, c'est-à-dire l'éther froid : « tout l'air est rempli d'âmes »⁴⁴⁹.

Ajoutons : ces âmes, qui sont appelées « démons et héros », sont celles des trépassés. Plutarque nous apprend que les δαίμονες lunaires⁴⁵⁰

οὐκ αἰεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐπ' αὐτήν..., ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατῆσαν ἐπιμελησόμενοι, καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεισι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν, κολασταὶ τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτήρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν.

ne passent pas tout leur temps sur elle [scil. la Lune], mais ils descendent ici-bas pour s'occuper d'oracles, assister et participer au plus haut point au rituel des initiations ; ils sont les justiciers et les gardiens des injustices ; ils brillent en sauveurs sur les champs de bataille et sur la mer.

Telle est l'image de la notion du daimôn-âme que les pythagoriciens avaient présente à l'esprit. De plus, les pythagoriciens connaissaient une catégorie de daimônes lunaires, les ἀγαθοί et les φιλανθρωπότατοι. Pythagore même était considéré comme un daimôn descendu sur la terre.

Revenons donc au témoignage de Jamblique. Comme nous pouvons le remarquer, la doctrine d'Héraclide rappelle cet *acousma* en ce que le Purgatoire 'empyré' ou les Îles des Bienheureux, est situé *entre* la Lune et le Soleil.

Qui plus est, cette doctrine sur les astres de la Voie Lactée comme véhicules des âmes humaines déjà purifiées se trouve confirmée par la doctrine héraclidéenne de l'âme. On a déjà abordé l'histoire de la théorie du véhicule de l'âme. Il suffit de dire qu'il est vraisemblable de

Brief History, Indianapolis, Hackett, 2001 [1999], p. 79-83). Toutefois les idées sur l'éther, l'âme éthérée et la démonologie pythagoricienne que l'on considère ici ne sont pas affectées par ces influences.

⁴⁴⁷ Diog. Laert. *Vitae* VIII 28 (Marcovitch), trad. de L. Brisson, in M.-O. Goulet-Cazé (dir.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., p. 963.

⁴⁴⁸ Sur la notion de l'éther dans le *Mémoire*, voir P. Boyancé, «Note sur l'éther chez les pythagoriciens, Platon et Aristote», art. cit., p. 202-209.

⁴⁴⁹ *Mémoire Pythagorique*, apud Alexandre Polyhistor in Diog. Laert. *Vitae* VIII 32 (= Vors. 58B1a).

⁴⁵⁰ Plut. *De facie* 944C (Cherniss), trad. mod. d'Y. Vernière. Voir aussi plus bas notre chapitre sur Plutarque.

soutenir qu'Héraclide aurait utilisé, dans le mythe d'Empédotime, l'expression « ὀχήματα τῆς ψυχῆς ». Pour lui, les astres qu'on retrouve dans la Voie Lactée (située entre la Lune et le Soleil) sont les « véhicules » des âmes désincarnées, âmes qui ont déjà été purifiées dans l'Hadès purgatoire situé entre la terre et la Lune.

*

Pour mieux apprécier l'enjeu de l'entreprise, il nous faut à présent prendre en considération le voyage de l'âme avant son incarnation et après la mort du corps.

Varron (~ 116-27)⁴⁵¹ nous transmet un témoignage selon lequel Héraclide aurait affirmé que le voyage de l'âme à travers la voûte céleste s'effectue à travers trois portes et trois routes⁴⁵² :

Varro tamen ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eumque inter cetera tres portas vidisse tresque vias : unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur ; alteram per limitem, qui est inter leonem et cancrum ; tertiam esse inter aquarium et pisces.

Cependant, Varron dit avoir lu qu'une certaine puissance divine débarrassa un certain Empédotime de Syracuse de son apparence mortelle et qu'entre autres choses il vit trois portes et trois routes : l'une vers le signe du Scorpion par où, disait-on, Hercule était allé vers les dieux ; la deuxième à travers la frontière qui sépare le Lion du Cancer ; la troisième entre le Verseau et les Poissons.

Ainsi, Héraclide pose l'existence de trois portes dans le ciel : la première est située dans le Scorpion (*ad signum Scorpionis*) – c'est par là qu'Hercule est allé chez les dieux ; la deuxième, entre Lion et Cancer ; la troisième, entre Verseau et Poissons⁴⁵³.

Le passage de Varron nous fait connaître la fonction de la première route (à savoir, la voie que les âmes bonnes et philosophes empruntent pour aller vers dieu), mais ne nous dit rien concernant les fonctions des autres deux routes. Si on suppose, avec Hans Benedikt Gottschalk⁴⁵⁴, qu'Héraclide donne ici une interprétation du mythe d'Er de la *République* (X 614C), alors on pourra dire que la deuxième est la voie qui porte les âmes vers l'Hadès sublunaire, et donc vers la terre (ou plus exactement la voie qui emmène les âmes vers une nouvelle incarnation), et la troisième est celle qui porte les âmes qui ne desservent ni châtement ni déification vers un autre lieu du ciel.

⁴⁵¹ Sur ce passage, *vid.* aussi H.A.T. Reiche, «Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revised», p. 161-180, qui donne une analyse astronomique, mais qui erre, selon nous, en situant la Voie Lactée, chez Héraclide, dans la sphère des étoiles fixes.

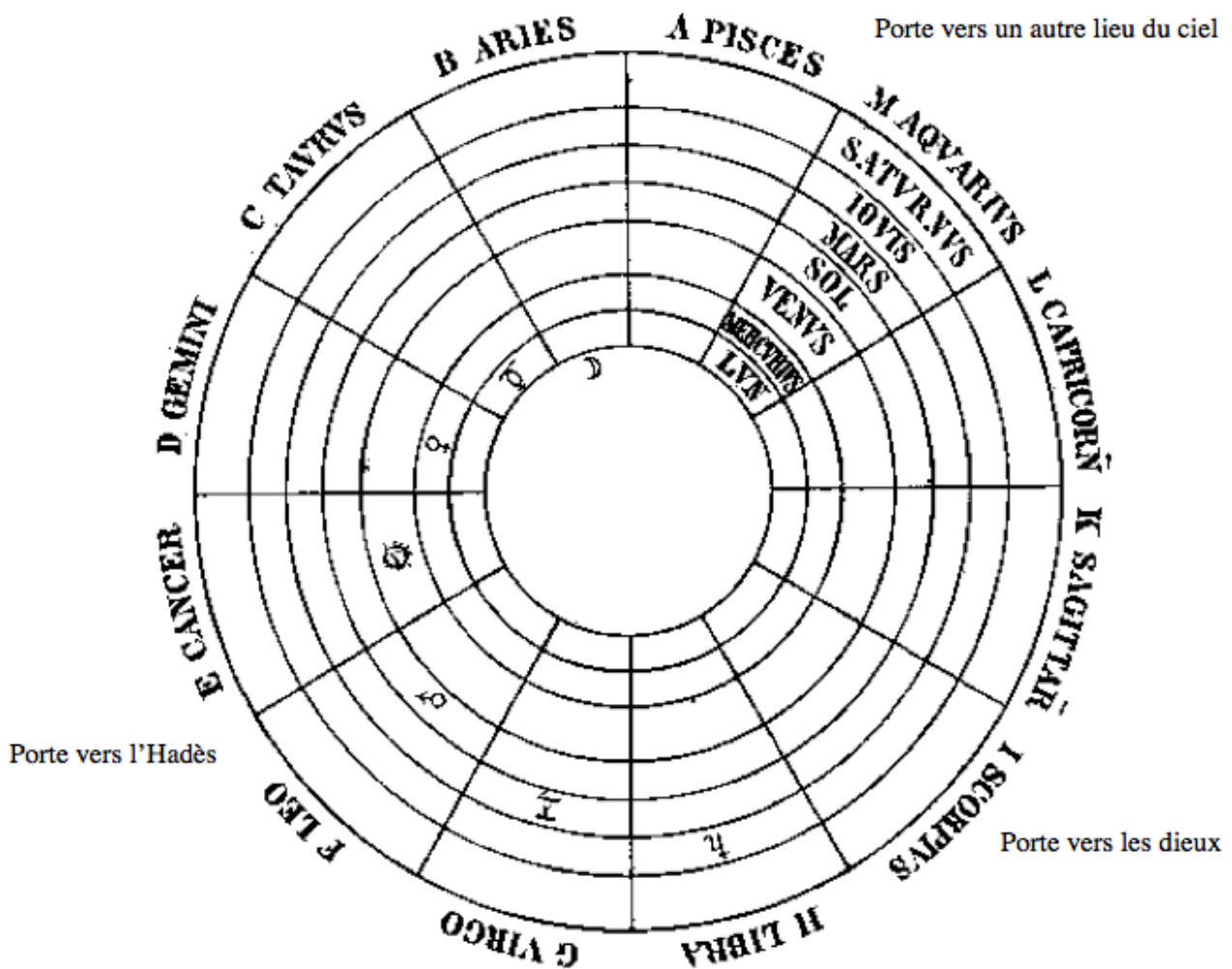
⁴⁵² Var. *Menippeae*, fgt. 557 (Cèbe), *ap.* Servius, *Ad Georg.* I 34 = Héraclide, fgt. 57 (Schütrumpf), trad. de J.-P. Cèbe.

⁴⁵³ Voir Érat. *Catast.* 44 ; Hyg. *Astron.* II 43 ; Phil. *De Prov.* II 89 ; Ach. *Isag.* 24 ; *Schol. Germ.*, p. 104 et 187 (Breysig).

⁴⁵⁴ H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 99.

Rappelons que dans la *République*, qui constitue, avec le *Timée*, une sorte de *Bible* pour quiconque traitait d'eschatologie céleste⁴⁵⁵, on trouve quatre ouvertures ou bouches verticales : deux vont vers la terre (l'une mène vers le Tartare, l'autre vers la surface de la terre) et deux vers le ciel (une route mène vers le lieu paradisiaque, situé au-delà de la voûte céleste, l'autre étant pour la descente des âmes vers le lieu intermédiaire)⁴⁵⁶.

Visuellement, ce fragment de Varron se traduit de la manière suivante⁴⁵⁷ :



⁴⁵⁵ J. Flamant, «Sotériologie et systèmes planétaires», *art. cit.*, p. 240.

⁴⁵⁶ Voir la description similaire du *Phaedr.* 247B. Cf. *Gorg.* 524A. Voir plus bas notre chapitre sur Proclus.

⁴⁵⁷ La figure se trouve chez Macrobe, *Somn. Scip.* I 21.4 (Armisen-Marchetti), p. 122 de l'édition de M. Armisen-Marchetti. Voir aussi plus bas, notre chapitre sur l'emplacement de l'Hadès ouranien chez Virgile.

On trouve cette tripartition des âmes chez Platon, dans le mythe du *Phèdre*, selon lequel les âmes sages reviennent à la demeure des dieux, les âmes fautives se rendent dans l'Hadès pour être jugées et les autres âmes se rendent « en un certain lieu du ciel », οὐρανοῦ τινα τόπον⁴⁵⁸.

ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὅς μὲν ἂν δικαίως διαγάγη ἀμείνωνος μοίρας μεταλαμβάνει, ὅς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος· εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὄθεν ἤκει ἢ ψυχὴ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων – οὐ γὰρ περροῦται πρὸ τοσοῦτου χρόνου – πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδευαστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, αὐταὶ δὲ τρίτῃ περιόδῳ τῆ χιλιετεί, ἐὰν ἔλονται τρεῖς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω περωθεῖσαι τρισχιλιοστῶ ἔτει ἀπέρχονται. αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν, κρίσεως ἔτυχον, κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιοτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν, αἱ δ' εἰς τοῦρανοῦ τινα τόπον ὑπὸ τῆς Δίκης κουφισθεῖσαι διάγουσιν ἀξίως οὐ ἐν ἀνθρώπου εἶδει ἐβίωσαν βίου. τῶ δὲ χιλιοστῶ ἀμφότεραι ἀφικνούμεναι ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου αἰροῦνται ὃν ἂν θέλῃ ἐκάστη.

Dans toutes ces incarnations, l'homme qui a mené une vie juste reçoit un meilleur lot, alors que celui qui a mené une vie injuste en reçoit un moins bon. En effet, chaque âme ne revient à son point de départ qu'au bout de dix mille ans. Car l'âme ne reçoit pas d'ailes avant tout ce temps, exception faite pour l'homme qui a aspiré loyalement au savoir ou qui a aimé les jeunes gens pour les faire aspirer au savoir. Lorsqu'elles ont accompli trois révolutions de mille ans chacune, les âmes de cette sorte, si elles ont choisi trois fois de suite ce genre de vie, se trouvent pour cette raison pourvues d'ailes et, à la troisième millième année, elles s'échappent. Les autres, elles, à la fin de leur première vie, passent en jugement. Le jugement rendu, les unes vont purger leur peine dans les prisons qui se trouvent sous la terre, tandis que les autres, allégées par l'arrêt de la justice, vont en un certain lieu du ciel [οὐρανοῦ τινα τόπον], où elles mènent une vie qui est digne de la vie qu'elles ont menée lorsqu'elles avaient une forme humaine. Après mille ans, les unes et les autres reviennent tirer au sort et choisir leur deuxième vie : chacune choisit à son gré.

On comparera donc la doctrine héraclidéenne avec la théorie platonicienne du sort de l'âme posthume (ainsi qu'on la retrouve dans le *Phèdre*), qui exerce la plus grande influence jusqu'aux néoplatoniciens⁴⁵⁹. On rencontre dans le passage platonicien tout juste cité trois types d'âmes :

- Au plus bas, en effet, on trouve les âmes qui ont péché durant leur vie et qui se rendent dans l'Hadès souterrain ;
- Au plus haut, on rencontre les âmes des philosophes, οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι du *Phédon* (114C2-3), qui retourneront auprès des dieux, au-delà de la voûte céleste, dans un « lieu hyperouranien »⁴⁶⁰ ;
- Enfin et surtout, entre les âmes sages et les âmes damnées, Platon et ses continuateurs placent les âmes qui ne sont ni mauvaises ni sages. Ces âmes, les

⁴⁵⁸ Plat. *Phaedr.* 248E3-249B3, trad. légèrement modifiée de L. Brisson, in L. Brisson (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 1264.

⁴⁵⁹ Sur l'histoire de l'exégèse du *Phèdre* durant toute l'Antiquité, voir L.G. Westerink et H.D. Saffrey (édit. et trad.), *Proclus, Théologie platonicienne IV*, Paris, 2004² (1981), p. IX-XXXVII et P. Boyancé, « La religion astrale de Platon à Cicéron », *art. cit.*, p. 312-349. Voir aussi, sur les commentaires néoplatoniciens au *Phèdre*, L. Pfister, *L'âme entre Terre et Ciel. Recherches sur les exégèses néoplatoniciennes du Phèdre*, mémoire de Master 2, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2013.

⁴⁶⁰ Plat. *Phaedr.* 247D.

μέσως βεβιωκότες du *Phédon* (113D4)⁴⁶¹, iront en un certain lieu du ciel, pour nous imprécis.

La discussion sur la topographie de l'au-delà chez Héraclide comporte, on le voit, plusieurs facettes : la tradition de l'exégèse du *Phèdre* (246E3-248C2) croise le discours astronomico-astrologique issu du pythagorisme et particulièrement attentif au rôle des astres sur la destinée de l'homme.

28. La nature lumineuse de l'âme

Les passages sur Empédocle dont nous avons parlé ont en commun, outre leurs personnages et leurs thèmes, le fait de traiter l'âme comme une nature élémentaire, à la manière des présocratiques.

Héraclide aurait maintenu que l'âme était de nature lumineuse (φωτοειδή της φύσιν) et même que son essence est la lumière⁴⁶². L'un des témoignages sur la nature de l'âme d'après Héraclide provient de Philopon, qui dit, dans son commentaire sur le *De anima* d'Aristote, que⁴⁶³

τῶν δὲ ἀπλοῦν σῶμα εἰρηκότων τὴν ψυχὴν εἶναι οἱ μὲν εἰρήκασιν αἰθέριον εἶναι σῶμα, ταῦτόν δὲ ἐστὶν εἰπεῖν οὐράνιον, ὡσπερ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός.

parmi ceux qui ont fait de l'âme un corps simple, certains ont déclaré qu'elle est un corps éthéré, à savoir céleste, tel Héraclide du Pont.

En d'autres termes, pour Héraclide, les âmes et les astres sont faits de la même substance éthérée ou lumineuse. Donc, Philopon rapporte que pour Héraclide l'âme est un αἰθέριον σῶμα. Mais le même Philopon clarifie, un peu plus loin, qu'αἰθέριος équivaut à οὐράνιος, c'est-à-dire que l'âme est céleste⁴⁶⁴. Ces idées, à savoir que les âmes et les astres sont faits d'une même substance, devinrent bientôt un lieu commun, une sorte de vulgate de l'eschatologie hellénistique.

Il est instructif, encore une fois, de bien distinguer la notion d'éther, comme « corps premier », de la notion traditionnelle d'éther. Cette assimilation de l'éther à la lumière était courante

⁴⁶¹ Rappelons-le que dans le *Phédon* (113D6-7), ces âmes « moyennes » sont purifiées sur les rives du lac Achéron : « ἐκεῖ οἰκοῦσὶ τε καὶ καθαιρόμενοι (là est leur séjour, c'est là qu'ils sont purifiées) », trad. de M. Dixsaut, in L. Brisson (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, op. cit., p.1235.

⁴⁶² Heracl. Pont. fgts. 98A-100 (Wehrli) = fgts. 46A-48 (Schütrumpf).

⁴⁶³ Philop. In *De Anima*, p. 9.5-7 (Hayduck) = Heracl. Pont. fgt. 99 (Wehrli) = fgt. 47 (Schütrumpf), notre traduction.

⁴⁶⁴ Sur tout ceci, voir M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, op. cit., p. 226-233.

durant l'Antiquité, comme le prouve le témoignage de Plutarque qui nous dit que les deux termes étaient utilisés pour désigner la 'matière' des étoiles⁴⁶⁵.

Plutarque, dans son opuscule polémique *Ei kalōs eĩρηται τὸ λάθε βιώσας* (*Si l'expression « Vis caché » est bien dite*)⁴⁶⁶, nous transmet le témoignage suivant, qui est proche des témoignages de Tertullien, Théodoret, Stobée, Macrobe⁴⁶⁷ et Philopon, en ce qu'elle assimile l'âme à la lumière⁴⁶⁸ :

οἶμαι δὲ καὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν οὕτως φῶτα καλεῖν τοὺς παλαιούς, ὅτι τοῦ γινώσκεισθαι καὶ γινώσκειν ἐκάστῳ διὰ συγγένειαν ἕως ἰσχυρὸς ἐμπέφυκεν. αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν, ἄλλοις τε χρώμενοι τεκμηρίοις καὶ ὅτι τῶν ὄντων μάλιστα τὴν μὲν ἄγνοιαν ἢ ψυχὴ δυσανασχετεῖ καὶ πᾶν τὸ ἀφεγγές ἐχθαίρει καὶ ταράττεται διὰ⁴⁶⁹ τὰ σκοτεινά, φόβου καὶ ὑποψίας ὄντα πλήρη πρὸς αὐτήν. ἡδὺ δ' αὐτῇ καὶ ποθεινὸν οὕτω τὸ φῶς ἐστίν, ὥστε μὴδ' ἄλλω τινὶ τῶν φύσει τερπνῶν ἄνευ φωτὸς ὑπὸ σκότους χαίρειν, ἀλλὰ τοῦτο πᾶσαν ἡδονὴν καὶ πᾶσαν διατριβὴν καὶ ἀπόλαυσιν ὥσπερ τι κοινὸν ἡδυσμα καταμυγνύμενον ἰλαρὰν ποιεῖ καὶ φιλόανθρωπον.

Et, à mon avis, si l'homme lui-même, justement, a reçu des Anciens le nom φῶς, c'est à cause d'une aspiration innée qui, pour une raison de parenté, pousse chacun à connaître autrui et à s'en faire connaître. D'ailleurs, certains philosophes estiment que la substance de l'âme elle-même, c'est la lumière. Entre autres preuves dont ils font usage, ils avancent que ce que l'âme supporte le plus mal, plus que toute autre chose, c'est l'ignorance : elle hait tout ce qui est privé de clarté, et elle est trouble à cause des⁴⁶³ ténèbres, emplit qu'elle est de crainte et de soupçon à leur égard. La lumière lui est si plaisante et désirable qu'aucune des choses agréables par nature ne saurait la réjouir sans la lumière, au milieu des ténèbres, tandis que la lumière est ce qui rend joyeux tout plaisir, toute occupation et toute jouissance et les humanise, tel un assaisonnement qui se mêle à tous les plats. Au contraire, celui qui s'est jeté dans l'obscurité, s'enveloppant de ténèbres et faisant de sa vie un tombeau vide, celui-là donne l'impression que la vie lui pèse et qu'il renonce à exister.

S'appuyant sur une analyse étymologique qui assimile les mots φῶς (homme, qu'on retrouve dans Homère et les tragédiens) et φῶς (lumière), Plutarque conclut que la lumière est la substance même de l'âme. Selon nombre d'historiens, l'auteur de cette doctrine n'est autre qu'Héraclide du Pont⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ Plut. *De E Delph.* 390A. Dans une certaine pensée religieuse, le concept d'être et celui de lumière coïncident. *Vid.* W.J. Verdenius, «Parmenides' Conception of Light», *Mnemosyne* II (1949), p. 116-131.

⁴⁶⁶ Sur la doctrine éthique de la λάθε βιώσας, voir F. Wehrli, ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ. *Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, Darmstadt, 1976 (1931).

⁴⁶⁷ Stob. *Anth.* I 49.1 (Wachsmuth-Hense) = 98A (Wehrli) = 46A (Schütrumpf) : « Ἡρακλείδης φωτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὠρίσατο » ; Macrob. *In Somn. Scip.* I 14.19 (Armisen-Marchetti) = 98B (Wehrli) = 46B (Schütrumpf) : «Heraclides Ponticus (dixit animam) lucem» ; Tert. *De anima* IX 2-5 (Waszing) = 98C (Wehrli) = 46C (Schütrumpf) : «Quem igitur alium animae aestimabis colorem quam aerium ac lucidum? Non, ut aer sit ipsa substantia eius, etsi hoc Aenesidemo uisum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito, nec ut lumen, etsi hoc placuit Pontico Heraclidi» ; Theod. *Affect.* V 18 (Canivet) = 98D (Wehrli) = 46D (Schütrumpf) : «Παρμενίδης δὲ καὶ Ἴππασος καὶ Ἡρακλείτος πυρώδη τὰυτην (scil. τὴν ψυχὴν) κεκλήρασιν· ὁ δὲ Ἡρακλείδης φωτοειδῆ ».

⁴⁶⁸ Plut. *De lat. viv.* 1130A9-C1 = Heracl. Pont. fgt. 48 (Schütrumpf) = fgt. 100 (Wehrli), trad. mod. de J.-L. Poirier, in D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), *Les épicuriens, op. cit.*, p. 939.

⁴⁶⁹ J.J. Reiske avait conjecturé πρὸς (+ acc., donc « les ténèbres la troublent »), ce qui a été accepté et par Wehrli et par Schütrumpf. Nous suivons la conjecture proposée par E. Bignone (*L'Aristotele perduto, op. cit.*, p. 910) : « ταράττεται <διὰ> τὰ σκοτεινά » (διὰ + acc, à cause de). E. Bignone explique que ΔΙΑ serait tombé par haplographie avec l'AI qui le précède, tandis que ΠΡΟΣ n'a pas d'explication paléographique claire.

⁴⁷⁰ Voir, entre autres, F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles VII. Herakleides Pontikos, op. cit.*, p. 93.

Un tel concours de témoignages nous paraît établir suffisamment qu'Héraclide a bien utilisé ces termes – la lumière et les mots apparentés (φῶς, φωτοειδής) – pour désigner l'âme⁴⁷¹.

29. Λ'ὁ ἐν οὐρανῷ Ἄιδης, une invention héraclidéenne ?

À partir des données qu'on vient d'exposer, peut-on dire avec assurance qu'Héraclide a été l'inventeur de l'Hadès ouranien ?

John D.P. Bolton, comme nous le disions plus haut, a cru pouvoir le faire. En se fondant sur quelques témoignages qu'on vient d'analyser, et quelques autres de plus, il affirme qu'Héraclide a été l'auteur de l'Hadès céleste⁴⁷². Voici les témoignages recueillis par Bolton⁴⁷³ :

1. Philopon, *In Meteor.* I 8, p. 117.13-19 = fgt. 52 (Schütrumpf) ;
2. Damascius, *In Phaed.* II, D131, p. 357-359 (Westerink) = fgt. 58 (Schütrumpf) ;
3. Numénius, *ap. Proclus, In Remp.* II, p. 129.25-26 (Kroll) = fgt. 35 (des Places). À ce témoignage on pourrait ajouter celui de Jamblique, dans son traité sur l'âme, qu'on a déjà cité, où il est mentionné qu'Héraclide situe l'Hadès dans la Voie Lactée⁴⁷⁴ ;
4. Cléarque de Soli, *ap. Proclus, In Remp.* II, p. 113 (Kroll) = fgt. 7 (Wehrli) ;
5. Cornélius Labeo, *ap. Augustin, Civ. Dei* XXII 28 = fgt. 11 (Mastandrea). Comme nous n'avons pas encore cité ce témoignage, voici le texte d'Augustin⁴⁷⁵ :

Labeo etiam duos dicit uno die fuisse defunctos et occurrisse invicem in quodam compito, deinde ad corpora sua iussos fuisse remeare et constituisse inter se amicos se esse victuros, atque ita esse factum, donec postea morerentur. Sed isti auctores talem resurrectionem corporis factam fuisse narrarunt, quales fuerunt eorum, quos resurrexisse novimus et huic quidem redditos vitae, sed non eo modo ut non morerentur ulterius.

Labeo⁴⁷⁶ lui aussi raconte que deux hommes, morts le même jour, se rencontrèrent à un carrefour ; puis, ayant reçu l'ordre de reprendre leur corps, ils décidèrent de vivre en amis, et il en fut ainsi jusqu'à ce qu'ils meurent de nouveau. Mais les résurrections rapportées par

⁴⁷¹ Pour P. Moraux, au contraire, Philopon, dans le passage du *In De Anima*, a modernisé la terminologie d'Héraclide (P. Moraux, «Quinta essentia», *RE* XXIV [1963], p. 1194). Cf. H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 102-106, qui accepte l'utilisation par Héraclide du mot «lumière» pour dénoter l'âme.

⁴⁷² J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus, op. cit.*, p. 152.

⁴⁷³ Voir aussi I.P. Culianu, «L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères», *art. cit.*, p. 289-291 et Id., «Démonisation du cosmos et dualisme gnostique», *Revue de l'histoire des religions* III (1979), p. 18-20. Cependant, l'auteur n'analyse pas, et ne cite pas non plus complètement, les passages sous mentionnés.

⁴⁷⁴ Jambl. *De anima* XXVI 378 (Finamore-Dillon) = fgt. 50 (Schütrumpf).

⁴⁷⁵ Augustin, *Civ. Dei* XXII 28 (Dombart-Kalb⁴) = Labéon, fgt. 11 (Mastandrea), trad. de G. Combès et G. Madec.

⁴⁷⁶ On connaît trois Labeo, tous célèbres pour leur science en droit civil. Celui que cite ici Augustin est Cornélius Labeo, qui vécut au III^e siècle apr. J.-C. (et non pas Antistius Labéon [50 av.-20 apr. J.-C.], thèse soutenue jadis par G. Wissowa, *De Macrobiani Saturnaliorum fontibus*, Breslau, 1880, p. 26-28). Cornélius est encore cité par Macrobe, Servius, Jean de Lydie et quelques autres. Voir aussi P. Mastandrea, *Cornelio Labeone: un neoplatonico latino. Testimonianze e frammenti*, Leyde, Brill, 1979.

ces auteurs [*scil.* Cicéron et Labeo] sont semblables à la résurrection de ceux dont nous savons qu'ils ont été ressuscités et, de fait, bien rendus à cette vie, mais non sans devoir mourir dans la suite.

6. Proclus, *In Remp.* II, p. 119 (Kroll) = fgt. 54A (Schütrumpf).
7. Varron, *ap. Servius, Ad Georg.* I 34 = fgt. 57 (Schütrumpf).

Il y a quelques points sur lesquels les analyses de John Bolton touchent justes. Bolton a bien fait d'encadrer les fragments et témoignages d'Héraclide dans le plus large domaine des récits archaïques sur l'échappée de l'âme. Les témoignages qu'il apporte comme preuves de l'existence d'un Hadès ouranien chez Héraclide, mis à part ceux de Cléarque et de Labéon, qui concernent surtout l'échappée de l'âme et n'ont rien à dire sur le Purgatoire, sont pertinents.

Nous pouvons maintenant revenir à notre point de départ. Notre problème initial était de savoir s'il était possible de dire qu'Héraclide est l'auteur de l'Hadès ouranien. Nous croyons que, étant donné la connaissance fragmentaire non seulement des doctrines d'Héraclide mais de celles de toute l'Académie ancienne, il serait préférable de dire que cette doctrine était commune à l'Académie, sans essayer de désigner un auteur particulier qui en serait l'inventeur.

Cependant, toute cette discussion demeurerait assez vaine, s'il ne s'agissait que de fixer la date de l'apparition du Purgatoire ouranien. On doit reconnaître que le terme, à savoir l'ὄ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης, vient en effet au jour pour répondre à une nouvelle configuration de l'eschatologie elle-même. Avec l'Académie, on se rend compte d'une dissociation de plus en plus nette entre le monde sublunaire et le monde supralunaire. Cette division cosmologique et ontologique à la fois trouve son ultime point d'appui, comme nous l'avons vu, en une nouvelle interprétation de l'au-delà.

Entre ces deux mondes, l'Hadès ouranien vient jouer le rôle d'intermédiaire, de voie que l'âme emprunte afin de retourner au ciel, car c'est de là qu'elle est descendue. Ce lieu médian coïncide aussi avec la nature de l'âme, intermédiaire entre le monde intelligible immuable et le monde sensible muable.

CHAPITRE II

L'Hadès ouranien au sein de l'ancienne Académie :

Xénocrate et l'Épinomis

A) Xénocrate et l'Hadès aérien

Dans un fragment des *Placita* d'Aétius⁴⁷⁷ sur Xénocrate de Chalcédoine, un épitomé d'opinions sur la physique écrit et rassemblé vers le I^{er} siècle avant J.-C., mais reposant peut-être sur une doxographie théophrastéenne⁴⁷⁸, Richard Heinze⁴⁷⁹ trouva la première élaboration claire de ce carrefour dans lequel on rencontre les spéculations sur la physique céleste, l'exégèse allégorique des mythes grecs et le sort de l'âme après la mort du corps.

Afin de définir clairement à la fois le problème et la théorie de l'Hadès ouranien, il serait peut-être bienvenu de prendre comme point de départ Xénocrate lui-même, ancien scolarque de l'Académie (339-314 avant J.-C.), et de citer certains des passages les plus révélateurs de ses arguments.

Le témoignage d'Aétius résume la théologie de Xénocrate et par-delà les Stoïciens, sur lesquels il eut une influence directe, Xénocrate annonce déjà Plutarque et Macrobie, en admettant l'allégorie physique, qui voit dans les dieux une représentation des éléments de l'univers⁴⁸⁰ : Hadès est la puissance divine qui anime l'air ; dans l'eau, c'est Poséidon ; dans la terre, Déméter.

Voici le passage en question⁴⁸¹.

Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοῦς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατὴρ ἔχουσιν ἀξίαν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσιν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιπτόν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ, μητρὸς θεῶν δίκην⁴⁷⁶, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. Θεὸν ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεοῦς⁴⁷⁷, καὶ ἑτέροισι ὑποσελήνοισι δαίμονας ἀοράτους. Ἀρέσκει δὲ καὶ αὐτῷ θείας εἶναι δυνάμεις⁴⁷⁸ καὶ ἐνδιήκειν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις. Τούτων δὲ τὴν μὴν διὰ τοῦ ἀέρος Ἄϊδην ὡς⁴⁷⁹ ἀειδῆ προσαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὕγρου Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπύρον Δήμητρα. Ταῦτα δὲ χορηγήσας τοῖς Στωικοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφραξεν.

⁴⁷⁷ Sur les *Placita* d'Aétius, voir J. Mansfeld et D.T. Runia, *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer I: The Sources*, Leyde, Brill, 1997 et *Aëtiana II: The Compendium, Part I*, Leyde, Brill, 2009, qui présente une édition critique du deuxième livre d'Aétius. Le fragment de Xénocrate se trouve dans le premier livre, qui est accessible seulement dans l'édition de H. Diels.

⁴⁷⁸ Cette opinion a été mise en avant par H. Diels, dans son classique *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, p. 181. La chaîne de la transmission de cette doxographie, selon Diels, apparaissait ainsi : Théophraste → *Vetusta Placita* (ap. Posidonius) → Aétius → Ps. Plutarque/Stobée. Selon J. Mansfeld, l'ouvrage doxographique, plus ancien que le croyait Diels, aurait déjà été utilisé par Chrysippe et/ou Épicure : Théophraste → *Vetustissima Placita* (ap. Chrysippe et/ou Épicure) → Aétius → Ps. Plutarque/Stobée.

⁴⁷⁹ R. Heinze, *Xenokrates*, op. cit., p. 72. Il a été suivi par : P. Boyancé, « La religion astrale de Platon à Cicéron », art. cit., p. 334. Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, op. cit., p. 152-153 et J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, op. cit., p. 307.

⁴⁸⁰ Le meilleur recueil des témoignages et des fragments de Xénocrate est celui de M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, Napoli, 1982 et Ead., *Senocrate. Testimonianze e frammenti* (2^e édition), Roma, CISADU, 2005. <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/isnardi/fronte02.htm>.

⁴⁸¹ Aét. *Plac.* I 7.30 (= fgt. 15 [Heinze] = fgt. 213 [Isnardi Parente¹] et fgt. 133 [Isnardi Parente²] = H. Diels, *Doxogr.* 304B1-14), notre traduction. Voir aussi J. Dillon, *The Heirs of Plato*, Oxford, 2005, p. 102 et 131.

Xénocrate, fils d'Agathéon de Chalcédoine, faisait de la Monade et de la Dyade des dieux, dont la première comme principe mâle occupe le rang de père et règne au ciel [ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσιν]. Il l'appelle aussi Zeus et impair [περιττὸν] et intellect [νοῦν], étant pour lui le premier dieu [πρώτος θεός]. L'autre principe, comme femelle, prend la place de mère des dieux [μητρὸς θεῶν δίκην]⁴⁸². Elle préside au domaine au-dessous du ciel. C'est pour lui l'Âme du Tout [ψυχή τοῦ παντός]. Le ciel aussi est dieu, et les astres de feu sont les dieux olympiens⁴⁸³, et les autres *daimônes* invisibles d'en-dessous de la Lune sont les autres dieux. Il pense qu'il y a des puissances divines⁴⁸⁴ répandues dans les éléments matériels. De celles-ci, celle qui est répandue dans l'air, il l'appelle Hadès [διὰ τοῦ ἀέρος Ἄιδην]⁴⁸⁵, du fait qu'il est invisible [ἀειδῆ] ; celle qui siège dans l'élément humide nous l'appelons Poséidon ; celle qui siège dans la terre, Déméter qui produit la végétation. Il fournit ces dernières doctrines aux stoïciens, mais les précédentes, c'est à partir de Platon qu'il les a transposées.

Le modèle duquel s'inspire l'hypothèse selon laquelle les dieux sont une transposition anthropomorphique des forces élémentaires de la nature, « puissances divines répandues dans les éléments matériels », peut être déduit facilement des premiers allégoristes des poèmes homériques, qui demeurent dans le sillage de Théagène de Rhégium (VI^e-V^e siècles av. J.-C.).

Dans une scolie à l'*Illiade* XX 67, conservée par Porphyre⁴⁸⁶, Théagène est présenté comme l'initiateur de l'allégorie physique, qui voit dans les dieux des représentations des éléments.

τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρόποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησίν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορίαι πάντα εἰρήσθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον ἐν ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. καὶ γὰρ φασι τὸ ξηρὸν τῶι ὑγρῶι καὶ τὸ θερμὸν τῶι ψυχρῶι μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῶι βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι τοῖς στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχειν ἐναντώσιν, καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰωνίως. μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπὰ⁴⁸¹.

La doctrine d'Homère sur les dieux s'attache généralement à l'inutile, voire à l'inconvenant ; car les mythes qu'il narre sur les dieux ne sont pas convenables. Pour dissoudre une telle accusation, il en est qui invoquent la manière de parler ; ils estiment que tout a été dit en allégorie et concerne la nature des éléments, par exemple dans le cas des désaccords entre les dieux. C'est ainsi que, d'après eux, le sec combat l'humide, le chaud le froid, et le léger le lourd : l'eau éteint le feu, mais le feu dessèche l'air ; il en va de même de tous les éléments dont l'univers est composé : il y a entre eux une opposition fondamentale ; ils comportent une fois pour toutes la corruption au niveau des êtres particuliers, mais dans leurs ensembles ils subsistent éternellement. Ce sont de tels combats qu'Homère aurait institué,

⁴⁸² P. Boyancé conjecture «μητρὸς θεῶν <Δ>ίκην», c'est-à-dire que Xénocrate appelle la Dyade du nom de la déesse Dikè : «mais la deuxième, étant de sexe féminin et occupant le rang de mère des dieux, il l'appelle Dikè» («Xénocrate et les orphiques», *RÉA L* [1948], p. 227), conjecture acceptée par I. Hadot et J. Dillon. Au surplus, pour J. Dillon, dans le texte, il manque toute une ligne. Il propose (*op. cit.*, p. 103) : «the other, as female, <holding the rank of Mother of the Gods, which he terms Rhea and Even [ἄρτιος] and Matter [ὑλή] ; and as offspring of these he postulates D>ikè».

⁴⁸³ Voir la doctrine que les astres sont des êtres divins régis par une âme et que Platon a appelé «jeunes Dieux» (*Tim.* 41A-D).

⁴⁸⁴ Conjecture de Frische et Zeller, *apud* Diels pour combler une lacune de 16 lettres dans le manuscrit **F** (= *codex Farnesinus* III D 15, *saec.* XIV) : il faut un infinitif symétrique à ἐνδίκηειν, et l'εἶναι de la phrase précédente est trop loin pour en tenir lieu. Heinze proposa naguère : «θείας τινὰς δυνάμεις».

⁴⁸⁵ Conjecture de Heinze pour combler une lacune de 15 lettres dans le ms **F**. Wachsmuth lit : «τὴν μὴν <διὰ τοῦ ἀέρος προσγείου> Ἄιδην».

⁴⁸⁶ *Schol. Hom.* B à Y 67 = Porph. *Quaest. Hom.* I, p. 240.14 (Schrader) = *Vors.* 8A2, trad. de J. Pépin, in Id., *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976² (1958), p. 98.

donnant au feu le nom d'Apollon, d'Hélios, d'Héphaïstos, à l'eau celui de Poséïdon et de Scamandre, à la Lune celui d'Artémis, à l'air celui d'Héra⁴⁸⁷.

Le passage n'a pas été cité pour prouver que Xénocrate a emprunté aux allégoristes, ou que ceux-ci étaient sa 'source', bien que, sous d'autres aspects, il ne faille pas exclure une telle hypothèse. Ce qui importe, c'est que ce passage montre les liens étroits qui existent entre les théories physiques et anthropologiques et la pensée théologique ou, pour être plus précis, le rôle que le concept des στοιχεία (le feu, l'air, la terre et l'eau) a joué dans la pensée antique. Des puissances spirituelles et physiques à la fois animent du dedans ou administrent de l'extérieur les astres et les éléments.

Cette discussion est liée aussi à la doctrine que les astres sont des êtres divins régis par une âme et que Platon a appelée « nouveaux Dieux » (*Timée* 41A-D)⁴⁸⁸. Comme le précise Jean Pépin, « de diverses façons, la cosmologie grecque a cru à l'animation de ces différentes espèces de στοιχεία »⁴⁸⁹.

Les éléments reçoivent ainsi un sens cosmique, fait qu'il est utile de garder présent à l'esprit⁴⁹⁰.

Τὸν δ' ὑπένερθεν Αἴδην ἀλληγορικῶς ἀέρα προσαγορεύει· μέλαν γὰρ τοῦτ' ἰσχυρὸν στοιχεῖον, ὡς ἂν οἶμαι παχυτέρας καὶ διύγρου λαχὼν μοίρας· δίχα γοῦν τῶν καταφωτίζειν δυναμένων ἀλαμπῆς ἔστιν, ὅθεν εὐλόγως αὐτὸν Αἴδην προσηγόρευσεν [...]. Διὰ τούτων ἀπάντων ὑπεσήμενεν ἡμῖν τὰ πρωτοπαγῆ στοιχεῖα τῆς φύσεως.

Par « Hadès d'en dessous » [*Il.* XV 193-199], le poète désigne allégoriquement l'air. Cet élément-là, en effet, est noir, sans doute parce qu'il a hérité d'une densité plus grande et d'une certaine humidité. Aussi, en l'absence de toute source de lumière, il est sans aucun éclat, et le poète a eu raison de l'appeler « l'Invisible » [...]. Homère a donc voulu nous faire entendre par ces différents êtres les éléments qui sont la source première de la Nature.

Cette tradition de l'allégorisme physique des mythes homériques est déjà exposée par Aristote. Derrière ces légendes peuplées par toute une panoplie de dieux se cache un enseignement qu'il ne faut pas oublier ou laisser échapper. Ceux-ci représentent en réalité les substances fondamentales de l'univers⁴⁹¹ :

Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν·

⁴⁸⁷ L'air était dénoté ou par la déesse Héra ou par le dieu Hadès. Pour l'étymologie Ἥρα – ἀέρα, voir Diog. Laert. *Vitae* VII 147 = *Stoic. Vet. Frag.* II 1021 et Procl. *In Crat.*, p. 170.93-94 (Pasquali).

⁴⁸⁸ Voir P. Boyancé, «La religion astrale de Platon à Cicéron» (*art. cit.*), p. 313-349 ; J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Hildesheim, 1965.

⁴⁸⁹ J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (*op. cit.*), p. 307.

⁴⁹⁰ Heracl. *Quaest. Hom.* XXIII 9-11 et 14 et XXIV 1 = fgt. 29 (Buffière), trad. de F. Buffière.

⁴⁹¹ Arist. *Met.* XII 8.1074B1-14 (Ross), trad. d'A. de Muralt, in A. de Muralt (trad.), *Aristote, Les Métaphysiques* (Γ, Ζ, Θ, I et Α), Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 362-363.

ἀνθρωποειδεις τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρῶτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν...

La tradition nous a laissé, des temps les plus anciens aux générations suivantes, sous forme de mythe [ἐν μύθου σχήματι], que les substances célestes, motrices ou animatrices des sphères sont des dieux et que le divin contient toute la nature. Mais le reste de ce que nous a laissé la tradition a été ajouté, sous forme de mythe également, pour séduire la multitude et servir les lois et l'utilité publique. On dit en effet que ces substance ont forme d'homme, et qu'ils sont semblables à quelques autres parmi les animaux, et à cela d'autres éléments furent ajoutés qui sont semblables à ce qui vient d'être dit. Si de cela on sépare et ne retient que le fondement premier, que les anciens pensèrent que les premières substances sont des dieux [ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρῶτας οὐσίας εἶναι], on jugera que cela a été dit divinement...

L'animation des éléments par des substances divines forme ainsi une unité indivisible, tel Hadès pour l'air, chacun étant entièrement contenu dans l'autre.

Pour Annaeus Cornutus (*flor.* 60 après J.-C.), tragédien, philosophe stoïcien et l'un des éditeurs des satires de Perse⁴⁹²,

καλεῖται δὲ Ἄιδης ἢ ὅτι καθ' ἑαυτὸν ἀόρατός ἐστιν [...]. εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν ἥκιστα ἀνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου.

l'air qui reçoit les âmes a été, comme je l'ai dit, appelé Hadès, parce qu'il est invisible [...]. Comme nous ne voyons pas ce qui est sous terre, c'est là qu'on a prétendu que les morts se rendent.

L'étymologie qui dérive Ἄιδης d'ἀειδής obtint une large diffusion durant la période hellénistique et on la trouve aussi dans le fragment de Xénocrate⁴⁹³.

*

Pour ce qui est de l'emplacement de l'Hadès, les âmes qui s'y concentrent se trouvent entre la Lune et la terre, et c'est la raison pour laquelle on a appelé la région comprise entre la terre et la Lune l'Hadès.

Voici quelques lignes souvent citées de Macrobe, sur lesquelles nous reviendrons, extraites de son *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Cicéron⁴⁹⁴, est écrit vers 420-430 de notre ère⁴⁹⁵ :

Et immutabilem quidem mundi partem a sphaera, quae ἀπλανής dicitur, usque ad globi lunaris exordium, mutabilem uero a luna ad terras usque dixerunt ; et uiuere animas dum in inmutabili parte consistunt, mori

⁴⁹² Corn. *Theol. Graec. Comp.* V 4-5 (Lang), trad. de R. Hoven. L'unique édition de Cornutus est celle de C. Lang et date de 1881 (cette édition a été reproduite, à quelques points près, par I. Ramelli pour la Bompiani en 2003). – Il convient de signaler que Glenn W. Most prépare une édition entièrement nouvelle du traité de Cornutus.

⁴⁹³ Cette équation, on la retrouve déjà chez Platon : *Gorg.* 493B : «ὡς τῶν ἐν Ἄιδου – τὸ αἰδὲς δὴ λέγων». Cf. *Phaed.* 80D et *Crat.* 403A. Voir aussi, Plot. *Enn.* VI [4] 16.37 (Henry-Schwyzler) ; Porph. *Sent.* XXIX 18.12 (Brisson) ; Prud. *Cathem.* X 25 (Lavarenne).

⁴⁹⁴ Macrob. *In Somn. Scip.* I 11.6 (Armisen-Marchetti), trad. Armisen-Marchetti. Pour une analyse de ce passage, voir plus bas.

⁴⁹⁵ Pour la datation, voir J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leyde, Brill, 1977, p. 87-91.

autem cum ad partem ceciderint permutationis capacem ; atque ideo inter lunam terrasque locum mortis et inferorum uocari ; ipsamque lunam uitae esse mortisque confinium ; et animas inde in terram fluentes mori, inde ad supera meantes in uitam reuerti nec inmerito aestimatum est. A luna enim deorsum natura incipit caducorum : ab hac animae sub numerum dierum cadere et sub tempus incipiunt.

La partie immuable du monde va, selon leurs dires [la première ‘école’ des platoniciens⁴⁹⁶], de la sphère appelée ἀπλανής jusqu’au globe lunaire exclu, la partie changeante va de la Lune à la terre ; les âmes sont vivantes tant qu’elles restent dans la partie immuable, elles meurent après leur chute vers la partie soumise au changement ; et c’est la raison pour laquelle l’intervalle entre la Lune et la terre est attribué à la mort et aux enfers ; la Lune elle-même est la frontière entre la vie et la mort ; et l’on a donc pensé, non sans raison, que les âmes qui s’écoulaient de la Lune sur la terre mouraient, et que celles qui de la Lune montaient vers les régions supérieures revenaient à la vie. Car la Lune est la limite supérieure du monde des êtres éphémères : c’est à partir d’elle que les âmes commencent à être soumises au comput des jours et au temps.

Dans cette section, Macrobie, néoplatonicien latin qui semble s’être inspiré beaucoup des doctrines de Numénius et de Porphyre⁴⁹⁷, expose trois thèses platoniciennes concernant l’emplacement de l’*infernus*. Le passage qu’on vient de citer expose, d’après Macrobie, les idées du premier groupe de platoniciens, qu’on a identifié aux « médioplatoniciens » Albinus et Atticus⁴⁹⁸. Cependant, cette thèse platonicienne, ou du moins ce passage, contient des lieux communs de la pensée hellénistique, depuis au moins les écrits d’Aristote et la première Académie platonicienne.

Le thème central de ce passage est la distinction faite entre la zone sublunaire et la zone céleste, que la doxographie antique présente toujours comme une doctrine aristotélicienne⁴⁹⁹. Toutefois, la croyance que la Lune sépare le monde troublé et périssable d’en-bas du monde pur et immortel d’en-haut semble remonter à Pythagore et à son école⁵⁰⁰. Cette idée sera reprise aussi par Héraclite et Empédocle et, plus tard, par Platon⁵⁰¹ et son école, surtout par Aristote⁵⁰². Ainsi, on a pu dire que la Lune est « la frontière entre la vie et la mort ».

Ainsi, il semble qu’Empédocle avait déjà entrevu cette théorie⁵⁰³ :

ὡσπερ δ’ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ’ ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μεστὸν εἶναι καὶ μέγροι μὲν σελήνης τὰ κακὰ φθάνειν ἐκ τοῦ περὶ γῆν τόπου ταθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τοῦ ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν.

⁴⁹⁶ Voir plus bas, dans le chapitre sur Cicéron, notre commentaire.

⁴⁹⁷ On a, jusqu’à nos jours, attiré l’attention, avec raison d’ailleurs, sur l’influence que la philosophie de Porphyre a eu sur Macrobie. Cependant, on a laissé un peu de côté l’influence des doctrines de Numénius sur la philosophie macrobienne. Sur Macrobie en général, voir le travail, désormais classique, de J. Flamant, *Macrobie et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, op. cit. Sur tout ceci, voir plus bas.

⁴⁹⁸ Vid. M. Regali, *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis* I, Pisa, 1983, p. 314-316.

⁴⁹⁹ Cic. *Nat. Deor.* II 56 ; Aét. *Plac.* II 3.4 (Mansfeld-Runia) ; Arius Didyme, fgt. 9 (Diels) ; Épiphanes, *Panarion* III 2.9 (Holl) ; Ps.-Galien, *Hist. Philos.* 46 (Diels) ; Hermias, *Irris. Gentil.* 11 (Diels) ; Atticus, fpts. 5.39-47 (Des Places) ; Sén. *Ep.* 59, 16 et *Nat. Quaest.* VII 12.7 ; Pline II 48 ; Apulée, *De mundo* 2-3 ; Cléomède II 99, p. 178.26-28 (Ziegler) ; Calcidius, *In Tim.* 76 ; Ps.-Jambl. *Theol. Arith.*, p. 59.7 (de Falco) ; Claudien, *R. Proserp.* II 298-299. Lire aussi P. Moraux, *L’Aristotelismo presso i Greci* II 1, trad. ital. de S. Tognoli, Milan, 2000 (1984), p. 23.

⁵⁰⁰ Vid. Épiphanes, *Adv. haeres.*, Proem. 1 et III 8 ; Alcmeon de Crotonne, *Vors.* 24A1 ; <Philolaos>, *Vors.* 44B21 = fgt. 21, p. 341-345 (Huffman) – et H. Diels et C.A. Huffman considère ce fragment d’inauthentique.

⁵⁰¹ Plat. *Tim.* 58C-D ; *Lois* XII 966D (les astres divins se meuvent par un mouvement de translation ordonné par l’Intellect cosmique).

⁵⁰² Arist. *De Caelo* I 8 276B6 (Moraux) ; *Mét.* XII 1073A23 ; *Phys.* VIII 253A, III 203A5.

⁵⁰³ *Vors.* 31A62 = fgt. A62 (Inwood) = Hippol. *Ref.* I 4.3 (Marcovitch), trad. de J.-P. Dumont.

Comme le disait Empédocle, toute la région d'ici-bas est pleine de maux qui s'étendent à l'envi de la région terrestre jusqu'à la Lune, mais qui ne s'étendent pas au-delà, parce que toute la région supralunaire est pure. Héraclite partageait cette opinion.

Dans cette perspective – qu'on la retrouve ou non chez Empédocle n'est pas essentiel pour notre propos –, au-dessous de la Lune s'étend le monde du changement et de la mort, au-dessus, le monde impérissable de la lumière éthérée⁵⁰⁴. L'air qui enveloppe la terre est pollué et il ne contient que des êtres mortels, passibles et changeants et c'est pour cela qu'on a appelé « *inter lunam terrasque locus mortis et inferorum* »⁵⁰⁵.

Il est à remarquer que Macrobe, en accord avec la cosmologie luni-solaire, a cherché à démontrer que tous les dieux pouvaient se réduire au Soleil et à la Lune – nous y reviendrons plus loin⁵⁰⁶.

*

Force est donc de constater que Xénocrate, comme Héraclide, son contemporain, et les stoïciens après lui, placent l'Hadès entre la Lune et la terre. Cet emplacement se fait d'après, mais non seulement, une analyse étymologique du nom du dieu Hadès.

Comme le précise Plutarque⁵⁰⁷ :

καὶ τὸ ἀειδὲς αὐτοῦ καὶ ἄχρωστον Ἄιδης καὶ Ἀχέρων ἐπίκλησιν ἔσχεν. ὥσπερ οὖν αὐγῆς ἐπιλιπούσης σκοτεινὸς ἀήρ, οὕτω θερμοῦ μεταστάντος τὸ ἀπολειπόμενον ἀήρ ψυχρὸς ἄλλο δ' οὐδέν ἐστι.

L'air invisible et incolore a reçu les noms d'Hadès et d'Achéron. De même que, si la lumière du Soleil fait défaut, l'air est obscur, ainsi, si la chaleur vient à manquer, ce qui reste n'est rien d'autre que de l'air froid.

Cette interprétation allégorique est rendue nécessaire par la croyance que l'Hadès est situé dans la zone sublunaire et non souterraine.

Depuis le *Cratyle* de Platon, on trouve dans l'Académie une théorie de la « justesse des noms », selon laquelle les noms des choses sont des descriptions codées qui dévoilent la véritable nature des choses. Mais, cette science de l'étymologie a besoin à son tour de l'étude dialectique des essences des choses elles-mêmes. On peut d'ailleurs noter que même avant Platon, les

⁵⁰⁴ Cf. *Corp. Herm.* IX 7 (Nock-Festugière) ; Ocellus Lucanus, *De universi natura* II 2 (Harder).

⁵⁰⁵ Voir Cic. *Tusc.* I 42 ; August. *Civ. Dei* XIV 3 (Dombart-Kalb⁴) ; Corn. *Theol. graec. comp.* 59 (Lang). Lire aussi Y. Vernière, *Symboles et mythes, op. cit.*, p. 170-171.

⁵⁰⁶ Macrobian. *Sat.* I 17.2. De l'eschatologie de Macrobe nous parlons longuement plus loin.

⁵⁰⁷ Plut. *De primo frig.* 948F1-2 (Helmbold) = *Stoic. Vet. Frag.* II 430, trad. de R. Hoven. Cf. Chrysippe, *Stoic. Vet. Frag.* II 429.

Pythagoriciens avaient développé une science étymologique, basée sur leur croyance à l'origine divine du langage⁵⁰⁸. Ainsi, ils cherchaient dans l'étymologie la confirmation de leurs doctrines⁵⁰⁹.

30. La cosmologie et la théologie de Xénocrate

Exposons brièvement la cosmologie de Xénocrate, afin de mieux cerner sa doctrine sur l'Hadès ouranien. D'après le témoignage qu'on vient de citer, on s'aperçoit que Xénocrate aurait soutenu une tripartition du cosmos : 1. une région supracéleste, 2. la région céleste et 3. le domaine sublunaire⁵¹⁰.

1. Dans la zone supracéleste règne l'Un ou le premier dieu (πρῶτος θεός) ou la Monade, que Xénocrate appelle aussi père, Zeus, impair (περιττόν) et intellect (νοῦν). Même si, dans notre passage, il est dit que Zeus règne « au ciel » (ἐν οὐρανῷ), cette expression ne devrait pas être prise à la lettre. D'après un autre témoignage transmis par Plutarque⁵¹¹, on sait que Xénocrate aurait affirmé qu'il y a un Zeus « suprême » (ὑπάτος) qui demeure « entre les choses immuables et identiques (τὸν ἐν μὲν τοῖς κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως) ».

De surcroît, la Dyade, comme principe féminin, est subordonnée à l'Un et préside à la distribution de la justice divine au-dessous du ciel. En acceptant avec Eduard Zeller et Hermann Diels la conjecture « θείας εἶναι δυνάμεις », alors les principes seront les suivants : la νοῦς-Monade apparaît comme le modèle du Monde, alors que l'Âme du Monde est la Dyade⁵¹².

En outre, si on accepte la conjecture, vraisemblable d'ailleurs, proposée par Pierre Boyancé, à savoir « μητρὸς θεῶν Δίκην », alors il s'ensuit que Xénocrate appelle la Dyade du nom de la déesse Dikè⁵¹³. Maintenant, d'après un texte de Platon, on sait que Dikè (Justice) était la parèdre de Zeus⁵¹⁴. Est-ce à l'identification de l'Âme du Monde à la Dyade qu'il semble que la première a son siège, en quelque sorte, dans la sphère des étoiles fixes ? On ne peut que le supposer.

⁵⁰⁸ Jambl. *Vita Pyth.* 56 et 82 (Deubner).

⁵⁰⁹ A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 131-132 et 181.

⁵¹⁰ Dans ce qui suit, nous suivrons, à grands pas, l'article de H.S. Schibli, « Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul », *The Classical Quarterly* XLIII (1993), p. 143-167. Vid. aussi M. Baltes, « Zur Theologie des Xenokrates », in R. Van den Broek, T. Baarda et J. Mansfeld (dir.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leyde, Brill, 1988, p. 43-68 et H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Schippers, 1964, p. 21-126. Pour une vue générale sur la philosophie de Xénocrate, voir D. Thiel, *Die Philosophie des Xenokrates Im Kontext der Alten Akademie*, Munich-Leipzig, K.G. Saur, 2006.

⁵¹¹ Xénocrate, fgs. 216-217 (Isnardi Parente¹) = fgs. 92 (Isnardi Parente²) = fgt. 18 (Heinze) = Plut. *Plat. quaest.* 1007F (Cherniss).

⁵¹² H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., p. 35-42.

⁵¹³ P. Boyancé, « Xénocrate et les orphiques », art. cit., p. 227.

⁵¹⁴ Plat. *Lois* 716A. Notons que cette conception est différente de la représentation de la Dikè chez Homère et Hésiode, où on faisait une distinction entre une justice intrafamiliale, fondée sur la punition (*themis*) et une justice interfamiliale, basée sur la vengeance (*dikè*). Vid. M. Garin, « Dikè in Archaic Thought », *CPh* LXXIX (1974), p. 186-197 ; M.W. Dickie, « Dikè as a Moral Term in Homer and Hesiod », *CPh* LXXIII (1978), p. 91-191 ; E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Mass., 1978.

Notons aussi que dans la pensée grecque, depuis au moins les Présocratiques⁵¹⁵, on y trouve, dans les écrits philosophiques, une structure hiérarchique du monde qui est gouverné par deux forces permanentes :

- Éros et Éris (Héraclite)
- Amour et Haine (Empédocle)
- la Monade et la Dyade (Pythagore)
- le couple Zeus (Monade) – Dikè (Dyade), selon Xénocrate (si on est d'accord avec la conjecture de Pierre Boyancé).

2. Le Ciel lui-même, qui comprend la région entre les étoiles fixes et la Lune, est un dieu. De plus, Xénocrate identifie les dieux de l'Olympe au Soleil, à la Lune, aux planètes et aux autres corps célestes.

3. La troisième et dernière région, celle sublunaire, est sous le domaine d'Hadès, qu'il identifie à un second Zeus, Δία νέατος⁵¹⁶. Dans cette région on trouve aussi les « *daimônes* invisibles d'en-dessous de la Lune »⁵¹⁷. Pour Xénocrate, en suivant une antique tradition, les *daimônes* étaient représentés comme des esprits incorporels.

*

En outre, Plutarque nous transmet quelques informations concernant la composition des astres selon Xénocrate. Après avoir dit que l'univers, selon Xénocrate, et d'une manière tout à fait platonicienne⁵¹⁸, est un composé harmonieux qui échappe au mouvement local, sa stabilité étant due au fait qu'il est composé d'éléments distribués également⁵¹⁹, Plutarque expose la théorie xénocratéenne sur la composition des astres⁵²⁰ :

⁵¹⁵ Voir J. Frère, «Les dieux d'Élée et d'Agrigente», in J.M. Dillon, M. Dixsaut (dir.), *Agonistes: Essays in Honour of Denis O'Brien*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2005, p. 3-12.

⁵¹⁶ Xénocrate, fpts. 216-217 (Isnardi Parente¹) = fgt. 92 (Isnardi Parente²) = fgt. 18 (Heinze) = Plut. *Plat. quaest.* 1007F (Cherniss).

⁵¹⁷ Sur la notion de daimôn dans le platonisme, voir G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942 ; M. Detienne, *La notion de daimôn dans le Pythagorisme ancien*, op. cit. ; S.S. Jensen, *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*, Copenhagen, Munksgaard, 1966 ; A. Timotin, *La démonologie platonicienne*, op. cit. Voir aussi plus bas.

⁵¹⁸ Plat. *Tim.* 40A et 31B-32C.

⁵¹⁹ Vid. aussi *Stoic. Vet. Frag.* II 555 = Achille Tatius, *Isagoge ad Arati phaenomena* 4.1-3 (Maass) : « Καλῶς ἂν ἔχοι πείθεσθαι τῷ <Χρυσίππῳ> φήσαντι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων τὴν σύστασιν τῶν ὅλων γεγονέναι, αἴτιον δὲ τῆς μονῆς τούτων τὸ ἰσοβαρές ».

⁵²⁰ Plut. *De facie* 943F9-A4 (Cherniss) = Xénocrate, fgt. 161 (Isnardi Parente¹) = fgt. 81 (Isnardi Parente²) = fgt. 56 (Heinze), trad. de Y. Vernière.

ὁ δὲ Ξενοκράτης τὰ μὲν ἄστρα καὶ τὸν ἥλιον ἐκ πυρός φησι καὶ τοῦ πρώτου πυκνοῦ συγκεῖσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐκ τοῦ δευτέρου πυκνοῦ καὶ τοῦ ἰδίου ἀέρος, τὴν δὲ γῆν ἐξ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ τοῦ τρίτου τῶν πυκνῶν· ὅλως δὲ μήτε τὸ πυκνὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ μήτε τὸ μανὸν εἶναι ψυχῆς δεκτικόν.

Xénocrate précise que les astres et le Soleil sont composés de feu, et d'une densité de première catégorie ; la Lune d'une densité de deuxième catégorie, et de l'air qui lui est particulier ; la terre d'eau, d'air, et d'une densité de troisième catégorie ; il pense d'ailleurs qu'en général tout ce qui est absolument dense ou absolument subtil ne peut recevoir une âme.

On retrouve ici la même tripartition du cosmos, mais cette fois-ci liée au concept de densité⁵²¹ :

- le feu est présent dans le Ciel, c'est-à-dire, la sphère des fixes, les planètes et le Soleil, avec le premier πυκνόν ou première densité ;
- dans la Lune on retrouve l'air particulier à elle (ἴδιος ἀήρ) avec la deuxième densité ;
- dans la terre, on a l'eau avec le troisième πυκνόν.

Selon toute vraisemblance, et comme le suggère John Dillon⁵²², Xénocrate, par cette doctrine des densités, essaie de résoudre le problème platonicien de savoir comment passer de la doctrine des corps premiers, soit le feu, l'air et l'eau (la terre étant pour Xénocrate la densité ou l'« épaisseur » ultime de l'eau) qui sont représentés par le tétraèdre, l'octaèdre et l'icosaèdre respectivement, à la corporalité et solidité du monde matériel⁵²³. Ainsi, les éléments ou corps premiers sont absolument subtils (τὰ μανὰ) et ne peuvent donc recevoir une âme, tandis que τὸ πυκνόν dénote l'élément matériel du feu, de l'air et de l'eau.

Cette tripartition du cosmos en des degrés différents de πυκνόν implique, soit dit en passant, que la « condensation (πυκνότης) » et la « raréfaction (μανότης) » ou l'« épaisseur (παχύτης) » et la « subtilité (λεπτότης) » étaient considérées comme bases de toutes les autres réalités⁵²⁴. On reconnaît ici, en partie, la doctrine attribuée à Anaximène et son école, selon laquelle toutes les réalités sont dérivées de l'Air, par le moyen de la condensation et de la raréfaction⁵²⁵.

Remarquons par ailleurs qu'à la différence de Platon, selon Xénocrate la Lune n'est pas composée de feu. Comme on le sait, pour Platon le feu est ce qui rend une réalité visible⁵²⁶.

⁵²¹ Vid. aussi J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 30-31 et Id., *The Heirs of Plato*, p. 125-128.

⁵²² J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 31.

⁵²³ Plat. *Tim.* 53C-57C.

⁵²⁴ Voir Arist. *De caelo* III 5.303B23-304B22. H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944, p. 143) avait déjà supposé qu'Aristote, dans le passage de son *Traité du ciel* se réfère à Xénocrate. Celui-ci a été suivi par M. Isnardi Parente et J. Dillon (*The Heirs of Plato*, p. 127).

⁵²⁵ Vors. 13A5 = Simplicius. *In Phys.*, p. 24.26 (Diels).

⁵²⁶ Plat. *Tim.* 31B-32C, 45B, 58C.

Ainsi donc, on retrouve dans ce passage le postulat selon lequel, dans un univers hiérarchique et à étages, chaque degré de réalité doit avoir un principe matériel séparé.

*

Maintenant, cette tripartition du cosmos est reproduite aussi dans la théorie de la connaissance⁵²⁷.

Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησὶν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν τὴν δὲ νοητὴν τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστὴν, ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητὴν δὲ τὴν πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. τούτων μέντοι τούτων ἐχόντων τὸν τρόπον, τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς τὴν αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν·

Xénocrate dit qu'il y a trois substances, sensible, intelligible, et celle composée de ces deux, l'opposable [δοξαστή] ; de celles-ci la sensible est celle qui se trouve à l'intérieure du ciel, l'intelligible celle de toutes les réalités qui sont au-delà du ciel, l'opposable et mixte est celle du ciel même ; en effet il [*scil.* le ciel] est visible par le moyen des sens et intelligible par l'astronomie. Ceux-ci étant les ordres de la réalité, il [*scil.* Xénocrate] pose comme critère de l'existence qui est en dehors du ciel et intelligible la science [ἐπιστήμη], de l'existence qui est à l'intérieure du ciel et sensible la sensation [αἴσθησις], de celle mixte l'opinion [δόξα].

Ainsi, selon Xénocrate, il y a trois types d'essences pour chaque région du cosmos, chaque zone ayant son type de connaissance respective :

1. le sensible (αἰσθητή), qui a pour domaine de savoir le monde sublunaire.

2. l'opposable (δοξαστή) ou le mixte, qui comprend les choses du Ciel. L'*opposable* est un « composite (σύνθετον) » de sensible et d'intelligible, puisque le Ciel est sensible, mais intelligible par l'astronomie, c'est-à-dire les mathématiques.

3. l'intelligible (νοητή), qui concerne les choses qui se trouvent au-delà du Ciel.

Pour Xénocrate donc, comme pour Platon, les divisions du réel correspondent aux divisions de la connaissance. Platon avait déjà fait une distinction entre la science, qui correspond au monde intelligible, l'opinion vraie et l'opinion vraie accompagnée de sa raison ou de sa justification (δόξα

⁵²⁷ Xénocrate, fgt. 83 (Isnardi Parente¹) = fgt. 2 (Isnardi Parente²) = fgt. 5 (Heinze) = Sext. Emp. *Adv. Math.* VII, p. 147.1-148.5 (Mutschmann), notre traduction.

ἀληθῆς μετὰ λόγου)⁵²⁸ qui correspondent au devenir et la sensation qui correspond au monde sensible.

31. La démonologie de Xénocrate

En ce qui concerne les *daimônes*, on doit se tourner vers l'enseignement de Platon, car ses successeurs n'ont fait que développer tel ou tel point de sa doctrine, en s'inspirant principalement d'un passage du *Banquet*.

Voici le texte capital en question⁵²⁹ :

καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ [...]. Ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητεῖαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι.

En effet, tout ce qui présente la nature d'un démon est intermédiaire entre le divin et le mortel [...]. Il interprète et il communique aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux ; d'un côté les prières et les sacrifices, de l'autre les prescriptions et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange. Et, comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers. De lui procède la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices, les initiations, les incantations, tout le domaine des oracles et de la magie. Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce démon que, de toutes les manières possibles, les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil.

Ce passage répond à la question suivante : En quoi donc les δαίμονες se différencient-ils des deux autres catégories d'êtres, à savoir les θεοί et les ἥρωες⁵³⁰ ? Olivier Reverdin a bien su expliciter cette réponse⁵³¹ :

Le démon [...] est essentiellement un intermédiaire et un intercesseur. Qu'il s'agisse du génie tutélaire commis à notre garde, de la partie divine de l'âme, du « démon » de Socrate, des divins pasteurs préposés sous le règne de Cronos à la garde des espèces vivantes, ou d'une divinité comme Éros, c'est toujours ce caractère qui prédomine. En outre, ils appartiennent au ciel, font partie de la suite des Olympiens dont ils sont parfois les messagers.

Donc, entre le monde des hommes et celui des dieux, Platon avait établi des êtres intermédiaires, les « daimônes ». Ceux-ci, situés entre deux mondes, comblent « l'abîme qui les

⁵²⁸ Plat. *Théét.* 201C-D.

⁵²⁹ Plat. *Symp.* 202E1-203A4, trad. de L. Brisson, in Id. (dir.), *Platon, Œuvres complètes, op. cit.*, p. 136-137. Cf. Plat. *Tim.* 90A-C.

⁵³⁰ Plat. *Resp.* 392A.

⁵³¹ O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 137-138. Voir aussi A. Motte, « La catégorie platonicienne du démonique », in J. Ries (dir.), *Anges et démons*, Louvain-la Neuve, 1989, p. 205-221 ; Ead., « La catégorie platonicienne du héros », in V. Pirenne-Delforge, E. Suarez de la Torre (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos, Suppl. X, Liège, 2000, p. 79-90.

sépare et parviennent ainsi à les relier. Grâce à eux, les immortels rejoignent les mortels, et les contraires trouvent le point de contact par où s'établira la communication »⁵³².

Rapellons l'explication donnée par Apulée, selon lequel, « il nous faut donc poser une nature intermédiaire adaptée à un espace intermédiaire, de façon que le caractère des lieux se reflète dans celui de ses habitants (*ut ex ingenio si etiam cultoribus eius ingenium*) »⁵³³.

Qu'en est-il maintenant de la nature de ces *daimônes* chez Xénocrate ? Selon un témoignage de Plutarque, on apprend que Xénocrate aimait à comparer les *daimônes*, intermédiaires entre le divin et les hommes, au triangle isocèle (les dieux étant comparés au triangle équilatéral et les hommes au triangle scalène).

Après avoir affirmé qu'il existe des êtres situés dans une zone limitrophe (ἐν μεθορίῳ) entre les dieux et les hommes et qui sont soumis aux passions, Plutarque continue⁵³⁴ :

Ξενοκράτης [...] ἐποίησατο τὸ τῶν τριγώνων, θεῖω μὲν ἀπεικάσας τὸ ἰσόπλευρον θνητῷ δὲ τὸ σκαληνὸν τὸ δ' ἰσοσκελὲς δαιμονίῳ· τὸ μὲν γὰρ ἴσον πάντῃ τὸ δ' ἄνισον πάντῃ, τὸ δὲ πῆ μὲν ἴσον πῆ δ' ἄνισον, ὡσπερ ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν [...]. μικτὸν δὲ σῶμα καὶ μίμημα δαιμόνιον ὄντως τὴν σελήνην, ἣν τῷ τῆ τούτου τοῦ γένους συνᾶδειν περιφορᾷ φθίσεις φαινόμενας δεχομένην καὶ αὐξήσεις καὶ μεταβολὰς ὀρώντες οἱ μὲν ἄστρον γεῶδες οἱ δ' ὀλυμπίαν γῆν οἱ δὲ χθονίας ὁμοῦ καὶ οὐρανίας κλήρον Ἐκάτης προσεῖπον.

Xénocrate [...] proposait l'exemple des triangles : il assimilait la divinité au triangle équilatéral, l'humanité au triangle scalène, et les *daimônes* au triangle isocèle ; en effet le premier a tous ses côtés égaux ; le second les a tous inégaux et le troisième les a en partie égaux et en partie inégaux ; de même que la nature des *daimônes* participe à la fois à la passibilité des mortels et à la puissance de la divinité [...]. Quant à la ressemblance de l'être mixte des *daimônes*, elle est fournie en fait par la Lune, dont le comportement s'accorde avec le leur, puisqu'elle offre aux yeux des déclin, des accroissements et des changements qui le font appeler par les uns « l'astre terrestre » par d'autres « la terre olympienne » ; par d'autres enfin « le domaine de la déesse à la fois souterraine et céleste, Hécate ».

Dans cette échelle des êtres, les dieux sont impassibles et puissants, les *daimônes* puissants et soumis aux passions, et les hommes soumis aux passions et dépourvus de la puissance divine.

Plutarque, de plus, nous dit que cette nature d'intermédiaire correspond très bien aussi à la nature de la Lune, qui marque la frontière entre le monde supracéleste et le monde sublunaire. Cette

⁵³² J. Souilhé, *La notion Platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919, p. 198 (cité par N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin, op. cit.*, p. 175).

⁵³³ Apul. *De deo Socr.* IX 140 (Beaujeu), trad. J. Beaujeu.

⁵³⁴ Plut. *De defect. orac.* 416C10-E5 (Flacelière) = fgt. 222 (Isnardi Parente¹) = fgt. 142 (Isnardi Parente²) = fgt. 23 (Heinze), trad. de R. Flacelière. Sur ce passage, voir aussi J. Pépin, «*Falsi mediatores duo* : Aspects de la médiation dans le sermon d'Augustin *Contra paganos* (S. Bolbeau 26)», in G. Madec (dir.), *Augustin prédicateur (395-411)*, Paris, 1998, p. 395-417, qui établit un rapprochement entre notre texte et le *De deo Socratis* d'Apulée, dont Augustin se fait l'écho pour le critiquer. Pour un panorama plus général, voir aussi A.I. Bouton-Touboulic, «Présences des *Moralia* de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IV^e et V^e siècles», in *Pallas* LXVII (2005), p. 95-113.

opinion, comme on l'a mentionné plus haut, était commune dans l'ancienne Académie, et peut donc remonter à Xénocrate, mais on la trouve aussi chez Aristote⁵³⁵.

32. Doctrine de l'âme selon Xénocrate

Tournons-nous maintenant vers la doctrine de l'âme de Xénocrate, afin de mieux comprendre l'emplacement sublunaire de l'Hadès. Xénocrate, d'après un témoignage de Damascius, semble avoir divisé l'âme en deux parties, l'une rationnelle et l'autre irrationnelle.

De plus, il aurait soutenu que les deux parties sont immortelles⁵³⁶.

Ἵτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξω ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος [fgt. 46A (des Places)]· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτίνος ἐν ὄπου [Enn. IV 7.14]· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος [fgt. 55 (Tarán)], τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος· οἱ δὲ μέχρι μόνου τοῦ νοῦ, φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν, ὡς πολλοὶ τῶν Περιπατητικῶν· οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς, φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην.

Pour certains, l'immortalité s'étend de l'âme raisonnable jusqu'à la structure animée : c'est l'opinion de Numénius ; pour d'autres, aussi loin que la nature, comme Plotin dans plusieurs passages ; pour d'autres encore, aussi loin que l'âme irrationnelle, comme pour les anciens Xénocrate et Speusippe, et, des plus récentes autorités, Jamblique et Plutarque ; pour d'autres, elle va seulement jusqu'à l'âme raisonnable : ainsi pensent Proclus et Porphyre ; pour d'autres, juste aussi loin que l'intelligence, faisant la fonction opinative périssable, comme le font nombre de péripatéticiens ; pour d'autres, aussi loin que l'âme universelle, dans laquelle ils pensent que les âmes individuelles sont absorbées.

Nonobstant certaines généralités, cette doxographie a le mérite de nous transmettre une information fondamentale concernant la nature bipartite de l'âme et son emplacement selon Xénocrate. L'âme est donc composée de deux parties : l'une raisonnable et l'autre irrationnelle (ἄλογος). Cette division paraît être reprise du *Timée* (69C-D) de Platon, où l'âme est divisée seulement en deux parties, l'une rationnelle et l'autre irrationnelle.

Sans qu'il soit besoin de détailler toutes les structures qui constituent la philosophie de Xénocrate (doctrines des catégories, des principes et des Formes), il suffit ici d'en rappeler ceux qui concernent la doctrine de l'âme.

D'après un autre témoignage de Plutarque, Xénocrate a défini l'âme comme « ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον (nombre qui se meut soi-même) »⁵³⁷.

⁵³⁵ Arist. *De gen. anim.* III 11, p. 761B8-23 (Louis). Voir aussi W. Lameere, «Au temps où Franz Cumont s'interrogeait sur Aristote», *L'Antiquité Classique* XVIII (1949), p. 279-324, qui analyse chez Aristote les daimônes lunaires, à savoir « la quatrième catégorie d'êtres vivants ».

⁵³⁶ Damas. *In Phaed.* 177.1-7, p. 107-109 (Westerink) = Xénocrate, fgt. 211 (Isnardi Parente¹) = fgt. 131 (Isnardi Parente²), notre traduction.

⁵³⁷ Plut. *De anim. proc. in Tim.* I 1012D (Cherniss) = Xénocrate, fgt. 188 (Isnardi Parente¹) = Xénocrate, fgt. 108 (Isnardi Parente²) = fgt. 68 (Heinze), notre traduction. Voir aussi, Arist. *De anima* I 2, 404B29-30 et les fpts. 169-187 (Isnardi Parente¹).

De même que tout nombre, l'âme se compose de la dyade et de la monade. Ainsi, l'essence divisible constitue sa matière et l'essence indivisible, sa forme, qui ne sont que les Formes mêmes. En outre, elle se compose d'un mélange du Même (principe de l'immobilité) et de l'Autre (principe du mouvement).

Qui plus est, Xénocrate aurait identifié les nombres aux Formes intelligibles, ainsi l'âme serait une Forme⁵³⁸. D'après Proclus, Xénocrate définit la Forme comme⁵³⁹

εἶναι τὴν ιδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων.

cause exemplaire des réalités qui appartiennent à l'ordre éternel de la nature.

Les Formes ou les Idées ont donc, dans la doctrine de Xénocrate, une place plus limitée que dans celle de Platon, pour qui les Formes existent en dehors de toutes les choses produites⁵⁴⁰. Chez Xénocrate, celles-ci sont limitées à l'ordre de la nature, mais on n'entrera pas ici dans la théorie des Nombres-Formes de Xénocrate.

Contentons-nous de dire que la partie raisonnable de l'âme semble être identifiée aux Formes et que la partie irrationnelle à la matière corporelle de l'âme.

Cette bipartition de l'âme se fonde aussi sur la doctrine xénocratéenne de la division catégorielle des êtres, qui à son tour forme un tout avec la doctrine des principes et la doctrine des Formes. Xénocrate pose deux catégories, qu'il reprend de Platon⁵⁴¹, et ainsi, au moins implicitement, rejetant le système aristotélicien des dix catégories :

1. êtres substantiels ou « êtres en soi » (καθ' αὐτά)
2. « êtres relatifs » (πρός τι)

Les premiers correspondent aux Formes, et les « êtres relatifs » correspondent aux choses sensibles⁵⁴².

⁵³⁸ Arist. *Met.* VII 2, 1028B24-27 = fgt. 103-111 (Isnardi Parente¹).

⁵³⁹ Procl. *In Parm.* IV, p. 888.18-19 (Cousin) = II, p. 66.18-19 (Steel) = fgt. 30 (Heinze) = fgt. 14 (Isnardi Parente¹) = fgt. 14 (Isnardi Parente²), on suit ici la traduction de M. Isnardi Parente, *ad locum*.

⁵⁴⁰ Notons que les caractères fondamentaux des *Formes*, selon Platon, sont les suivants : l'intelligibilité, l'incorporéité, l'être, l'immutabilité, la perséité et l'unité. *Vid.* G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milan, Bompiani, 2010, p. 166-167. Toutefois, le travail de Reale doit être utilisé avec esprit critique.

⁵⁴¹ Plat. *Soph.* 255C12-13, trad. de N.L. Cordero : « Ἄλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι (je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes, et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres) ».

⁵⁴² Xénocrate, fgt. 95 (Isnardi Parente¹) = fgt. 15 (Isnardi Parente²) = fgt. 12 (Heinze) = Simpl. *In Cat.*, p. 63.22 (Kalbfleisch) : « ἄλλοι δὲ κατ' ἄλλον τρόπον αἰτιῶνται τὴν περιττότητα. οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτη καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ' αὐτὸ καὶ τῷ πρὸς τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ' αὐτοὺς τὸ τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος ».

De tout cela il faut d'abord conclure que les deux principes suprêmes, à savoir l'Un et la Dyade indéfinie, règlent tout dans le cosmos et ainsi structurent aussi l'âme :

- l'Un règne sur la partie raisonnable de l'âme (νοῦς), qui est ainsi associée à la Forme de l'Un⁵⁴³ ;
- tandis que la Dyade porte son empreinte sur la partie irrationnelle de l'âme.

Il faut cependant se garder de faire du témoignage de Damascius une preuve de poids en ce qui concerne l'immortalité de la partie irrationnelle de l'âme selon Xénocrate. Il faut aussi – et non moins décidément – différencier cette immortalité d'une survie limitée dans le temps et supra-terrestre, ce que Xénocrate semble avoir soutenu⁵⁴⁴.

Théodoret de Cyr (~ 393-460) nous a transmis un autre témoignage qui corrobore la doxographie de Damascius, au moins en partie. Selon Théodoret, Pythagore et Platon prétendent que la nature de l'âme se divise en deux parties, l'une rationnelle, l'autre irrationnelle, puis ils subdivisent cette dernière en colérique et appétitive⁵⁴⁵.

Xénocrate, de son côté, divise l'âme en deux parties, l'une sensitive (αἰσθητικόν), l'autre rationnelle (λογικόν)⁵⁴⁶.

Ὁ δὲ Ξενοκράτης, καὶ ταῦτα τρίτος ἀπὸ Πλάτωνος ὢν – Σπευσίππου γὰρ τοῦ Πλάτωνος ἀδελφίδου γεγένηται φοιτητῆς – τὸ μὲν αἰσθητικὸν εἶναι τῆς ψυχῆς ἔφη, τὸ δὲ λογικόν.

Mais Xénocrate, pourtant second successeur de Platon – puisqu'il était le disciple de Speusippe, neveu de Platon –, divisait l'âme en sensitive et rationnelle.

La partie sensitive de l'âme constitue la contrepartie irrationnelle de la partie supérieure. Cette affirmation conviendrait donc avec le fragment qu'on vient tout juste de cité.

*

De tout cela on peut tirer les conclusions suivantes. Dans le système de Xénocrate, où tout se tient, les Principes, l'Hadès et l'âme sont liés de la manière suivante : on y retrouve la division

⁵⁴³ Vid. Thémistius, *In De Anima Paraphrasis* 12.5 (Heinze) : « τὸν μὲν νοῦν ἔχειν ἐκ τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας αὐτὴν διωρίζοντο (par définition l'âme tient l'intellect de la Forme de l'Un) », trad. de L. Brisson, in *Id.*, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, p. 94.

⁵⁴⁴ Vid. H.S. Schibli, « Xenocrates' Deamons and the Irrational Soul », *art. cit.*, p. 154-159.

⁵⁴⁵ Cette division est très proche de celle d'Aristote, qui divisait l'âme en deux parties : l'une rationnelle et l'autre irrationnelle. Par ailleurs, il divisait cette dernière en partie végétative et partie désirante.

⁵⁴⁶ Theod. *Affect.* V, p. 127 (Canivet) = fgt. 206 (Isnardi Parente¹) = fgt. 22 (Isnardi Parente²) = fgt. 70 (Heinze), trad. de P. Canivet.

entre le monde sublunaire et le monde supralunaire, qui se traduit dans la bipartition de l'âme. Par ailleurs, on y trouve un Hadès situé dans le ciel.

B) L'Épinomis et l'Hadès Sublunaire

L'Épinomis, dialogue écrit par un disciple de Platon vers 340 av. J.-C.⁵⁴⁷, avait pour but d'être un supplément aux *Lois*. Ce dialogue, qui est un « hymne à la science des nombres »⁵⁴⁸, essaie d'identifier la vraie sagesse (φρόνησις)⁵⁴⁹ et se divise en deux parties : dans la première partie (973A-979C6), l'auteur passe en revue les différentes sortes de sagesse – la science des nombres étant vue comme une science révélée ; dans la deuxième partie (980A1-992E1), l'auteur conclut que la contemplation du Ciel et des astres assure la sagesse et le bonheur.

Ce dialogue a eu un grand retentissement durant toute l'Antiquité. Franz Cumont a même affirmé que l'Épinomis prêche « le premier évangile de la religion stellaire de l'Asie »⁵⁵⁰. Nonobstant l'idée chère à Cumont d'une influence chaldéenne sur la pensée grecque durant le IV^e siècle avant notre ère, les érudits sont tombés d'accord sur le fait que ce dialogue, comme un Évangile, annonce une religion nouvelle⁵⁵¹, ou mieux, une *religiosité* nouvelle⁵⁵².

Dans ce qui suit, nous nous occuperons surtout de la deuxième section de l'Épinomis, où l'auteur présente sa démonologie et la division du cosmos.

⁵⁴⁷ Sur l'auteur (peut-être Philippe d'Oponte) de ce dialogue, voir surtout l'édition de L. Tarán (édit. et comm.), *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1975. Depuis l'Antiquité il y a eu des auteurs qui ont soutenu que le dialogue n'est pas de Platon, mais bien de Philippe d'Oponte, le 'secrétaire' de Platon (Diog. Laert. *Vitae* III 37 ; Proclus, *apud Anon. Proleg.* 25 ; Suda, s.v. *Philosophos*).

⁵⁴⁸ Voir, É. des Places, « Le passage mathématique de l'Épinomis et la théorie des irrationnelles (990C5-991A4) », in Id., *Études platoniciennes (1929-1979)*, Leyde, E.J. Brill, 1981, p. 125.

⁵⁴⁹ *Épin.* 973A2 (Tarán) : « τὸ τῆς φρονήσεως ἐπισκεψόμενοι... ». Dans ce dialogue, φρόνησις est utilisée comme synonyme de σοφία et d'ἐπιστήμη. Sur tout ceci, voir B. Einarson, « Aristotle's *Protrepticus* and the Structure of the *Epinomis* », *TPAPA* LXVII (1936), p. 261-285.

⁵⁵⁰ F. Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and Romans*, 1912, p. 51.

⁵⁵¹ A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II. Le dieu cosmique*, Paris, Belles Lettres, 1986, p. 209-210.

⁵⁵² Même si celle-ci a été une religion d'intellectuels ou des élites grecques.

33. La structure de l'univers dans l'*Épinomis*

L'*Épinomis* (984D-985B) présente la *grande chaîne de l'être*, en distinguant cinq éléments, auxquels correspondent cinq espèces d'êtres :

1. Les astres visibles (les étoiles fixes, les cinq planètes et le Soleil) sont situés dans la région du feu ;
2. La Lune est située dans la région de l'éther, c'est-à-dire l'air subtil et igné ;
3. La zone sublunaire, où l'on trouve les autres éléments (air, eau, terre).

La première région est celle où résident les dieux visibles ou les astres. La deuxième région comprend les δαίμονες invisibles, dont le corps est composé principalement d'éther. Finalement, dans la zone atmosphérique résident un autre type de *daimônes*, leur corps étant d'air⁵⁵³.

Dans cette dernière zone on trouve aussi des demi-dieux (ἡμίθεον) ou héros, leur corps étant d'eau ou de vapeur aqueuse (dans la région de l'eau, c'est-à-dire, dans les nuages) et, sur la terre, habitent les hommes et les animaux.

Tous ces *daimônes* servent d'intermédiaires entre les hommes et les dieux supérieurs et ils peuvent quitter la région qui leur est propre, soit pour venir sur la terre, soit pour suivre dans la région du feu, les révolutions des dieux immortels et visibles.

34. La nature et l'emplacement des daimônes

Voici le passage, singulièrement obscur, concernant ces diverses espèces de daimônes⁵⁵⁴ :

μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἐξῆς δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἔδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἐρμηνεϊας αἴτιον, εὐχαίς τιμάν μάλα χρεῶν χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας. τῶν δὲ δύο τούτων ζώων, τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἀέρος ὄν, διορώμενον ὅλον αὐτῶν ἐκάτερον εἶναι – παρὸν δὴ πλησίον οὐ κατάδηλον ἡμῖν γίνεσθαι – μετέχοντα δὲ φρονήσεως θαυμαστής, ἅτε γένους ὄντα εὐμαθοῦς τε καὶ μνήμονος, γινώσκειν μὲν σύμπασαν τὴν ἡμετέραν αὐτὰ διάνοιαν λέγωμεν, καὶ τὸν τε καλὸν ἡμῶν καὶ ἀγαθὸν ἅμα θαυμαστῶς ἀσπάξεσθαι καὶ τὸν σφόδρα κακὸν μισεῖν, ἅτε λύπης μετέχοντα ἤδη.

Après eux [*i.e.* les astres divins] et immédiatement au-dessous d'eux, viennent les daimônes. Quant à l'espèce aérienne [ἀέριον γένος], laquelle occupant une position intermédiaire, vient en troisième lieu et joue le rôle d'agent de transmission [τῆς ἐρμηνεϊας αἴτιον], c'est un devoir impérieux que de lui adresser des prières, pour que soient accueillis favorablement les messages qu'elles transmettra. Or, parmi les vivants qui viennent d'être évoqués, il existe deux espèces, celle qui est faite d'éther et celle qui,

⁵⁵³ Sur l'existence des *daimônes* dans la zone sublunaire, voir aussi Phil. *Gig.* 6-8 ; Alcin. *Didasc.* 15 ; Apul. *De deo Socr.* VIII ; Varron, *ap. August. Civ. Dei* VII 6.

⁵⁵⁴ *Épin.* 984D10-985A (Tarán), trad. de L. Brisson, in Id. (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 323-324.

venant tout de suite après, est faite d'air : en fait, si près qu'elles s'approchent, elles ne se manifestent pas à nos yeux ; il faut dire que toutes deux participent à la sagesse d'une façon admirable, puisqu'elles appartiennent à un groupe qui est doué aussi bien pour apprendre que pour se souvenir ; il faut dire qu'elles connaissent toutes nos pensées, et qu'elles se prennent d'une merveilleuse affection pour celui d'entre nous qui est un homme de bien, tandis qu'elles éprouvent de la haine pour l'homme qui est profondément méchant, puisqu'elles sont, à leur niveau déjà, accessibles à la douleur.

Cette interprétation de l'ordre des êtres vivants semble être une exégèse du *Timée* (39E10-40A2). D'après les dires de Proclus, certains Platonistes, en interprétant l'échelle hiérarchique des êtres qu'on retrouve dans le *Timée*, ont utilisé l'*Épinomis* et ont identifié les créatures aériennes avec les daimônes et celles aqueuses avec les demi-dieux⁵⁵⁵.

οὐ δὲ καὶ συνάπτοντες ἀμφοτέρω [scil. des deux premiers groupes de Platonistes] καὶ τοῖς ἐν τῇ Ἐπινομίδι [984D] γεγραμμένοις ἀκολουθοῦντες, ἐν οὐρανῷ μὲν θεοὺς ὑποστήναι λέγοντες, ἐν αἰθέρι δὲ τοὺς δαίμονας, ἐν ὕδατι δὲ τοὺς ἡμιθέους, ἐν γῆ δὲ ἀνθρώπους καὶ τὰ ἄλλα θνητὰ ζῷα.

D'autres, qui joignent les deux thèses et suivent ce qui a été écrit dans l'*Épinomis* [984D] disent qu'au ciel sont créés les dieux, dans l'air les démons, dans l'eau les demi-dieux, sur la terre les hommes et les autres vivants mortels.

Le témoignage de Proclus est important en ce qu'il nous montre les diverses exégèses du *Timée* dans le cadre de l'ancienne Académie. Cette interprétation a aussi été soutenue par Philon⁵⁵⁶, Apulée⁵⁵⁷ et Calcidius⁵⁵⁸, selon lesquelles les habitants de l'air ne sont pas les oiseaux, mais les êtres aériens. Apulée explique cette interprétation de la manière suivante⁵⁵⁹ :

Nam quidem qui aues aëri attribuet, falsum sententiae meritissimo dixeris, quippe <quae aues> nulla earum ultra Olympi uerticem sublimatur. Qui cum excellentissimus omnium perhibeatur, tamen altitudinem perpendiculari si metiare, ut geometrae autumant, decem stadia altitudo fastigii non aequiperat, cum sit aëris agmen immensum usque ad citimam lunae helicem, quae porro aetheris sursum uersus exordium est. Quid igitur tanta uis aëris, quae ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi uerticem interiacet? [...] Immo enim si sedulo aduertas, ipsae quoque aues <per> terrestre animal, non aërium rectius perhibeantur [...] tantum quod aëra proximum terrae uolitando transuerberant.

Car si l'on attribue les oiseaux à l'air, on aura bien mérité le reproche d'erreur, puisqu'aucun d'entre eux ne dépasse la hauteur du sommet de l'Olympe. Or bien que cette cime passe pour le point culminant de la terre, sa plus grande altitude, mesurée à la verticale, n'atteint pas dix stades au dire des géomètres, tandis qu'un immense volume d'air monte jusqu'au périhélie de l'orbite lunaire, niveau inférieur au-dessus duquel s'élève l'éther. Que penser alors de cette énorme masse d'air comprise entre les plus basses circonvolutions de la Lune et la plus haute cime de l'Olympe ? [...] Bien mieux, à y regarder de près, il serait plus juste d'appeler les oiseaux eux-mêmes animaux terrestres plutôt qu'animaux aériens [...] c'est seulement l'air le plus voisin de la terre qu'ils traversent en battant des ailes.

⁵⁵⁵ Procl. *In Tim.* III, p. 108.1-5 (Diehl) = IV, p. 141 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

⁵⁵⁶ Philon, *Gig.* 6-9.

⁵⁵⁷ Apulée, *De deo Socr.* VI-XII.

⁵⁵⁸ Calcid. *In Tim.* 139-146.

⁵⁵⁹ Apulée, *De deo Socr.* VIII 138-140 (Beaujeu), trad. J. Beaujeu.

Souvenons-nous que Platon, dans le susdit dialogue, identifie quatre classes d'êtres : les dieux célestes, l'espèce ailée, l'espèce aquatique et finalement l'espèce terrestre⁵⁶⁰.

Comme on peut le voir, dans l'*Épinomis* on trouve une interprétation du *Timée* selon laquelle les quatre groupes d'êtres sont classés de la manière suivante⁵⁶¹ :

<i>Timée</i>	<i>Épinomis</i>
les dieux célestes	les astres
les êtres aériens	les deux classes de <i>daimônes</i>
l'espèce aquatique	les demi-héros
l'espèce terrestre	les êtres humains et les animaux

En somme, les *daimônes* intermédiaires aériens sont essentiels dans la théologie de tendance platonicienne afin, d'une part, de dégager la divinité suprême de toute implication dans le monde des apparences et ainsi de garantir sa pureté transcendante et, d'autre part, d'assurer aux créatures humaines une voie d'accès au dieu supracéleste.

Cette conclusion est bien mise en évidence par le philosophe chrétien Calcidius, qui, dans son *Commentaire latin sur le Timée* de Platon, d'influence médio-platonicienne et rédigé semble-t-il à Milan entre 380 et 400 apr. J.-C.⁵⁶², reprend la même interprétation de l'*Épinomis*⁵⁶³.

Cunctis ergo caeli regionibus sortitis daemones inquilinos agi necesse est mutuos commeatus, mediam mundi sedem incolentibus potestatibus obsequium caelo praebentibus, etiam terrena curantibus, quae potestates aetherii aëriique sunt daemones, remoti a uisu nostro et ceteris sensibus, quia corpora eorum neque tantum ignis habent, ut sint perspicua, neque tantum terrae, ut soliditas eorum tactui renitatur. Totaque eorum compago ex aetheris serenitate aërisque liquore conexa indissolubilem coagmentauit superficiem. Ex quo non nulli regionem hanc nostram Ἄιδης merito, quod sit *a-ides* [αἰδής], hoc est obscura, cognominatam putant.

Ainsi, comme toutes les régions du ciel [*caeli regionibus*] sont habitées par des démons, on pense que les puissances qui occupent le milieu de l'univers vont et viennent dans l'un et l'autre sens. Elles restent attachées au ciel, tout en s'occupant de la terre. Ces puissances sont les démons qui habitent l'éther et l'air ; ils échappent à notre vue et à nos autres sens, parce que leur densité offre de la résistance au toucher ; et l'éther pur et l'air limpide se sont mélangés pour constituer un organisme indestructible. C'est par contraste que la région d'ici-bas où nous habitons a été appelée à bon droit Ἄιδης car elle est *a-ides* [αἰδής], c'est-à-dire obscure.

⁵⁶⁰ Plat. *Tim.* 39E10-40A2, trad. de L. Brisson : « εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀερόπορον, τρίτη δὲ ἐνυδρὸν εἶδος, περὶ δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον (or, il y en a quatre : la première est l'espèce céleste, celle des dieux, la seconde l'espèce ailée, c'est-à-dire celle qui circule dans l'air, la troisième l'espèce aquatique, et la quatrième l'espèce qui va à pied et qui vit sur la terre ferme) ».

⁵⁶¹ Pour plus de détails, voir L. Tarán, « Proclus and the Old Academy », in Id., *Collected papers (1962-1999)*, Leyde, Brill, 2001, p. 564-622.

⁵⁶² Selon J.H. Waszink, le traité *In Timaeum* a été rédigé à Milan vers 400 apr. J.-C. (« Calcidius », *JbAC* XV [1972], p. 236-244) ; selon P. Courcelle, il a été rédigé vers 380 apr. J.-C. (*Recherches sur saint Ambroise*, Paris, 1973, p. 17-24).

⁵⁶³ Calcid. *In Tim.* 134 (Backouche), trad. légèrement mod. de B. Backouche.

On retrouve dans ce passage de Calcidius l'exégèse du *Timée* (39E10-40A2) qui fut faite dans l'*Épinomis*⁵⁶⁴, selon laquelle les deux classes de daimônes – éthériens (qu'il identifie aux anges, *sancti angeli*, de l'*Écriture*⁵⁶⁵) et aériens – dénotent les êtres aériens⁵⁶⁶.

Par ailleurs, on rencontre la doctrine selon laquelle la région sublunaire dénote l'Αἴθρῃς, à cause de l'air obscur qui enveloppe notre région.

35. La zone de jugement des âmes

Par ailleurs, il semble que le lieu de jugement des âmes (τόπος δικαστικός) qu'on trouve dans le *République*⁵⁶⁷ a été situé sur la Lune, ou autour de la Lune, et ainsi a été interprété comme ὁ δαιμόνιος τόπος. Donc, Philippe d'Oponte suit ici Platon en situant le lieu de jugement des âmes ou le Purgatoire dans cette même zone, qui est celle de l'éther.

Mais où Platon situe-t-il l'éther ? D'après le *Phédon*⁵⁶⁸ et le *Cratyle*⁵⁶⁹, l'éther se trouve immédiatement au-dessus de l'air, et par conséquent au-dessous du feu⁵⁷⁰. Dès lors, il est aisé de comprendre l'ordre des éléments de Philippe d'Oponte, qui suit ici encore une fois Platon : la terre, l'eau, l'air, (l'éther), le feu. L'éther est ici interprété, à la manière du *Timée* (58D) et du *Phédon* (109B-C), comme une variété de l'air, un air plus subtil et pur qui englobe la Lune⁵⁷¹.

Par ailleurs, l'auteur de l'*Épinomis* semble admettre une tripartition du cosmos, dans le sens de celle d'Héraclide et de Xénocrate. Le cosmos est gouverné par trois puissances : les étoiles, la Lune et le Soleil⁵⁷².

À ces puissances s'ajoutent les cinq planètes, qui reçoivent les noms des dieux⁵⁷³ : « l'étoile du matin, qui est aussi l'étoile du soir », c'est-à-dire l'astre d'Aphrodite (Vénus), celui d'Hermès

⁵⁶⁴ Calcidius se réfère dans le chp. 128 à l'*Épinomis*, en utilisant toutefois le nom de *Philosophus* (vid. É. des Places, *Épinomis*, Paris, 1956, p. 93-94).

⁵⁶⁵ Calcid. *In Tim.* 132. Cf. Orig. *Cont. Cels.* VIII 25.

⁵⁶⁶ Pour plus de détails sur la démonologie de Calcidius, voir aussi J. den Boeft, *Calcidius on Demons (Commentarius ch. 137-146)*, Leyde, Brill, 1977 ; et A. Timotin, *La démonologie platonicienne*, p. 132-141.

⁵⁶⁷ Plat. *Resp.* 614C2. Cf. Procl. *In Remp.* II, p. 133.9-15 (Kroll).

⁵⁶⁸ Plat. *Phaed.* 109B, où Platon dit bien que les astres sont au sein de l'éther. Cf. *Ibid.*, 111A-B.

⁵⁶⁹ Plat. *Crat.* 410B-C.

⁵⁷⁰ Mais, notons que, chez Platon, le feu descend au-dessous de la Lune et même au sein de la terre.

⁵⁷¹ Cf. L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis, op. cit.*, p. 36-42, qui affirme que la conception selon laquelle le « lieu démonique » est situé dans l'éther est tout à fait non-platonicienne. Mais, si on accepte notre interprétation, qui est en fait celle de Proclus (*In Remp.* II, p. 133.9-15), selon laquelle le lieu démonique est situé dans la zone lunaire, alors ce même lieu est situé dans l'éther.

⁵⁷² *Épin.* 986B (Tarán).

⁵⁷³ *Ibid.*, 987B-C.

(Mercure) – tous deux étant des satellites du Soleil⁵⁷⁴ –, puis l’astre d’Arès (Mars), celui de Zeus (Jupiter) et enfin celui de Cronos (Saturne).

*

Pour nous résumer : l’*Épinomis* ne mentionne pas directement l’Hadès céleste, à la manière d’Héraclide et de Xénocrate, mais on y trouve des références qui nous font penser que l’Hadès céleste comme lieu intermédiaire de purification pour les âmes désincarnées a été entrevu par Philippe d’Oponte dans l’*Épinomis*.

La plus importante référence de ce genre est, bien entendu, le rôle intermédiaire des *daimônes*, tant ceux éthérés que ceux aériens, qui sont situés dans la région de la Lune.

⁵⁷⁴ Cette théorie a été proposée par Héraclide afin d’expliquer les irrégularités incompréhensibles dans le mouvement des planètes. Ainsi, Héraclide argua que les deux planètes inférieures, Vénus et Mercure, tournent autour du Soleil. Les autres planètes continuent à tourner autour de la terre.

Chapitre III

Trouve-t-on chez Posidonius d'Apamée
une eschatologie luni-solaire ?

36. L'eschatologie de Posidonius

Quel puissant esprit spéculatif a le premier construit le majestueux édifice de cette théologie solaire ? [...] Celui qui a d'abord formulé nettement, ou du moins qui a propagé puissamment l'ensemble du système, paraît être le plus influent des Stoïciens du premier siècle, le Syrien Posidonius d'Apamée⁵⁷⁵.

C'était ainsi que Franz Cumont annonce, en 1909, l'initiateur, ou du moins le plus fameux propagateur, de l'au-delà luni-solaire. Ce jugement porté par Cumont résume au mieux une opinion largement répandue au début du XX^e siècle, surtout dans la *religionsgeschichtliche Schule* : les textes iraniens sont l'une des sources, sinon la source, de la *paideia* de la Grèce ancienne et de la littérature apocalyptique hellénistique. Cette hypothèse a fait couler beaucoup d'encre. Il convient donc de donner un rapide résumé de cette controverse.

Pour Karl Reinhardt⁵⁷⁶, qui suit ici Franz Cumont et qui cite le même passage qu'on vient tout juste de lire⁵⁷⁷, comme pour les autres savants qui soutiennent cette théorie, le motif de l'eschatologie céleste apparaît avec les doctrines astronomiques des Iraniens, transmises au monde hellénistique par la doctrine de Posidonius (~ 137-57 av. J.-C.). Celui-ci, ami et maître de Cicéron, donna à l'astronomie une sorte de valeur religieuse.

S'appuyant surtout sur un témoignage de Sextus Empiricus (~ 160-210 apr. J.-C.), Reinhardt argua que Posidonius était le fil conducteur à travers lequel se propagea, dans le monde gréco-romain, la théologie solaire⁵⁷⁸.

Voici le passage en question⁵⁷⁹ :

Ἡ δὲ περὶ θεῶν ὑπόληψις οὐ τοιαύτη τις ἐστὶν οὐδὲ μάχην ὑπέβαλλεν, ἀλλὰ σύμφωνος τοῖς γιγνομένοις ἐφαίνετο. Καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστιν ὑπονοῆσαι κάτω φεσομένας· λεπτομερεῖς γὰρ οὐσαὶ καὶ οὐχ ἦττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις⁵⁷⁵ εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν. Καὶ καθ' αὐτὰς δὲ διαμένουσι καὶ οὐχ ὡς ἔλεγεν Ἐπίκουρος⁵⁷⁶, ἀπολυθεῖσαι τῶν σομάτων καπνοῦ δίκην σκίδνανται. Οὐδὲ γὰρ πρότερον τὸ σῶμα διακρατητικὸν ἦν αὐτῶν, ἀλλ' αὐτὰι τῷ σώματι συμμονῆς ἦσαν αἵται, πολὺ δὲ πρότερον καὶ ἑαυταῖς. Ἐκσκηνοὶ γοῦν ἢ ἡλίου †⁵⁷⁷ γενόμενοι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος

⁵⁷⁵ F. Cumont, «La théologie solaire du paganisme romain», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* XII (1909), p. 473. Cumont se rétractera plus tard dans son ouvrage *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 199-200.

⁵⁷⁶ K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Hildesheim, 1976 (1926), p. 313-353. Sur la *Quellenkritik* concernant Posidonius, voir R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, *op. cit.*, p. 95-102.

⁵⁷⁷ K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, p. 353, n. 1.

⁵⁷⁸ L'ouvrage essentiel sur l'au-delà stoïcien reste celui de R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971. *Vid.* Aussi K. Algra, «Stoics on Souls and Demons: reconstructing Stoic Demonology», in D. Frede et B. Reis (dir.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, p. 359-388.

⁵⁷⁹ Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 71-74 (Mutschmann-Mau), trad. mod. de J. Delattre-Biencourt, in D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), *Les épicuriens*, *op. cit.*, p. 995 = *Stoic. Vet. Frag.* II 812. Ce fragment a été assigné par H. von Arnim, dans son recueil des fragments des Stoïciens anciens, à Chrysippe. C'est pour cette même raison qu'il n'a pas été inclus par I.G. Kidd et L. Edelstein dans leur recueil des fragments et des témoignages sur Posidonius (*Posidonius I. The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972).

πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον, τροφή τε χρῶνται οἰκεία τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὧς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα, τὸ διαλύσόν τε αὐτὰς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οὐκ ἔχουσιν.

[71] Leur doctrine sur les dieux n'est pas de ce type [scil. la doctrine des athées, e.g. Protagoras (Vors. 80A12) et Critias (Vors. 88B25)] et n'a pas suscité des réactions, bien au contraire, on dirait qu'elle est en concordance avec les faits. De fait, il n'est pas non plus possible de supposer que les âmes sont emportées vers le bas : comme elles sont composées de parties subtiles, c'est-à-dire non moins semblables⁵⁸⁰ au feu qu'au souffle [scil. l'air]⁵⁸¹, leur légèreté les porte vers les lieux plutôt élevés [72] et d'ailleurs, elles perdurent par elles-mêmes et, contrairement à ce que disait Épicure⁵⁸², lorsqu'elles sont affranchies des corps, elles ne se dispersent pas à la manière de la fumée. En effet, même auparavant, loin que le corps fût à même de bien les maîtriser, ce sont elles au contraire qui étaient responsables de leur cohabitation durable avec le corps [73] et, bien avant, de leur cohabitation mutuelle aussi. Ce qui est sûr, c'est qu'une fois privé [ἔκσκηνοι] des corps † ... †⁵⁸³, elles s'en vont habiter le lieu sublunaire, où, à cause de la pureté de l'air, elles peuvent perdurer bien longtemps ; elles y reçoivent une nourriture appropriée, comme les autres astres, grâce aux exhalaisons terrestres [γῆς ἀναθυμιάσει] ; il n'y a en ces lieux supérieurs [74] rien qui doive les dissoudre [διαλύσόν]. Si donc les âmes perdurent, elles sont identiques aux démons ; et s'il existe des démons, il faut dire qu'il existe aussi bien des dieux, sans que la préconception qu'on a du monde des mythes de l'Hadès nuise en rien à leur existence effective.

Pour démontrer son hypothèse de la soi-disant théologie solaire de Posidonius, Reinhardt propose la conjecture suivante pour justifier l'utilisation de « ἔκσκηνοι ἡλίου » dans les manuscrits qui nous transmettent ce passage : « les âmes quittant [ἔκσκηνοι] la région du Soleil [ἡλίου] s'en vont habiter la région de la Lune »⁵⁸⁴.

Reinhardt conclut que pour Posidonius l'âme humaine serait une parcelle détachée du Soleil. L'âme poursuivra ainsi le chemin suivant : Soleil-Lune-terre-Lune-Soleil⁵⁸⁵.

On ne donnera pas ici une critique détaillée de cette théorie, car cela a déjà été fait avec brio par Roger M. Jones, qui aborde de façon exhaustive la problématique eschatologique dans la philosophie posidonienne⁵⁸⁶.

Soulignons donc, en ce qui nous concerne, les points décisifs de ce passage : 1. après la mort du corps, les âmes montent vers la région sublunaire, où 2. elles vont séjourner pour longtemps. Comme on peut l'observer, la conjecture de Reinhardt ne tient pas, car, d'après sa reconstruction, dans un premier moment, les âmes *descendent* du Soleil vers la Lune, puis elles *montent*, en

⁵⁸⁰ Dans notre cas, οὐχ μᾶλλον désigne la force égale des deux composants, empêchant de choisir entre le feu et l'air. Sur le principe οὐ μᾶλλον (« pas plus ceci que cela »), voir J.-P. Dumont, « Ouden mallon chez Platon », in Id., *Le scepticisme antique*, 1990, p. 29-40.

⁵⁸¹ Dans ce passage, le πνεῦμα dénote l'ἀέρ (cf. *Stoic. Vet. Frag.* II 1093 et 1095 et aussi Anaximène, Vors. 13B2). Comme le précise P.A. Meijer, chez Chrysippe, le *pneuma* et l'air sont presque interchangeables (*Stoic Theology, op. cit.*, 2007, p. 102). Lire aussi, sur ce passage, R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, p. 73-75.

⁵⁸² Épicure, fgt. 337 (Usener).

⁵⁸³ Le passage semble corrompu, car « incompréhensible » (P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, p. 82) : on a tantôt supprimé ἡλίου (R. Hirzel, R. Heinze, R. Radice), tantôt le remplaçant par τοῦ βίου (A. Bonhöffer). K. Reinhardt, comme on va le voir, le maintient. Voir aussi R. Hoven, *op. cit.*, p. 74 n. 2. On a aussi traduit par « après avoir quitté [ἔκσκηνοι]... » (trad. R. Hoven, *op. cit.*, p. 74). Pour sortir de l'impasse, on a suivi la traduction de R. Radice, *Stoici antichi*, p. 725. La traduction de J. Delattre-Biencourt, qui ne mentionne pas la difficulté de ce passage, est la suivante : « Ce qui est sûr, c'est qu'elles habitent, en exilées loin du Soleil, le lieu sublunaire... ».

⁵⁸⁴ K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, p. 311.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 308-385. Récemment, K. Algra a accepté, sans y faire mention, la lecture de K. Reinhardt. Il traduit ainsi le même passage : « For having quitted the sphere of the Sun they inhabit the Moon » (« Stoics on Souls and Demons: reconstructing Stoic Demonology », *art. cit.*, p. 370).

⁵⁸⁶ *Vid.* R.M. Jones, « Poseidonius and Solar Eschatology », *CP XXVII* (1932), p. 113-135.

provenance de la terre, vers la région sublunaire. De deux choses l'une : ou bien notre passage ne mentionne pas les autres étapes du voyage de l'âme (ainsi envisagées par Reinhardt), ou bien la conjecture de Reinhardt n'est pas viable. Nous opterons pour la dernière solution.

Par ailleurs, le texte de Sextus, comme l'a bien explicité Pierre Boyancé⁵⁸⁷, pour les mots qui lui servent de base, n'est ni clair ni même sûrement de Posidonius. On peut donc reconnaître que Posidonius, en ce qui concerne le sort lunaire de l'âme après la mort du corps, suit l'orthodoxie stoïcienne, mais que, eu égard à la théologie solaire, le passage de Sextus ne sert pas de témoignage pour soutenir une eschatologie luni-solaire stoïcienne. Ainsi donc, de ce passage, il ressort seulement que les âmes habitent τὸν ὑπὸ σελήνων τόπον.

37. Sur la théologie stoïcienne

Ainsi sommes-nous conduits à nous tourner successivement vers la doctrine stoïcienne de l'au-delà, et à chercher d'abord, dans les limites des fragments disponibles, une vue générale sur l'Hadès sublunaire. Mais avant d'entreprendre cette recherche, encore faut-il dire un mot sur la théologie stoïcienne, afin de mieux replacer ces spéculations eschatologiques dans le système global de ce mouvement philosophico-théologique⁵⁸⁸.

Pour les stoïciens Dieu est décrit de trois manières, ou bien comme un Intellect, une Raison ou un λόγος présent dans le monde, ou bien comme souffle (πνεῦμα), ou bien comme « πῦρ τεχνικόν (feu artisan) »⁵⁸⁹. Selon Zénon, Dieu est le feu primordial d'où tout naît et ce en quoi tout se résorbe⁵⁹⁰. Tandis que pour Platon et ses successeurs, Dieu existe séparément et indépendamment de toute matière (un νοῦς séparé), pour les stoïciens Dieu ne peut exister indépendamment du corps ou de la matière.

De plus, Dieu est décrit aussi comme souffle et ils l'appellent Âme du Monde – « *spiritum porro motuum illum fore non naturam, sed animam et quidem rationabilem* (ce souffle mobile ne sera pas une nature, mais une âme, et même une âme rationnelle) »⁵⁹¹. Ce Dieu cosmique est omniprésent, c'est-à-dire qu'il est contenu dans tout ce qui est forme, vie et mouvement : il opère dans chaque étant à travers le *pneuma* ou le souffle. Ainsi, ce souffle *dispositif* est « force de cohésion (ἔξις) » dans la matière inorganique ; dans les plantes, il est principe de nutrition et il est

⁵⁸⁷ P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion*, op. cit., p. 78-104.

⁵⁸⁸ Vid. D. Sedley, « The Origins of Stoic God », in D. Frede et A. Laks (dir.), *Traditions of Theology*, Leyde-Boston-Cologne, 2002, p. 41-83 ; M. Frede, « Sur la théologie stoïcienne », in G. Romeyer-Gherbey, J.-B.- Gourinat (dir.), *Les stoïciens*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 213-232 ; P.A. Meijer, *Stoic Theology*, Delft, 2007. Voir aussi G. Pià, *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Étude de quelques cas : Cornutus, Perse, Epictète et Marc-Aurèle*, thèse de doctorat, Paris, Sorbonne, 2012.

⁵⁸⁹ *Stoic. Vet. Frag.* II 1133-1134.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, I 157. Cf. *Stoic. Vet. Frag.* II 423.

⁵⁹¹ *Ibid.*, I 88, ap. Calcid. In *Tim.* 322 (Waszink).

nommé « nature (φύσις) » ou souffle *physique* ; chez les animaux c'est l'âme irrationnelle (ἄλογος ψυχή) ou le souffle *psychique* ; et chez l'homme, le *pneuma* est âme rationnelle et pensante ou ψυχὴ λόγον ἔχουσα καὶ διάνοιαν⁵⁹².

Ainsi, pour les stoïciens, l'âme est un *pneuma* ou souffle divin, c'est-à-dire un fragment de la divinité, un ἀπόσπασμα de l'ἔμψυχος κόσμος⁵⁹³. Mais, en tant que souffle composé d'éléments subtils et légers comme l'air et/ou le feu⁵⁹⁴, l'âme est corporelle, matérielle. Elle est qualifiée de πῦρ, πνεῦμα, πνεῦμα ἔνθερμον, πνεῦμα διάτυρον⁵⁹⁵.

Nonobstant leur origine unique et divine, les âmes individuelles ne sont pas toutes bonnes, car il y a une part de liberté dans leurs actions. Même si l'âme est née pure, dans ses actions elle peut faire des choix irrationnels et ainsi faire du mal. Ce sont seulement les sages qui peuvent éviter ces choix irrationnels et toujours choisir le bien, mais leur nombre est limité.

38. L'Hadès lunaire stoïcien

En ce qui concerne l'Hadès lunaire, les stoïciens croyaient que l'âme des défunts s'envole vers l'orbe de la Lune – ἐν τῷ περιέχοντι διαμένειν γὰρ ἐκεῖ τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχάς⁵⁹⁶.

Voici un témoignage de toute évidence de Chrysippe transmis par Tertullien⁵⁹⁷ :

54. Quo igitur deducetur anima, iam hinc reddimus. Omnes ferme philosophi, qui immortalitatem animae, qualiterqualiter uolunt, tamen uibdicant, un Pythagoras, un empedocles, ut Plato, qui quae aliquod illi tempus indulgent ab excessu usque in conflagrationem uniuersitatis, ut Stoici, suas solas, id est sapientium, animas in supernis mansionibus colloquant. Plato [...] apud illum in aetherem sublimantur animae sapientes, apud Arium in aera, apud Stoicos sub lunam. Quos quidem miror, quod imprudentes animas circa terram prosternant, cum illas a sapientibus multo superioribus erudiri affirmant. Ubi erit scholae regio in tanta distantia deuersiorum? Qua ratione discipulae ad magistras conuentabunt tanto discrimine absentes? Quis autem illis postumae eruditionis usus ac fructus iamiam conflagratione perituris? [...] 55. Sed in aethere dormitio nostras cum puerariis Platonis ut in aere cum Ario aut corca lunam cum Endymionibus Stoicorum?

54. Nous en venons à la question de savoir où l'âme sera emmenée. Presque tous les philosophes qui de quelque manière revendiquent l'immortalité de l'âme, comme Pythagore, Empédocle, Platon, et ceux qui lui accordant un certain temps, – depuis la mort jusqu'à la conflagration universelle, – comme les

⁵⁹² *Ibid.*, II 458 et 716 et Plut. *De vir. mor.* 451B-C. Vid. J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996, p. 19-21 et E. Safty, *La psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce, des origines à l'ancien stoïcisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 285-286.

⁵⁹³ *Stoic. Vet. Frag.*, II 633.

⁵⁹⁴ *Ibid.* II 786.

⁵⁹⁵ *Ibid.* I 127, 134-138, 521; II 773-789, 796; III Antip. 49; III Boeth. 10.

⁵⁹⁶ Arius Didyme, *Epit. Phys.* fgt. 39 (Diels) = *Stoic. Vet. Frag.* 821. Voir aussi les témoignages suivants : Cicéron, *De natura deorum* 2.71; Héraclite, *Allégories d'Homère* 23, 24, 34, 41; Corn. *Theol. graec. comp.* 35.74 et 5.4-5; Pseudo-Plutarque, *La vie et la poésie d'Homère* 54b97; Martianus Capella, *De Nuptiis* II 160-165; Philodème, *De pietate*, col. 4.12-6.161 = 5 (Obbink) = *Stoic. Vet. Frag.* II 1076; Plutarque, *Sur le froid premier* 9.948 (= *Stoic. Vet. Frag.* II 430); Tertullien, *De l'âme* 54.2 (= fgt 820 Dufour = *Stoic. Vet. Frag.* I 147) et 54.4 (= fgt 822 Dufour = *Stoic. Vet. Frag.* I 147); Sextus Empiricus, *Contre les professeurs* IX 71.1-74.5 (= fgt 817 Dufour = *Stoic. Vet. Frag.* II 812); Varron, *apud* Augustine, *La Cité de Dieu* 7.6, 7.23 et *De lingua latina* 5.59; Marcus Manilius, *Astronomica* IV 12; Sénèque le Jeune, *Consolatio ad Marciam* 19.4.

⁵⁹⁷ *Stoic. Vet. Frag.* II 814, *ap. Tert. De anima* 54-55 = fgt. 822 (Dufour), trad. altérée de R. Dufour.

Stoïciens, placent leurs seules âmes, c'est-à-dire celles des sages dans des demeures élevées. Platon [...] selon lui les âmes des sages s'élèvent dans l'éther, selon Arius dans l'air, selon les Stoïciens sous la Lune. Et je m'étonne que ces derniers [*scil.* les Stoïciens] rejettent les âmes ignorantes autour de la terre, alors qu'ils affirment qu'elles sont instruites par les âmes des sages, situées beaucoup plus haut. Où sera l'école, étant donné la grande distance entre les demeures ? De quelle manière les âmes-élèves se réuniront-elles avec les âmes-maîtresses, si elles sont séparées par un tel intervalle ? Quel avantage et quel fruit tireront-elles de cet enseignement posthume, si elles doivent périr lors de la conflagration ? [...] 55. Mais notre lieu de repos sera-t-il l'éther, avec les pédérastes de Platon, ou l'air, avec Arius, ou les alentours de la Lune, avec les Endymions des stoïciens⁵⁹⁸ ?

Dans ce passage où Tertullien amalgame diverses opinions antiques sur l'au-delà, on trouve la doctrine stoïcienne sur le sort de l'âme après la mort du corps. Selon cette doctrine, orthodoxe dans l'école, l'âme des sages, c'est-à-dire de ceux qui se sont purifiés durant leurs vies (à savoir les δαίμονης⁵⁹⁹ ou les ἡρώες⁶⁰⁰, *heroas et lares et genios*⁶⁰¹), s'envolent vers la Lune pour demeurer aux alentours de cet astre (*sub lunam*) jusqu'à la conflagration finale – en effet, pour les stoïciens le feu divin qui anime le monde l'embrase périodiquement⁶⁰². Ce séjour est sans damnation ni béatitude⁶⁰³. Les âmes des insensés se retrouvent un peu plus bas, *circa terram*.

On se souvient que cette doctrine eschatologique reposait, en partie, sur une exégèse étymologique des noms des dieux. Ainsi, Zeus, c'est l'éther ; Héra, c'est la terre ; Hadès ou Aïdônée, c'est l'air obscur (ἀφώτιστος ἀήρ). Un passage des *Allégories d'Homère* d'Héraclite, qui vécut au premier siècle de notre ère, résume en ces termes l'exégèse allégorique stoïcienne des noms des dieux⁶⁰⁴ :

24.1. Καὶ περὶ αὐτοῦ μηδεὶς λεγέτω, πῶς μὲν ὁ αἰθήρ προσαγορεύεται Ζεὺς, Αἴδην δ' ὀνομάζει τὸν ἀέρα καὶ συμβολικοῖς ὀνόμασι τὴν φιλοσοφίαν ἀμαυροῖ [...]. Τί δ' ὁ Ἀκραγαντίνος Ἐμπεδοκλής; οὐχὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖα βουλόμενος ἡμῖν ὑποσημῆναι τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν μεμίμηται;

Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς
Νῆστις θ', ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Ζῆνα μὲν εἶπε τὸν αἰθέρα, γῆν δὲ τὴν Ἥραν, Αἰδωνέα δὲ τὸν ἀέρα, τὸ δὲ δακρύοις τεγγόμενον κρούνωμα βρότειον τὸ ὕδωρ⁵⁹⁹. 41.8. Χρόνου δὴ καὶ ῥύσεως τέκνα γῆν τε καὶ ὕδωρ, αἰθέρα τε καὶ ἀέρα σὺν αὐτῷ ὑπεστήσατο· καὶ τῇ μὲν πυρῶδει φύσει τόπον ἔνευεν οὐρανόν, τὴν δ' ὑγρὰν οὐσίαν Ποσειδῶνι προσέθηκε, τρίτον δ' Αἴδην τὸν ἀφώτιστον ἀέρα δηλοῖ, κοινὸν δὲ πάντων καὶ ἐδραϊότατον ἀπεφήνατο στοιχεῖον εἶναι τὴν γῆν ὥσπερ ἐστὶν τινὰ τῆς τῶν ὄλων δημιουργίας.

24.1. Et qu'on ne vienne pas nous dire à son sujet : « Pourquoi appeler l'éther Zeus, pourquoi nommer

⁵⁹⁸ Sur le mythe d'Endymion (roi d'Élide et amant de Séléné), voir surtout P. Boyancé, «Les Endymions de Varron», *Revue des Études Anciennes* XLI (1939), p. 319-324. Il semble que les stoïciens expliquaient le mythe d'Endymion par le séjour des âmes alentour de la Lune.

⁵⁹⁹ Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 74.

⁶⁰⁰ Diog. Laert. *Vitae* VII 153.

⁶⁰¹ Varron, fgt. 226 (Cardauns), *apud* August. *Civ. Dei* VII 6 (Dombart-Kalb⁴). Sur ce passage, voir plus bas.

⁶⁰² *Stoic. Vet. Frag.* II 811. Cf. *Stoic. Vet. Frag.* II 809 et 810.

⁶⁰³ Notons que les stoïciens sont opposés à l'idée de réincarnation (Plut. *Adv. Stoic.* 1052, cf. *Stoic. Vet. Frag.* II 809). Lire aussi J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, p. 32-35.

⁶⁰⁴ Heracl. *Quaest. Hom.* XXIV 41 (Buffière), trad. légèrement mod. de F. Buffière. Il semble improbable qu'Héraclite aurait appartenu à l'école stoïcienne, comme le croyait naguère H. Diels. Voir A.A. Long, «Stoic Readings of Homer», in Id., *Stoic Studies*, Cambridge, 1996, p. 64 n. 13.

l'air Hadès, et obscurcir, avec ces noms symboliques, sa [*scil.* Homère] pensée philosophique » [...] ? 6. Et que dire d'Empédocle d'Agrigente ? Lorsqu'il veut nous faire entendre qu'il y a quatre éléments, ne reproduit-il pas l'allégorie d'Homère ?

Zeus brillant, Héra nourricière, Aïdônée,
et Nestis, qui baigne de larmes la source mortelle.

7. Ce qu'il appelle Zeus, c'est l'éther ; Héra, c'est la terre ; Aïdônée, c'est l'air [Ζῆνα μὲν εἶπε τὸν αἰθέρα, γῆν δὲ τὴν Ἥραν, Αἰδωνέαδὲ τὸν ἀέρα] ; et la « source mortelle baignée de larmes », c'est l'eau⁶⁰⁵. 41.8. Au temps et au flux, il donne pour enfants la terre et l'eau, l'éther et l'air qui l'accompagne. 9. À la substance ignée, il assigne pour résidence le ciel ; il attribue la substance humide à Poséidon ; Hadès, le troisième, représente l'air obscur [τρίτον δ' Ἄιδην τὸν ἀφώτιστον ἀέρα δηλοῖ] ; 10. et la terre, il nous la montre comme l'élément commun à tous, et très stable, sorte de foyer pour la fabrication de l'univers.

Il semble que ces auteurs, tels Héraclite et Pseudo-Plutarque, qui interprétaient les mythes d'Homère en fonction d'une exégèse physique, « nous transmettent donc, non pas des trouvailles stoïciennes, mais une doctrine commune bien constituée dès le temps de Platon »⁶⁰⁶.

39. La nature de la Lune

Au surplus, cette doctrine était basée chez les Stoïciens sur leur conception de la nature ignée de la Lune. Pour eux, la Lune était légère et formée de feu et d'air, qui est par nature noir et s'étend jusqu'au ciel⁶⁰⁷. Il y a ainsi une affinité entre la Lune, l'âme et le feu qui alimente tout l'univers⁶⁰⁸.

Avant de continuer, arrêtons-nous un instant sur le rôle des στοιχεῖα dans la cosmologie et l'eschatologie stoïcienne. On rencontre dans les témoignages sur les stoïciens, deux étapes de la création du monde⁶⁰⁹ : la première étape est la *stoichéiogénese* ou l'engendrement des quatre éléments⁶¹⁰. La deuxième étape est la *cosmogénese* ou la création du monde à partir de ces quatre éléments⁶¹¹. Ainsi donc, on rencontre la succession suivante des éléments : la terre, l'eau, l'air (de la terre jusqu'à la Lune) et le feu (enveloppe les planètes et les Fixes).

Revenons maintenant à l'affinité entre le feu cosmique, l'âme et la matière de la Lune. Les

⁶⁰⁵ Cf. *Vors.* 31A33 = Ps. Plutarque, *Vit. Poes. Hom.* 99. Voir aussi Diog. Laert. *Vitae* VIII 76 et Athénagore, *Legatio* XXII 1-2, qui présentent la même interprétation (ces témoignages sont absents des *Vors.*). Aétius, pour sa part, dans ses *Placita* (I 3.20 = *Vors.* 31A33), donne les correspondances suivantes : Héra = air et Hadès = terre.

⁶⁰⁶ F. Buffière, *Les mythes d'Homère, op. cit.*, p. 124.

⁶⁰⁷ Philon, *De Somn.* I 145 = *Stoic. Vet. Frag.* II 674. Sur la nature de la Lune chez les Stoïciens, voir *Stoic. Vet. Frag.* : I 120 (Zénon), I 560 (Cléanthe), II 650 et 666-680 (Chrysippe et les autres). Pour Posidonius, *vid.* M. Lafranque, *Poseidonios d'Apamée*, p. 298-303.

⁶⁰⁸ *Stoic. Vet. Frag.* I 120. Notons qu'on trouve chez Zénon la distinction entre deux espèces de feux : le feu artisan ou τεχνικόν (*Stoic. Vet. Frag.* I 116, 120 et 98) et le feu élémentaire ou ἄτεχον (*Stoic. Vet. Frag.* II 413). Chez Chrysippe, on retrouve trois types de feux (*Stoic. Vet. Frag.* II 579, 682, 686 ; Cic. *De nat. deor.* II 15. 40-41) : le feu chthonien (chauffe la terre), le feu éthérée ou céleste qui chauffe le monde supralunaire (Diog. Laert. *Vitae* VII 137 et 144), et le feu intellectuel ou πνεῦμα, qui constitue l'âme.

⁶⁰⁹ *Stoic. Vet. Frag.* I 102, II 580 et Diog. Laert. *Vitae* VII 136.

⁶¹⁰ *Ibid.*, II 413 et 580.

⁶¹¹ *Ibid.*, II 427.

stoïciens utilisent indifféremment les termes *feu, air, éther* (feu pur ou air subtil) et *πνεῦμα* (air igné, souffle corporel). La clef de l'ambiguïté et de l'équivoque se trouve dans la distinction stoïcienne entre l'agir ou *ποιεῖ* et le subir ou *πάσχει*⁶¹². Ainsi, les Stoïciens associent le feu et l'air non pas par rapport à leur nature mais par rapport au fait qu'ils sont des éléments actifs, car légers et subtils⁶¹³.

Pour résumer cette partie sur l'eschatologie stoïcienne, je ne puis mieux faire que de citer ces quelques lignes empruntées à l'analyse minutieuse de René Hoven⁶¹⁴ :

Au moins de Chrysippe à Posidonius, – et probablement déjà de Zénon à Posidonius, – les Stoïciens plaçaient l'âme survivante, « corps léger », dans une région supraterrrestre, rejetaient la croyance en un Hadès souterrain et présentaient une interprétation allégorique de l'Hadès. L'âme ne dépassait pas, semble-t-il, la zone sublunaire : d'autre part, certains Stoïciens établissaient peut-être une distinction, en plaçant les âmes des sages plus haut que celles des « insensés ».

Il faut mentionner toutefois, que l'Hadès atmosphérique des stoïciens n'est pas à proprement parler un Purgatoire, comme il l'est pour des platoniciens tel Héraclide et surtout Plutarque. Et pour cause : chez les stoïciens, l'âme ne subit aucun châtement dans l'Hadès.

En outre, le témoignage de Lactance (~ 250-320) de ces *Divinae institutiones*, composé entre 304 et 313 apr. J.-C., concernant l'idée de récompenses et de punitions dans l'au-delà chez les « *Stoici* » est fort suspect⁶¹⁵.

Hic fortasse dixerit quispiam: si est immortalis anima, quomodo patibilis inducitur ac poenae sentiens [...] ? Huic quaestioni sive argumento a Stoicis ita occurritur: animas quidem hominum permanere nec interuentu mortis in nihilum resolui ; sed eorum qui iusti fuerunt puras et impatibiles et beatas ad sedem coelestem, unde illis origo sit, remeare, uel in campos quosdam fortunatos rapi, ubi fruuntur miris uoluptatibus, impiorum uero quoniam se malis cupiditatibus inquinauerunt mediam quandam gerere inter immortalem mortalemque naturam et habere aliquid imbecillitatis ex contagione carnis, cuius desiderii ac libidinibus addictae ineluibilem quandam fucum trahant labemque terrenam; quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, eius naturae reddi animas, ut si non extinguibiles in totum, quoniam ex deo sint, tamen cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta sensum doloris attribuit.

Peut-être que quelqu'un demandera en cet endroit, comment il se peut faire que l'âme que nous supposons immortelle soit condamnée aux supplices et qu'elle en éprouve les châtements [...] ? Voici de quelle manière il faut répondre à cette difficulté que proposent les Stoïciens : les âmes subsistent toujours et ne peuvent être réduites au néant ; mais celles des gens de bien étant pures, impassibles et bienheureuses, elles retournent au ciel comme au lieu de leur origine, ou bien elles sont enlevées dans un pays heureux où elles jouissent des plus charmants plaisirs. Mais celles des impies qui se sont souillées par des désirs impurs, sont d'une condition qui tient comme le milieu entre la mort et l'immortalité ; elles sont sujettes à la faiblesse comme à une maladie contagieuse, où elles sont tombées par l'habitude trop étroite qu'elles ont entretenue avec leurs corps ; en se soumettant aux passions, elles ont contracté des taches qui ne se peuvent effacer, ce qui est cause que si, d'un côté, elles ne sont point sujettes à la mort,

⁶¹² Vid. J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, p. 86-86.

⁶¹³ Plut. *De Stoic. repugn.* 42.

⁶¹⁴ R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, p. 78.

⁶¹⁵ Lact. *Instit. Div.* VII 20.8-9 (Heck-Wlosok) = *Stoic. Vet. Frag.* II 813, trad. mod. de J.A.C. Buchon, in *Choix de monuments primitifs de l'Église française*, Paris, 1875, p. 697. Sur ce passage, voir, entre autres, J. Doignon, « Le *placitum* eschatologique attribué aux Stoïciens par Lactance (*Institutions divines* 7, 20) », *Revue de philologie* LI (1977), p. 43-55, qui conclut que le texte de Lactance est un amalgame de plusieurs sources.

parce qu'elles sont originaires de Dieu, elles le sont de l'autre aux supplices et aux tourments, parce que leurs péchés leur ont laissé des impressions qui les rendent sensibles à la douleur.

Nonobstant l'attribution douteuse du passage aux Stoïciens par Hans von Arnim, on peut remarquer que les châtiments que l'âme doit subir proviennent de son association avec le corps, et non point des fautes commises ou non par l'âme elle-même. C'est-à-dire que l'âme est contaminée par le corps⁶¹⁶, et ainsi elle doit se laver, à travers l'air atmosphérique, de ses « odeurs ».

*

Mais plus significative encore apparaît, aux adhérents à la position selon laquelle il y aurait eu une sorte de purification punitive dans l'eschatologie stoïcienne, la tentative de trouver dans un texte de Sénèque cette même doctrine. Dans la *Consolation à Marcia*, écrite entre 37 et 41 de notre ère, l'âme survit une purification dans les couches d'air, mais, comme nous en faisons la remarque en peu plus haut, cette purification n'a pas le caractère d'une punition⁶¹⁷. Donc, elle ne subit pas le châtimement d'une faute quelle qu'elle soit⁶¹⁸.

Proinde non est quod ad sepulcrum fili tui curras ; pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque, non magis illius partes quam uestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit ; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia uitia situmque omnem mortalisi aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus inter felices currit animas.

En conséquence, ce n'est donc pas au tombeau de votre fils qu'il vous faut courir. Là ne gît qu'une grossière et gênante dépouille, des cendres, des ossements, qui n'étaient pas plus lui que ses autres vêtements extérieurs. Sans rien perdre, rien laisser de lui, il a fui cette terre, il s'est envolé tout entier ; et, après avoir quelque temps séjourné au-dessus de nos têtes pour se purifier et se débarrasser de toutes les tares, des souillures inhérentes à toute vie mortelle, il est monté au plus haut des cieux où il s'ébat librement parmi les âmes des bienheureux.

L'âme, dans son voyage à travers les couches atmosphériques, se lave des « miasmes » du corps (qui était identifié à la matière), idée qu'on trouve déjà chez Platon⁶¹⁹ et dans le *De facie* de Plutarque⁶²⁰. Remarquons que les miasmes ou les souillures sont la cause du mélange d'une substance avec une autre⁶²¹. C'est ainsi qu'il faut comprendre ce passage, et donc cette purification

⁶¹⁶ Sur la notion de purification, voir L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e s. av. J.-C.*, Paris, 1950.

⁶¹⁷ Vid. R. Hoven, *op. cit.*, p. 111.

⁶¹⁸ Sen. *Ad Marc.* XXV 1 (Waltz), trad. de R. Waltz.

⁶¹⁹ Sur la pollution de l'âme à cause de son association avec le corps, voir Plat. *Phaed.* 81b-c, qui sera suivi par Porph. *De antro* 11-12 et Procl. *In Tim.* III, p. 331.6-9 (Diehl).

⁶²⁰ Plut. *De facie* 943c : l'âme doit passer un certain temps dans l'air afin de « purifier et exhiler les miasmes (μιασμούς) qui proviennent du corps, comme d'une source malsaine ». Voir plus bas.

⁶²¹ Voir Plut. *De E Delph.* 20. Chez Philon on y trouve nombre de témoignages sur cette conception, selon laquelle l'esprit qui n'est mêlé à rien est parfaitement pur ou sans mélange (εἰλικρινής) : *Lois allég.* I 88 ; *Congr. er.* 143 ; *Somn.* II 20.74 ; *Abr.* 129 ; *De Josepho* 145 ; *Vit. Mos.* II 40 ; *Spec. leg.* I 99.

n'est point une punition.

*

Par souci de complétude, on doit mentionner que le stoïcisme comme philosophie vivante et enseignée a disparu à partir du début du III^e siècle de notre ère, et de sa littérature bien peu a survécu. Le dernier ouvrage stoïcien qui nous est parvenu sont les *Écrits pour lui-même* (τὰ εἰς ἑαυτόν) de Marc-Aurèle, composé vers 170-180 apr. J-C., et qui semble n'être pas un ouvrage très accessible durant l'Antiquité tardive⁶²². Toutefois, le *Manuel* d'Épictète (~ 50-130) était encore lu et commenté par Simplicius au VI^e siècle⁶²³.

*

À ceux qui s'emploient à voir dans cet Hadès ou bien un soi-disant Enfer atmosphérique ou bien un purgatoire à son tour céleste, nous avons déjà répondu qu'aucun des arguments avancés, en ce sens, n'était décisif. L'Hadès stoïcien, situé autour de la Lune, n'est surtout pas un lieu purgatoire, mais bien un lieu d'attente et de repos où l'âme ne subit aucun châtement.

⁶²² Voir I. Hadot (édit. et trad.), *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète I*, Paris, Belles Lettres, 2001, p. CXVII.

⁶²³ *Ibid.*, p. CI-CXXII.

Deuxième Partie

De l'Hadès atmosphérique à l'Hadès planétaire

Chapitre IV

Le Purgatoire plutarchéen

L'objet de ce chapitre est la présentation du Purgatoire païen ainsi qu'il ressort du mythe du dialogue *Le visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la Lune* (940F-945D) de Plutarque. La *communis opinio* sur le sujet est que le Purgatoire ouranien n'apparaît qu'avec Plutarque, ou que celui-ci en est du moins le témoin privilégié. Selon *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* de Félix Buffière, « la croyance que les âmes, séparées de leur corps, séjournent dans l'air sublunaire n'apparaît bien nettement qu'au temps de Plutarque »⁶²⁴. Or ceci paraît tout à fait contestable. Nous pensons au contraire que le Purgatoire ouranien est aussi ancien que l'Académie platonicienne et que dès l'origine celui-ci a fait l'objet d'une réflexion et d'un approfondissement.

À notre avis, le dialogue du *De facie* constitue un exemple privilégié pour montrer non seulement la dette de Plutarque envers les représentants de l'Académie, mais aussi les nouveautés qu'il y apporte. Pour cela, nous considérons ce dialogue comme formant un tout cohérent, et non comme étant divisé en deux parties distinctes et de nature différente : la partie scientifique, qui forme la première partie, et le mythe final. Afin de résoudre cette « séparation » instaurée entre la religion et la science dans le dialogue du *De facie*, on prendra en considération la philosophie de Plutarque dans son ensemble.

Sans doute importe-t-il de signaler dès l'abord que dans le présent chapitre nous ferons aussi référence, quand cela sera nécessaire, aux deux autres mythes eschatologiques plutarchéens : *Le démon de Socrate* (589F-592E) et *Les délais de la vengeance divine* (563B-568A). Nous n'analyserons pas en détails ces deux autres mythes, non seulement parce que ça aurait pris trop de place, mais aussi parce que le mythe du *De facie* n'a pas peut-être assez retenu l'attention des historiens d'un point de vu philosophique.

Avant de commencer notre analyse de la doctrine de Plutarque sur le Purgatoire, rappelons notre tableau synoptique sur les caractéristiques de l'Hadès ouranien.

Hadès hellénistique chthonien	Hadès ouranien platonisant	Purgatoire chrétien
Un lieu de transit chthonien	Un lieu de transit céleste	Un au-delà chthonien
Situé au sein de la terre.	1. Entre la terre et la Lune ou 2. Le cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune (<i>De facie</i> 942F). 3. Entre la terre et les Fixes	Un abîme souterrain, situé près du centre de la terre.
Les âmes subissent des épreuves purificatoires.	Les âmes subissent des épreuves purificatoires (l'air, l'eau, le feu).	Les âmes subissent des épreuves purificatoires (l'air, l'eau, le feu).
Les âmes restent jusqu'à l'expiation de leurs fautes.	Les âmes restent jusqu'à l'expiation de leurs fautes.	Les âmes restent jusqu'à l'expiation de leurs fautes.
		La théorie des « suffrages ».

⁶²⁴ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 122. Voir aussi Y. Vernière, *Symboles et mythes*, op. cit., p. 162.

Remarquons que par « Hadès hellénistique » on dénomme la représentation de l'Hadès qui était populaire durant la période comprise entre le IV^e et le I^{er} siècle avant notre ère. Cet au-delà, situé sous la terre, est plutôt un Purgatoire qu'un Enfer. En ce qui concerne l'« Hadès ouranien », comme on essaiera de le démontrer, cette représentation spécifique de l'Hadès appartient plutôt aux auteurs de tendance et de mouvance platoniciennes.

40. La structure générale du cosmos dans la pensée de Plutarque

Relevons quelques points avant de commencer. En suivant une tradition platonicienne antique, Plutarque présente ses vues sur l'âme à travers le mode du discours mythique, qui est une « narration fabuleuse », c'est-à-dire, elle raconte quelque chose de vrai sous le voile de la fiction⁶²⁵. Au surplus, ce mode littéraire ne permet pas de parler des premiers principes qui gouvernent l'univers.

Le projet de Plutarque dans le mythe eschatologique du *De facie* est triple :

1. D'une part, Plutarque fait une présentation savante et érudite des opinions concernant la démonologie et la nature de la Lune ;
2. D'autre part, il veut montrer le rôle ontologique et sotériologique de la Lune et du Soleil. De la sorte, le sens des dialogues se présente avec davantage de clarté lorsque la sotériologie s'unit à la cosmologie ;
3. Qui plus est, la polémique contre les stoïciens n'apparaît qu'en filigrane. L'hypothèse sur la nature terrestre de la Lune (celle-ci ayant aussi une âme⁶²⁶), force Plutarque à entrer en polémique avec les stoïciens, lesquels avaient soutenu la nature ignée de la Lune et avaient eux aussi par ailleurs une eschatologie lunaire.

Le trait saillant de ce dialogue, et de toute la philosophie de Plutarque, est la liaison instaurée entre la cosmologie (relevant de la physique) et la pérégrination des âmes (relevant de la sotériologie et de l'ontologie). On aura la possibilité de voir que cette attitude se trouve aussi dans de nombreuses doctrines païennes.

⁶²⁵ La bibliographie sur l'étude des mythes et des récits mythiques grecs étant énorme, nous donnons seulement quelques titres importants : J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, op. cit., p. 129 ; P. Hadot, *Le voile d'Isis*, op. cit., p. 80-88 (surtout p. 84) ; L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Éditions la Découverte, 1994 [1982] ; L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe I*, Paris, Vrin, 1996 ; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

⁶²⁶ Plut. *De facie* 935B.

Disons un mot sur la religion astrale ou *astrolâtrie*⁶²⁷. Celle-ci est exprimée par Plutarque par le truchement de trois mythes, le mythe de Sylla, de Timarque⁶²⁸ et de Thespésios⁶²⁹. Comme on l'a effleuré plus haut, le mythe est une narration fabuleuse, mais qui présente en l'espèce une physique vraisemblable. Or, quelque élémentaire qu'elle soit, et Plutarque s'en est bien rendu compte, aucune formule n'est applicable à la complexité labyrinthique des faits. D'où la question : comment faut-il interpréter ces mythes, qu'est-ce que Plutarque essaie de communiquer à travers ces récits mi-scientifiques, mi-légendaires, qui sont par ailleurs des constructions très intellectuelles ?

En d'autres termes, le plus important pour nous est d'identifier les passerelles, ou le lien, entre la pensée figurative et la pensée conceptuelle et spéculative, continuité maintes fois niée par les historiens qui se sont occupés de la notion de mythe dans l'œuvre de Plutarque⁶³⁰. Une distinction entre la perspective théologico-métaphysique et la perspective magico-alchimico-astrologique ne peut être maintenue.

Nous pouvons donc prendre le mythe de trois manières : ou bien Plutarque l'utilise pour exprimer des vérités religieuses d'ordre plus élevé, au-delà de la portée des arguments ; ou bien il l'utilise pour garder cachée la vérité ineffable qui concerne le sort de l'âme et des dieux au moyen d'allusions obscures, en assimilant ainsi les mythes aux mystères⁶³¹ ; ou, en fin de compte, on le prend au pied de la lettre comme un procès de « cosmologisation » de la mythologie classique.

Cette dernière attitude ne doit pas être prise dans le sens d'une matérialisation de la multiplicité des dieux et déesses, mais dans celui d'une divinisation et spiritualisation des sphères célestes, qui assument ainsi les fonctions et les structures conceptuelles de ses dieux et déesses mêmes. Au panthéon de la mythologie classique donc, Plutarque substitue, dans une certaine mesure, les astres divins. C'est réévaluer et la religion et le mythe, leur donner une autre signification connaturelle avec le cosmos et l'existence. Les stoïciens avaient déjà pratiqué cette sorte de « cosmologisation » du panthéon traditionnel à travers l'utilisation de l'étymologie.

⁶²⁷ Pour un compte rendu sur la religion astrale, lire P. Boyancé, «La religion astrale de Platon à Cicéron», *op. cit.*, 334-337. Voir aussi le livre désormais classique de F. Cumont, *Lux perpetua*, surtout p. 142-234.

⁶²⁸ Plut. *De genio* 589F-592E (Corlu).

⁶²⁹ Plut. *De sera* 563B-568F (Vernière).

⁶³⁰ Vid. P. Donini, «Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon*» [1984], in J.M. Dillon et A.A. Long (dir.), *The Question of "Eclecticism"*, Los Angeles, 1988, p. 126-144, qui montre qu'une interprétation complète du *De facie* devra prendre en considération non seulement la «discussion scientifique» sur la nature de la Lune, mais aussi le mythe qui clôt cette discussion. Sur cette question, voir plus bas.

⁶³¹ Cf. Procl. *In Remp.* II, p. 108 (Kroll).

Ce processus, commencé déjà avec les présocratiques, s'achèvera durant l'Antiquité tardive (*Spätantike*) ou haut Moyen Âge (*Frühmittelalter*) avec la théologie scientifique de Proclus (~ 412-485), de Damascius (~ 462-538) et de Denys l'Aréopagite (début du VI^e siècle)⁶³².

Disons un mot sur la méthode interprétative de Plutarque⁶³³. Si on accepte l'affirmation que Plutarque « cosmologise » dans une certaine mesure la mythologie classique, alors cette pratique aura des répercussions sur la manière dont on interprétera l'exégèse plutarquée des textes homériques.

Plutarque rejette l'exégèse académicienne et stoïcienne de type historique et physique pour pratiquer un retour à une exégèse de type métaphysique et mystérique, à la manière de Platon⁶³⁴. Il y a un rapport entre les dieux et les réalités géographiques, physiques et astronomiques, mais ce rapport doit être vu comme une métonymie, et non comme une identification des dieux à ces réalités⁶³⁵. De ce fait, on considère Plutarque comme « le point de passage entre l'allégorie de type stoïcien et l'allégorie de type néoplatonicien »⁶³⁶. Nonobstant les similarités entre la méthode allégorique de Plutarque et celle des Néoplatoniciens, on doit prendre en considération d'autres « médioplatoniciens » qu'on peut considérer comme les précurseurs mêmes de Plutarque, tel Philon d'Alexandrie⁶³⁷.

Cette exégèse mystérique assimile les mythes aux mystères ; les mythes, transmis « au moyen de symboles et d'énigmes » (διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων)⁶³⁸, sont le lieu d'une vérité donnée dans les temps anciens et qui se déploie ou s'exprime à travers l'exégèse des textes sacrés et autoritatifs (tels Homère, les dialogues de Platon et plus tard les *Oracles Chaldaïques*). L'exégèse, afin de révéler cette vérité qui se trouve exprimée à mots couverts (par des σύμβολα ou

⁶³² C'est-à-dire que la théologie suppose qu'on peut traiter des dieux par le moyen de syllogismes apodictiques, selon le modèle de la science des *Analytiques* d'Aristote, qui établit la démonstration et la science démonstrative (ἀπόδειξις καὶ επιστήμη ἀποδεικτική). Voir l'*Introduction* de L.G. Westerink et H.D. Saffrey au tome III de la *Théologie platonicienne* de Proclus (Paris, 2003 [1978]), p. LXVI-LXXII.

⁶³³ Pour un historique de l'interprétation allégorique antique, voir F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* et J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

⁶³⁴ Voir L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, Paris, 2005² (1996), p. 89-99.

⁶³⁵ Plut. *De Iside* 378F1-379C4 (Froidefond), surtout 379A7-12 : « εἶθ' ὥσπερ ἡμεῖς τὸν ὠνούμενον βιβλία Πλάτωνος ὠνεῖσθαί φαμεν Πλάτωνα καὶ Μένανδρον ὑποκρίνεσθαι τὸν τὰ Μενάνδρου ποιήμαθ' διατιθέμενον, οὕτως ἐκείνοι τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασι τὰ τῶν θεῶν δῶρα καὶ ποιήματα καλεῖν οὐκ ἐφείδοντο, τιμώντες ὑπὸ χρεῖας καὶ σεμνύνοντες ».

⁶³⁶ Voir L. Brisson, *op. cit.*, p. 90 et J. Hani, *La religion grecque dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976.

⁶³⁷ Philon assimile aussi les mythes et les mystères, et il emploie pour cela le vocabulaire et la phraséologie des mystères (P. Ziegert, «Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre bei Philo Judäus», *Theologische Studien und Kritiken* LXVII [1894], p. 706-732 ; W. Bousset, *Die Religion des Judentums in Späthellenistischem Zeitalter*, Tübingen, 1926 [1903], p. 348 ; et C. Riedweg, *Mysterien Terminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrian*, Berlin, W. de Gruyter, 1987, p. 70 ss.).

⁶³⁸ Procl. *In Tim.* I, p. 132.21-22 (Diehl).

αἰνίγματα)⁶³⁹, doit être pratiquée par les vraies adeptes de la philosophie, c'est-à-dire des gens vertueux⁶⁴⁰. Cette position sera suivie aussi par la scolastique néoplatonicienne tardo-antique et par quelques auteurs chrétiens du Moyen Âge, qui expliquent les fables comme étant des *integumenta* ou *involucra* : le sens littéral est donc conçu comme un vêtement fantastique et faux, qui contient et cache de grandes vérités⁶⁴¹.

Mais, nonobstant son opposition à la méthode exégétique littérale, on pourrait toujours relever des détails, souvent infimes, au travers desquels cette pensée plutarquée trahit ses intentions avouées et s'avère l'alliée de celle qu'on eût jugée son ennemie, comme le stoïcisme et l'épicurisme⁶⁴². Sa philosophie n'étant pas un système fermé, on y trouve diverses tendances, qui, à tant d'égards, finissent toujours par la contredire ici ou là.

Comment alors accorder l'attitude soi-disant « cosmologisante » de Plutarque et son exégèse métaphysique ? On pourra la voir comme une *localisation* des dieux et des déesses du panthéon traditionnel grec dans l'espace cosmique. Mais on retournera à ces questions au cours de notre présentation.

41. Le « médioplatonisme » de Plutarque

Depuis plus d'un siècle maintenant, on dénomme la philosophie hellénistique qui s'étend du I^{er} siècle avant au III^e après J.-C. de « médioplatoniste ». L'expression « mittlere Platonismus », forgée par Karl Praechter en 1901⁶⁴³, s'est imposée grâce à son livre sur la philosophie antique, sorti

⁶³⁹ Par exemple, Clément d'Alexandrie, *Stromat.* V 9, 56.1-2 (Le Boulluec), dit que la théologie et la philosophie grecques usent du style symbolique : « ἐπιλείψει γὰρ με ὁ βίος τὸ πλῆθος τῶν συμβολικῶς φιλοσοφούντων παρατιθέμενον (la vie ne me suffira pas à énumérer la multitude de ceux qui philosophent en langage symbolique) ».

⁶⁴⁰ Cette notion de la vérité fait pendant au fameux principe de Porphyre (repris par tous les néoplatoniciens) : « πάντα ἐν πᾶσι, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ (tout est en tout, mais en chacun selon son mode propre) » (Procl. *El. Théol.*, § 103.1 [Dodds] ; aussi *In Tim.* I, p. 335.12-18 [Diehl]). Dans le cas qui nous occupe, la vérité, une et constante, se trouve partout, mais elle est exprimée de manières diverses en fonction du contexte.

⁶⁴¹ Comme l'explique E. Jeuneau, en parlant de Guillaume de Conches (~ 1080-1154), représentant de l'école de Chartres (« L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* XXIV [1957], p. 35-100, réimpr. in Id., *Lectio Philosophorum*, Amsterdam, Hakert, 1973, p. 127-192, surtout p. 10 : « L'*integumentum* est une sorte de démonstration qui, sous une narration fabuleuse, contient un élément de vérité, c'est pourquoi il est dit aussi *involucrum* ». Guillaume de Conches nous a aussi légué des *Gloses sur le Timée* de Platon (É. Jeuneau [édit.], *Glosae super Platonem*, Turnhout, Brepols, 2006² [1965¹]), des *Gloses sur le Commentaire au Songe* de Scipion de Macrobie (H.R. Lemay [édit.], *Glosae super Macrobius, versio breuior*, Turnhout, Brepols, à paraître) et I. Calazzo [édit.], *Glosae super Macrobius, versio longior*, Turnhout, Brepols, à paraître) et des *Gloses sur la Consolation de Philosophie* de Boèce (L. Nauta [édit.], *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, Turnhout, Brepols, 1999).

⁶⁴² Sur la dénonciation de Plutarque des diverses thèses stoïciennes et sur ses emprunts au même mouvement philosophique, voir D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1969. Sur la relation de Plutarque à l'épicurisme, voir J. Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Vileneuve d'Ascq, Septentrion, 2003.

⁶⁴³ K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901, p. 93.

en 1909⁶⁴⁴ dans le premier tome de la collection des *Grundriß der Geschichte der Philosophie* de Friedrich Überweg, qui portait sur la philosophie antique.

Dans ce mouvement principalement platonicien à tendance néo-pythagoricienne on a inclus, entre autres, Eudore d'Alexandrie (*flor.* 30 av. J.-C.), Philon d'Alexandrie (~ 12 av.-54 apr. J.-C.), Moderatus de Gadès (*flor.* 80-90), notre Plutarque, Nicomaque de Gêrase (*flor.* 100-150), Maxime de Tyr (II^e siècle apr. J.-C.), l'*Enseignement des doctrines de Platon* (Διδασκαλικὸς [scil. λόγος] τῶν Πλάτωνος δογμάτων) d'Alcinoos (II^e siècle apr. J.-C.), le commentateur anonyme au *Théétète* de Platon (*PBerol. inv.* 9782 : II^e siècle apr. J.-C.), Numénios (*flor.* 150-175), Nicostrate le platonicien (II^e siècle apr. J.-C.), Atticus (*flor.* 176), les *Oracles Chaldaïques* (~ 170) et les textes gnostiques séthiens (vers le III^e siècle apr. J.-C.).

Il ne faut jamais perdre de vue que ces auteurs se définissent eux-mêmes comme des Πλατωνικοί, et tous ont évité la καινοτομία (l'innovation)⁶⁴⁵ dans leur exégèse des dialogues de Platon, car étrangère à la vérité⁶⁴⁶. Proclus avait même dit, dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke (faite de 1280 à 1286), qu'il ne faut pas « *paternalem philosophiam novis dogmatibus introducere* / τὴν πατρικὴν φιλοσοφίαν νέοις δόγμασι ἐπεισκυκλεῖν »⁶⁴⁷.

Néanmoins, ces philosophes ont apporté de nombreuses innovations dans la philosophie de Platon à travers leurs exégèses. Comme l'a signalé Pierre Hadot, les contresens s'avèrent en réalité créatifs⁶⁴⁸.

À cause de ce décalage entre la philosophie de Platon et celle de l'époque romaine, nombre de savants (le plus prééminent étant Heinrich Dörrie) ont postulé une rupture entre le platonisme ancien et celui de l'époque romaine⁶⁴⁹. Ainsi, le Platonisme impérial (*kaiserzeitlicher Platonismus*) ne trouverait pas ses origines dans l'Académie détruite par le général romain Lucius Cornelius Sylla en 86 avant notre ère⁶⁵⁰, mais aurait été une innovation par rapport à celle-ci.

⁶⁴⁴ K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 1926¹² (1909), p. 524-556. Voir aussi, K. Praechter, «Richtungen und Schulen im Neuplatonismus», dans *Genethliakon für Carl Robert*, Berlin, 1910, p. 103-156 (réimpr. in *Kleine Schriften*, Hildesheim-New York, 1973, p. 165-216) ; et Id., «Nikostratos der Platoniker», *Hermes* LVII (1922), p. 481-517 (réimpr. in Id., *Kleine Schriften, op. cit.*, p. 101-137).

⁶⁴⁵ Le mot καινοτομία désigne le forage d'une mine. En conséquence, les *Platonikoi* ont tenté d'éviter d'éroder et de fragiliser l'édifice platonicien. Lire Procl. *Théol. plat.* II 4, p. 31 (Saffrey-Westerink), avec la note 7, p. 94.

⁶⁴⁶ Sur le sujet, voir H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* I-VI (Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987-2002). Dans ces six volumes, qui décrivent le platonisme durant la période allant de 100 av. J.-C. à 529 apr. J.-C., les textes recueillis mentionnent plus de 170 philosophes «Platoniciens».

⁶⁴⁷ Procl. *In Parm.* VII, p. 519.26 (Cousin) = III, p. 350.26 (Steel). Nous donnons aussi la rétroversion du latin au grec faite par Carlos Steel.

⁶⁴⁸ P. Hadot, «Philosophie, exégèse et contre-sens», in *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 1968, p. 333-339, repris dans Id., *Études de philosophie ancienne*, Paris, 1998, p. 3-10.

⁶⁴⁹ Voir H. Dörrie, «Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus», in H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* I (*op. cit.*). Voir aussi l'étude critique sur ce volume par A.B. Neschke-Hentschke, «Une nouvelle étude sur le platonisme antique», *Revue Philosophique de Louvain* XCI (1993), p. 459-465.

⁶⁵⁰ Toutefois, on n'a aucun indice de ce que cette destruction ait causé une rupture d'avec l'Académie de Platon. Cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, p. 276. Cependant, John Glucker a montré (p. 134-146) qu'il n'y avait plus à Athènes des διαδοχαί. Toute l'activité était ainsi transférée à Alexandrie.

Ainsi, si l'on accepte les vues du savant allemand, il y a eu des ruptures décisives dans l'histoire de l'Académie platonicienne. Une des conséquences de cette discontinuité de la tradition académique et du retour du Platonisme dogmatique (promu surtout par Xénocrate) aurait été, selon Dörrie, l'apparition vers le I^{er} siècle av. J.-C. d'un « platonisme naïf » qui interprète le *Timée* de Platon comme une cosmogonie littérale⁶⁵¹. Ce Platon était un *Plato dimidiatus*, parce que les auteurs prenaient en considération seulement un petit nombre de dialogues soi-disant classiques (*Phédon*, *République*, *Phèdre*, *Banquet*, *Timée*, *Parménide*)⁶⁵². Pour Heinrich Dörrie donc, le platonisme de l'Empire romain est une vision du monde religieuse et sotériologique et elle est le dernier bastion de la défense de la foi païenne.

Sans peut-être accepter complètement cette rupture radicale dans la tradition platonicienne entre, d'un côté, un platonisme hellénistique et, de l'autre côté, un platonisme impérial, on doit toutefois reconnaître que durant la première époque impériale le platonisme traverse une crise identitaire réelle. On assistera, par conséquent, chez des auteurs comme Plutarque et Alcinoos, à des défenses de l'identité de la tradition platonicienne⁶⁵³. En outre, on ne peut pas généraliser la méthode de lecture littérale du *Timée* que propose Dörrie : à l'exception de Plutarque et quelques autres platoniciens, la majorité des platoniciens de l'ère impériale lisent le *Timée* allégoriquement, comme Taurus de Béryte (vers le II^e siècle de notre ère) et Numénius.

*

En faisant l'hypothèse très raisonnable d'une certaine communauté de tendance et d'inspiration, les historiens ont défini quelques traits marquants de ce mouvement philosophique⁶⁵⁴ :

1. La doctrine de Platon représente la plus antique sagesse grecque, car elle s'inspire de Pythagore, les dialogues étant perçus comme des textes autoritatifs et sacrés⁶⁵⁵ ;
2. La *Drei-prinzipien-lehre*, doctrine selon laquelle l'Univers est structuré en trois principes⁶⁵⁶ :

⁶⁵¹ H. Dörrie, « Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus », in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 17-33.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 53-55.

⁶⁵³ Vid. M. Bonazzi, « Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme », *Études Platoniciennes* III (2006), p. 231-244 et, du même auteur, Id., « Plutarque et l'immortalité de l'âme », in X. Brouillette et A. Giavatto (dir.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2010, p. 75-90.

⁶⁵⁴ Sur le moyen platonisme, lire J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977 et S. Gersh, *Middle Platonism. The Latin Tradition*, Indiana, 1986. Voir aussi É. des Places, *Études platoniciennes (1929-1979)*, Leyde, Brill, 1981, p. 273-293 ; J. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Peeters-Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2006² (2001), p. 362-405 ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 28-31 ; et M. Bonazzi et V. Celluprica (dir.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Naples, Bibliopolis, 2005.

⁶⁵⁵ Apul. *De Plat.* 183 ; Attic. fgt. 1.4 ; *Proleg. Philos. Plat.* V 1.7.1 (Westerink).

- a. Dieu-voûs ou le Démiurge ;
- b. les Idées ou les Formes, qui sont pour la plus part des « médioplatoniciens », les pensées de Dieu ;
- c. la matière.

Heinrich Dörrie, à son tour, a proposé un schéma un peu plus nuancé⁶⁵⁷. Il délimite deux tendances contraires dont l'opposition s'accusa toujours plus : la première insiste sur l'harmonie entre le cosmos et la divinité, c'est la *Logos-Religion* ; l'autre insiste sur la distance qui sépare Dieu du cosmos, c'est la *Nous-Theologie*. Les théoriciens représentatifs de ces deux tendances sont, en ce qui concerne la *Nous-Theologie*, Albinus et Plotin. Plutarque représente la *Logos-Religion*.

On ne peut pas nier qu'on trouve, entre ces divers philosophes, des tendances communes, mais on doit aussi avouer que la méthode de parallélisme schématique qu'on a utilisée pour déterminer cette structure commune au « médioplatonisme » a ses failles et qu'elle « risque d'imposer aux systèmes une certaine simplification ou un durcissement en niveaux discutable »⁶⁵⁸. On devrait donc parler plutôt de « médioplatonismes » au pluriel, et non pas comme d'un monolithe, si on veut continuer d'utiliser cette démarcation historico-doctrinale. Toutefois, ces similitudes de doctrine représentent une époque et partagent en commun un certain nombre de valeurs platoniciennes.

42. Interprétations exemplaires du *De facie quae in orbe lunae apparet*

Néanmoins, se fondant sur cette « division » de l'histoire de la philosophie, les antiquisants ont donné diverses interprétations du mythe de Sylla, dans l'optique principalement de la *Quellenforschung*. Voici quelques interprétations exemplaires, car, comme chacun le sait, on apprend à lire une œuvre dans le sillage des autres⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ Sur le couple des principes Monade-Dyade indéfinie qui apparaît dans quelques auteurs des premiers siècles, voir K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Tübingen, 1963. Toutefois, ce travail doit être utilisé avec esprit critique, notamment la tendance à réduire Platon au Platon des doctrines non-écrites. Pour une vue globale sur la « doctrine des principes » attribuée à Platon, voir C. d'Ancona, «La doctrine des principes : Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 1^{ère} Partie : Histoire du problème» (in H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, L.G. Westerink [dir.], *Proclus et la théologie platonicienne*, Louvain, Les Belles Lettres, 2000), p. 189-226 (surtout p. 197-212).

⁶⁵⁷ H. Dörrie, «Logos-Religion? oder Nous-Theologie?: die hauptsächlichen Aspekten des kaiserzeitlichen Platonismus», in J. Mansfeld et L.M. de Rijk, *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, Assen, 1975, p. 115-136.

⁶⁵⁸ D. J. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leyde, Brill, 1975, p. 11 n. 29.

⁶⁵⁹ Sur les diverses thèses concernant la ou les source(s) de Plutarque dans le mythe du *De facie*, voir surtout A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leyde, Brill, 1989, p. 55-70 et H. Cherniss (édit. et trad.), *Plutarch's Moralia*, vol. XII (*op. cit.*), p. 20-26.

Plutarque se serait inspiré :

- a. des conceptions orphico-pythagoriciennes : G. Méautis et J. Hani⁶⁶⁰. Au surplus, J. Hani ramène les mythes plutarquéens aux conceptions chamaniques ;
- b. des mythes platoniciens (surtout le *Timée* et le *Phèdre* [246A-249B]) : R.M. Jones, W. Hamilton, G. Soury⁶⁶¹ et P. Donini⁶⁶². En outre, Donini, tout en acceptant la thèse platonicienne, met en évidence le fait que les doctrines aristotéliennes furent une composante importante du platonisme de Plutarque ;
- c. de Xénocrate et, dans une certaine mesure, de Posidonius : R. Heinze et M. Pohlenz⁶⁶³ ;
- d. de l'« eschatologie solaire » de Posidonius : M. Adler et K. Reinhardt⁶⁶⁴. L'interprétation de Reinhardt, qui a été le propagateur éminent de cette théorie, souffre assurément de nombreux défauts, que nous pourrions aisément dénoncer : les références aux textes fragmentaires de Posidonius sont peu nombreuses et sommaires, ne prenant pas en compte le contexte de ces fragments ; les allusions aux influences iraniennes sur Posidonius, jamais strictement documentées, induisent à une représentation pauvre et sans nuance de la période hellénistique ;
- e. de l'aristotélisme, surtout des écrits perdus d'Aristote, comme l'*Eudème* ou *De l'âme* : O. Gigon, A.P. Bos⁶⁶⁵.

Après avoir passé en revue ces quelques interprétations caractéristiques de la *Quellenforschung*, on peut voir que celles-ci se réduisent à la recherche d'une source unique, ou du moins, d'un nombre de sources aussi limité que possible. Plutarque a beaucoup lu et il a incorporé

⁶⁶⁰ G. Méautis, « Le mythe de Timarque », *Revue d'études anciennes* LII (1950), p. 201-211 ; J. Hani, « Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase », *Revue d'études grecques* LXXXVIII (1975), p. 105-120 ; A. Bernabé, « Plutarco e l'orfismo », in I. Gallo (dir.), *Plutarco e la religione*, Napoli, p. 63-104.

⁶⁶¹ R.M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Wisconsin, 1916 ; W. Hamilton, «The Myth in Plutarch's *De Facie* [940F-945D]», *The Classical Quarterly* XXVIII (1934), p. 24-30 ; G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, surtout p. 73-82 et 177-210.

⁶⁶² P. Donini, «Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon*», *op. cit.*, p. 128-131.

⁶⁶³ R. Heinze, *Xenocrates*, Hildesheim, 1965 [1892], p. 123-140 et M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*, Göttingen, 1909.

⁶⁶⁴ M. Adler, *Quibus ex fontis Plutarchus libellum "De facie in orbe lunae" Hauserit*, Vienna, 1910, p. 87-180 ; K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Hildesheim, 1976 [1926], p. 313-353. Sur la *Quellenkritik* concernant Posidonius, voir R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, *op. cit.*, p. 95-102.

⁶⁶⁵ O. Gigon, «Prolegomena to an Edition of the *Eudemus*», dans I. Düring et G.E.L. Owen (dir.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, 1960, p. 19-33 ; A.P. Bos, *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues* (*op. cit.*), surtout p. 21-28 et 42-82. – Voir aussi F.H. Sandbach, «Plutarch and Aristotle» (*ICS* VII [1982]), p. 207-232, d'après lequel Plutarque connaissait seulement les écrits publiés par Aristote lui-même, maintenant perdus. Mais Sandbach se fonde sur le fait que les écrits d'école d'Aristote n'étaient pas connus jusqu'au temps d'Andronicos de Rhode (au I^{er} siècle av. J.-C.), ce qui a été critiqué par J. Barnes, «Roman Aristotle» (in J. Barnes, M. Griffin [dir.], *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1997), surtout p. 21-66 (réimpr. in G. Nagy [dir.], *Greek Literature. Greek Literature in the Roman Period and in Late Antiquity*, vol. VIII, Londres, Routledge, 2001), p. 119-188.

ses sources dans un tout plus ou moins cohérent. Peu importe donc de signaler la faiblesse des tentatives qui se perdent dans une anthologie de sources.

Du moins, faut-il remarquer que ces critiques, en dépit de leurs faiblesses, ont mis en évidence des parallèles entre les mythes eschatologiques de Plutarque et, comme on a déjà eu l'occasion de le montrer à propos du Purgatoire céleste d'Héraclide du Pont, les récits sur l'échappée de l'âme. Donnons, pour l'instant, quelques exemples de ces récits qu'on retrouve tout au long de la période hellénistique et qui s'assimilent aux mythes eschatologiques de Plutarque : le mythe d'Er de Platon (*Resp.* X 614B-621D), le mythe d'Empédocle qu'on retrouve dans le Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου d'Héraclide du Pont (fgts. 54b-58 [Schütrumpf]), le mythe de l'*Eudème* d'Aristote (fgt. 11 [Ross]), le récit de la vision de Cléonyme du traité *Sur le sommeil* (Περὶ ὕπνου) de Cléarque de Soli⁶⁶⁶ et le songe de Scipion de Cicéron (*Rép.* VI 9-29).

43. Présentation du mythe de Sylla (*De facie* 940f5-945e1)

Le mythe de Sylla, qui forme la deuxième partie du dialogue *Du visage qu'on voit apparaître dans l'orbe de la Lune*, ne constitue pas une entité autonome. Il prolonge une argumentation amorcée dans la première partie, scientifique, du dialogue, dont la fonction est de justifier la thèse suivante⁶⁶⁷ :

σελήνη δ' ἡλίου μεταξὺ καὶ γῆς ὥσπερ καρδίας καὶ κοιλίας ἦπαρ ἢ τι μαλθακὸν ἄλλο σπλάγγνον ἐγκειμένη τὴν τ' ἄνωθεν ἀλέαν ἐνταῦθα διαπέμπει καὶ τὰς ἐντεῦθεν ἀναθυμιάσεις πέψει τινὶ καὶ καθάρσει λεπτύνουσα περὶ ἑαυτὴν ἀναδίδωσιν. Εἰ δὲ καὶ πρὸς ἄλλα τὸ γεῶδες αὐτῆς καὶ στερεῆμιον ἔχει τινὰ πρόσφορον χρεῖαν, ἄδηλον ἡμῖν.

La Lune, placée entre le Soleil et la terre, comme le foie ou quelque autre des viscères mous sont situés entre le cœur et l'estomac, nous transmet la chaleur des substances supérieures, et attirant à elle les vapeurs qui s'élèvent de la terre, elle les atténue et les purifie par la sorte de coction qu'elle leur fait subir. Que sa substance solide et terrestre lui donne quelque autre propriété, c'est ce que nous ignorons.

On rencontre dans cette thèse, outre l'antique théorie du macrocosme et du microcosme, l'hypothèse que la Lune est faite de matière terrestre et elle est donc de substance solide.

Le parallèle Soleil-cœur est un thème fréquent chez les auteurs qui ont abordé le thème de la correspondance entre le *macrocosme* (grand monde) et le *microcosme* (petit monde)⁶⁶⁸. Ce système

⁶⁶⁶ Cléarque de Soli, fgt. 7 (Wehrli) = Procl. *In Remp.* II, p. 113 (Kroll).

⁶⁶⁷ Plut. *De facie* 928C4-11, trad. légèrement mod. d'Y. Vernière. Voir aussi tout le chapitre 21, où Plutarque tente de justifier la thèse selon laquelle la Lune est faite de terre.

⁶⁶⁸ *Vid.*, entre autres, Ph. Gignoux, «La doctrine du macrocosme-microcosme et ses origines gréco-gnostiques», in P. Vavrouaek (dir.), *Iranian and Indo-European Studies*, Praha, 1994, p. 27-52 ; et Ph. Gignoux et P.S. Filliozat (dir.), *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'antiquité orientale*, Turnhout, Brepols, 1999.

de ressemblances qui configure le rapport entre l'être humain et le cosmos a déjà été préfiguré chez Démocrite⁶⁶⁹ et Platon⁶⁷⁰. Il est connu de Galien⁶⁷¹ et, plus tard, de Proclus⁶⁷² :

μικρὸς κόσμος ὁ ἄνθρωπος καὶ ἔστι καὶ ἐν τούτῳ πάντα μερικῶς, ὅσα ἐν τῷ κόσμῳ θείως τε καὶ ὀλικῶς.

le monde est un microcosme et tout ce qui est dans le monde sous forme divine et totale se retrouve partiellement dans l'homme.

Cette correspondance se déploiera chez les stoïciens dans la notion de sympathie universelle qu'exprime Sénèque par « tout est dans tout » (*omnia in omnibus sunt*)⁶⁷³ et en astrologie⁶⁷⁴.

Finissons cette section sur la phrase de Némésius d'Émèse (*flor.* 390 apr. J.-C.), qui résume ces doctrines assez bien : l'homme⁶⁷⁵

τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα δι' ἃ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται.

porte en lui l'image de tout l'univers, raison pour laquelle on l'appelle aussi microcosme [μικρὸς κόσμος].

*

Nous avons divisé notre présentation sur l'« ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄϊδης » chez Plutarque en suivant un schéma binaire : dans un premier temps, nous analyserons les présupposés métaphysiques de Plutarque pour expliciter ensuite ses vues sur l'emplacement temporaire de l'âme dans la zone sublunaire⁶⁷⁶. Nous allons voir que le rapport entre la métaphysique et la physique (qui régit aussi l'eschatologie) est ambivalent : d'un côté, la métaphysique vient après la physique,

⁶⁶⁹ Démocrite, *Vors.* 68B34 = fgt. 194 (Taylor) = fgt. 10 (Luria). Selon W.K.C. Guthrie, Démocrite serait le premier Grec à avoir appliqué à l'homme le terme de «microcosme» (*A History of Greek Philosophy* II, Cambridge, 1969, p. 471).

⁶⁷⁰ Plat. *Crat.* 40B-D, *Resp.* 530A, *Tim.* 47D.

⁶⁷¹ Galien, *De usu partium* III 10 : «les anciens versés dans l'étude de la nature disent que le vivant est comme un microcosme».

⁶⁷² Procl. *In Tim.* I, p. 5.11-13 (Diehl), trad. d'A.J. Festugière. Voir aussi Procl. *In Tim.* I, p. 33.25 et II, p. 202.25.

⁶⁷³ Sen. *Nat. quaest.* III 10.4 (Hine).

⁶⁷⁴ Sur l'astrologie grecque en général, consulter, l'ouvrage classique d'Auguste Bouché-Leclercq, qui reste indispensable : A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, Ernest Leroux, 1899 et, du même auteur, Id., « Divination sidérale ou astrologie », in Id., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003 [1879], p. 163-197. Sur l'astrologie stoïcienne en particulier, voir A.M. Ioppolo, « L'astrologia nello stoicismo antico », in G. Giannantoni et M. Vegetti (dir.), *La scienza ellenistica*, Roma, C.N.R.S., 1984, p. 73-91 et A.A. Long, « Astrology: arguments pro and contra », in J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat et M. Schofield (dir.), *Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge-Paris, 1982, p. 165-192.

⁶⁷⁵ Ném. *De nat. hom.*, p. 21.80 (Morani) = I 427 (Einarson), notre trad. E. Jeanneau donne un bon aperçu de la littérature sur ce thème : E. Jeanneau (édit. et trad.), *Jean Scot Érigène, Homélie sur le prologue de Jean*, Paris, 1969, p. 336-338.

⁶⁷⁶ Comme l'a déjà montré P. Donini («Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon*», *op. cit.*, p. 139), le but du dialogue n'est pas seulement d'offrir une explication sur la composition de la Lune, mais de traiter du rapport entre la physique et la métaphysique.

puisque toute science de l'être s'appuie sur les données de la nature ; d'un autre côté, la métaphysique précède la physique, en ce qu'elle découvre le fondement dernier des principes qui sont à la base de la physique. Quoique la physique dépende de la métaphysique ou la philosophie première, et lui soit subordonnée, elle doit pourtant, dans l'instruction, précéder la métaphysique⁶⁷⁷.

*

Pour replacer ce mythe dans son contexte historique et philosophique, prenons comme point de départ la théorie des « quatre principes » (ἀρχαὶ πάντων) qui régissent tout l'univers et qu'on trouve exposée dans le mythe du *De genio Socratis* (Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου) 591B :

τέσσαρε δ' εἰσὶν ἀρχαὶ πάντων, ζωῆς μὲν ἡ πρώτη κινήσεως δ' ἡ δευτέρα γενέσεως δ' ἡ τρίτη φθορᾶς δ' ἡ τελευταία· συνδεδεῖ δὲ τῆ μὲν δευτέρᾳ τὴν πρώτην Μονάδα κατὰ τὸ ἀόρατον⁶⁷², τὴν δὲ δευτέρᾳ τὴν τρίτην Νοῦς καθ' ἥλιον, τὴν δὲ τρίτην πρὸς τετάρτην Φύσις κατὰ σελήνην.

Il existe quatre principes de toutes choses : le premier est celui de la vie, le second celui du mouvement, le troisième celui de la génération, le dernier celui de la corruption. C'est la Monade [*scil.* l'unité] qui relie le premier au second dans le monde invisible⁶⁷⁸, l'Intellect qui relie le second au troisième dans la région du Soleil, la Nature enfin qui relie le troisième au quatrième dans la région de la Lune (trad. d'Y. Vernière, légèrement modifiée).

Donnons une analyse provisoire du dialogue en tenant compte de ces quatre principes qui hiérarchisent la cosmologie plutarquée, celle-ci étant divisée en trois degrés, que Plutarque appelle « liens » (συνδεδεῖ)⁶⁷⁹. Cette théorie des « liens » ou « nœuds » est empruntée notamment au *Timée* de Platon⁶⁸⁰, où les liens (δεσμοί)⁶⁸¹ sont l'air et l'eau entre le feu et la terre⁶⁸². Les *liens*, selon Plutarque, sont la Μόναξ (l'Un transcendant), le Νοῦς (l'Intellect-Démiurge) et la Φύσις (la Dyade indéfinie).

Remarquons aussi, ce qui n'a pas encore été fait par les historiens qui se sont occupés du sujet, que la notion des « nœuds » était très importante dans les travaux astronomiques de l'époque hellénistique pour calculer les « nœuds lunaires », c'est-à-dire la jonction de l'écliptique et de

⁶⁷⁷ Vid. Alexandre d'Aphrodise, *In Met.*, p. 169.20-p. 170.10 (Hayduck), qui explique le passage de la *Met.* 995A17-19 d'Aristote.

⁶⁷⁸ Cf. le lieu supracéleste du *Phaedr.* 247B.

⁶⁷⁹ Plut. *De genio* 591B.

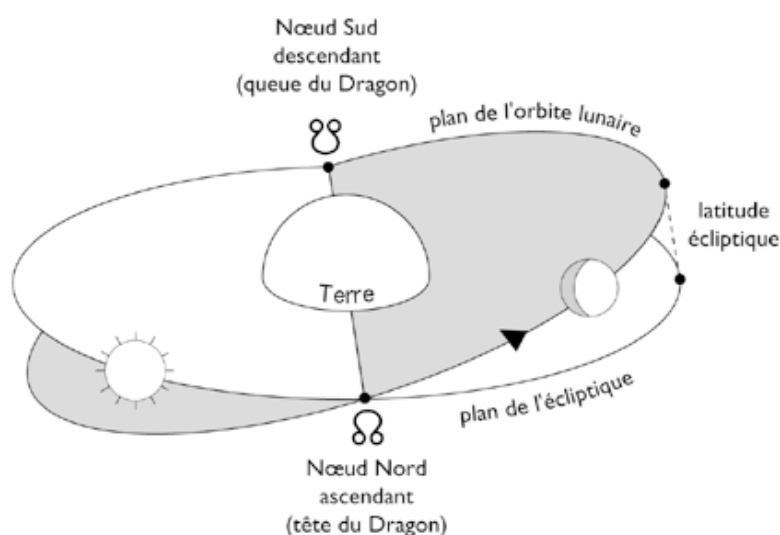
⁶⁸⁰ On retrouve le mot σύνδεσμος dans la *Respublica* X 616C (la lumière comme *lien* qui tient ensemble le ciel : « εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ ») et dans le *Politicus* 310A (pour décrire les *liens* humains). Selon H. Dörrie, par contre, le mot σύνδεσμος est un terme posidonien, mais d'origine pythagoricienne (« Le platonisme de Plutarque », in *Actes du Congrès Budé VIII*, Paris, 1969, p. 527-529). Voir aussi L. Edelstein-I.G. Kidd, *Posidonius I. The Fragments*, Cambridge, 1989² (1972) et *Posidonius III. The Translation of the Fragments*, Cambridge, 1999, fpts. 45 et 192. Cependant, comme on le verra plus bas, on rencontre aussi le terme σύνδεσμοι dans le milieu astronomique du IV^e siècle av. J.-C.

⁶⁸¹ Plat. *Tim.* 31C.

⁶⁸² *Ibid.*, 31C-32C.

l'orbite lunaire. Par cette notion on entendait « des points de coïncidence en projection de l'orbite de la Lune et du cercle de la course annuelle du Soleil »⁶⁸³. On a appelé l'un de ces points la *Tête du Dragon* (Nœud Nord ou Ascendant désignant le moment où la Lune commence sa trajectoire au-dessus du plan de l'écliptique) et l'autre la *Queue du Dragon* (Nœud Sud ou Descendant désignant le moment où la Lune commence sa trajectoire en-dessous du plan de l'écliptique)⁶⁸⁴. C'est lorsque le Soleil et la Lune se trouvent sur ces nœuds (dans leur mouvement apparent autour de la terre) que se produisent des éclipses de Soleil et de Lune. Le déplacement de cet axe des nœuds lunaires sur l'écliptique définit un cycle de 19 ans, fondamental dans la prédiction des éclipses.

Représentons cette doctrine par un schéma :



À l'analyse de cette construction astronomique (et astrologique), nous découvrons que l'entreprise de Plutarque dont nous tentons d'explicitier les principes n'est pas faite de termes abstraits sans aucune relation avec la connaissance du réel. Les « liens » ou « nœuds » qui régissent le Cosmos en entier – à savoir le Νοῦς et la Φύσις⁶⁸⁵ – sont basés sur des notions astronomiques qui expliquent les « interactions » entre la terre, la Lune et le Soleil.

Mais, avant d'entrer dans les détails, mentionnons que pour Plutarque, en suivant le *Timée* de Platon, notre monde est un vivant « doué d'une âme pourvue d'un intellect »⁶⁸⁶, divin et éternel ;

⁶⁸³ C. Préaux, *La Lune dans la pensée grecque*, p. 246. Sur tout ceci, voir Simpl. *In De Caelo*, p. 461-462 (Heiberg). Cette notion de « nœuds » peut remonter aux travaux d'Eudoxe, donc au moins au IV^e siècle avant notre ère (C. Préaux, *op. cit.*, p. 246).

⁶⁸⁴ J.-F. Bara (édit. et trad.), *Vettius Valens, Anthologies I*, Leyde, E.J. Brill, 1989, p. 40-41.

⁶⁸⁵ Dans notre passage Plutarque ne traite pas de la Μόνας, car le mythe traite de l'âme et non le Premier Principe.

⁶⁸⁶ Plat. *Tim.* 30B-C.

c'est un dieu bienheureux⁶⁸⁷, dieu sensible, image d'un dieu intelligible⁶⁸⁸ et représentation des dieux éternels⁶⁸⁹. Au surplus, les sphères célestes sont des dieux pourvus d'une âme⁶⁹⁰.

Les quatre principes plutarchéens sont donc les suivants : la corruption (φθορία), la génération (γένεσις), le mouvement (κίνησις) et la vie (ζωή). Dans ce qui suit l'on mettra aisément en correspondance les quatre principes de Plutarque avec les principes trouvés dans les dialogues de Platon et avec les quatre causes d'Aristote. Plutarque, dans son dialogue, *De E apud Delphos*, a établi des équivalences entre ces quatre principes et les quatre genres de l'être du *Philèbe* (23C-31A) et les cinq genres du *Sophiste* (254B7-256B4)⁶⁹¹. Par ailleurs, on doit noter la correspondance entre les quatre causes d'Aristote (*Phys.* II 3-9, *Met.* I 3) et les quatre principes plutarchéens.

Tous ces principes, ou genres, ou causes, opèrent au sein de la réalité envisagée en sa teneur cosmologique. Elles sont les portes d'accès à la réalité en son fondement ontologique et sont ainsi les caractères principiels de tout étant. Dans les interprétations ultérieures, ces genres rendent compte de toute la réalité supralunaire et sublunaire. Ainsi, dans les cinq genres du *Sophiste*, on retrouve la hiérarchie complète de tous les ordres de réalité : l'être, le repos, le mouvement, le Même et l'Autre. Plutarque, à son tour, établit une équivalence entre ces genres et ses principes. Ainsi, la corruption correspond à l'Autre, la génération au Même et au repos, le mouvement au mouvement, et la vie à l'être.

Le tableau synoptique qui suit, résume les correspondances entre les principes de Plutarque et les genres de Platon.

Les quatre principes du <i>De genio</i> 591B	Les quatre genres du <i>Phil.</i> 23C-31A	Les cinq genres du <i>Soph.</i> 254B7-256B4
1. La corruption (ή φθορία)	1. La cause de la décomposition (ή διακρίνουσα αιτία)	1. L'Autre (τὸ ἕτερον)
2. La génération (τὸ γένεσις)	2. La cause mélangeante (ή μγνύουσα αιτία)	2. Le Même et le repos (τὸ ταύτον καὶ ή στάσις)
3. Le mouvement (ή κίνησις)	3. L'illimité (τὸ ἄπειρον)	3. Le mouvement (ή κίνησις)
4. La vie (ή ζωή)	4. La limite (τὸ πέρας)	4. L'être (τὸ ὄν)

Par ailleurs, rappelons aussi que Plutarque, dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*⁶⁹², donne une correspondance entre les quatre éléments qui composent tout dans l'univers, à savoir, la

⁶⁸⁷ *Ibid.*, 34B.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, 92C.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, 37C.

⁶⁹⁰ Plut. *De facie* 928A, *Adv. Colotem* 1115B et *De an. proc. in Tim.* 1014C-D. Cf. *Stoic. Vet. Frag.* II 633-634.

⁶⁹¹ Plut. *De E ap. Delph.* 391B-D (Flacelière). Pour les correspondances entre les genres du *Sophiste* et du *Philèbe* et les principes du *De genio*, voir J. Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Épicure* (*op. cit.*), p. 228-232.

⁶⁹² Plut. *Def. or.* 428C7-E7 (Flacelière).

terre, l'eau, l'air et le feu, avec les figures géométriques du *Timée* et quatre des cinq genres du *Sophiste*. On se serait attendu à voir l'Être correspondre à l'éther, que Plutarque accepte comme cinquième substance dans d'autres dialogues⁶⁹³.

Voici un schéma présentant ces correspondances :

<i>Sophiste 254B7-256B4</i>	<i>Timée : éléments</i>	<i>Timée : figures géométriques</i>
Repos	terre	cube
Mouvement	feu	pyramide
Le Même	air	octaèdre
L'Autre	eau	icosaèdre
< L'Être >	< éther >	< dodécaèdre >

Il est possible de combiner les deux schémas plutarquéens en un seul tableau, qui laisse transparaître ainsi la cosmologie de Plutarque.

Voici un schéma qui combine les deux correspondances précédentes, en montrant le rapport entre les principes du dialogue du *De genio* et les éléments cosmologiques du *Timée* :

<i>De genio 591B</i>	<i>Timée</i>
La corruption (ἡ φθορία)	L'eau
La génération (τὸ γένεσις)	La terre et l'air
Le mouvement (ἡ κίνησις)	Le feu
La vie (ἡ ζωή)	L'éther

Il convient donc de considérer ces témoignages comme des tentatives de systématisation de la philosophie platonicienne qui étaient communes aux premiers siècles de notre ère. À partir de là, on peut voir que, pour Plutarque, les dialogues de Platon fournissent un schéma ontologique du monde visible et invisible.

Maintenant, si nous faisons intervenir les trois *liens* dans cette cosmologie, nous allons pouvoir localiser topographiquement les quatre principes qu'on vient tout juste de préciser. Comme nous le disions précédemment, la Monade (qu'on peut décrire comme un *logos* transcendant) relie la vie au mouvement dans le monde invisible, c'est-à-dire, le « lieu supracéleste » ; l'Intellect relie le mouvement à la génération dans la région du Soleil ; la Nature enfin relie la génération à la corruption dans la région de la Lune ou la région sublunaire. On pourrait interpréter la Nature

⁶⁹³ Voir par exemple, Plut. *De E Delph.* 390A et *Def. or.* 427A.

comme l'âme irrationnelle précosmique ou la Dyade indéfinie⁶⁹⁴. Cette dyade est la cause de la multitude (τὸ πλῆθος) et de l'altérité inhérente à la matière corporelle⁶⁹⁵.

Dans le traité sur la génération de l'âme dans le *Timée*, l'âme précosmique est décrite comme un Démonstrateur proprement dit qui participe de la Monade, le Dieu-intellect⁶⁹⁶ :

οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ' ἰκανῶς ἔχοντος, ὡς οἰκίας καὶ ἱματίου καὶ ἀνδριάντος. ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως· ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἔμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινήτικόν ἔχουσα· τοῦτο δ' ἦν ἀναρμοστία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον.

Car le monde [κόσμος] ne s'engendre pas à partir de ce qui n'existe pas, mais plutôt à partir de ce qui est dans un état inconvenable et insuffisant, comme dans le cas d'une maison, d'un vêtement ou d'une statue. En effet, l'état dans lequel étaient les choses avant la génération du monde ordonné [κόσμος] peut être caractérisé comme un manque d'ordre [ἀκοσμία]; et ce manque d'ordre n'était pas quelque chose d'incorporel [ἀσώματος] ou immobile [ἀκίνητος] ou inanimé [ἄψυχος], mais une corporalité sans forme [ἄμορφον] et sans consistance [ἀσύστατον], ainsi qu'un pouvoir de motion qui était effréné et irrationnel ; c'était l'état désordonné d'une âme ne possédant pas encore la raison [λόγος].

Dans son traité *De Iside et Osiride*, Plutarque appelle ces dieux par des noms empruntés aux panthéons égyptien et orphique. Ainsi, Osiris/Dionysos⁶⁹⁷ représente la *Monade* ; Isis/Déméter⁶⁹⁸, *l'Intellect* ou le monde des idées – ces deux niveaux souvent coïncident dans la pensée de Plutarque ; Seth-Typhon/Coré-Perséphone représentent la *Phûsis* ou les dieux qui gouvernent sur le monde sublunaire.

La doctrine de Plutarque peut sans doute se laisser schématiser ainsi :

		La corruption		
La Dyade-Nature	—		—	région sublunaire
		La génération		
L'Intellect-Démonstrateur ⁶⁹⁹	—		—	entre Lune et Soleil
		Le mouvement		
L'Un-Monade	—		—	au-dessus des fixes
		La vie		

⁶⁹⁴ Voir M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, p. 96 et J. Dillon, «Aspects de l'exégèse de Platon par Plutarque», in X. Brouillette et A. Giavatto (dir.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque, op. cit.*, p. 65-74. Sur l'âme irrationnelle inengendrée, voir Plut. *Plat. quest.* IV 1003A.

⁶⁹⁵ Plut. *De defect. orac.* 428E-429D.

⁶⁹⁶ Plut. *De an. proc.* 1014B4-B11 (Cherniss), notre traduction.

⁶⁹⁷ Plut. *De Is. et Os.*, chps. 13 et 28.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, chps. 25 et 69.

⁶⁹⁹ Rappelons-nous que pour Platon, le Démonstrateur était entendu comme un «νοῦς séparé». Voir L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 77-84. Ainsi, le Démonstrateur est la source et la cause de tout ce qui, dans l'univers, est bon, ordonné et rationnel. Cependant, le Démonstrateur est 'au-dessous' des Formes transcendantes et il n'est donc pas omnipotent.

Comme on peut le remarquer, la sphère des planètes n'est pas prise en considération par Plutarque. Celui-ci, comme Philolaus, Platon, Héraclide, Aristote et Chrysippe, suit l'ordre 'égyptien' des planètes⁷⁰⁰, même si l'ordre 'chaldéen' avait cours depuis le I^{er} siècle av. J.-C., et qu'on retrouve déjà chez Cicéron⁷⁰¹. D'après l'ordre des planètes 'égyptien', le Soleil se trouve juste après la Lune, et il est suivi par les quatre autres planètes, notamment Vénus, Mercure, Mars, Jupiter et Saturne.

Ainsi, les autres planètes, exceptés la Lune et le Soleil, sont des dieux qui, d'après les textes que nous a laissés Plutarque, n'ont aucune fonction dans la création de l'intellect ou de l'âme⁷⁰². Le Soleil crée l'intellect (la partie rationnelle de l'âme), tandis que la Lune crée l'âme (dans un certain sens, la partie irrationnelle)⁷⁰³.

Disons un mot sur la partie dialectique du dialogue du *De facie* (920B1-940F4). Celle-ci présente une discussion scientifique sur l'astronomie et la météorologie, c'est-à-dire la science du monde sublunaire. Voici quelques sujets débattus dans cette partie : les corps célestes sont sphériques ; le Soleil et les étoiles sont composés exclusivement de feu ; quelques allusions sur l'inertie, la force centrifuge et la gravitation⁷⁰⁴ ; la nature terrestre de la Lune (923C-D, 928C4-11, 934C2-3). Cette dernière théorie, déjà entrevue par Anaxagore⁷⁰⁵ et Démocrite (*Vors.* 68A86 = fgt. 84 [Taylor]), est la nouveauté de ce dialogue⁷⁰⁶.

La Lune est faite de matière terrestre, et malgré son poids, elle ne tombe pas sur la Terre « à cause de son mouvement même et du balancement de sa révolution » (ή κίνησις αὐτῆ καὶ τὸ ῥοιζῶδες τῆς περιαγωγῆς)⁷⁰⁷. Au surplus, les traits du visage qui apparaît dans la Lune sont des creux et des cavités⁷⁰⁸. Donc, conçue d'une formation analogue, la Lune entretient des rapports de

⁷⁰⁰ Philolaus (Aét. *Plac.* 336.20), Platon (*Tim.* 38C), Héraclide, Aristote et Chrysippe (H. Diels, *Doxogr.*, p. 446 = *Stoic. Vet. Frag.* II 527). Sur tout ceci, voir J. Flamant, «Sotériologie et systèmes planétaires», in U. Bianchi et M.J. Vermaseren (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leyde, 1982, surtout 228-233.

⁷⁰¹ Ordre des planètes 'chaldéen I' (en suivant Flamant) : terre, Lune, mercure, vénus, Soleil, mars, jupiter, saturne.

⁷⁰² Voir la doctrine platonicienne selon laquelle les astres fixes et errants sont des êtres divins régis par une âme et que Platon a appelé «nouveaux dieux» (*Tim.* 41A-D). Ceux-ci, en imitant leur Père, forgent (περιετόρνευσαν) autour du principe immortel de l'âme le corps mortel. Le Démiurge crée seulement la partie raisonnable de l'âme et les dieux astraux créent la partie déraisonnable (*Tim.* 69C). Ces dieux auxiliaires peuvent être comparés aux archontes qu'on retrouve dans le gnosticisme. Lire P. Boyancé, «Dieu cosmique et dualisme : les archontes et Platon», in U. Bianchi (dir.), *Le origini dello gnosticismo*, Leyde, 1970, p. 340-357.

⁷⁰³ On retrouve cette description de la ψυχή comme partie irrationnelle aussi dans le gnosticisme et le *Corpus hermeticum*.

⁷⁰⁴ Voir L. Russo, «Un brano di Plutarco (*Moralia* 923C-924A) e la storia della dinamica», *Bolletino dei Classici* XIV (1993), p. 80-92. D'après cet auteur, Hipparque serait la source de Plutarque sur l'inertie. Voir aussi Simpl. *In Caelo* VII, p. 264.25-26 (Heiberg), qui mentionne une œuvre d'Hipparque du nom de *Sur les corps poussés vers le bas en raison de la gravité* (Περὶ τῶν διὰ βαρύτητα κάτω φερομένων).

⁷⁰⁵ Anaxagore, *Vors.* 59A77 = A77 (Curd) [*ap.* Aét. *Plac.* II 25.9 (Diels)] : «la [Lune] est un solide embrasé comportant des plaines, des montagnes et des vallonnements» (στερέωμα διάπυρον ἔχον ἐν ἑαυτῷ πεδία καὶ ὄρη καὶ φάραγγας [*scil.* τὴν σελήνην]).

⁷⁰⁶ Grâce au travail de H. Görgemanns sur la première partie du dialogue, on peut aujourd'hui déceler la nouveauté du travail scientifique de Plutarque : *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Heidelberg, Winter, 1970.

⁷⁰⁷ Plut. *De facie* 923C-D. Cf. Arist. *De Caelo* 284A24-26 (Moraux).

⁷⁰⁸ Plut. *De facie* 944C2-3.

nature avec la terre. Dans la deuxième partie, celle du mythe, Plutarque expose donc la fonction de la Lune, tout en ayant déjà établi la similarité de nature avec la terre.

On reviendra sur ce point, qui est essentiel pour notre thèse sur l'unité du dialogue, mais afin d'avoir déjà une idée générale, remarquons que dans le mythe de Sylla, Plutarque expose, dans une première partie, le lien (συνδέω) qui unit la génération à la corruption dans la région de la Lune, et dans une deuxième partie, le lien qui unit la génération au mouvement dans la région du Soleil.

En d'autres mots, Plutarque parle des deux premières régions de l'univers, ou des premiers degrés de la hiérarchie des êtres, la Φύσις et le Νοῦς. Il ne traite pas dans ce dialogue de la Μόνας ou de l'Ἄν (τὸ ἔν). Il en parle, entre autres, dans son traité théologique sur *Isis et Osiris* (Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος), composé vers 120 de notre ère⁷⁰⁹.

Comme on vient de le voir, dans l'économie générale du discours plutarchéen, le Soleil, la Lune et la terre sont des astres ontologiquement hiérarchisés. En effet, la Lune, par son rôle de productrice des âmes (*De facie* 945C), occupe dans la structure du réel, comme médiation (μεσότης) entre l'intelligible et le sensible – un corps composite dans l'univers physique et une « copie démonique» (μίμημα δαιμόνιον)⁷¹⁰ –, une place fondamentale.

44. La « Métaphysique de la Lune » de Plutarque

Nous avons cherché à montrer dans les paragraphes précédents que, dans la structure générale du cosmos, le rôle de la Lune que la philosophie plutarchéenne s'attache à décrire, loin d'être absurde, est même essentiel. Il reste donc à s'interroger, avant de présenter la doctrine du Purgatoire céleste chez Plutarque, sur le statut ontologique de la Lune. À la doctrine du Purgatoire se rattache aussi le thème suggestif de la Lune comme « réservoir des âmes »⁷¹¹. Ainsi, dans le cadre de la philosophie de Plutarque, on peut parler, me semble-t-il, d'une « métaphysique de la Lune ».

Pour décrire la place fondamentale de la Lune dans la pensée antique, nous empruntons ici les remarques de l'historien des religions Mircea Eliade, nonobstant son comparatisme généralisé, sur l'influence de l'astre terrestre sur la pensée humaine⁷¹² :

⁷⁰⁹ Voir H. Görgemanns, *Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften: Über den Aberglauben, Über die späte Strafe der Gottheit, Über Isis und Osiris*, Düsseldorf, Artemis, 2003.

⁷¹⁰ Plut. *De def. or.* 416E.

⁷¹¹ Lire Y. Vernière, «La Lune, réservoir des âmes», in F. Jouan (dir.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, Paris, 1986, p. 101-108.

⁷¹² M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Idées, 1965 [1957], p. 133-134. Ce texte a été cité aussi par C. Préaux, *La Lune dans la pensée grecque, op. cit.*, p. 10.

Grâce aux phases lunaires, c'est-à-dire à sa « naissance », sa « mort » et sa « résurrection », les hommes ont pris conscience à la fois de leur propre mode d'être dans le Cosmos et de leurs chances de survie et de renaissance. Grâce au symbolisme lunaire, l'homme religieux a été amené à rapprocher de vastes ensembles de faits sans relation apparente entre eux, et finalement à les intégrer dans un seul « système ». Il est probable que la valorisation religieuse des rythmes lunaires a rendu possibles les premières grandes synthèses anthropocosmiques des primitifs. Grâce au symbolisme lunaire, on a pu mettre en rapport et solidariser des faits aussi hétérogènes que : la naissance, le devenir, la mort, la résurrection ; les eaux, les plantes, la femme, la fécondité, l'immortalité ; les ténèbres cosmiques, la vie prénatale et l'existence d'outre-tombe suivie d'une renaissance de type lunaire (« lumière sortant des ténèbres ») ; le tissage, le symbole de « fil de vie », le destin, la temporalité, la mort, *etc.* [...]. En général, la plupart des idées de cycle, de dualisme, de polarité, d'opposition, de conflit, mais aussi de réconciliation des contraires, de *coincidentia oppositorum*, ont été soit découvertes soit précisées grâce au symbolisme lunaire. On peut parler d'une « métaphysique de la Lune », dans le sens d'un système cohérent de « vérités » concernant le mode d'être spécifique des vivants, de tout ce qui, dans le Cosmos, participe à la vie, c'est-à-dire au devenir, à la croissance et à la décroissance, à la mort et la résurrection.

Ces considérations peuvent aider à mieux expliquer le rôle ontologique assigné à la Lune (et au Soleil, ne l'oublions pas) non seulement chez Plutarque mais dans toute la philosophie hellénistique.

On sait qu'à Athènes à la fin du V^e siècle av. J.-C., la Lune et le Soleil étaient tenus pour des astres divins. Dans l'*Apologie* (26D1-3) Platon nous dit que le rejet de la divinité de ces deux astres était le chef d'accusation contre Socrate.

Aristophane, dans une de ses comédies, la *Paix*⁷¹³, jouée en 421, le dit clairement que le Soleil et la Lune sont des dieux. Cependant, se sont seulement les barbares qui sacrifient à ces dieux-astres, tandis que les Grecs ne sacrifient qu'aux dieux olympiens (ἡμεῖς [*scil.* les Grecs] μὲν ὑμῖν [*scil.* les olympiens] θύομεν, τούτοισι [*scil.* les dieux-astres] δὲ οἱ βάρβαροι θύουσι). Cette opinion est relayée par Hérodote⁷¹⁴, qui dit que les Perses sacrifient au Soleil et à la Lune.

Or, on trouve des témoignages selon lesquelles en l'île de Rhodes Hélios, le dieu-Soleil, bénéficie d'un culte important⁷¹⁵. De plus, Claire Préaux a pu relever plusieurs mentions de cultes rendus à la Lune, dans le Péloponnèse et à Athènes⁷¹⁶.

*

Tout un ensemble de représentations attachées à l'idée de la Lune nous laisse donc entrevoir l'idée fondamentale d'un autre lieu où siègent les âmes des morts. La Lune était vue ou comme une autre-terre sur laquelle habitaient des êtres sélénites supérieurs aux êtres humains et/ou comme la

⁷¹³ Aristoph. *Paix* 406-411 (Coulon-van Daele).

⁷¹⁴ Herod. *Hist.* I 131 (Legrand).

⁷¹⁵ L. Farnell, *The Cults of the Greek States* V, Oxford, 1909, p. 417-420 ; O. Jessen, Art. « Helios », in A. Pauly, G. Wissowa (dir.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* VIII 1 [1912], col. 66-69 ; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1955², p. 839. Sur l'iconographie d'Hélios, voir K. Schauenburg, *Helios*, Berlin, 1955 et Id., « Gestirnbilder in Athen und Unteritalien », *Antike Kunst* V (1962), p. 51-64.

⁷¹⁶ C. Préaux, *La Lune dans la pensée grecque*, p. 57-63. Voir aussi W.H. Roscher, *Selene und Verwandtes*, Leipzig, 1890, p. 1-16 ; M.P. Nilsson, « The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies », *art. cit.*, p. 1-8, qui analyse les causes de l'introduction des cultes du Soleil et de la Lune chez les Grecs à l'époque hellénistique.

demeure des âmes des trépassés (en particulier chez les Pythagoriciens). Ce qui retiendra ici notre attention, c'est la doctrine pythagoricienne de la « terre éthérée » ou αἰθερία γῆ. Cette doctrine désigne une panoplie d'espaces habités par des êtres jadis humains : la Lune, les astres, l'anti-terre, la voûte céleste⁷¹⁷. Le sens dernier de ces lieux est l'existence d'un emplacement ouranien où les âmes des défunts habitent⁷¹⁸. Il est clair, de par cette doctrine même, que les âmes s'envolent vers la Lune pour y demeurer après la mort du corps.

Les témoignages sur des habitants sur la Lune ou sur la Lune comme une autre terre abondent en effet durant l'Antiquité et cette notion pourrait bien recouvrir une croyance populaire.

Xénophane de Colophon (ou Anaxagore selon Diels), par exemple, prétendait « qu'il y avait des habitants dans la Lune, qu'elle était une terre possédant de nombreuses villes et aussi des montagnes (*habitari [...] in luna eamque esse terram multarum urbium et montium*) »⁷¹⁹.

Hérodore d'Héraclée, au V^e siècle av. J.-C., écrit aussi que « τὰς γὰρ σεληνίτιδας γυναίκας ὄφοσκεῖν καὶ τοὺς ἐκεῖ γεννωμένους πεντεκαίδεκαπλασίονας ἡμῶν εἶνα (en effet, les femmes sélénites pondaient des œufs, et que les êtres qui naissaient sur la Lune étaient quinze fois plus grands que nous) »⁷²⁰.

Les orphiques, d'après Proclus, conçurent un autre monde, situé sur la Lune⁷²¹ :

μήσατό τ' ἄλλην γαίαν ἀπείριτον, ἦν τε σελήνην
ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην,
ἢ πόλλ' οὐρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλεθρα.

Et il [*scil.* Orphée] conçut une autre terre plus grande, que les Immortels appellent Séléne et que les habitants de la terre nomment Méné, un monde qui contient de nombreuses montagnes, de nombreuses cités, de nombreuses demeures.

Macrobe rapporte que les pythagoriciens (tout comme les physiciens et les orphiques) appelaient la Lune la « terre de l'éther »⁷²². Dans le pythagorisme, les Champs Élysées se trouvaient sur la Lune, dans la région éthérée du cosmos, l'éther étant situé au-delà de l'air et étant la plus pure couche de l'atmosphère⁷²³.

⁷¹⁷ «Terre éthérée» = Lune : Macrob. *Somn. Scip.* I 11.7, I 19.10 et Procl. *In Tim.* II 48.15-17 ; «autre terre» : Arist. *De Caelo* 293A23-4 ; la «Lune» : Procl. *In Tim.* II 48.17-21 ; «terre paradisiaque» : Porph. fgt. 360.25-29 (Smith) et Procl. *In Tim.* III 172.20-21 ; la sphère des étoiles fixes : Procl. *In Tim.* II 48.24-25 ; «terre olympienne» : Plut. *De facie* 935B-C ; «anti-terre» : Arist. *De Caelo* 293A24 et B20 ; *Mét.* 986A11-12. Vid. P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, p. 91.

⁷¹⁸ P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, p. 92 ; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 345-346 ; E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Darmstadt, 1962 [1923], p. 197.

⁷¹⁹ Cic. *Acad. Prior.* II 39, 123 (Plasberg) = Vors. 21A47 = A47 (Leshner), trad. de J.-P. Dumont.

⁷²⁰ Hérodore, *Fr.Gr.Hist.* 31F21 (Jacoby), *apud* Ath. *Deipn.* II 57E-F (Desrousseaux-Astruc), trad. d'A.M. Desrousseaux et Ch. Astruc.

⁷²¹ Procl. *In Tim.* II, p. 48.15 = F 155 (Bernabé) = *Orph.* fgt. 91 (Kern), trad. d'A.J. Festugière.

⁷²² Macrob. *Somn. Scip.* I 11.7.

⁷²³ Porph. *Vita Pyth.* 41 (Segonds).

Cette représentation d'une autre-terre, on la retrouve aussi chez Philolaos de Crotone, d'après le témoignage d'Aétius⁷²⁴ :

τῶν Πυθαγορείων τινὲς μὲν, ὧν ἔστι Φιλόλαος, τὸ γεωφανὲς αὐτῆς εἶναι διὰ τὸ περιοικεῖσθαι τὴν σελήνην καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν μείζοσι ζώοις καὶ φυτοῖς καλλίοισιν· εἶναι γὰρ πεντεκαίδεκαπλάσια τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῶα τῇ δυνάμει μηδὲν περιττωματικὸν ἀποκρίνοντα, καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει.

Certains des Pythagoriciens, au nombre desquels Philolaos, appellent la Lune une espèce de terre, parce qu'elle est tout entière habitée comme notre terre par des êtres vivants et des plantes plus grands et plus beaux. Les êtres qui y vivent sont quinze fois plus puissants que les vivants de la terre ; ils ne laissent pas d'excréments, et le jour est pour eux égal à la nuit.

Dans ce passage on trouve donc les idées qu'il n'y a pas de corruption sur la Lune et que les êtres qui y vivent sont parfaites, à la manière des dieux.

Nous avons bien ici une vision du monde qui est partagée par la majorité de gens de l'Antiquité. La seule chose qu'on a voulu montrer, c'est le rapport entre la Lune et les esprits des défunts, en exposant les diverses opinions sur la lune comme demeure de l'âme après la mort du corps et comme une ἐτέρα γῆ ou autre-terre sur laquelle siègent des êtres supérieurs au genre humain⁷²⁵.

La relation entre l'autre-terre et l'au-delà est la suivante : les deux notions expriment l'idée que les habitants qui demeurent dans ces lieux (les sélénites et les démons) sont supérieurs aux hommes autant dans la physiologie que dans le savoir. Et cette supériorité est liée au fait que ces deux lieux sont situés dans l'éther⁷²⁶. Tous ces récits peuvent être faits seulement si quelqu'un a déjà voyagé sur la Lune ; et cette assertion nous conduit à notre motif, celui du voyage au ciel et d'un lieu éthéré où les âmes remontent après la mort du corps.

*

La « métaphysique lunaire » de Plutarque s'inspire, pour ainsi dire, d'une sorte de fond commun qu'il trouve non seulement chez Héraclide du Pont, mais dans toute une tradition grecque qui remonte au moins jusqu'au VII^e siècle avant notre ère.

⁷²⁴ Aét. *Plac.* II 30.1 (Mansfeld-Runia) = *Vors.* 44A20 = T. A20, p. 270-276 (Huffman), trad. légèrement mod. de J.-P. Dumont.

⁷²⁵ On retrouve cette idée d'une autre-terre chez Hérodote aussi, quand celui-ci parle des Égyptiens, en disant qu'ils « τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἢ θεὰ τε καὶ νόμους (ont adopté aussi presque en toutes choses des mœurs et des coutumes à l'inverse des autres hommes) » (*Hist.* II 35.7-8 [Legrand], trad. de Ph.-E. Legrand).

⁷²⁶ Lucien Lévy-Bruhl avait montré naguère que dans plusieurs religions et mythologies, on représente l'au-delà de cette manière, c'est-à-dire comme une autre-terre (L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris, Alcan, 1927, p. 303, cité par W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 347-349).

L'importance de Plutarque, entre autres, est d'avoir montré clairement la relation, la correspondance, entre l'âme et la Lune⁷²⁷.

μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἢ ψυχὴ καθάπερ ἢ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμικτα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον ὃν ἔχει γῆ πρὸς σελήνην.

L'âme est un être mixte et intermédiaire, tout comme la Lune, qui a été créée par Dieu [τοῦ θεοῦ] pour être un composé, un mélange, des choses d'en haut et des choses d'en bas, ayant avec le Soleil le même rapport qu'a la terre avec elle.

45. L'Hadès Ouranien de Plutarque

Ainsi sommes-nous armés pour nous tourner maintenant vers la représentation de l'Hadès dans l'œuvre de Plutarque, et à chercher les diverses étapes que l'âme-intellect doit entreprendre pour s'acheminer d'abord vers la Lune et puis, dans le saut final, vers le Soleil.

Mais, avant d'entreprendre cet examen, encore faut-il présenter les diverses expressions que Plutarque emploie pour désigner le Purgatoire sublunaire. On est tout d'abord dérouté par l'abondance et la complexité des ces expressions, qui sont, cependant, nécessaires, car on ne peut jamais définitivement exprimer l'inexprimable.

Plutarque utilise plusieurs métaphores, ou mieux concepts figuratifs⁷²⁸, pour clarifier la nature et l'extension du Purgatoire :

1. ὁ βυθός (l'abîme ou le gouffre) : l'air ténébreux situé entre la terre et la Lune⁷²⁹, qui est la première région du purgatoire chez Plutarque⁷³⁰. Dit autrement : c'est le gouffre où tourbillonnent l'air, les vapeurs et l'air chaud et sec.
2. λειμῶνας Ἴαιδου (prairies d'Hadès), qui décrit la Lune : deuxième région du purgatoire chez Plutarque⁷³¹.
3. ἡ σκία τῆς γῆς (l'ombre de la terre)⁷³².
4. τὴν Φερσεφόνης μοῖραν (le lot de Perséphone)⁷³³.
5. Φερσεφόνης ἀντίχθονος (l'anti-terre de Perséphone)⁷³⁴. On rencontre la doctrine de l'« anti-terre » ou de la « terre éthérée » (αἰθερία γῆ) chez les pythagoriciens, mais c'est

⁷²⁷ Plut. *De facie* 945D (Cherniss), trad. d'Y. Vernière.

⁷²⁸ C'est-à-dire que ces *images* n'ont pas seulement un rôle d'illustration.

⁷²⁹ L'*abîme* dénote toute la zone sublunaire, et non seulement la région de l'air. Traditionnellement, on appelait *abîme venteux* ou χάσμα la demeure de la nuit sombre : Hés. *Theog.* 728 ; cf. Eur. *Phæn.* 1605.

⁷³⁰ Plut. *De facie* 943D et *De genio* 590F.

⁷³¹ *Ibid.*, 943D.

⁷³² *Ibid.*, 942F et 944A-C.

⁷³³ Plut. *De genio* 591A.

⁷³⁴ Plut. *De facie* 944C.

surtout Philolaos de Crotona qui aurait situé l'Hadès sur une autre planète située entre la terre et le Soleil, qu'il appelait l'ἀντίχθονος⁷³⁵.

6. Γῆ τις ὀλυμπία καὶ ἱερά (une terre olympienne et sacrée)⁷³⁶. Comme au point précédent, la « terre olympienne », qui est une autre expression pour désigner la Lune, fait référence à la « terre éthérée », et donc Plutarque utilise ici encore une fois une notion pythagoricienne.

Ces expressions sont, pour la plupart, platoniciennes, tels la « caverne »⁷³⁷ et la « prairie » céleste (λειμῶνα)⁷³⁸. Dans le mythe eschatologique de la *République*, le « lieu démonique » est identifié à une « prairie » et représente l'emplacement des Juges des âmes, situé sur la Lune. Évidemment, on trouve nombre de ces expressions déjà chez Empédocle, chez qui la chute des daimônes les précipitent au creux d'une caverne, et errent dans les ténèbres de la prairie d'Atè⁷³⁹ :

[...] ἀπερπέα χώρον, ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν ἀύχμηραί τε Νόσοι καὶ Σήψιες ἔργα τε ῥευστά Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.

[...] le pays sans joie, où Φόνος [Meurtre] et puis Κότος [Colère] et des tribus de Κῆρες [Maux], des Νόσοι [Fléaux] desséchants et des Putréfactions, œuvres de Σήψις [Corruption], errent dans la Ténèbre sur la prairie d'Ἄτη [la Haine].

*

En quoi consiste au juste la doctrine du Purgatoire de Plutarque ?

Dans une première étape (*De facie* 943C-945D), après la mort du corps, le 'composite' ψυχῆ-νοῦς s'envole dans le purgatoire, situé entre la terre et la Lune, où a lieu une purification par l'eau (la zone des nuages), l'air épais de la basse atmosphère et le feu ou l'air chaud subtil situé dans la zone de la haute atmosphère⁷⁴⁰.

Πᾶσαν ψυχὴν, ἄνουν τε καὶ σὺν νῶ, σώματος ἐκπεσοῦσαν εἰμαρμένον ἐστὶν ἐν τῷ μεταξύ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον – οὐκ ἴσον.

Toute âme, douée ou non d'un esprit, une fois tombée hors du corps [σώματος ἐκπεσοῦσαν], doit, selon l'arrêt du destin, errer dans l'espace entre terre et Lune, mais pas toujours pendant le même laps de temps.

On a déjà vu qu'Aristote pose comme principes des phénomènes météorologiques deux exhalaisons, l'une humide et vaporeuse, l'autre sèche et fumeuse. Les phénomènes de la basse

⁷³⁵ Philolaos, *Vors.* 44A16 = A16, p. 231 (Huffman). Pour cette interprétation, voir surtout P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic, op. cit.*, p. 183.

⁷³⁶ Plut. *De facie* 935B.

⁷³⁷ Pour la caverne, Plat. *Resp.* 514A–520A. Cf. les gouffres (χάσματα), *Resp.* 614C3.

⁷³⁸ Plat. *Resp.* 614E3.

⁷³⁹ *Vors.* 31B121, trad. de J.-P. Dumont.

⁷⁴⁰ Plut. *De facie* 943C1-3 (Cherniss), trad. d'Y. Vernière.

atmosphère sont dus à la condensation de l'*exhalaison humide*⁷⁴¹ ; les phénomènes de la haute atmosphère sont dus à l'*exhalaison sèche*. Ainsi donc, l'âme, dans sa remontée, passe dans un premier temps à travers la basse atmosphère – la grêle et la pluie –, et puis à travers la haute atmosphère – l'air chaud voisin de la Lune⁷⁴². Comme le précise Franz Cumont, « l'âme, après s'être frayé un passage à travers l'air épais, qui est le plus proche de nous, traverse nécessairement cette partie du ciel où les nuages se rassemblent et d'où tombent les pluies, laquelle est humide et embrumée à cause des exhalaisons de la Terre, et elle pénètre ensuite dans la région ignée qui s'étend au-dessus »⁷⁴³.

Dans une deuxième étape (*De facie* 944E-945B), ce même 'composite' d'âme et d'intellect séjourne sur la Lune jusqu'à ce que l'âme (ψυχή) se dissolve, ainsi libérant l'intellect (νοῦς). On ne saurait assez souligner à ce propos que ce séjour n'est pas un lieu bienheureux en soi, mais bien une deuxième étape dans le processus de purification. L'intellect se sépare de l'âme⁷⁴⁴

δ' ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνας, δι' ἧς ἐπλάμπει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὐ̄ πάσα φύσις, ἄλλη δ' ἄλλως ὀρέγεται. καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν ἀεὶ καὶ συγγίνεσθαι ὀρεγομένην ἀπ' αὐτοῦ τὸ γονιμώτατον. λείπεται δ' ἡ τῆς ψυχῆς φύσις ἐπὶ τὴν σελήνην, οἷον ἴχνη τινὰ βίου καὶ ὀνειράτα διαφυλάττουσα [...]. ἢ τε ψυχὴ τυπομένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ τυπούσα δὲ τὸ σῶμα καὶ περιπτύσσουσα πανταχόθεν ἐκμάττεται τὸ εἶδος.

par l'amour qu'il porte à l'image du Soleil ; image à travers laquelle resplendissent l'aimable, le beau, le divin, et la béatitude où toute nature aspire, chacune à sa manière. Et, de fait, la Lune elle-même, c'est par amour du Soleil qu'elle est contrainte de tourner autour de lui, qu'elle tente de s'unir à lui, avide qu'elle est de recevoir son germe le plus fécond [*scil.* l'intellect comme lumière]. Alors, la substance de l'âme est abandonnée à la surface de la Lune, où elle ne conserve de la vie que des sortes de traces ou de rêves [...]. Ce sont ces âmes, comme nous l'avons dit, dont la Lune est l'élément ; elles se dissolvent en elle, comme les cadavres dans la terre.

Ici on voit aussi que, selon Plutarque, le νοῦς, à la manière d'Héraclide, est une lumière ou, du moins, de nature lumineuse⁷⁴⁵ :

αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῆ οὐσίᾳ νομίζουσιν.

d'ailleurs, certains philosophes estiment que la substance de l'âme elle-même, c'est la lumière.

Cet aspect n'a pas été, selon nous, assez souligné dans la recherche.

⁷⁴¹ Arist. *Meteor.* I 9-12.

⁷⁴² Voir, entre autres, Cic. *Tusc.* I 18, 42 ; Virg. *Aen.* 740 ; Servius, *Ad Georg.* I 243 ; J. Lyd. *De mens.* IV 149 et Pseudo-Apulée, *Asclepius* 28 (Nock-Festugière).

⁷⁴³ F. Cumont, *Lux perpetua, op. cit.*, p. 209.

⁷⁴⁴ Plut. *De facie* 944E5-945A3, trad. d'Y. Vernière.

⁷⁴⁵ Plut. *De lat. viv.* 1130A9-C1 = Heracl. Pont. fgt. 48 (Schütrumpf) = fgt. 100 (Wehrli), trad. mod. de J.-L. Poirier. Voir aussi plus haut, où on cite et commente ce passage en entier.

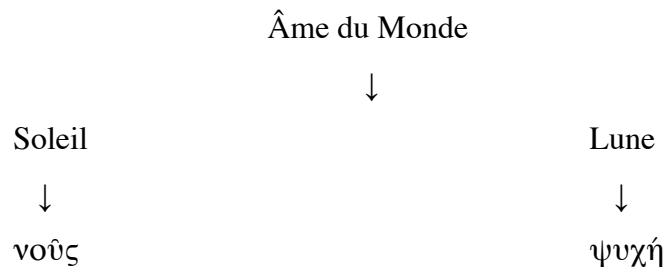
Enfin, dans une troisième étape, après que l'âme disparaisse, l'intellect s'envole pour demeurer auprès du Soleil. Après un laps de temps indéterminé, l'intellect retourne vers la Lune, où il sera uni à l'âme⁷⁴⁶.

εἶτα τὸν νοῦν αὐθις ἐπισπείραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένη νέας ποιεῖ ψυχάς, ἡ δὲ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχευεν. οὐδὲν γὰρ αὕτη δίδωσιν μετὰ θάνατον ὅσα λαμβάνει πρὸς γένεσιν ἀποδιδούσα, ἥλιος δὲ λαμβάνει μὲν οὐδὲν ἀπολαμβάνει δὲ τὸν νοῦν διδούς, σελήνη δὲ καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι καὶ συντίθησι καὶ διαίρει [καὶ] κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην δύναμιν· ὧν Εἰλείθυια μὲν ἢ συντίθησιν Ἄρτεμις δ' ἢ διαίρει καλεῖται.

Ensuite, quand le Soleil, grâce à sa force vivifiante, a semé en elle l'intellect, la Lune crée de nouvelles âmes, et, en troisième lieu, la terre fournit le corps. À vrai dire cette dernière ne donne rien, ne faisant que rendre en vue de la naissance ce qu'elle prend après la mort ; et le Soleil ne prend rien, mais se contente de reprendre l'intellect qu'il a donné. Mais la Lune, elle, prend et donne, assemble et divise, en vertu de ses différents pouvoirs : celui qui assemble est appelé Ilithye, celui qui divise, Artémis.

On a ici affaire à une double eschatologie, très proche de celle d'Héraclide du Pont : l'Âme du Monde crée le Soleil et la Lune qui, à leur tour, créent respectivement l'intellect (νοῦς) et l'âme (ψυχή).

Cette double démiurgie peut être schématisée de la manière suivante⁷⁴⁷ :



Pour nous résumer : on trouve, chez Plutarque, une distinction dans l'activité démiurgique entre un aspect noétique associé au Soleil et un aspect psychique associé à la Lune. C'est cette dernière qui a la tâche d'unir l'intellect à l'âme.

*

Quelles indications nous donne Plutarque sur l'emplacement du Purgatoire céleste? Dans les mythes eschatologiques, nous trouvons deux possibilités sur l'emplacement de l'Hadès :

⁷⁴⁶ *Ibid.*, 945C4-12, trad. légèrement mod. d'Y. Vernière.

⁷⁴⁷ Cette double démiurgie présente des analogies frappantes avec des passages de l'encyclopédie des Iḥwān aş-Şafā. Vid. D. de Smet, «Théologie astrale des frères de la pureté», *art. cit.*, p. 154-155 et du même auteur, Id., *La quiétude de l'intellect : néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X^e-XI^e s.)*, Louvain, Peeters, 1995, p. 340-341.

Premièrement, l'Hadès est identifié à l'espace du cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune (ή σκία τῆς γῆς)⁷⁴⁸, ainsi les âmes montent durant une éclipse de la Lune, et elles redescendent sur la terre durant une éclipse du Soleil⁷⁴⁹.

ἀλλὰ θερμότερον ἐπείγει τὴν κίνησιν ὅπως ταχὺ διεκπερᾶ τὸν σκοτώδη τόπον ὑπεκφέρουσα τῶν ἀγαθῶν τὰς ψυχὰς σπευδούσας καὶ βοώσας. Οὐκέτι γὰρ ἐξακούουσιν ἐν τῇ σκιά γενόμεναι τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν ἀρμονίας. ἅμα δὲ καὶ κάτωθεν αἱ τῶν κολαζομένων ψυχὰι τῆνικαῦτα διὰ τῆς σκιάς ὀδυρόμεναι καὶ ἀλαλάζουσαι προσφέρονται (διὸ καὶ κροτεῖν ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν εἰώθασιν οἱ πλείστοι χαλκῶματα καὶ ψόφον ποιεῖν καὶ πάταγον ἐπὶ τὰς φαύλας)· ἐκφοβεῖ δ' αὐτὰς καὶ τὸ καλούμενον πρόσωπον, ὅταν ἐγγὺς γένωνται, βλοσυρὸν τι καὶ φρικῶδες ὀρώμενον.

Elle [*scil.* la Lune] presse son mouvement afin de franchir rapidement la zone ténébreuse, entraînant à sa suite les âmes des gens, qui lui crient de se hâter, car, aussi longtemps qu'ils sont pris dans l'ombre, ils n'entendent plus l'harmonie céleste. En même temps, du fond de l'abîme, les âmes des punis montent à travers l'ombre, avec des plaintes et des hurlements. Voilà pourquoi, pendant les éclipses, c'est une coutume très répandue de choquer le bronze, de faire du bruit et du tapage pour écarter ces âmes ; ce qui les épouvante aussi, c'est le prétendu visage qui, lorsqu'elles approchent, présente un aspect effrayant et horrible.

Ainsi, Plutarque appelle, à la manière d'Héraclide, le côté de la Lune tourné vers le ciel « la plaine élyséenne », celui qui nous fait face, « l'anti-terre de Perséphone »⁷⁵⁰ :

καλοῦσι δ' αὐτῶν τὸ μὲν μέγιστον Ἐκάτης μυχόν, ὅπου καὶ δίκας διδῶσιν αἱ ψυχὰι καὶ λαμβάνουσιν ὧν ἂν ἤδη γεγενημένοι δαίμονες ἢ πάθωσιν ἢ δράσωσι, τὰς δὲ δύο μακρὰ τὰς Πύλας· περαιοῦνται γὰρ αἱ ψυχὰι δι' αὐτῶν, νῦν μὲν εἰς τὰ πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης, νῦν δὲ πάλιν εἰς τὰ πρὸς γῆν· ὀνομάζεται δὲ τὰ μὲν πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης Ἥλύσιον πεδίον, τὰ δ' ἐνταῦθα Φερσεφόνης οἶκος ἀντίχθονος.

La plus grande [*scil.* des cavités de la Lune] s'appelle la « retraite d'Hécate » ; c'est là que les âmes trouvent punition ou vengeance pour ce qu'elles ont commis et enduré depuis qu'elles sont devenues des daïmōnes. Les deux autres [*scil.* des cavités], ce sont les « Grands passages » : les âmes les empruntent pour aller tantôt sur le côté de la Lune qui regarde le ciel, tantôt au contraire pour revenir sur le côté de la Lune qui regarde la terre. Le côté tourné vers le ciel se nomme « la plaine élyséenne », celui qui nous fait face « l'anti-terre de Perséphone ».

Deuxièmement, le Purgatoire désigne toute la région de l'air sublunaire sombre et ténébreux⁷⁵¹, qu'en Latin on appelait « *aer caliginosus* » et qui, pour les Pères de l'Église, était le « *locus poenalis* » provisoire des âmes pécheresses⁷⁵².

⁷⁴⁸ Plut. *De facie* 942F et 944A-C.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, 944A6-944B8, trad. d'Y. Vernière.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, 944C2-944C9, trad. d'Y. Vernière.

⁷⁵¹ Plut. *De primo frig.* 984E-F (Helmbold). Voir, sur la topographie de l'Hadès chez Plutarque, Y. Vernière, *Symboles et mythes*, p. 178-184.

⁷⁵² August. *De Gen. ad. lit.* III 10.15 (Solignac). Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.* I, q. 64, a. 4 («L'air est-il le lieu du supplice des démons ?»). Voir aussi notre conclusion.

Voici ce qu'en dit Plutarque⁷⁵³ :

Πάσαν ψυχὴν, ἄνουν τε καὶ σὺν νῶ, σώματος ἐκπεσοῦσαν εἰμαρμένον ἐστὶν ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον – οὐκ ἴσον, ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι, τὰς δ' ἐπεικεῖς, ὅσον ἀφαγνεῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι τοὺς ἀπὸ τοῦ σώματος ὥσπερ ἀτμοῦ πονηροῦ μiasmou, ἐν τῷ πραοτάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμώνας Ἄιδου καλοῦσι, δεῖ γίνεσθαι χρόνον τινὰ τεταγμένον.

Toute âme, douée ou non d'un esprit, une fois tombée hors du corps, doit, selon l'arrêt du destin, errer dans l'espace entre terre et Lune, mais pas toujours pendant le même laps de temps. Les âmes coupables et sans frein expient leurs fautes ; les âmes vertueuses doivent rester pendant un temps déterminé dans la partie la plus douce de l'air, que l'on appelle « les prairies de l'Hadès », juste assez pour purifier et exhiler les miasmes qui proviennent du corps, comme d'une source malsaine.

Eu égard à la première interprétation, selon laquelle l'Hadès serait le cône d'ombre de la terre, cela signifie, comme l'a bien montré Georges Méautis, « qu'il est des moments plus favorables pour mourir que d'autres, qu'à ces moments l'influence de la Lune nous approche d'elle et nous permet d'éviter une nouvelle incarnation »⁷⁵⁴.

Remarquons aussi que chez Plutarque, comme chez Jamblique plus tard⁷⁵⁵, les âmes descendent sur la terre pour différentes raisons. Il y a les âmes qui descendent pour le salut des êtres d'ici-bas, ce sont les *daimônes* lunaires⁷⁵⁶ ; on y trouve aussi les âmes qui descendent pour corriger leurs mœurs⁷⁵⁷ ; enfin, on y rencontre les âmes qui viennent ici-bas par punition et par suite de jugement⁷⁵⁸.

Comme le précise Plutarque dans le traité *De l'exil*⁷⁵⁹,

τῆς δὲ ψυχῆς ἀλλαχόθεν ἠκούσης δεῦρο τὴν γένεσιν ἀποδημίαν ὑποκορίζεται τῷ πραοτάτῳ τῶν ὀνομάτων. τὸ δ' ἀληθέστατον, φεύγει καὶ πλανᾶται θεῖοις ἐλαυνομένη δόγμασι καὶ νόμοις, εἴθ' ὥσπερ ἐν νήσῳ σάλον ἐχούση πολύν, καθάπερ φησὶν ὁ Πλάτων [*Phaedr.* 250C], 'ὄστρέου τρόπον' ἐνδεδεμένη τῷ σώματι διὰ τὸ μὴ ἀναφέρειν μηδὲ μνημονεύειν [Emp. fgt. 119] 'ἔξ οἷς τιμῆς τε καὶ ὄσσου μήκεος ὄλβου' μεθέστηκεν [...] ἀλλ' οὐρανοῦ καὶ σελήνης γῆν ἀμειψαμένη καὶ τὸν ἐπὶ γῆς βίον, ἂν μικρὸν ἐνταῦθα τόπον ἐκ τόπου παραλλάξῃ, δυσανασχετεῖ καὶ ξενοπαθεῖ καθάπερ φυτὸν ἀγεννὲς ἀπομαραιομένη.

le plus vrai, c'est de dire que l'âme [*scil.*, le *daimôn*] est en exil et qu'elle erre, entraînée par des décisions et des lois divines ; puis elle s'en est allée, comme sur une île battue par les flots, enchaînée dans le corps, ainsi que dit Platon [*Phaedr.* 250C], « comme l'huître à sa coquille », parce qu'elle est incapable de se rappeler et d'évoquer « du haut de quel bonheur et de tant de bonheur elle a dû tomber » [Empédocle, *Vors.* 31B119] [...]. Et comme son âme a quitté le ciel et la Lune pour la terre et le mode de vie terrestre, alors, si elle doit un tant soit peu abandonner un lieu pour un autre, elle se sent mal à l'aise et a le mal du pays.

⁷⁵³ Plut. *De facie* 943C1-943C8 (Cherniss), trad. d'Y. Vernière.

⁷⁵⁴ G. Méautis, «Le mythe de Timarque», *Revue des études anciennes* LII (1950), p. 209.

⁷⁵⁵ Jambl. *De anima*, ap. Stob. *Anth.* I 49.40.21-29 (Wachsmuth).

⁷⁵⁶ Plut. *De facie* 944C10-D3 ; cf. Empédocle, *Vors.* 31B146 = fgt. 136 (Inwood) = fgt. 132 (Wright).

⁷⁵⁷ *Ibid.* 943C11-D3.

⁷⁵⁸ *Ibid.* 944D3-5. Cf. Empédocle, *Vors.* 31B115 = fgt. 11 (Inwood) = fgt. 107 (Wright).

⁷⁵⁹ Plut. *De exilio* 607D5-E7 (Hani), trad. mod. de J.-P. Dumont.

C'est naturellement avec prudence que nous présentons ici cette illustration plutarquée du Purgatoire luni-solaire.

Voici, schématiquement, les diverses étapes du voyage purgatif de l'âme après la mort du corps :

1. La mort terrestre
2. Étapes du voyage de l'âme désincarnée
 - I. La purification par les éléments (eau, air, feu)
 - II. Passage lunaire
 - (i) Séjour séléniac des âmes
 - (ii) Μεταβολή des âmes en démons lunaires
 - (iii) Les bons daimônes
 - (iv) La réincarnation pour les mauvais daimônes
 - (v) Dissolution de la ψυχή
 - III. Montée du νοῦς vers le Soleil
 - IV. Après le Purgatoire
 - (i) Séjour héliac
 - (ii) Retour du νοῦς vers la Lune
 - (iii) Création de la ψυχή par la Lune
 - (iv) Descente du composé νοῦς-ψυχή vers la terre.

46. La distinction entre ψυχή et νοῦς. La ψυχή comme *véhicule* du νοῦς

Ce que l'on appelle l'intellect (νοῦς), est-il différent de l'âme (ψυχή), ou bien est-ce quelque chose qui fait partie de l'âme ? À cette question, Plutarque répond que l'intellect est distinct de l'âme et que l'homme s'identifie au sens propre avec la partie intellectuelle⁷⁶⁰. Plutarque accomplit cela à partir de la division de l'âme rationnelle en deux parties : l'intellect (qui est la partie divine) et l'âme⁷⁶¹.

Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυεῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται. μόνιον γὰρ εἶναι πῶς ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἦττον ἐκείνων ἀμαρτάνοντες, οἷς ἡ ψυχή δοκεῖ μόνιον εἶναι τοῦ σώματος. νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχή σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θεϊότερον. ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς καὶ σώματος μίξις αἴσθησιν ἡ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς σύνοδος λόγον ὧν τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας. τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων, τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ τὴν δὲ ψυχήν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν τάνθρωπον ὥσπερ αὐτὴ τῆ σελήνη τὸ φέγγος.

La nature de l'homme aux yeux de la plupart, est un composé, et c'est exact ; mais ce qui n'est pas exact c'est de la croire composée de deux éléments seulement. On pense en effet que l'intellect [νοῦς] est une partie de l'âme, ce qui n'est pas une erreur moindre que de croire que l'âme est une partie du corps.

⁷⁶⁰ Plut. *De facie* 944F-945A ; *De sera* 564C ; *Adv. Col.* 1119A.

⁷⁶¹ Plut. *De facie* 943A1-11, trad. mod. de Y. Vernière. Cf. Plut. *De virt. mor.* 441D-442A et *De genio* 591D-E.

L'intellect en effet est supérieur à l'âme tout comme l'âme est supérieure au corps ; il est aussi plus divin. Le mélange de l'âme avec le corps produit la faculté irrationnelle et passible, tandis que celle de l'intellect et de l'âme produit la faculté rationnelle [λόγον]. Celle-ci est la source du plaisir et de la douleur, celle-là de la vertu et du vice. Dans la composition de ces trois facteurs en vue de la génération la terre a fourni le corps, la Lune l'âme et le Soleil l'intellect, tout comme il a fourni la lumière à la Lune.

Remarquons qu'Anaxagore (~ 500-428), semble-t-il, avait déjà fait la distinction entre l'âme et l'intellect⁷⁶². Par ailleurs, on trouve cette distinction entre νοῦς et ψυχή aussi chez Platon⁷⁶³ et Xénocrate⁷⁶⁴. Ainsi, d'une part, Plutarque reprend la distinction traditionnelle entre le corps et l'âme, d'autre part l'âme est distincte de l'intellect.

47. La noétique d'Aristote

Au surplus, ce qu'on remarque chez Plutarque est le fait que l'âme est tel un véhicule pour l'intellect, et qu'après la purification de l'âme, tandis que l'intellect se libère de celle-ci pour se diriger vers le Soleil, l'âme disparaît peu après sur la Lune. En outre, Plutarque, à la manière d'Aristote⁷⁶⁵, pose l'identification du νοῦς avec le vrai moi de l'homme⁷⁶⁶.

Cette aporie de la relation entre l'intellect et l'âme ne sera jamais résolue par Plutarque de façon claire, explicite et définitive. C'est un problème qui remonte à Aristote. Il n'est pas dans notre intention de retracer ici la doctrine aristotélicienne de l'intelligence. Il importe cependant de donner un rapide sommaire afin de mieux comprendre la doctrine de Plutarque.

Il paraît toutefois que Plutarque aurait connu non seulement nombre des écrits exotériques (aujourd'hui perdus), mais aussi quelques-uns des traités d'école, seuls survivants de l'œuvre d'Aristote lui-même. Selon Pierluigi Donini et Francis H. Sandbach, la connaissance des écrits aristotéliciens n'est pas directe chez Plutarque, mais elle dérive de sources médioplatoniciennes⁷⁶⁷. Après une analyse poussée des citations de Plutarque, Sandbach conclut : « Plutarch or his sources knew the *Topics*, *Metaphysics*, *Nicomachean Ethics*, *Historia Animalium*, *Rhetoric III*, and probably of *De caelo* and *De anima*. Direct acquaintance of the contents is certain only for *Historia*

⁷⁶² Anaxagore, *Vors.* 59A100 = A100 (Curd), *ap.* Arist. *De Anima* 405A13 (Jannone-Barbotin), trad. de P. Thillet : « Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν (quant à Anaxagore, il paraît bien avoir distingué entre âme et intelligence) ».

⁷⁶³ Plat. *Tim.* 30A2-B6 : le Demiurge mit l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps (« διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίετο »).

⁷⁶⁴ Voir Xenocr. fgt. 15 (Heinze) = fgt. 213 (Isnardi Parente¹) = fgt. 133 (Isnardi Parente²). Cf. P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », *Revue des Études Anciennes* LVII (1955), p. 81-82.

⁷⁶⁵ Arist. *Eth. Nic.* 1166A16-17 et 22-23, 1168B35, 1169A2, 1178A207.

⁷⁶⁶ Plut. *De facie* 945.1, voir aussi notre commentaire *ad loc.* Il est assez probable que Plutarque a lue, ou du moins était familier, avec l'*Éthique à Nicomaque*. Vid. J.P. Hershbelt, « Plutarch's Political Philosophy: Peripatetic and Platonic », in L. de Blois *et al.* (dir.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Leyde, Brill, 2004, p. 154-155 ; D.A. Russell, *Plutarch*, New York, 1973, p. 84. Voir aussi la note suivante.

⁷⁶⁷ P. Donini, *Tre studi sull'Aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino, Paravia, 1974, p. 63-125 ; F.H. Sandbach, « Plutarch and Aristotle », *Illinois Classical Studies* VII (1982), p. 207-232.

Animalium and *Rhetorica* III »⁷⁶⁸. On peut ainsi supposer que Plutarque était familier avec les notions aristotéliennes sur l'âme et le νοῦς, ayant connu les traités sur l'*Éthique à Nicomaque* et particulièrement le *De anima*.

D'après le *De anima* d'Aristote⁷⁶⁹, dans l'être humain, mis à part les fonctions vitales de l'organisme, vit un être spirituel de nature et d'origine surnaturelles, le νοῦς ou l'intellect, ce par quoi l'âme pense (διανοεῖται) et croit (ὑπολαμβάνει)⁷⁷⁰. L'intellect, et notamment ce qu'on appelle l'intellect agent (νοῦς ποιητικός)⁷⁷¹, est la partie qui survit après la mort du corps. Il n'est pas né ou créé ; il est divin, impassible et indestructible⁷⁷² ; une fois que le corps est formé, l'intelligence entre dans l'embryon humain « du dehors » (θύραθεν)⁷⁷³. L'intellect est donc « séparé, impassible et sans mélange (χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς) »⁷⁷⁴.

Après la mort du corps et la dissolution de l'âme, l'intellect retourne à une vie éternelle et divine⁷⁷⁵ :

τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

seule l'intelligence vient du dehors et elle seule est divine.

Ainsi donc, pour Aristote, l'âme est différente de l'intellect. L'intellect peut se séparer du corps, tandis que l'âme ne peut pas⁷⁷⁶. En outre, l'âme est « ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾗ ὀργανικόν (l'entéléchie première [ou l'acte] d'un corps naturel possédant la vie en puissance ; et tel est le corps organisé) »⁷⁷⁷. En d'autres mots, l'âme est le principe formel de la matière.

⁷⁶⁸ F.H. Sandbach, «Plutarch and Aristotle», *art. cit.*, p. 230.

⁷⁶⁹ La bibliographie sur le *De Anima* d'Aristote est énorme : au moins deux livres sur chaque ligne de son traité. Voici une bibliographie sélective concernant surtout la définition de l'âme (pour des études sur l'intellect, voir plus bas) : J.L. Ackrill, «Aristotle's Definitions of *Psychè*», *Proceedings of the Aristotelian Society* LXXIII (1972-1973), p. 119-133 ; R. Bolton, «Aristotle's Definitions of the Soul: *De anima* II 1-3», *Phronesis* XXIII (1978), p. 258-278 ; M. de Corte, «La définition aristotélienne de l'âme», *Revue thomiste* XLV (1939), p. 460-508.

⁷⁷⁰ Arist. *De anima* 429A23 (Jannone-Barbotin).

⁷⁷¹ On n'entrera pas ici dans le débat auquel a donné lieu le célèbre chapitre du *De anima* (III 5) concernant la distinction entre intellect actif ou agent (ποιητικός) et intellect passif (παθητικός). Voir, entre autres, M. Frede, «La théorie aristotélienne de l'intellect agent», in C. Viano (dir.), *Corps et âme. Sur le «De anima» d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 377-390 ; M. de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, Paris, Vrin, 1934 ; L.P. Gerson, «The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*», *Phronesis* XLIV (2004), p. 348-373 ; H. Seidl, *Der Begriff des Intellectes (νοῦς) bei Aristoteles in philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meiseheim am Glann, 1971.

⁷⁷² Arist. *De anima* 408B29.

⁷⁷³ Arist. *Gen. anim.* 736B27 (Louis). Cf. *De anima* III 4-5.

⁷⁷⁴ Arist. *De anima* 430A17.

⁷⁷⁵ Arist. *Gen. anim.* 736B27-28 (Louis).

⁷⁷⁶ Arist. *De anima* II 2, 414A15-27.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, II 1, 412A27-412B1, trad. de P. Thillet.

Rappelons, pour finir, la mise au point donnée par François Nuyens, qui à maints égards reste encore valable, nonobstant les critiques soulevées par la méthode historico-génétique (entwicklungsgeschichtlich) illustrée par Werner Jaeger, de laquelle s'inspire le savant hollandais⁷⁷⁸.
Le Stagirite⁷⁷⁹

a construit sa psychologie de l'homme [...] en abordant de deux côtés différents l'objet à étudier. En premier lieu, du côté du corps. Le corps et l'âme forment une substance une, se rattachant l'un à l'autre comme puissance et acte, comme matière et forme. Ils ne sont point deux « choses » juxtaposées ou existant l'une dans l'autre ; mais constituent ensemble un être unique, une seule substance. Et par là s'explique l'interaction des forces physiques et psychiques dans l'homme. Mais, dans son étude de l'homme, Aristote est parti également de la pensée. On trouve chez l'homme une connaissance universelle, absolue, et dont la validité est indépendante du temps et de l'espace. Cette connaissance suppose un principe immatériel, et donc indépendant du corps. Il en résulte [...] que ce principe immatériel de la pensée ne peut être produit avec le corps, mais doit posséder une existence en soi et être « éternel » [αίδιον]. On a donc, d'une part, l'âme, cause formelle du corps ; d'autre part, le principe de la pensée, principe immatériel et éternel. Mais Aristote n'a pas poussé plus loin (du moins dans ses écrits tels que nous les connaissons).

Dans ce court résumé, on a vu quelques antécédents académiciens (Xénocrate) et aristotéliens de la doctrine de Plutarque, pour lequel la relation entre la ψυχή et le νοῦς dans l'individu humain est néanmoins restée un mystère.

48. Le purgatoire céleste et l'Alchimie

Si l'on veut donc apprécier aussi précisément que possible l'apport de Plutarque, il faut parler maintenant d'une autre influence possible sur l'Hadès ouranien, à savoir, l'alchimie, en tant que science de la matière et de ses transformations. Dans l'état présent des recherches, l'importance des doctrines alchimiques dans l'histoire des idées n'est plus guère contestée, mais on les utilise peu dans les histoires des mentalités ou de la religion⁷⁸⁰. Or, en ce qui concerne Plutarque, cette corrélation entre l'alchimie et sa philosophie n'a pas été jusqu'à présent suffisamment prise en considération.

Il est bon de rappeler que les historiens distinguent trois périodes dans la formation de l'alchimie gréco-égyptienne⁷⁸¹ : la première période, qu'on pourra dater du III^e siècle av. J.-C.,

⁷⁷⁸ Sur cette méthode, voir surtout F.I. Hill, *The Genetic Method in Recent Criticism on the Rhetoric of Aristotle*, dissertation, Cornell University, 1963 ; et W. Wians (dir.), *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

⁷⁷⁹ F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, op. cit., p. 317. Voir aussi D.J. O'Meara, «Remarks on Dualism and the Definition of Soul in Aristotle's *De Anima*», *Museum helveticum* XL (1987), p. 168-174.

⁷⁸⁰ Sur la relation entre l'alchimie et la philosophie durant l'Antiquité gréco-romaine, voir C. Viano (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, Vrin, 2005 ; et Ead. (dir.), *Aristoteles chemicus: Il IV libro dei 'Meteorologica' nella tradizione antica e medievale*, Academia Verlag, 2002. Ces deux livres ne comportent toutefois aucune étude sur Plutarque.

⁷⁸¹ J. Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, New York, Barnes & Nobles, 1970 ; M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Champs, 1977, p. 123.

comprend des recettes techniques pour contrefaire ou imiter l'or ; la deuxième époque, dite philosophique, peut être datée au temps de Bolos de Mendès (II^e siècle av. J.-C.) ; la troisième époque de l'alchimie gréco-égyptienne, celle de la littérature alchimique proprement dite, est marquée par Zosime de Panopolis (début du IV^e siècle apr. J.-C.) et ses commentateurs (IV^e-VI^e siècle apr. J.-C.)⁷⁸².

En outre, comme le remarque Jean-Marc Mandosio, l'alchimie s'encadre dans un quadruple registre du savoir (théorique, pratique, éthique et divin)⁷⁸³ :

D'une façon générale, les alchimistes considèrent leur art comme une philosophie complète, qui a un quadruple registre : théorique (l'alchimie implique une philosophie de la nature, une physique), pratique (l'alchimie est un art de laboratoire, qui se pratique avec des instruments), éthique (l'alchimiste doit être un sage, au mode de vie exemplaire), divin (l'inspiration divine est nécessaire à l'accomplissement du grand œuvre). Il existe, bien sûr, des tendances diverses, voire opposées, à l'intérieur de l'alchimie ; selon les auteurs, selon les périodes et selon les milieux [...]. Mais ce quadruple registre constitue [...] un cadre de référence récurrent de la pensée alchimique [...].

*

Concernant maintenant la relation de l'eschatologie plutarchéenne avec l'alchimie, Jacques Boulogne, dans un article très instructif, propose l'hypothèse que Plutarque se serait inspiré des spéculations alchimiques pour construire son Hadès ouranien⁷⁸⁴. Pour arriver à ce résultat, l'auteur analyse le mythe eschatologique du dialogue sur *Les délais de la vengeance divine*⁷⁸⁵, particulièrement un passage qui a posé tant de problèmes aux exégètes. Ce dialogue, composé aux alentours de 125 apr. J.-C.⁷⁸⁶, donc juste avant la mort de Plutarque, traite de la providence et de la justice divine.

Dans ce mythe, comme dans le mythe du *De facie*, Plutarque présente les peines subies par les âmes désincarnées dans le purgatoire atmosphérique. Mais voyons plus précisément la description qu'on retrouve dans le *De sera*⁷⁸⁷ :

εἶναι δὲ καὶ λίμνας παρ' ἀλλήλας, τὴν μὲν χρυσοῦ περιζέουσιν τὴν δὲ μολίβδου ψυχροτάτην ἄλλην δὲ τραχείαν σιδήρου· καὶ τινὰς ἐφεστάναι δαίμονας ὥσπερ οἱ χαλκοὶ ὀργάνοις ἀναλαμβάνοντας καὶ καθιέντας ἐν μέρει τὰς ψυχὰς τῶν δι' ἀπληστίαν καὶ πλεονεξίαν πονηρῶν. ἐν μὲν γὰρ τῷ χρυσῷ διαπύρους καὶ διαφανεῖς ὑπὸ τοῦ φλέγεσθαι γενομένας ἐνέβαλλον εἰς τὴν τοῦ μολίβδου βάπτοντες· ἐκπαγείσας δ' αὐτόθι καὶ γενομένας σκληρὰς ὥσπερ αἱ χάλαζαι πάλιν

⁷⁸² Voir surtout M. Mertens (édit. et trad.), *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques (Alchimistes grecs IV 1)*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

⁷⁸³ J.-M. Mandosio, « L'alchimie dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance », in J.-C. Margolin et S. Matton (dir.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1993, p. 12. Voir aussi, du même auteur, Id., « Quelques aspects de l'alchimie dans les classifications des sciences et des arts au XVII^e siècle », in F. Greiner (dir.), *Aspects de la tradition alchimique au XVII^e siècle*, Arché, 1998, p. 19-61.

⁷⁸⁴ J. Boulogne, « L'enfer ouranien de Plutarque », *art. cit.*, p. 217-234.

⁷⁸⁵ Plut. *De sera* 563F-564B.

⁷⁸⁶ Pour la datation, voir J. Boulogne, « L'enfer ouranien de Plutarque », *art. cit.*, p. 219 n. 5.

⁷⁸⁷ Plut. *De sera* 567B10-D2 (Vernière), trad. de J. Boulogne.

εις τὴν τοῦ σιδήρου μεθίστασαν· ἐνταῦθα δὲ μέλαιναί τε δεινῶς ἐγίνοντο καὶ περικλώμεναι διὰ σκληρότητα καὶ συντριβόμεναι τὰ εἶδη μετέβαλλον· εἶθ' οὕτω πάλιν εἰς τὸν χρυσὸν ἐκομίζοντο, δεινὰς, ὡς ἔλεγεν, ἐν ταῖς μεταβολαῖς ἀλγηδόνας ὑπομένουσαι.

Il y avait aussi, les uns à côté des autres, des lacs. L'un, qui était d'or, bouillonnait. L'autre, de plomb, était très froid. Un troisième, rugueux, était de fer. Et sur les bords se tenaient des daimônes chargés d'en retirer et d'y replonger tour à tour, avec des instruments à la manière des forgerons, les âmes de ceux qu'une cupidité insatiable avait pervertis. Devenues incandescentes et transparentes dans l'or, sous l'effet de leur embrasement, elles étaient jetées dans le lac de plomb pour être immergées. Une fois qu'elles s'y étaient congelées et avaient acquis le durcissement des grêlons, à nouveau déplacées, elles étaient trempées dans le lac de fer. Elles y devenaient terriblement noires et se couvraient de craquelures à cause de leur dureté. Et frottées les unes contre les autres, elles changeaient d'aspect. Ensuite, dans cet état elles étaient transportées à nouveau dans l'or, endurent, disait-il [*scil.* Thespésios], au cours de leurs transformations de terribles souffrances.

L'idée essentielle qui se dégage de ce passage, et qui n'a pas reçu l'attention nécessaire, notamment de la part de Jacques Boulogne dans son article, est que l'âme, après la mort du corps, subit des épreuves, des punitions purificatoires par le froid (le lac de plomb) et par le feu atmosphérique (le lac d'or). Ces deux épreuves, l'ardent et le glacé, sont les plus fréquentes et on les rencontrera encore dans le Purgatoire chrétien⁷⁸⁸.

Par ailleurs, dans ce texte, les âmes subissent des punitions pour diverses raisons, en fonction de leurs fautes ou maux durant leur vie. Plutarque nous offre un panorama de ces vices : l'avidité (ceux qui ont fauté par excès d'avidité subissent les maux qu'on vient de décrire), la cupidité, la cruauté et la colère, l'intempérance, la jalousie. Au surplus, ces vices sont assimilés à diverses couleurs⁷⁸⁹.

Il est intéressant de noter aussi qu'on trouve des ressemblances entre ces vices et les sept péchés ou vices mortels de la tradition chrétienne : l'avarice (*avaritia*), la colère (*ira*), la gourmandise (*gula*), l'orgueil (*superbia*), la paresse ou l'acédie (*acedia*), la luxure (*luxuria*), l'envie (*invidia*). On rencontre déjà ces vices chez Origène et Évagre le Pontique. C'est ce dernier qui nous a transmis, dans son *Traité pratique* (composé entre 383 et 399), la première liste complète de huit vices (qui seront plus tard réduites à sept), qu'il nomme des pensées générales ou génériques qui comprennent toutes les pensées⁷⁹⁰ : φιλαργυρία (celle de l'avarice), ὀργή (celle de la colère), γαστριμαργία (celle de la gourmandise), ὑπερηφάνια (celle de l'orgueil), ἀκηδία (celle de l'acédie ou la paresse), κενοδοξία (celle de la vaine gloire), πορνεία (celle de la fornication), λύπη (celle de la tristesse).

⁷⁸⁸ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 783.

⁷⁸⁹ Notons que dans le *De facie* (934C-D), Plutarque mentionne que les couleurs qu'on voit dans la Lune dépendent de la position et de l'heure de l'astre de la terre : noir, rouge, bleuâtre. Voir aussi D.A. Russell, *Plutarch*, London et New York, 1972, p. 71-72.

⁷⁹⁰ Evagr. *Traité pratique ou le moine VI* (Guillaumont). Voir aussi A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004, p. 205-219 ; M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan, 1952.

Mentionnons, en outre, avant de continuer, que durant toute l'Antiquité et jusqu'à l'*Optique* (1704) d'Isaac Newton, la *couleur* était conçue comme une qualité intrinsèque du corps et la *lumière* était une détermination de la couleur⁷⁹¹.

Ainsi, comme nous le dit Plutarque, les avarés ont une couleur sombre ; les cruels et les coléreux ont une couleur rouge ; le vert est la couleur de l'intempérance dans les plaisirs ; le violet est la couleur de la jalousie. L'âme complètement purifiée s'assimile à la lumière⁷⁹².

Voici le passage où Plutarque s'explique sur cette correspondance entre les couleurs et les vices⁷⁹³.

ὄρα δ' εἶπε “τὰ ποικίλα ταῦτα καὶ παντοδαπὰ χρώματα τῶν ψυχῶν· τὸ μὲν ὄρφνιον καὶ ῥυπαρόν, ἀνελευθερίας ἀλοιφήν καὶ πλεονεξίας, τὸ δ' αἱματωπὸν καὶ διάπυρον, ὀμότητος καὶ πικρίας· ὅπου δὲ τὸ γλαύκινόν ἐστιν, ἐντεῦθεν ἀκρασία τις περὶ ἡδονὰς ἐκτέτριπται μάλιστα· κακόνιοι δ' ἐνοῦσα μετὰ φθόνου τουτὶ τὸ ἰώδες καὶ ὕπουλον, ὥσπερ αἱ σηπταὶ τὸ μέλαν, ἀφίησιν”.

Vois aussi, dit-il, les couleurs diaprées et bigarrées des âmes. Cette teinte sombre et sale est la couleur de la bassesse et de la cupidité. Le rouge, sang et feu, est celle de la cruauté et de la colère. Là où il y a du vert, c'est l'intempérance dans le plaisir (couleur particulièrement dure à arracher). La malveillance mêlée de jalousie secrète ce violet malsain, comme les seiches leur encre noire.

Puis, Plutarque ajoute une clarification sur l'origine de ces couleurs⁷⁹⁴ :

“ἐκεῖ γὰρ ἢ [τε] κακία τῆς ψυχῆς τρεπομένης ὑπὸ τῶν παθῶν καὶ τρεπούσης τὸ σῶμα τὰς χροὰς ἀναδίδωσι, ἐνταῦθα δὲ καθαροῦ καὶ κολάσεως πέρας ἐστὶ τούτων ἐκλεανθέντων παντάπασιν τὴν ψυχὴν αὐγοειδῆ καὶ σύγχρουν γίνεσθαι”.

Sur terre, le vice de l'âme bouleversée par les passions et bouleversant à son tour le corps produit ces couleurs. Ici l'achèvement de la peine purificatrice est marqué par leur disparition. L'âme reprend alors son éclat lumineux et sa teinte uniforme.

Dans cette dernière citation, Plutarque explique que chaque vice émet une couleur particulière et que, dans le Purgatoire, l'âme se purifie de ses vices, retrouvant ainsi son éclat lumineux (αὐγοειδῆ) originnaire. Il est bon de souligner que la doctrine alchimique selon laquelle la matière passe par quatre phases – μέλανσις ou *nigredo* (passage au noir), λευκώσις ou *albedo* (passage au blanc), ξάνθωσις ou *citrinitas* (passage au jaune), ἰώσις ou *rubedo* (passage au rouge ou au violet) –, se rencontre déjà dans les *Φυσικά καὶ μυστικά* de Bolos de Mendès.

⁷⁹¹ Voir M.M. Sassi, «Entre corps et lumière : réflexions antiques sur la nature de la couleur», in M. Carastro (dir.), *L'Antiquité en couleurs : catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Milon, 2009, p. 277-278.

⁷⁹² On a peut-être ici une réminiscence d'Héraclide du Pont, qui assimilait la lumière à l'âme.

⁷⁹³ Plut. *De sera* 565B11-C6 (Vernière), trad. d'Y. Vernière.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, 565C7-D1, trad. d'Y. Vernière.

La doctrine de Plutarque sur la correspondance entre les couleurs et les vices peut sans doute être schématisée ainsi⁷⁹⁵ :

Sombre et sale	–	la bassesse et la cupidité
Rouge	–	la cruauté et la colère
Vert	–	l'intempérance
Violet	–	la jalousie et la malveillance

Depuis les recherches de Joseph Bidez, les savants ont essayé de trouver les sources de cette doctrine plutarquée⁷⁹⁶. Ainsi, pour Bidez, qui sera suivi par Ioan P. Culianu, cette doctrine est d'origine astrologique et chaque couleur désigne une planète⁷⁹⁷. Ainsi, Culianu est confiant d'affirmer que ce passage est le plus ancien témoignage sur le voyage de l'âme à travers les sphères planétaires⁷⁹⁸. Cependant, on a déjà vu qu'on trouve chez Plutarque une eschatologie luni-solaire qui ne mentionne nulle part une influence quelconque des autres planètes sur le couple âme-intellect, mis à part la Lune et le Soleil.

Au surplus, dans les deux seuls passages où Plutarque mentionne les planètes (*De facie* 925A et 941C), les noms qu'il leur donne suggèrent l'intensité lumineuse. C'est la nomenclature qui est en usage au III^e siècle avant J.-C. à Alexandrie⁷⁹⁹. En outre, l'ordre des planètes suivi est l'ordre 'égyptien' ou platonicien, un ordre qui n'était plus celui des astronomes depuis au moins le II^e siècle av. J.-C. :

1. *Phosphoros* (Φωσφόρος) – Vénus la *phosphorescente* ou la *brillante*⁸⁰⁰
2. *Stilbon* (Στίλβων) – Mercure l'*étincelant*
3. *Puroeis* (Πυρόεις) – Mars l'*ignée*
4. *Phaeton* (Φαέθων) – Jupiter le *lumineux*
5. *Phainon* (Φαίνων) – Saturne le *luisant*

⁷⁹⁵ Voir aussi I.P. Culianu, *Psychanodia*, op. cit., p. 46.

⁷⁹⁶ Vid. surtout H.J. Sheppard, « Colour Symbolism in the Alchemical Opus », *Scientia* XCIX (1964), p. 232-236.

⁷⁹⁷ Ainsi, on aura les correspondances suivantes : Saturne–cupidité–noir, Mars–cruauté–rouge, Vénus–intempérance–vert, Mercure, Jupiter–jalousie–violet. On remarque que, selon cette théorie, Plutarque, «for unknown reasons», ne mentionne ni la couleur ni le vice qui étaient assignés à la planète Mercure (I.P. Culianu, *Psychanodia*, p. 47). Vid. aussi J. Bidez, «Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er au livre X de *La République* de Platon», *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique* XXI (1935), p. 257-277.

⁷⁹⁸ I.P. Culianu, *Psychanodia*, op. cit., p. 47. Sur la nature et la montée de l'âme selon Plutarque, voir F. Brenk, «The Origin and the Return of the Soul in Plutarch», in M.G. Valdés (dir.), *Studios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco*, Madrid, 1994, p. 3–24.

⁷⁹⁹ Firmic. *Math.* II 2 (Monat). Vid. J. Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans la Renaissance*, Paris, Champs arts, 2011 [1980], p. 54 et A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, op. cit., p. 177.

⁸⁰⁰ L'ordre Vénus-Mercure, et non Mercure-Vénus, s'explique par le *Timée* 38D.

Comme on peut le voir, tous ces noms évoquent des formes de brillance. En outre, le repérage des planètes en fonction de leur éclat et de leur teinte est caractéristique du passage de la *République* X (616E-617A) et se retrouve aussi dans le traité pseudo-aristotélicien *De mundo* (392A23)⁸⁰¹.

*

Jacques Boulogne propose donc, comme solution pour sortir de cette impasse, de lire ce passage, et toute cette partie du mythe du *De sera*, à travers le modèle de la pratique des alchimistes⁸⁰². Il s'agit évidemment d'une hypothèse très importante qui mérite qu'on s'y arrête en instant.

Rappelons brièvement les principes de l'alchimie sur lesquelles se fonde l'argumentation de Jacques Boulogne⁸⁰³ :

Postulant que toute matière est susceptible de se transformer en une autre et que, pour modifier une substance matérielle, il est préalablement nécessaire de la corrompre, l'alchimie vise à convertir des métaux devenus vils en métaux nobles, le sommet de la hiérarchie étant occupé par l'or ; et, pour ce faire, elle commence par imposer au solide choisi une dégénération appelée noircissement (μελανόσις) et qui rend le corps en question à la fois fusible et brillant en lui conférant les qualités simultanées du liquide, de l'air et du feu.

Nous trouvons ici plusieurs traits qui nous donnent la possibilité de clarifier le passage de Plutarque. Les trois lacs métalliques sont positionnés hiérarchiquement, du plus haut au plus bas : le lac d'or en premier, qui est mis, à cause de sa couleur, en relation avec le Soleil ; le plomb, qui n'est que de l'or corrompu⁸⁰⁴ ; enfin, le fer.

Eu égard à l'océanographie céleste, on trouve dans la description de Plutarque des similarités frappantes avec les fleuves infernaux de la tradition et leur interprétation platonicienne, surtout dans le *Phédon* (113A-C). Par certains aspects, la description de Plutarque peut apparaître comme une adaptation de l'image traditionnelle à l'eschatologie ouranienne. Ainsi, le lac d'or fait référence au Pyriphlégéthon (Πυροφλεγίθων), qui désignait depuis Homère (*Od.* 10, 513) le feu brûlant ; le lac de plomb renvoie au Styx (Στύξ)⁸⁰⁵, qui désigne le froid glacial⁸⁰⁶ ; le lac de fer désigne, à peu de choses près, l'Achéron (Αχέρων)⁸⁰⁷.

⁸⁰¹ Pour l'authenticité du traité *Sur le cosmos* et son attribution à Aristote, voir G. Reale et A.B. Bos, *Il trattato "Sul cosmo" per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milan, 1995. Nonobstant l'hypothèse proposée par les auteurs, nous acceptons comme *terminus ante quem* 250 avant J.-C.

⁸⁰² J. Boulogne, «L'enfer ouranien de Plutarque», *art. cit.*, p. 233.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁸⁰⁵ Voir Hom. *Il.* II 755 et VI 271 ; *Od.* 5, 185 et 10, 514.

⁸⁰⁶ Platon dit (*Phaed.* 113D) que le Styx a été nommé «poétiquement» le Cocyte (Κωκυτός) ou le lamentable.

⁸⁰⁷ Voir Hom. *Od.* 10, 513 (von der Muehll).

On peut donc schématiser ces correspondances de la manière suivante⁸⁰⁸ :

Le Pyriphlégéthon	–	le lac d’or	–	l’ardent
Le Styx (ou le Cocyte)	–	le lac de plomb	–	le glacé
L’Achéron	–	le lac de fer		

Ces similarités ont été notées par la majorité des exégètes de notre texte, cependant, Jacques Boulogne affirme que la nature des lacs « ne s’éclaire vraiment que sous l’angle de l’alchimie »⁸⁰⁹.

Rien n’empêche de tenir cette explication pour tout à fait vraisemblable. Il est assez clair en tout cas que, grâce au travail de Jacques Boulogne, on peut affirmer que Plutarque décrit les punitions du Purgatoire, au moins en ce qui concerne les avides, d’une manière qui s’approche de la méthode alchimique.

49. Sur un passage de saint Ambroise

Il est curieux de trouver chez saint Ambroise un passage qui concerne directement notre discussion, et dans lequel on retrouve les mêmes images que dans le passage du *De sera plutarchéen*.

Dans son *Expositio in psalmum 118*, probablement écrit vers 386-390 apr. J.-C., Ambroise, avant de fournir un court commentaire, cite un passage du *Livre d’Ézéchiel* sur la colère de Iahvé⁸¹⁰ :

Fili hominis, versa est mihi domus Israel in scoriam: omnes isti aes, et stannum, et ferrum, et plumbum in medio fornacis: scoria argenti facti sunt. Propterea haec dicit Dominus Deus: Eo quod versi estis omnes in scoriam, propterea ecce ego congregabo vos in medio Jerusalem, congregatione argenti, et aeris, et stanni, et ferri, et plumbi, in medio fornacis, ut succendam in ea ignem ad conflandum. Sic congregabo in furore meo, et in ira mea, et requiescam, et conflabo vos. Et congregabo vos, et succendam vos in igne furoris mei, et conflagimini in medio ejus. Ut conflatur argentum in medio fornacis, sic eritis in medio ejus: et scietis quia ego Dominus cum effuderim indignationem meam super vos.

Fils d’homme, la maison d’Israël est devenue pour moi comme des scories. Tous, qu’ils fussent de l’argent, du bronze, de l’étain, du fer, du plomb, ils sont devenus des scories au milieu du creuset. C’est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Dieu : Puisque vous êtes tous devenus des scories, eh bien ! je vais vous entasser au milieu de Jérusalem : entassement d’argent, de bronze, de fer, de plomb, d’étain au milieu du creuset, pour qu’on y attise le feu, jusqu’au point de fusion ; de même, dans ma colère et dans ma fureur, je vous entasserai ; je vous mettrai dans le creuset et je vous ferai fondre. Je vous rassemblerai et je soufflerai sur vous le feu de ma furie : je vous ferai fondre au milieu de Jérusalem. Comme l’argent fond

⁸⁰⁸ Sur les fleuves infernaux, voir l’article d’A. Ballabriga, Art. «Enfers (topographie des). Dans la littérature grecque archaïque et classique», in Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* I, Paris, 1981, p. 349.

⁸⁰⁹ J. Boulogne, «L’enfer ouranien de Plutarque», *art. cit.*, p. 231.

⁸¹⁰ *Ezech. XXII 18-22*, trad. de la *TOB (Traduction Œcuménique de la Bible)*. Nous citons aussi le texte latin de la traduction de saint Jérôme (composée vers 382-384 apr. J.-C.) pour mieux faire retrouver la parole même d’Ambroise : R. Gryson et R. Weber (édit), *Biblia Sacra Vulgata*, Hendrickson Publishers, 2006.

au milieu du creuset, ainsi vous fondrez au milieu de Jérusalem ; alors vous connaîtrez que je suis le Seigneur qui déverse sa fureur sur vous.

Après avoir cité ce passage, Ambroise poursuit⁸¹¹ :

Veniat ergo ignis consumens, exurat in nobis plumbum iniquitatis, ferrum peccati, faciatque nos aurum sincerum. Urat renes meos, et cor meum [Ps. 25²]; ut bona cogitem ; ea quae castitatis sunt, concupiscam. Sed quia hic purgatus, iterum necesse habet illic purificari ; illic quoque nos purificet, quod dicit Dominus, intrate in requiem meam ; ut unusquisque nostrum ustus romphaea illa flamma, non exustus [Exode 3²], introgressus in illam paradisi amoenitatem, gratias agat Domino suo, dicens : *Induxisti nos in refrigerium* [Ps. 66¹² (Vulg. 65¹²)]. Qui ergo per ignem transierit, intrat in requiem. Transit a materialibus atque mundanis ad illa incorruptibilia atque perpetua.

Que vienne donc un feu consumant ; qu'il brûle en nous le plomb de l'iniquité, le fer du péché, et fasse de nous un or véritable. Qu'il brûle mes reins et mon cœur [Ps. 25²] pour que je pense sainement et désire ce qui est chaste. Mais, parce que, purifié ici-bas, il est de nouveau nécessaire de l'être là-haut, acceptons la purification que nous propose le Seigneur quand il dit : Entrez dans mon repos. Ainsi, chacun de nous, brûlé, sans être consumé [Exode 3²], par cette flamme semblable à la « romphée » [scil. lance des Thraces en forme de croc], entre dans le douceur du paradis et rend grâce à Dieu en disant : *Tu nous as conduits dans un lieu de rafraîchissement* [Ps. 65¹²]. Que celui donc qui a passé par le feu entre dans le repos. Il passe des choses de la matière et du monde aux choses incorruptibles et éternelles.

Ouvrons une courte parenthèse sur la citation du *Psaume* LXVI. Le mot latin *refrigerium*, qui traduit le mot hébreu *rewâhâh*, « respiration, soulagement », désigne un lieu *interim* pour les âmes désincarnées, situé sous la terre. Selon Tertullien (ob. 220), la résidence des justes en attendant la résurrection se trouve sous la terre dans un lieu de rafraîchissement intermédiaire, qu'il appelle aussi le sein d'Abraham, *κόπλος Ἀβραάμ*, mentionné par saint Luc (16²²)⁸¹² :

Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat, tunc apparitura caelesti promissione.

Ce lieu, je veux dire le sein d'Abraham, bien qu'il ne soit pas céleste, mais supérieur aux Enfers, offre aux âmes des justes un rafraîchissement intermédiaire, jusqu'à ce que la consommation des choses suscite la résurrection générale et l'accomplissement de la récompense.

On le voit bien qu'avec l'explication d'Ambroise on se trouve dans un tout autre registre : c'est le plomb de notre iniquité et le fer de notre péché qui seront consumés pour faire de nous un or pur. Même si le contexte a changé, l'image demeure presque identique.

⁸¹¹ Ambr. *Exp. in Psalm.* 118, *Sermo* III 16 (Petschenig) = *PL* XV, col. 1228, trad. par D. Gorce, in D. Gorce (trad.), *Saint Ambroise, Exposé sur le psaume 118*, Namur, Soleil Levant, 1963, p. 38. *Vid.* aussi F. Cumont, *Lux perpetua, op. cit.*, p. 452-453.

⁸¹² Tert. *Adv. Marc.* IV 34 (Moreschini), trad. de R. Braun. Sur tout ceci, voir Ch. Mohmann, « Locus refrigerii », in Ead., *Études sur le latin des chrétiens II. Latin chrétien et médiéval*, Roma, 1961, p. 81-92. *Vid.* aussi S. Schwarzfuchs, « Le sein d'Abraham », *Révue des Études Juives* CLXIII (2004), p. 283-288.

Si l'on devait faire un bilan de cette discussion et évaluer la doctrine de l'Hadès ouranien plutarchéen, il semble qu'on pourrait dire ceci :

L'effet qu'a sur la représentation du Purgatoire céleste chez Plutarque cette théorie alchimique montre encore une fois, que, afin de bien expliquer la nature et l'emplacement de l'Hadès ouranien, la perspective théologico-métaphysique ne doit pas être séparée de la perspective magico-alchimico-astrologique.

Par ailleurs, la représentation de l'Hadès ouranien qu'on retrouve chez Plutarque appartient à l'eschatologie luni-solaire, étant un prolongement de celle de l'Académie platonicienne, comme celle de Xénocrate et d'Héraclide du Pont. Dans ces deux auteurs, on trouve un Hadès ouranien situé entre la terre et la Lune où l'âme désincarnée se purifie de ses fautes afin de continuer sa montée vers le Soleil. Celles qui ne sont pas assez purifiées, retournent vers la terre pour une nouvelle incarnation. Ces considérations une fois exposées, on peut voir que faire de Plutarque l'inventeur de l'Hadès ouranien est une aberration historique. Toutefois, on se rend bien compte que sans les informations de Plutarque, la doctrine de l'Hadès ouranien aurait pu rester très fragmentaire et incomprise.

Ces deux acquis nous disent aussi quelque chose sur les sources et leur utilisation par Plutarque. Celui-ci, comme on l'a remarqué à maintes reprises, semble avoir tout lu. Donc, retrouver « la » source utilisée par Plutarque dans son dialogue *De facie* est une tâche impossible pour deux raisons : premièrement, parce qu'il n'utilise pas une source seulement, disons un récit eschatologique plus ancien ; et deuxièmement, parce que, à la manière de Platon, Plutarque est un auteur créatif d'un grand talent littéraire qui est capable d'incorporer dans un tout cohérent plusieurs motifs provenant d'auteurs différents.

TROISIÈME PARTIE

La doctrine du purgatoire

chez Cicéron et Virgile, et leurs interprètes néoplatoniciens latins

et dans l'hermétisme et le gnosticisme

CHAPITRE V

Le purgatoire chez Cicéron et Virgile et leurs interprètes néoplatoniciens latins

Dans le présent chapitre on se propose de montrer : 1° Que l'au-delà cicéronien décrit un Hadès sublunaire et un séjour pour les âmes pures ou bien dans la zone aplane ou bien dans la neuvième sphère cristalline ; 2° Que le récit de Virgile sur l'au-delà est cohérent malgré ses inconséquences. Ces deux thèses, qui sont suivies par les différentes interprétations des commentateurs néoplatoniciens latins, semblent remettre en question la présentation de la majorité des historiens qui se sont occupés de ces deux eschatologies : en inscrivant l'Hadès présenté dans ces deux récits dans l'histoire du Purgatoire, on rejette ainsi la thèse traditionnelle d'une description de l'Enfer très proche de celui des chrétiens. Ainsi donc, l'Hadès hellénistique est une sorte de Purgatoire, c'est-à-dire un lieu de purification des âmes désincarnées avant leur passage vers l'espace éthéré.

Mentionnons cependant que deux des grands historiens des religions, Eduard Norden (1868-1941) et Franz Cumont (1868-1947), avaient déjà entrevu que l'Hadès hellénistique se rapproche de la conception du Purgatoire chrétien, sans avoir toutefois traité directement de cet au-delà intermédiaire. Et on verra en outre que nous nous inspirons des études nordeniennes et cumontiennes sur plusieurs points d'importance.

*

Quand parurent, dans la deuxième moitié du I^{er} siècle avant J.-C., le dialogue sur la *République* de Cicéron (en 54 av. J.-C.) et l'*Énéide* de Virgile (publié en 17 av. J.-C.), qui devaient exercer une si durable influence, les deux œuvres trouvèrent dans le monde gréco-romain un climat exceptionnellement favorable⁸¹³.

De ces deux ouvrages, les commentateurs se sont intéressés avec prédilection au *De somnium Scipionis* de Cicéron (*Rép.* VI) et à la *catabase* du livre VI de l'*Énéide* de Virgile (*Aen.* VI 735-747), à partir, il est vrai, de la philosophie de Porphyre de Tyr (~ 234-305), et par l'entremise de Numénius (comme on le montrera plus bas), les deux maîtres à penser de la tradition latine du néoplatonisme. Il semble aussi que, selon toute vraisemblance, ces commentateurs latins, tels Servius, Macrobe et Favonius (et même Martianus Capella) ont utilisé les œuvres de Marius Victorinus (~ 281-363), l'introducteur du néoplatonisme dans la langue latine.

⁸¹³ Pour l'influence de l'*Énéide* VI sur la pensée occidentale, voir les études de Pierre Courcelle : « Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens », *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* XXII (1955), p. 5-74 ; et Id., « Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'*Énéide* », in *Recherches sur la tradition platonicienne*, Vandœuvres-Genève, 1957, p. 93-136. Sur l'héritage du *Songe de Scipion*, voir P. Courcelle, « La postérité chrétienne du *Songe de Scipion* », *REL* XXXVI (1958), p. 205-234. Voir aussi F. Della Corte (dir.), *Enciclopedia Virgiliana*, 5 vols., Roma, 1984-1991.

Par ailleurs, parce qu'on ne peut pas lire une œuvre sans l'inclure dans l'histoire des interprétations qui l'ont façonnée et à travers lesquelles cette œuvre nous a été transmise (sa *Wirkungsgeschichte* – son influence, sa diffusion, son rayonnement), les textes que nous analyserons seront présentés avec les diverses interprétations qu'elles ont reçues tout au long de l'Antiquité. Cette grille de lecture est due, nous le croyons, à la participation du texte à sa *Wirkungsgeschichte*, à l'histoire de la réception ou des effets de ces deux œuvres, au « travail de l'histoire » sur ces œuvres.

Ce qui nous retiendra donc dans ce qui suit ce sont les deux épisodes de chaque œuvre où il est discuté du sort de l'âme après la mort du corps et de son séjour dans l'Hadès-Purgatoire.

50. Remarques préliminaires

Nous aurons l'occasion de revenir sur chacun des auteurs, mais voyons tout de suite la plus claire description de la littérature latine de l'Hadès ouranien, et que l'on trouve chez Martianus Capella.

Dans son livre sur les *Noces de Philologie et de Mercure*, qui fut la seule encyclopédie antique païenne qui ait été connue par le Moyen Âge chrétien de langue latine et écrit peut-être vers 400 apr. J.-C. à Carthage en Afrique du Nord, l'auteur donne une description des sept arts libéraux⁸¹⁴. Dans les deux premiers livres, avant de présenter les sept *disciplinae* (les livres trois à neuf), Martianus décrit les fiançailles et le mariage de Mercure et de Philologie.

Dans le deuxième livre, avant l'apothéose de Philologie, Junon la renseigne sur les différentes régions du ciel qu'elle va traverser et sur leurs habitants⁸¹⁵.

Pour ce qui est de la région sublunaire, Junon dit ce qui suit⁸¹⁶ :

A medietate vero aëris usque in montium terraeque confinia hemithei heroesque uersantur, qui ex eo quod Heram terram ueteres dixerunt, heroes nuncupati. Ibiq̄ue manes, id est, corpori humano praesules attributi, qui parentum seminibus manauerunt. Denique haec omniis aëris a Luna diffusio sub Plutonis potestate consistit, qui etiam Summanus dicitur, quasi suramus manium. Hic Luna, quae huic aëri praeest, Proserpina memoratur [...]. Circa ipsum uero terrae circulum aër ex calore supero atque exhalatu madoreque infero turbidatus egredientes e corporibus animas quodam fluenti aestu collidens non facile

⁸¹⁴ Sur la fascinante histoire de la transmission du texte du *De Nuptiis*, voir S. Antès, « Témoignages précarolingiens sur Martianus Capella. Cassiodore, le pseudo-Cassiodore et Grégoire de Tours », in *Hommages à Jean Cousin*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 289-297 ; W.H. Stahl, *Martianus Capella and the seven liberal arts, I : The quadrivium of Martianus Capella. Latin traditions in the mathematical sciences 50 B.C.-A.D. 1250*, New York, Columbia University Press, 1971 ; S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition II*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1986, p. 597 ; et S. Grebe, *Martianus Capella 'De nuptiis Philologiae et Mercurii'. Darstellung des sieben freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander*, Stuttgart und Leipzig, B.G. Teubner, 1999.

⁸¹⁵ Sur cette apothéose, voir les aperçus donnés par L. Lenaz, *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, Padova, 1975, p. 9-23 ; I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, op. cit., p. 142-146 ; et S. Grebe, *Martianus Capella 'De nuptiis Philologiae et Mercurii'. Darstellung des sieben freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander*.

⁸¹⁶ Mart. Cap. *De nuptiis* II 160-161, 165-166 (Willis), notre traduction.

patitur evolare. Hincque tractum Pyriphlegethonta sollertia poeticae adumbrationis allusit, atque in eo perenni strepitu uolutata colliditur animarum, quas Vedius adjudicavit, impietas. Idem Pluton : quem etiam Ditem Vejoventemque dixere.

[160] De la zone médiane de l'air jusqu'aux confins des montagnes et de la terre tourbillonnent les demi-dieux et les héros, qui, parce que les anciens appelaient la terre Héra, prirent le nom de héros. Et ce sont les mânes aussi, à savoir ce qui préside sur le corps humain [*scil.* les âmes]⁸¹⁷, qui s'écoulèrent [de *manando*] des semences de leurs géniteurs. [161] Enfin, toute cette ample zone de l'air à partir de la Lune est sous le gouvernement de Pluton, qui est appelé aussi *Summanus*, comme s'il était le plus élevé des mânes [*scil.* le dieu souverain des *manes*]. Ici, la Lune, qui préside à cette partie de l'air, s'appelle Proserpine [...]. [165] Mais précisément autour du cercle de la terre, l'air, rendu turbulent par la chaleur qui provient de haut et de l'exhalaison humide qui provient du bas, remuant avec une certaine bouffée les âmes alors qu'elles sortent des corps, ne leur permet pas de s'échapper facilement. [166] Et c'est pour cela que l'habileté de l'allusion poétique fait référence à la région du Pyriphléthéon, et, roulant dans un hurlement pérenne, se contusionne la masse des âmes impies que Vediovis a condamné, c'est-à-dire Pluton, qu'ils appelèrent aussi Jupiter et Veiovis.

Ce voyage sera effectué par Philologie, qui, selon Ilsetraut Hadot, personnifie « la raison humaine dans son état idéal », et non l'âme humaine prise en sa totalité⁸¹⁸. Ainsi donc, dans ce texte on retrouve des idées communes à l'eschatologie céleste de la tradition platonicienne, selon laquelle l'Hadès est situé dans la zone sublunaire. Et il est clair que, si ces idées n'apparaissent pas telles quelles dans les textes de Cicéron et de Virgile, on retrouve tout de même la croyance au séjour purificateur céleste de l'âme désincarnée.

Anticipons un peu sur les résultats de notre recherche et disons que pour autant que nous puissions en juger, le passage de Martianus Capelle nous laisse entrevoir derrière le texte une continuation des idées eschatologiques de Cicéron, de Virgile et de leurs interprètes. Mais de tout cela nous reparlerons tout au long de cette étude.

Ainsi donc, notons que dans la tradition philosophique d'allégeance platonicienne le thème de l'Hadès ouranien est ainsi une constante qu'on rencontre dans les écrits des Académiciens, en passant par Cicéron, Virgile et Plutarque, jusqu'aux néoplatoniciens de la période tardo-antique.

51. Les *Inferi* et l'*Infernus*

Il importe évidemment de s'entendre sur le concept d'*Inferi*. En latin, on emploie le mot *inferi* (οἱ κάτω en grec) pour désigner la région inférieure ou l'*infernus*⁸¹⁹. À part cela, il semble qu'après le II^e siècle, l'*infernus*, compris géographiquement, inclut non seulement la région située entre la terre et la Lune mais toute la région à partir de la terre jusqu'à la Sphère des étoiles fixes⁸²⁰.

⁸¹⁷ Ce passage a été interprété différemment par les commentateurs de Martianus : selon Martin de Laon (*In Mart.* 68.2), les *manes* sont des démons infernaux sous le pouvoir de Pluton ; selon Rémi d'Auxerre (*In Mart.* 67.21), les âmes sont appelées aussi des *manes*. Sur la doctrine des *manes* dans l'Antiquité, voir plus bas.

⁸¹⁸ I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, *op. cit.*, p. 401-402.

⁸¹⁹ Var. *Ling.* VII 6 (Semi) ; Ennius, *fgt. trag.* 98 (Schönberger).

⁸²⁰ Macrob. *Somn. Scip.* I 11.4-7.

L'intérêt de cette description est qu'elle permet de dissocier l'*infernus* gréco-romain de l'Enfer chrétien. La difficulté provient ici du fait que, mise à part l'utilisation du même nom, l'Enfer chrétien est une doctrine très caractéristique d'une philosophie et d'une théologie remplie de préconceptions qui sont incompréhensibles dans un contexte païen. De là aussi l'incompréhension et l'ambiguïté quant au traitement de l'*infernus* païen, qui gagnerait à être distingué de celui chrétien.

Au total, quand les païens parlent des *infern*, ils entendent un lieu très bas dans la *scala entis*, et non seulement un lieu situé *géographiquement* sous terre.

52. Les sources des platoniciens latins : Cicéron, Virgile et leurs interprètes

Selon la *Quellenforschung* récente, les sources du platonisme latin sont toutes grecques. En d'autres termes, il n'y a pas de grandes nouveautés philosophiques qui proviennent des auteurs de langue latine eux-mêmes⁸²¹.

En guise d'exemple, considérons la description de quelques penseurs représentatifs de la philosophie de langue latine :

- Cicéron, selon les mots de John Dillon, n'était qu'un « journaliste-philosophe »⁸²² – sa source était Antiochus, et dans une certaine mesure Posidonius et Panétius ;
- Sénèque n'était pas platonicien et apporte peu de contributions au stoïcisme – ses sources sont Posidonius et Arius Didyme ;
- Apulée était un rhéteur – ses sources sont un peu plus difficiles à établir, mais il s'inspire beaucoup d'Albinus/Alcinoos ;
- Aulu-Gelle était un avocat – sa source était Calvenus Taurus ; et
- l'auteur-traducteur de l'*Asclépius* était un théosophe s'inspirant de l'hermétisme.

Nous ne saurions oublier, d'autre part, que pour le Moyen Âge, le platonisme était surtout transmis par le commentaire sur le *Timée* de Calcidius – ses sources étant Numénius et Cronius⁸²³ et le *Commentaire sur le Timée* de Porphyre – et, dans une certaine mesure, par Macrobe, Martianus Capella et Boèce – leurs sources étant Numénius et Porphyre (par l'entremise de Marius Victorinus).

⁸²¹ Vid. surtout S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1986.

⁸²² J.M. Dillon, *The Middle Platonists*, Cornell University Press, 1996, p. 426 : « philosophical journalist ». Contre cette opinion, voir surtout S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism : The Latin Tradition I*, *op. cit.*, p. 53-154.

⁸²³ Voir J.M. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 407.

Remarquons que l'une des plus importantes sources du néoplatonisme chrétien était Proclus, surtout ses *Elementatio theologica* et son *Commentaire sur le Parménide* de Platon, écrit, semble-t-il, vers 470 et 475 apr. J.-C., et transmis au monde chrétien grâce aux écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite⁸²⁴. Le traité des *Éléments de théologie*, quant à lui, servira de base au *Liber de causis* ou *Kalâm fi Mahd al-Khair* (*Livre du bien pur*), texte accueilli très favorablement par les penseurs du Moyen Âge – dont certains auteurs connaissaient la provenance proclienne –, composé vers le IX^e siècle dans le cercle d'al-Kindî et traduit de l'arabe en latin par Gérard de Crémone vers 1150 (ce n'est qu'en 1268 que Guillaume de Moerbeke traduira les *Elementatio* proclienne). En outre, le *corpus* dionysien fut traduit en latin par Jean Scot Érigène entre 860 et 862 et le *Commentaire* de Proclus *sur le Parménide de Platon* fut, à son tour, traduit en latin par Guillaume de Moerbeke entre 1284 et 1286.

Cette vue de l'apport des philosophes latins est bien exprimée par Pierre Hadot : « Car, bien que les latinistes n'en conviennent pas toujours, il faut bien admettre que la littérature latine, excepté les historiens (et encore !), est constituée, en sa plus grande part, ou de traductions, ou de paraphrases, ou d'imitations de textes grecs »⁸²⁵.

Cependant, ce qui donne à la littérature latine son caractère spécifique, c'est qu'elle se constitue à partir des œuvres grecques. Ainsi, les écrivains latins sont indispensables car ils nous transmettent une grande partie de la pensée hellénistique. De ce fait, on se trouve ici devant deux démarches qui sont inséparables : à travers la première démarche, on explique la pensée latine par son arrière-plan grec ; et par la deuxième, on retrouve, à partir des écrivains latins, la pensée grecque perdue⁸²⁶.

Il ne s'agit pas ici de prendre position dans ce débat. Notons cependant que l'*originalité* des penseurs latins s'explique non seulement par l'appropriation de la pensée grecque à leur culture, mais aussi par les méprises et glissements de sens qui ont donné naissance à de nouveaux concepts qu'on utilise encore aujourd'hui.

⁸²⁴ Voir S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leyde, 1978. Sur la survie de ce commentaire, voir aussi C. Luna et A.-Ph. Segonds, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon I* 1, Paris, Belles Lettres, 2007, p. CDXV-CDXXVI.

⁸²⁵ P. Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 21-22.

⁸²⁶ P. Hadot, *ibid.*, p. 22.

A) La doctrine du purgatoire selon Cicéron

et ses commentateurs néoplatoniciens

Macrobe joue un rôle important dans le développement de l'Hadès ouranien en ce qu'il nous transmet un ensemble de doctrines sur l'Hadès, en les exemplifiant par l'intermédiaire de son commentaire de la dernière partie du dialogue de Cicéron sur la *République*.

Le choix de commenter Cicéron est fondamental : dans la tradition néoplatonicienne latine, Cicéron est le pendant de Platon⁸²⁷. C'est donc à travers ses écrits qu'on aura accès à la Vérité qui nous parvient des anciens. En outre, le songe de Scipion est le pendant du mythe d'Er de Platon, et les deux récits sont des révélations suprêmes sur le sort ultime de l'âme.

Le but de l'entreprise de Macrobe est de répondre à la question suivante⁸²⁸ :

Sed quid uel illi commento tali uel huic tali somnio in his potissimum lubris opus fuerit in quibus de rerum publicarum statu loquebantur, quoue adtinuerit inter gubernandarum urbium constituta circulos, orbes globosque describere, de stellarum modo, de caeli conuersione tractare.

Mais quel besoin avaient-ils, l'un [*scil.* Platon] d'une fiction telle [*scil.* le mythe d'Er], et l'autre [*scil.* Cicéron] d'un tel songe, surtout dans ces ouvrages où ils parlaient de la constitution de la république, et quel était l'intérêt, au milieu des lois régissant le gouvernement des cités, de décrire les cercles, les orbites et les sphères, de traiter du système des astres et de la révolution du ciel ?

De surcroît, ni Platon ni Cicéron, qui étaient des hommes « *sapientia praecellentes nihilque in inuestigatione ueri nisi diuinum sentire solitos* (d'une sagesse éminente et qui dans la recherche du vrai n'ont eu que des inspirations divines) »⁸²⁹, n'ont pu ajouter des informations superflues à leurs récits. Par conséquent, le récit de Scipion a un rôle narratif dans le traité.

Un peu plus loin dans son traité, Macrobe répond à la question qu'on vient tout juste de citer : comme Platon, Cicéron couronne aussi son ouvrage sur la justice et le meilleur régime politique avec un récit sur le sort de l'âme au sortir du corps « et d'où elle vient quand elle entre dans le corps, afin de faire voir qu'aux âmes, qui sont immortelles et destinées à être jugées, sont réservées une récompense si elles ont pratiqué la justice, un châtement si elles l'ont bafouée »⁸³⁰. Ainsi, il est montré que la bonne constitution de la société est une image de l'ordre céleste.

⁸²⁷ Sur toute cette section, voir M. Armisen-Marchetti, *Macrobe, Comm.*, p. XLIX-LIII.

⁸²⁸ Macrobo. *In Somn. Scip.* I 1.3 (Armisen-Marchetti), trad. de M. Armisen-Marchetti. Cf. Procl. *In Remp.* II, p. 97.20-25.

⁸²⁹ Macrobo. *In Somn. Scip.*, I 1.3 (Armisen-Marchetti), trad. de M. Armisen-Marchetti.

⁸³⁰ *Ibid.*, I 1.7.

53. Le *Somnium Scipionis*

Dans le songe de Scipion, un texte à la fois célèbre et troublant, qui constitue la conclusion du dialogue *De re publica*, Cicéron narre, par l'entremise de Scipion Emilien (~ 185-129), comment celui-ci rêva qu'il s'élevait dans les régions célestes jusqu'à la Voie Lactée – située dans la sphère des Fixes –, où l'accueillirent son aïeul par adoption, Scipion l'Africain, et son père Paul Emile. Après lui avoir expliqué le fonctionnement du cosmos, ils lui révélèrent que l'âme est immortelle et que, après la mort du corps, l'âme, particulièrement celle des hommes politiques méritants, remonte vers le ciel pour demeurer dans la Voie Lactée.

Sans qu'il soit besoin de détailler tous les épisodes qui constituent la structure littéraire du *Songe*, il suffit ici d'en rappeler plusieurs parmi les plus importantes pour notre sujet : la béatitude céleste réservée aux âmes des hommes d'État méritants (*Rép.* VI 13 = *Somn. Scip.* 3.1) ; exposé sur l'ordre des sphères célestes (*Rép.* VI 16-17 = *Somn. Scip.* 3.5-4.1-3) ; la musique des sphères (*Rép.* VI 18-19 = *Somn. Scip.* 5.1-3) ; exposé sur la Grande Année et les cycles cosmiques (*Rép.* VI 23-25 = *Somn. Scip.* 7) ; l'immortalité éternelle pour les âmes méritantes (*Rép.* VI 26-29 = *Somn. Scip.* 8-9).

Avant de donner un bref aperçu des conceptions relatives à l'eschatologie, on doit noter que dans le *Songe*, Cicéron ne narre pas le sort de toute âme humaine – il ne présente pas les choses d'un point de vue universaliste –, mais ne traite que de celles des bons chefs de l'État romain, les hommes d'action *qui patriam conseruarint, adiuuerint, auxerint* (« tous ceux qui ont contribué au salut, à la prospérité, à l'accroissement de leur patrie »)⁸³¹. Tout se passe comme si l'auteur avait composé seulement le récit du sort céleste pour les âmes des chefs Romains qui ont mérité cet honneur.

Cela étant, quelques mots encore sont nécessaires avant d'aborder l'explication de ce récit, pour situer rapidement le thème de l'Hadès ouranien dans la pensée cicéronienne.

Dans les *Tusculanes*, écrites après le *Songe* durant l'année 45 av. J.-C. et qui est une polémique contre l'épicurisme, Cicéron donne plus de détails sur le sort posthume de l'âme : après la mort, l'âme s'envole vers le ciel et subit une purification par les éléments à travers l'atmosphère⁸³².

Is autem animus, qui, si est horum quattuor generum, ex quibus omnia constare dicuntur, ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio, superiora capessat necesse est. Nihil enim habent haec duo genera proni et supera semper petunt. Ita, sive dissipantur, procul a terris id evenit, sive permanent et conservant habitum suum, hoc etiam magis necesse est ferantur ad caelum et ab is

⁸³¹ Cic. *Rep.* VI 13 = *Somn. Scip.* 3.1 (Bréguet).

⁸³² Cic. *Tusc. disp.* I 18.42-19.43 (Fohlen), trad. de J. Humbert.

perrumpatur et dividatur crassus hic et concretus aër, qui est terrae proximus. Calidior est enim vel potius ardentior animus quam est hic aër, quem modo dixi crassum atque concretum; quod ex eo sciri potest, quia corpora nostra terreno principiorum genere confecta ardore animi concalescunt. Accedit ut eo facilius animus evadat ex hoc aëre [...] eumque perrumpat, quod nihil est animo velocius, nulla est celeritas quae possit cum animi celeritate contendere.

Or si l'âme relève des quatre éléments dont on dit qu'ils constituent toutes choses, c'est d'air enflammé qu'elle est constituée, explication que je vois représentée en particulier par Panétius, et il est forcé que l'âme tende à s'élever. En effet, les deux éléments dont il s'agit n'ont rien qui les porte à descendre et cherchent toujours à monter. Ainsi, s'ils se désagrègent, cela se produit à une certaine distance de la terre, et s'ils subsistent en conservant leur état, c'est une raison de plus pour qu'ils s'élèvent vers le ciel, traversant tout droit l'atmosphère épaisse et grossière qui est la nôtre et se trouve au voisinage immédiat de la terre. Car l'âme est plus chaude ou mieux plus ardente que ne l'est notre air, dont je viens de dire qu'il est épais et grossier, et l'on peut s'en rendre compte en constatant que nos corps, lesquels sont composés d'éléments terrestres, tirent leur chaleur de l'ardeur de l'âme. Ajoutons que l'âme se dégage de notre atmosphère [...] et s'y fraye un chemin d'autant plus aisément qu'il n'y a rien de plus rapide qu'elle, nulle vitesse qui puisse rivaliser avec la vitesse de l'âme.

Dans les chapitres précédents (§ 18-22), Cicéron avait déjà présenté une doxographie sur le sort de l'âme après la mort du corps. Celle-ci peut se résumer d'abord (§ 18) par les affirmations suivantes : (1) si la mort est la séparation du corps et de l'âme, alors soit l'âme (I) se dissipe aussitôt, (II) soit elle subsiste pour longtemps (une survie limitée), (III) soit elle subsiste pour toujours. Si, d'un autre côté, (2) la mort est une destruction totale du corps et de l'âme, alors l'âme meurt avec le corps. Par la suite (§ 18-22), Cicéron énumère diverses opinions sur le siège et l'origine de l'âme⁸³³.

Après cette présentation des diverses opinions, Cicéron arrive au passage que nous avons cité, selon lequel l'âme survit au corps, et, après sa purification à travers la zone sublunaire, s'envole vers sa demeure céleste. Dans ce passage, Cicéron n'attribue à Panétius que l'idée selon laquelle l'*anima* est *inflammata*, idée conforme au stoïcisme. Le reste de l'argumentation est une déduction de Cicéron lui-même concernant la nature et le séjour de l'âme désincarnée, même s'il se pourrait qu'il emprunte à Panétius cette même argumentation⁸³⁴. Peu importe : la conclusion de Cicéron répond bien à l'objet de cette première partie des *Tusculanes*, qui développe le thème que la mort n'est pas un mal, mais une libération, un affranchissement.

Comme on le verra tout de suite, la « demeure naturelle » (*sedes naturalis*) de l'âme est bien la sphère des étoiles fixes. Par ailleurs, on peut voir que ce passage est très proche de celui de Martianus Capella qu'on vient tout juste de citer un peu plus haut.

⁸³³ Sur cette partie, voir aussi R.M. Jones, « Posidonius and Cicero's *Tusculan Disputations* », *Class. Philol.* XVIII (1923), p. 203-205 ; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II. Le Dieu cosmique*, Paris, Belles Lettres, 1986, p. 354-355.

⁸³⁴ R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, op. cit., p. 56.

Revenons au récit de Scipion. Emporté dans la Voie Lactée, Cicéron, à travers Scipion, décrit l'univers *du haut*. Le fait que Scipion décrit l'univers *du haut*, donc en regardant vers le bas, vers la terre, est très important, car divers érudits, et non des moindres, ont soutenu que la Voie Lactée, siège des âmes bienheureuses, est située, comme pour Aristote, entre la terre et la Lune, et donc Scipion regarde vers le haut⁸³⁵.

On s'est déjà longuement arrêté sur la nature et l'emplacement de la Voie Lactée dans notre chapitre sur Héraclide du Pont. Précisons tout de même que, si on lit attentivement la description qu'en fait Cicéron, on peut s'apercevoir que Scipion est emporté dans la Voie Lactée, qui est à son tour située parmi les étoiles fixes, « *inter flammis* ». Ainsi donc, Cicéron, dans le présent texte, admet le fait que les étoiles sont fixées (*infixus*, du terme grec ἐνδεδεμένους⁸³⁶) sur la sphère céleste.

De cette position, la Lune apparaît comme étant la plus éloignée et le plus petit des corps célestes⁸³⁷.

Ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. Erant autem eae stellae, quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium, quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima, quae ultima a caelo, citima a terris luce lucebat aliena. Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret.

De ce lieu, je contemplais l'univers entier et tout ce que je voyais me paraissait d'une merveilleuse beauté. Il y avait des étoiles que nous n'avons jamais vues de nos régions et les dimensions de tous les corps célestes étaient plus grandes que nous ne l'avons jamais supposé ; parmi eux, le plus petit, qui se trouvait le plus éloigné du ciel et le plus proche de la terre [*scil.* la Lune], ne brillait que d'une lumière empruntée ; quant aux sphères stellaires, elles dépassaient facilement le globe terrestre par leur grandeur. Et dès lors, la terre elle-même me sembla si petite que j'étais humilié de ce que notre empire n'en occupât pour ainsi dire qu'un point.

Ensuite, après avoir établi le lieu duquel sera décrite la cosmographie céleste, Cicéron ajoute (c'est l'Africain qui parle à Scipion)⁸³⁸ :

Nonne aspicias, quae in templa veneris? Novem tibi orbibus vel potius globis conexas sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros; in quo sunt infixi illi, qui volvuntur, stellarum cursus sempiterni; cui subiecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum; ex quibus unum globum possidet illa, quam in terris Saturniam nominant. Deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor, qui dicitur Iovis; tum rutilus horribilisque terris, quem Martium dicitis; deinde subter mediam fere regionem sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimoque orbe luna radiis solis accensa convertitur. Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter

⁸³⁵ E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, p. 24 ; P. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion*, p. 130.

⁸³⁶ Voir Arist. *De caelo* II 8, 290A19 (Moraux).

⁸³⁷ Cic. *Rep.* VI 16 = *Somn. Scip.* 3.5 (Bréguet), trad. d'E. Bréguet.

⁸³⁸ *Ibid.*, VI 17 = *Ibid.*, 4.3 (Bréguet), trad. d'E. Bréguet.

animos munere deorum hominum generi datos, supra lunam sunt aeterna omnia. Nam ea, quae est media et nona, tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.

Ne vois-tu pas dans quels espaces sacrés tu es parvenu ? Tu peux contempler les neuf cercles, ou plutôt les neuf sphères, qui forment la contexture de l'univers ; l'une d'elles est la sphère céleste, la sphère extérieure, qui enveloppe toutes les autres ; c'est la divinité très haute elle-même, qui maintient ensemble et à leur place toutes les autres. C'est en elle que sont fixées les étoiles qui, dans une course éternelle, accomplissent une révolution circulaire. Au-dessous d'elle se trouve sept autres sphères qui tournent d'un mouvement rétrograde, dans un sens contraire à celui du ciel. L'une de ces sphères est occupée par cette étoile que, sur la terre, on appelle l'astre de Saturne ; ensuite vient cet astre fulgurant, bienfaisant et secourable au genre humain, que l'on nomme l'astre de Jupiter ; puis celui que vous attribuez à Mars, dont le rougeolement jette l'épouvante sur la terre. Au-dessous et à peu près à mi-distance règne le Soleil, le guide, le premier, le modérateur de tous les autres luminaires ; il est l'âme et la puissance régulatrice du monde ; sa grandeur est telle qu'il éclaire et remplit de sa lumière l'univers tout entier. A sa suite, les orbites respectives de Vénus et de Mercure lui font escorte ; enfin, sur la sphère inférieure, tourne la Lune qu'embrasent les rayons du Soleil ; au-dessous l'on ne trouve plus rien qui ne soit mortel et périssable, à l'exception des âmes, dont un bienfait des dieux a gratifié le genre humain ; au-dessus de la Lune, toutes choses sont éternelles. Quant à l'étoile qui constitue la neuvième sphère, au centre du monde, la terre, elle est immobile et se trouve au point le plus bas ; vers elle sont entraînés, suivant la tendance qui leur est propre, tous les corps pesants.

L'ordre des planètes ici décrit est bien celui « chaldéen », selon lequel le Soleil est situé au milieu des planètes. Par ailleurs, on trouve la distinction entre les mondes supralunaire et sublunaire : « *infra [lunam] autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos monere deorum hominum generi datos, supra lunam sunt aeterna omnia* ».

Enfin, on rencontre, dans ce passage, quelques mots qui semblent faire entendre que Cicéron avait soupçonné la précession des équinoxes. La sphère extérieure qui enveloppe toutes les autres est décrite comme étant « *summus ipse deus arcens et continens ceteros* ». Cette sphère, distincte de celle des Fixes, car elle la contient, pourrait bien être la neuvième sphère (la terre n'étant pas incluse), faite d'un feu pur, immatériel (αὐγῆ) et qui a été ajoutée, depuis au moins Hipparque, pour rendre compte de la précession des équinoxes⁸³⁹.

Dans son traité perdu *Du transport des points équinoxiaux* et qui peut être daté de 129 av. J.-C., Hipparque en déduisit le déplacement des points équinoxiaux. Pour cela, il ajouta une autre sphère⁸⁴⁰. C'est de toute manière de cette façon que ce passage virgilien assez obscur sera interprété par Macrobe⁸⁴¹. Cependant, Macrobe retient que selon Cicéron, les âmes partent de la Voie Lactée et y retournent⁸⁴².

Cette neuvième sphère ajoutée par Hipparque et Ptolémée afin d'expliquer le mouvement de précession a été interprétée par les penseurs à venir dans une perspective eschatologique. En d'autres mots, cette sphère extérieure a été vue comme le séjour des bienheureux. Par ailleurs, la

⁸³⁹ Serv. *Ad Aen.* VI 645 (Jeunet-Mancy) ; Mart. Cap. *De nuptiis* VIII 814 (Willis). Voir plus bas.

⁸⁴⁰ *Vid.* Ptol. *Synt.* VII 3 (Heiberg). Voir plus bas.

⁸⁴¹ Macrobian. *Somn. Scip.* I 17.16.

⁸⁴² Macrobian. *Ibid.* I 12.3.

substance qu'on retrouve dans cette sphère est, semble-t-il, l'αὐγή – l'éther hypercosmique, feu extrêmement ténu et pur extérieur à la sphère des Fixes⁸⁴³.

Il est difficile de dire ce qu'en pensait Cicéron. Certains historiens modernes ont vu, avec raison je crois, dans le passage de Cicéron la doctrine selon laquelle la sphère des Fixes, la sphère qui englobe tout et qui est le Dieu souverain, le séjour des âmes justes⁸⁴⁴.

Mais le passage pose problème. Au surplus, ce texte est très important en ce qui concerne l'emplacement du Purgatoire, qui n'est pas mentionné dans le *Songe* de Cicéron. Il semble que Cicéron, même s'il ne pose pas l'existence d'une neuvième sphère qui maintient ensemble et à leur place toutes les autres et dans laquelle sont fixées les étoiles et les sept autres sphères planétaires, admet que la zone de châtement et de purification par laquelle l'âme doit passer afin d'arriver à son séjour bienheureux est comprise entre la terre et la sphère des Fixes.

Qui plus est, les âmes bienheureuses sont placées dans la Voie Lactée, de la même manière que chez Héraclide du Pont. À quelque différence près : la Voie Lactée, pour Cicéron, semble être située dans la sphère des Fixes, tandis que pour Héraclide du Pont, elle était située entre la Lune et le Soleil.

54. La sphère extérieure

Cette nouvelle sphère – que Cicéron l'accepte ou non reste un point débattu –, dans laquelle on transféra le séjour des âmes désincarnées avant et après leur incorporation, suppose que l'Hadès ouranien désignera à partir de ce moment-là toute la région comprise entre la terre et la sphère des Fixes. Cette implication résulte aussi bien de l'autre croyance, celle qui pose que le séjour des âmes est la sphère des Fixes. Ceci a été bien vu par Macrobe, qui dit qu'étant donné que les âmes commencent leur descente et achèvent leur ascension à la Voie Lactée, alors l'empire de Pluton (*Ditis imperium*) commence au-dessous de la sphère des Fixes : « car on voit bien qu'une fois qu'elles l'ont quittée [*scil.* la Voie Lactée], les âmes ont rompu avec les régions supérieures »⁸⁴⁵.

Disons un mot pour finir sur l'histoire de cette sphère extérieure. Ce *lieu*, on le retrouve déjà dans la satire *Icaroménipe* de Lucien de Samosate (~ 115-190), auteur qui a un penchant pour l'épicurisme. Dans celle-ci, et sur un ton ironique, Ménippe raconte qu'en songe, il a fait un voyage

⁸⁴³ M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, *op. cit.*, p. 301 et 304-305.

⁸⁴⁴ A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II. Le Dieu cosmique*, p. 443 ; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, *op. cit.*, p. 181.

⁸⁴⁵ Macrob. *Somn. Scip.* I 12.3.

dans lequel il monta de la terre, par delà le Soleil, jusqu'à la demeure de Zeus, un espace hypercosmique⁸⁴⁶ :

Οὐκοῦν τρισχίλιοι μὲν ἦσαν ἀπὸ γῆς στάδιοι μέχρι πρὸς τὴν σελήνην, ὁ πρῶτος ἡμῖν σταθμός· τοῦντεῦθεν δὲ ἐπὶ τὸν ἥλιον ἄνω παρασάγγαι που πεντακόσιοι· τὸ δὲ ἀπὸ τούτου ἐς αὐτὸν ἤδη τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς ἄνοδος καὶ ταῦτα γένοιτ' ἂν εὐζώνῳ ἀετῷ μᾶς ἡμέρας

Donc, il y avait trois mille stades [*scil.* 533 km] de la terre à la Lune, notre première étape. De là jusqu'au Soleil, en haut, environ cinq cents parasanges [*scil.* 2 970 km]. Depuis celui-ci jusqu'au ciel proprement dit et à l'acropole de Zeus, cela peut faire encore une montée d'une journée pour un aigle agile.

Philon avait déjà expliqué que « ὑφ' οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἀψίδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα· γλιχομένου δ' ἰδεῖν, ἀθρόου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμυγεῖς ἀνγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται (après avoir évolué dans les sphères des planètes et des fixes, l'esprit passe outre, parvient à la voûte des intelligibles au delà de laquelle réside le Grand Roi [τὸν μέγαν βασιλέα] : il est alors transfiguré par les rayons purs et sans mélange d'une intense lumière) »⁸⁴⁷.

On ne sera donc pas surpris de retrouver cette même représentation du cosmos, mais cette fois chez Origène (~ 185-254), un chrétien dans les marges de l'orthodoxie selon christianisme de l'Antiquité tardive et médiéval. Dans l'une des sections de son *Traité des principes* (Περὶ Ἀρχῶν), écrit durant la première moitié du III^e siècle mais conservé dans son intégralité seulement dans la traduction latine du prêtre Rufin d'Aquilée faite en 398 apr. J.-C.⁸⁴⁸, Origène, en essayant d'expliquer ce que veut dire le mot κόσμος, rapporte l'opinion selon laquelle tout l'univers est enveloppé par une neuvième sphère, où résident les bienheureux⁸⁴⁹ :

Unde quidam uolunt globum luae uel solis ceterorumque astrorum, quae πλανήτας uocant, per singula mundos nominari ; sed et ipsum supereminentem quem dicunt ἀπλανή globum, proprie nihilominus mundum appellari uolunt [...]. Esse tamen super illam σφαῖραν, quam ἀπλανή dicunt, uolunt aliam, quam, sicut apud nos caelum continet omnia, quae sub caelo sunt, ita illam dicunt immensa quadam sui magnitudine et ineffabili complexu spatia uniuersarum spherarum ambitu magnificentiore constringere ; ita ut omnia intra ipsam ita sint, sicut est haec nostras terra sub caelo : quae etiam in scripturis sanctis terra bona⁸⁴⁶ et terra uiuentium⁸⁴⁷ creditur nominari, habens suum caelum illud, quod superius diximus, in quo caelo sancrotum nomina scribi uel scripta esse a saluatore

⁸⁴⁶ Luc. *Icaromen*. I (Bompaire), trad. de J. Bompaire.

⁸⁴⁷ Phil. *De opif.* 70-71 (Cohn-Wendland), trad. de R. Arnaldez. Notons que les textes de Philon n'ont pas été cités par les philosophes grecs païens. Cependant, quelques érudits ont décelés certaines influences de Philon sur Plotin, soit par l'entremise de Numénius et/ou Ammonius Saccas (~ 175-242), maître de Plotin à Alexandrie de 232 à 242 apr. J.-C., soit par l'utilisation immédiate de Philon par Plotin. Sur tout ceci, voir surtout le livre de H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, Alcan, 1906 et la mise au point de la question par D.T. Runia, « Witness or participant? Philo in the Neoplatonic tradition », in A. Vanderjagt et D. Patzöld (dir.), *The Neoplatonic Tradition : Jewish, Christian and Islamic Themes*, Cologne, 1991, p. 182-205. Remarquons toutefois que ces influences, à tort ou à raison, ont perdu beaucoup de certitude et d'importance depuis les années trente.

⁸⁴⁸ En ce qui concerne cette traduction latine, rappelons le diagnostic d'Henri Crouzel : le texte latin est « une paraphrase généralement exacte, non une traduction » (H. Crouzel et M. Simonetti, *Origène, Traité des principes* I, Paris, Cerf, 1978, p. 26).

⁸⁴⁹ Orig. *De princ.* II 3.6, p. 268 (Crouzel-Simonetti), trad. d'H. Crouzel.

dicuntur ; quo caelo cohibetur illa terra atque concluditur, quam saluator in euangelio mansuetis et mitibus reppromittit⁸⁴⁸.

De là certains soutiennent que les globes de la Lune, du Soleil ou des autres astres appelés *πλανήτας* sont chacun nommés un monde [*mundus*] ; mais ils veulent néanmoins appeler un monde au sens propre le globe qui les dépasse, celui des étoiles fixes [*ἀπλανή*]... Ils veulent que, au-dessus de cette sphère [*σφαίραν*] qu'ils appellent la sphère des étoiles fixes [*ἀπλανή*], il y en ait une autre qui, de même que chez nous le ciel contient tout ce qui est au-dessous de lui, renfermerait, selon leur opinion, dans sa grandeur sans mesure et son étreinte ineffable, les espaces de toutes les autres sphères, les entourant magnifiquement. Ainsi, toutes choses seraient à l'intérieur de cette sphère de la même manière que notre terre est au-dessus du ciel. Ce que les *Écritures* saintes nomment, nous le croyons, *bonne terre* [*terra bona*]⁸⁵⁰ et *terre des vivants* [*terra uiuentium*]⁸⁵¹, a pour ciel ce dont nous avons parlé plus haut, le ciel où, selon la parole du Sauveur, sont écrits ou ont été écrits les noms des saints, et le ciel renferme et embrasse cette terre que le Sauveur dans l'*Évangile* a promis aux paisibles et aux doux⁸⁵².

En complément de cette citation, il ajoute que, vraisemblablement selon lui, cette « terre bonne » et les cieux promis aux saints se situent au-delà de la sphère des Fixes, dans cette neuvième sphère⁸⁵³ :

Quae uidentur habitu praetereunte omni corruptibilitate decussa atque purgata omnique hoc mundi statu, in quo *πλανητῶν* dicuntur sphaerae, supergresso atque superato, supra illam⁸⁵⁰, quae *ἀπλανής* dicitur, sphaeram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in *terra bona* et *terra uiuorum*, quam mansueti et mites hereditate percipiant.

lorsque la condition des choses qui se voient aura passé, toute corruptibilité ayant été rejetée et purifiée et tout l'état de ce monde, où l'on dit que se trouvent les sphères des planètes [*πλανητῶν*], ayant été dépassé et transcendé, c'est au-dessus de la sphère [*supra illam*]⁸⁵⁴ dite des étoiles fixes [*ἀπλανής*] que la demeure des pieux et des bienheureux sera établie, comme dans la *bonne terre*, la *terre des vivants*, que recevront les paisibles et les doux.

Il réitère cette position dans une autre section du deuxième livre de son traité sur les premiers principes⁸⁵⁵. Là, il explique que les saints et tous ceux qui ont un cœur pur monteront à travers l'espace aérien jusqu'à la Lune et de là jusqu'aux « demeures d'étape de chaque lieu, que les Grecs ont nommées sphères, c'est-à-dire globes, et que l'*Écriture* divine nomme les cieux ». Après avoir parcouru les sphères planétaires et dépassé la sphère des fixes, « ils en viendront à ce qui ne se voit pas [*quae non uidentur*], ce que nous connaissons seulement de nom, aux réalités invisibles ».

⁸⁵⁰ Lc. 8⁸ (Nestle-Aland) : « τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ».

⁸⁵¹ Ps. 26¹³.

⁸⁵² Cf. Matth. 5⁵ (Nestle-Alland).

⁸⁵³ Orig. *De princ.* II 3.7, p. 272 (Crouzel-Simonetti), trad. d'H. Crouzel.

⁸⁵⁴ Dans la traduction de M. Harl, G. Dorival et A. le Boulluec, faite sur l'édition de P. Koetschau (Leipzig, 1913), on lit que « l'habitat des hommes pieux et bienheureux sera placé sur la sphère que l'on appelle fixe » (M. Harl, G. Dorival et A. le Boulluec, *Origène. Traité des principes [Peri Archôn]*, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 94). Comme on peut le voir, cette lecture est en contradiction avec ce que soutient Origène. On a donc adopté la traduction de Crouzel car consistante avec l'opinion d'Origène.

⁸⁵⁵ Orig. *De princ.* II 11.6 (Crouzel-Simonetti), trad. d'H. Crouzel. Voir aussi Orig. *De princ.* II 9.1; *Hom.* xxxvi; *Ps.* 2⁴.

Des considérations qui précèdent, il résulte que selon certains philosophes et théologiens, païens et chrétiens, dans cette neuvième sphère, qui était située au-delà de la sphère des fixes, été placé le séjour des bienheureux. En outre, cette sphère extérieure et enveloppante figure comme moteur de la sphère des Fixes.

*

L'emplacement des Champs Élysées ou dans la sphère des Fixes ou dans une *nouvelle* sphère (l'*Ennéade* des écrits hermétiques et gnostique) et dans laquelle on transféra le séjour des âmes désincarnées avant et après leur incorporation, implique que l'empire de Pluton/Hadès désignera dès lors toute la région comprise entre la terre et la sphère des Fixes. Cette notion est l'application conséquent et l'extension, non seulement d'une théorie cosmologique, mais aussi de la conception sur l'emplacement de l'Hadès jusqu'alors en vogue, à savoir que l'Hadès se situe entre la terre et la Lune.

55. Un témoignage orphique sur le séjour de l'âme dans la Voie Lactée ?

Avant de conclure la description du Purgatoire cicéronien et passer à l'exégèse macrobienne, nous croyons qu'il serait peut-être utile de prêter attention à un témoignage orphique qui pourrait nous faire penser que les orphiques auraient situé les âmes désincarnées dans la Voie Lactée, comme le fait Cicéron.

Dans une lamelle d'or d'Hipponion, trouvée en 1969 et qui daterait de la fin du V^e ou du début du IV^e siècle av. J.-C., il est dit que le myste, « Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανὺ ἀστερόεντος (fils de la Terre et du Ciel étoilé) », après avoir bu l'eau froide du lac Mnémosyne, parcourra la voie sacrée, ἱερὰ ὁδός, pour avancer dans la gloire⁸⁵⁶.

Μναμοσύνας τόδε ἔριον· ἐπεὶ ἄμ μέλλησι θανείσθαι
εἰς Αἴδαο δόμους εὐηρέας, ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,
παρ δ' αὐτὰν ἑστακῦα λευκὰ κυπάρισσος·
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχὰι νεκύων ψύχονται.
ταύτας τὰς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθεις.
πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προδέον· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασι.
οἱ δὲ σε ἐξερέεις Αἴδος σκότος ὀρφνήεντος
εἶπον· Γῆς παῖς ἡμὶ καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
δίψαι δ' εἰμ' αὖτος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὄκα
ψυχρὸν ὕδωρ πέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.
καὶ δὴ τοὶ ἐρέουσιν ὑποχθονίῳ βασιλῆι
καὶ (δὴ τοι) δώσουσι πεῖν τὰς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας,

⁸⁵⁶ IA1 (Pugliese Carratelli) = B10 (Graf) = 474 (Bernabé), trad. d'A.-Ph. Segonds et C. Luna.

καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεται ἄν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάχχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί.

À Mnémosyne est consacré ce dit : pour le *mystes* sur le point de mourir.
Tu iras dans la demeure bien construite d'Hadès : à droite il y a une source,
à côté d'elle se dresse un cyprès blanc ;
c'est là que descendent les âmes des morts et qu'elles s'y rafraîchissent.
De cette source tu ne t'approcheras surtout pas.
Mais plus loin, tu trouveras une eau froide qui coule
du lac de Mnémosyne ; au-dessus d'elle se tiennent des gardes.
Ils te demanderont, en sûr discernement,
pourquoi donc tu explores les ténèbres de l'Hadès obscur.
Dis : « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé.
Je brûle de soif et je défaille ; donnez-moi donc vite
à boire de l'eau froide qui vient du lac de Mnémosyne ».
Et ils t'interrogeront, par le vouloir du roi des Enfers.
Et ils te donneront à boire l'eau du lac de Mnémosyne.
Et toi, quand tu auras bu, tu parcourras la voie sacrée [ἱερὰ... ὁδός],
sur laquelle aussi les autres *mystai* et *bacchoi* avancent dans la gloire.

On a beaucoup discuté de la signification de cette « voie sacrée » (l. 15-16). Selon Domenico Musti et Margherita Guarducci⁸⁵⁷, par exemple, cette voie fait allusion à une vraie route terrestre, particulièrement celle d'Éleusis, qui était traversée par des *mystai* et des *bacchoi* et qui emmenait le voyageur d'Athènes au sanctuaire d'Éleusis.

Selon Alberto Bernabé, l'ἱερὰ ὁδός est la voie qui mène le myste vers les Îles des bienheureux⁸⁵⁸. Si on suit ce raisonnement, et tenant compte de la formule de reconnaissance, selon laquelle le myste a une double nature – céleste et terrestre –, alors on pourrait penser, avec vraisemblance, que l'ἱερὰ ὁδός pourrait bien désigner la Voie Lactée comme lieu des bienheureux.

Quelle que soit l'interprétation à retenir, ce qui importe est que la « voie sacrée » est la voie qui mène l'âme de l'initié vers un lieu de séjour bienheureux.

56. Conclusion sur l'eschatologie de Cicéron

Récapitulons les trois réquisits de l'eschatologie dans la philosophie de Cicéron :

- 1° l'âme est éternelle et réside dans le ciel ;
- 2° l'âme désincarnée se purifie à travers la zone aérienne et si elle ne se purifie pas complètement, elle roule autour de la terre ;
- 3° l'âme sage s'envole vers le ciel pour y séjourner dans la sphère des astres fixes.

⁸⁵⁷ D. Musti, « Le laminae orfica e la religiosità d'area locrese », *QUCC* XVI (1984), p. 65-83 et M. Guarducci, « Nuove riflessioni sulla laminetta 'orfica' di Hipponion », *RFIC* CXIII (1985), p. 394-397.

⁸⁵⁸ A. Bernabé et A. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, op. cit., p. 50-52.

Il ne nous reste qu'à citer le même Cicéron, qui achève son *Songe* avec un extrait sur l'ascension de l'âme vers les régions célestes, jusqu'à la région des fixes pour celle qui est sage⁸⁵⁹.

[...] quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea quae extra erunt contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se quasi ministros praebuerunt impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur.

[...] l'âme qui a passée par ces luttes et cet entraînement parviendra plus vite, dans son vol, jusqu'à la région où nous sommes [*scil.* le ciel des fixes], où lui est réservée une demeure ; elle atteindra plus promptement à ce résultat si, pendant la période où elle est encore enfermée dans le corps, elle s'élève déjà hors de lui [*eminebit foras*] et si, grâce à la contemplation de ce qui est au-delà [*ea quae extra erunt contemplans*], elle réussit à se dégager du corps autant que possible. Quant à ceux qui se sont adonnés aux plaisirs du corps et se sont, pour ainsi dire, mis à leur service, qui, sous l'impulsion des passions qui obéissent aux plaisirs, ont violé ainsi les lois divines et humaines, leurs âmes, après avoir glissé hors de leurs corps, roulent continuellement autour de la terre et ne reviennent dans cette région-ci qu'après avoir été poussées ça et là pendant bien des siècles.

On reconnaît dans ce passage de Cicéron des réminiscences du *Phèdre* de Platon, tels que *eminebit foras*, qui rappelle ἔξω πορευθεῖσαι (*Phaed.* 247B7) et *ea quae extra erunt contemplans*, qui rappelle θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (*Phaed.* 247C1)⁸⁶⁰.

*

Par souci d'exhaustivité, nous donnons aussi la traduction en grec de ce passage par Maxime Planude (~ 1260-1330), grand érudit byzantin, grâce auquel on a, entre autres, une édition commentée des *Fables* d'Ésope, d'Hésiode, des *Phénomènes* d'Aratos de Soles, des *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis et des *Vies parallèles* et des *Moralia* de Plutarque.

Par ailleurs, et c'est ici qu'il nous intéresse, il a traduit du latin en grec le *Somnium Scipionis* de Cicéron avec le *Commentaire* de Macrobe. Cette traduction du *Somnium* est importante non seulement d'un point de vue philologique (il nous transmet des leçons différentes de la traduction manuscrite, donc il semble qu'il a utilisé un manuscrit latin différent de ce que nous a transmis la tradition du texte)⁸⁶¹, mais aussi d'un point de vue philosophique, car elle rapproche le texte latin de la tradition platonicienne grecque dont Cicéron s'est inspiré.

⁸⁵⁹ Cic. *Rep.* VI 29 = *Somn. Scip.* 9 (Bréguet), trad. d'E. Bréguet.

⁸⁶⁰ Vid. L.G. Westerink et H.D. Saffrey, *Proclus, Théologie platonicienne* IV, Paris, Belles Lettres, 2004 [1981], p. XI-XII.

⁸⁶¹ Vid. W.E. Blake, « Maximus Planudes' Text of the *Somnium Scipionis* », *Classical Philology* XXIX (1934), p. 20-29.

Voici donc la traduction que donne Planude du passage tout juste cité sur le sort de l'âme après la mort du corps⁸⁶² :

[...] αἷς ἡ ψυχὴ κινουμένη τε καὶ γυμναζομένη θάπτον εἰς τήνδε τὴν λήξιν [qui traduit *sortem* au lieu de *sedem*] καὶ τὸν ἑαυτῆς ἀναπήσεται οἶκον· καὶ τοῦτο δ' ἄν κούφως [qui traduit *ociose* ou *otiose* au lieu d'*ocius*] ποιήσειεν [qui traduit *faciat* au lieu de *faciet*], εἶπερ, τὸν ἡνικα ὄντα ἄν ἐκκεκλεισμένη τυγχάνη τῷ σώματι, ἔξω προκύπτοι [qui traduit *emineat* au lieu d'*eminebit*] καὶ τὰ ἐκτὸς ὄντα κατανοοῦσα πλείστον ὅσον ἑαυτὴν ἐξέλκοι [qui traduit *extrahat* ou *abstrahat* au lieu de *abstrahet*] τοῦ σώματος. Αἱ γὰρ ψυχαὶ τῶν ἑαυτοῦς ταῖς ἡδοναῖς ἐκδεδωκότων τοῦ σώματος, αἱ τούτων ἑαυτὰς οἰοῦναι τινὰς παρέδωκαν ὑπέκυψαν καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων δίκαια κατεπάτησαν, ἐξελοῦσαι τοῦ σώματος περὶ γῆν αὐτὴν καλινδοῦνται καὶ οὐδ' ὅτι οὖν πρὸς τουτονὶ τὸν χώρον ὅ τι μὴ πολλοῖς αἰῶσι δίκας εἰσπραχθεῖσαι ἐπανακάμπουσι.

[...] l'âme qui a passée par ces luttes et cet entraînement parviendra plus vite, dans son vol, jusqu'à la région où nous sommes, où lui est réservée *un destin* [λήξιν] ; elle *atteint* [ἄν ποιήσειεν] plus *facilement* [κούφως] à ce résultat si, pendant la période où elle est encore enfermée dans le corps, elle *s'élève* [προκύπτοι] déjà hors de lui et si, grâce à la contemplation de ce qui est au-delà, elle *réussisse* [ἐξέλκοι] à se dégager du corps autant que possible. Quant à ceux qui se sont adonnés aux plaisirs du corps et se sont, pour ainsi dire, mis à leur service, qui, sous l'impulsion des passions qui obéissent aux plaisirs, ont violé ainsi les lois divines et humaines, leurs âmes, après avoir glissé hors de leurs corps, roulent continuellement autour de la terre et ne reviennent dans cette région-ci qu'après avoir été poussées ça et là pendant bien des siècles.

57. Le traité sur l'emplacement des *Inferi* chez Macrobe (*Somn. Scip. I 11.1-12*)

Le désir de présenter la philosophie de Cicéron comme une construction rigoureuse et symétrique est, pour Macrobe, comme pour les divers néoplatoniciens qui commentaient l'œuvre de Platon, une exigence de première importance. Pour Macrobe, et c'est ici sa *préconception* ontologique, tous les ordres de la réalité se répondent et s'ajustent. Ainsi, le monde visible doit reproduire les grandes lignes du monde intelligible. En outre, étant donné qu'entre les deux mondes, à savoir le monde sensible et le monde intelligible, il doit y avoir un *espace* intermédiaire qui les unit et qui a pour fonction de faire passer l'âme, dans sa descente et son ascension. Macrobe traite, dans toute l'œuvre de Cicéron, du seul songe de Scipion – la grande révélation finale de la *République*. C'est ce qu'il nous reste à voir dans la présente section.

Il importe donc de rapporter ici le passage dans lequel Macrobe décrit les trois conceptions platoniciennes de l'*infernus*⁸⁶³ pour comprendre comment il a interprété et a intégré le texte cicéronien dans la tradition néoplatonicienne latine. En fait, on le verra, la description des trois opinions des Platoniciens sur la localisation des Enfers forme un tout cohérent avec le prochain chapitre du *Commentaire* qui traite de la descente de l'âme à travers les sphères planétaires⁸⁶⁴.

⁸⁶² A. Pavano (édit.), *Maximus Planudes M. Tullii Ciceronis Somnium Scipionis in graecum translatum*, Roma, GEI, 1992, p. 18-19. On note dans la traduction de Planude l'usage du subjonctif présent actif au lieu du futur de l'indicatif actif. On donne aussi la traduction modifiée de Bréguet selon les leçons transmises par Planude.

⁸⁶³ Macrobian. *In Somn. Scip. I 11.4-12* (Armisen-Marchetti).

⁸⁶⁴ *Ibid.* I 12.1-18.

I. Macrobe commence sa dissertation sur l'Hadès dans la tradition platonicienne avec une description de l'Hadès sublunaire (I 11.5-7), qu'on retrouve aussi dans la cosmologie d'Héraclide du Pont. Il suffit donc ici de rappeler les grandes lignes de cette vision du monde.

Selon cette « *secta* » ou école, les âmes désincarnées se trouvent entre la Lune et la terre, et c'est la raison pour laquelle on a appelé cette région l'Hadès.

Nous avons déjà cité une partie de ce texte, mais afin de bien l'expliquer, il nous faut maintenant le relire au complet⁸⁶⁵ :

5. Alii enim mundum in duo diuiserunt, quorum alterum facit, alterum patitur ; et illud facere dixerunt quod, cum sit immutabile, alteri causas et necessitatem permutationis imponit, hoc pati quod permutatione uariatur. 6. Et immutabilem quidem mundi partem a sphaera, quae ἀπλανής dicitur, usque ad globi lunaris exordium, mutabilem uero a luna ad terras usque dixerunt ; et uiuere animas dum in immutabili parte consistunt, mori autem cum ad partem ceciderint permutationis capacem ; atque ideo inter lunam terrasque locum mortis et inferorum uocari ; ipsamque lunam uitae esse mortisque confinium ; et animas inde in terram fluentes mori, inde ad supera meantes in uitam reuerti nec inmerito aestimatum est. A luna enim deorsum natura incipit caducorum : ab hac animae sub numerum dierum cadere et sub tempus incipiunt.

5. Les uns ont divisé le monde en deux parties, dont l'une agit, l'autre subit ; et ils ont dit que la première agit parce que, tout en étant immuable, elle impose à l'autre la nécessité et les causes du changement, et que la seconde subit, parce que le changement la modifie. 6. La partie immuable du monde va, selon leurs dires, de la sphère appelée ἀπλανής jusqu'au globe lunaire exclu, la partie changeante va de la Lune à la terre ; les âmes sont vivantes tant qu'elles restent dans la partie immuable, elles meurent après leur chute vers la partie soumise au changement ; et c'est la raison pour laquelle l'intervalle entre la Lune et la terre est attribué à la mort et aux enfers ; la Lune elle-même est la frontière entre la vie et la mort ; et l'on a donc pensé, non sans raison, que les âmes qui s'écoulaient de la Lune sur la terre mouraient, et que celles qui de la Lune montaient vers les régions supérieures revenaient à la vie. Car la Lune est la limite supérieure du monde des êtres éphémères : c'est à partir d'elle que les âmes commencent à être soumises au comput des jours et au temps.

On a identifié cette thèse platonicienne sur la localisation des *infern* aux « médioplatoniciens » Alcinoos/Albinus et Atticus⁸⁶⁶. Or, cette thèse, ou du moins ce passage, contient des lieux communs de la pensée hellénistique, depuis au moins les écrits d'Aristote et la première Académie platonicienne.

Le thème central de ce passage, comme nous l'avons déjà noté plus haut, est la distinction faite entre la zone sublunaire et la zone céleste, que la doxographie antique présente toujours

⁸⁶⁵ *Ibid.* I 11.5-6.

⁸⁶⁶ *Vid.* M. Regali, *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis* I, Pisa, 1983, p. 314-316.

comme une doctrine aristotélicienne⁸⁶⁷. Il semble aussi qu'on retrouve la division du monde en τὸ ποιοῦν et τὸ πάσχον dans la philosophie de Posidonius⁸⁶⁸.

Ainsi, on a pu dire que la Lune est « la frontière entre la vie et la mort ». Dans cette perspective, au-dessous de la Lune s'étend le monde du changement et de la mort, au-dessus, le monde impérissable de la lumière éthérée⁸⁶⁹. L'air qui enveloppe la terre est pollué et il ne contient que des êtres mortels, passibles et changeants et c'est pour cela que l'on a appelé « *inter lunam terrasque locus mortis et inferorum* »⁸⁷⁰.

II. La deuxième thèse (I 11.8-9) est un peu difficile à schématiser car elle n'est pas très clairement explicitée par Macrobe. Selon cette doctrine, on trouve dans l'univers trois régions où se retrouvent les quatre éléments, mais dans l'ordre inverse.

8. Maluerunt enim mundum alii in elementa ter quaterna diuidere, ut in primo numerentur ordine terra, aqua, aer, ignis, qui est pars liquidior aeris uicina lunae; supra haec rursus totidem numero, sed naturae purioris elementa, ut sit luna pro terra quam aetheriam terram a physicis [...] nominatam, aqua sit sphaera Mercurii, aer Veneris, ignis in sole, tertius uero elementorum ordo ita ad nos conuersus habeatur ut terram ultimam faciat, et, ceteris in medium redactis, in terras desinat tam ima quam summa postremitas, igitur sphaera Martia ignis habeatur, aer Iouis, Saturni aqua, terra uero ἀπλανής [...] 9. De his campis anima, cum in corpus emittitur, per tres elementorum ordines trina morte ad corpus usque descendit.

8. D'autres Platoniciens en effet ont préféré diviser le monde en trois séries de quatre éléments ; dans la première ils comptent la terre, l'eau, l'air, le feu qui est une partie plus limpide de l'air au voisinage de la lune ; au-dessus, ils ont mis à nouveau des éléments en nombre égal mais de nature plus pure, si bien que la terre y est remplacée par la lune, que les physiciens appellent [...] la « terre de l'éther » ; que l'eau est la sphère de Mercure, l'air, celle de Vénus, et le feu est dans le soleil ; la troisième série d'éléments, inversée par rapport à nous, situe la terre à l'extérieur ; ainsi les autres éléments se trouvant regroupés au milieu, l'extrémité inférieure comme l'extrémité supérieure s'achevèrent par la terre ; on considère donc que la sphère de Mars est le feu, celle de Jupiter, l'air, celle de Saturne, l'eau, et que la terre, elle, est la sphère ἀπλανής [...] 9. Lorsque, quittant ces Champs Élysées [*scil.* la sphère des Fixes], l'âme est envoyée dans le corps, elle descend jusqu'au corps par les trois séries d'éléments au prix d'une triple mort.

On a attribué cette doctrine qui distingue dans l'univers trois couches successives d'éléments aux « néopythagoriciens ». On sait que selon les pythagoriciens, la Lune était une « terre éthérée (*aetheria terra*) » ou αἰθερία γῆ. Or, cette doctrine désigne durant l'Antiquité non

⁸⁶⁷ Cic. *Nat. Deor.* II 56 ; Aét. *Plac.* II 3.4 (Mansfeld-Runia) ; Arius Didyme, fgt. 9 (Diels) ; Épiphanes, *Panarion* III 2.9 (Holl) ; Ps.-Galien, *Hist. Philos.* 46 (Diels) ; Hermias, *Irris. Gentil.* 11 (Diels) ; Atticus, fpts. 5.39-47 (Des Places) ; Sén. *Ep.* 59, 16 et *Nat. Quaest.* VII 12.7 ; Pline II 48 ; Apulée, *De mundo* 2-3 ; Cléomède II 99, p. 178.26-28 (Ziegler) ; Calcidius, *In Tim.* 76 ; Ps.-Jambl. *Theol. Arith.*, p. 59.7 (De Falco) ; Claudien, *R. Proserp.* II 298-299. Lire aussi P. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci* II 1, trad. ital. de S. Tognoli, Milan, 2000 (1984), p. 23.

⁸⁶⁸ K. Reinhardt, s.v. « Poseidonios », *PW* XXII, I, col. 778.99-791.19.

⁸⁶⁹ Cf. *Corp. Herm.* IX 7 (Nock-Festugière) ; Ocellus Lucanus, *De universi natura* II 2 (Harder).

⁸⁷⁰ Voir Cic. *Tusc.* I 42 ; August. *Civ. Dei* XIV 3 ; Corn. *Theol. graec. comp.* 59 (Lang). Lire aussi Y. Vernière, *Symboles et mythes (op. cit.)*, p. 170-171.

seulement la Lune mais une panoplie d'espaces, comme les astres, l'anti-terre ou la voûte céleste, et non seulement la Lune, espaces habités par des êtres jadis humains⁸⁷¹.

Au surplus, on éprouve de la difficulté avec le terme de « néopythagorisme » : on a assigné cette dénomination à des auteurs du I^{er} siècle de notre ère comme Apollonius, Nicomaque et Moderatus, mais aussi à des philosophes comme Philon, Numénius, Porphyre et Jamblique, nonobstant le fait que les deux derniers sont des néoplatoniciens⁸⁷². On doit donc rester prudent quand on traite de cette catégorie historiographique, car trop ambiguë à cause du manque de témoignages et de sources directes⁸⁷³.

Disons toutefois que l'attribution de cette doctrine aux « (néo)pythagoriciens » est fondée en partie sur un passage parallèle que Proclus nous transmet dans son commentaire sur le *Timée*, écrit vers 439 apr. J.-C.

Voici le texte transmit par Proclus⁸⁷⁴ :

οἱ δὲ Πυθαγόρειοι ἔλεγον ἐν τῷ οὐρανῷ θεωρεῖσθαι τὰ στοιχεῖα διχῶς, ἄλλως μὲν πρὸ ἡλίου, ἄλλως δὲ μετὰ ἡλίου. γῆ μὲν γὰρ αἰθερία ἢ σελήνη· τοῦτο μὲν οὖν καὶ ὁ θεολόγος εἶρηκε σαφῶς⁸⁷⁵.

μήσατό τ' ἄλλην γαίαν ἀπέριτον, ἣν τε σελήνην
ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην,
ἢ πόλλ' οὐρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλεθρα·

ὔδωρ δέ, φασίν, αἰθέριον ὁ Ἑρμῆς, ἀήρ δὲ ἡ Ἀφροδίτη, πῦρ δὲ ὁ Ἥλιος. πάλιν ὁ μὲν Ἄρης πῦρ οὐράνιον, ὁ δὲ Ζεὺς ἀήρ οὐράνιος, ὁ δὲ Κρόνος ὔδωρ οὐράνιον, ἢ δὲ ἀπλανῆς οὐρανία γῆ. καὶ οὕτω μὲν διηρημένως λέγοντές φασιν, ἀκρότητας μὲν πανταχοῦ ποιοῦντες πῦρ καὶ γῆν, συνάπτοντες δὲ διὰ τῶν μέσων, διὰ μὲν Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ τὰ αἰθέρια· συναγωγὸν γὰρ ἀμφοτέροι δύναμιν ἔχουσι καὶ ἐνοποιούν· διὰ δὲ Κρόνου καὶ Διὸς τὰ οὐράνια· τὸ γὰρ συνοχικὸν τῶν ὄλων καὶ τὸ σύμμετρον ἐν ἅπασιν ἀπ' αὐτῶν παραγίγνεται· καὶ ταῦτά φαμεν κατὰ τὴν παραδοθεῖσαν ὑπὸ πολλῶν ιστορίαν.

Les Pythagoriciens disaient que les éléments se laissaient voir au Ciel en deux séries différentes : en une série avant le Soleil, en une autre après lui. Dans l'éther en effet, la Lune est la terre – ceci, le Théologien [scil. Orphée] l'a dit clairement :

Il imagine une autre terre immense, celle que les immortels
appellent Sélééné, les mortels Méné,
qui contient beaucoup de montagnes, beaucoup de villes, beaucoup de maisons,

⁸⁷¹ « Terre éthérée » = Lune : Macrob. *Somn. Scip.* I 11.7, I 19.10 et Procl. *In Tim.* II 48.15-17 ; « autre terre » : Arist. *De Caelo* 293A23-4 ; la « Lune » : Procl. *In Tim.* II 48.17-21 ; « terre paradisiaque » : Porph. fgt. 360.25-29 (Smith) et Procl. *In Tim.* III 172.20-21 ; la sphère des étoiles fixes : Procl. *In Tim.* II 48.24-25 ; « terre olympienne » : Plut. *De facie* 935B-C ; « anti-terre » : Arist. *De Caelo* 293A24 et B20 ; *Mét.* 986A11-12. Vid. aussi P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, p. 91.

⁸⁷² Voir J. Whittaker, « Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute », *Symbolae Osloenses* XLVIII (1973), p. 77-86. Vid. aussi L. Deubner, « Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* XIX (1935), p. 612-690 et p. 824-827.

⁸⁷³ Vid. B. Centrone, « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale: per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo », in A. Brancacci (dir.), *La filosofia in età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 137-168.

⁸⁷⁴ Procl. *In Tim.* II, p. 48.15-32 (Diehl) = III, p. 78 (Festugière).

⁸⁷⁵ *Orph. fgt.* 91 (Kern).

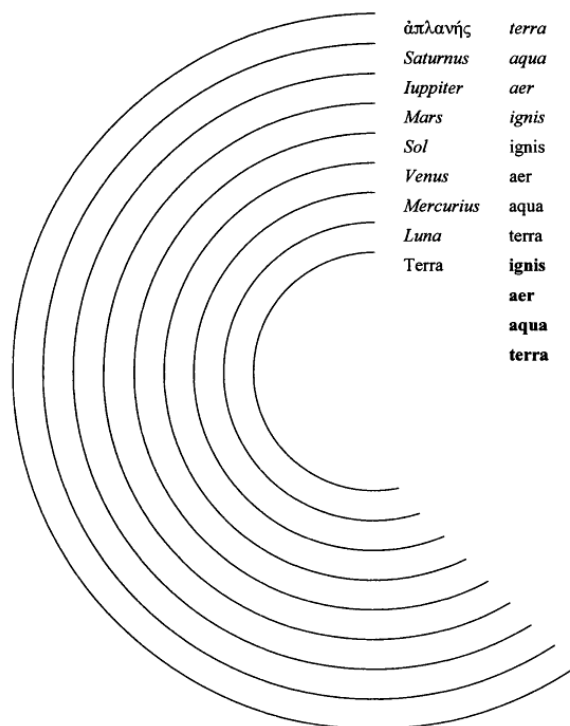
Hermès [*scil.* Mercure], disent-ils, est l'eau, Aphrodite [*scil.* Vénus] est l'air, le Soleil est le feu. De nouveau, dans le ciel, Arès [*scil.* Mars] est le feu, Zeus [*scil.* Jupiter] l'air, Kronos [*scil.* Saturne] l'eau, la Sphère des fixes la terre. Ils établissent ainsi une division, constituant partout le feu et la terre comme extrêmes et les reliant grâce aux moyens, grâce à Aphrodite et à Hermès les éléments de l'éther – ils ont tous deux en effet un pouvoir rassembleur et unifiant –, grâce à Kronos et à Zeus les éléments du ciel : car c'est d'eux que vient en toutes choses la faculté de maintenir l'ensemble et de l'harmoniser. Nous ne rappelons ceci que pour nous conformer à la tradition historique telle que beaucoup la rapportent.

Remarquons tout de suite le parallélisme lexical exprimé dans les deux passages⁸⁷⁶ :

Macrobe, <i>In Somn. Scip.</i> I 11.8	Proclus, <i>In Tim.</i> II, p. 48.15-25
ut sit luna pro terra ... aqua sit sphaera Mercurii, aer Veneris, ignis in sole, tertius uero terram ultimam faciat ... igitur sphaera Martia ignis habeatur, aer Iouis, Saturni aqua, terra uero ἀπλανής.	γῆ μὲν γὰρ αἰθερία ἢ σελήνη ... ὕδωρ δέ, φασίν, αἰθέριον ὁ Ἑρμῆς, ἀήρ δὲ ἡ Ἀφροδίτη, πῦρ δὲ ὁ Ἥλιος. πάλιν ὁ μὲν Ἄρης πῦρ οὐράνιον, ὁ δὲ Ζεὺς ἀήρ οὐράνιος, ὁ δὲ Κρόνος ὕδωρ οὐράνιον, ἡ δὲ ἀπλανής οὐρανία γῆ.

Le rapprochement de ces deux textes est intéressant car on peut facilement en déduire que les deux auteurs ont utilisé une même source, qui pourrait être ou bien le *Commentaire* perdu de Porphyre *sur la République de Platon*, ou bien le *Commentaire*, aussi perdu, du même auteur néoplatonicien, *sur le Timée* (il y a débat encore parmi les spécialistes).

Voici la figure éclairante proposée par Helmut Seng de cette doctrine⁸⁷⁷ :



⁸⁷⁶ Ce parallélisme a déjà été noté par P.M. Schedler (Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters, Münster, 1916, p. 29-34), K. Mras (« Macrobius und Chalcidius als Uebersetzer Platos », WS LI [1933], p. 146-148) et J. Flamant (*Macrobe et le néo-platonisme latin*, op. cit., p. 546).

⁸⁷⁷ H. Seng, « Seele und Kosmos bei Macrobius », in B. Feichtinger et al. (dir.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, München-Leipzig, K.G. Saur Verlag, 2006, p. 122.

Sans pouvoir entrer ici plus avant dans une analyse de cette théorie eschatologique et cosmologique, soulignons quelques aspects dont il faudra tenir compte dans les développements ultérieurs. Premièrement, cette thèse considère, d'après les dires de Macrobe, que la zone purgatoire est située entre la terre et la sphère des Fixes. Deuxièmement, que l'âme, dans sa descente et son ascension doit passer à travers trois régions d'éléments : (i) la zone sublunaire : [terre, eau], air, feu ou air igné ; (ii) la zone comprise entre la Lune et le Soleil : terre, eau, air, feu ; et finalement (iii) la région comprise entre le Soleil et le ciel des fixes : feu, air, eau, terre.

III. La troisième thèse (I 11.10-12) est celle que les savants dénotent le plus communément comme la représentation « néoplatonicienne » du cosmos, car, selon Macrobe, *quorum sectae amicior est ratio*.

Alii uero... in duas quidem et ipsi partes, sicut primi faciunt, sed non isdem terminis diuidunt mundum. Hi enim caelum quod ἀπλανής sphaera uocatur, partem unam, septem uero sphaeras quae uagae uocantur et quod inter illas ac terram est terramque ipsam, alteram partem esse uoluerunt.

D'autres Platoniciens encore... divisent eux aussi, comme le font les premiers, le monde en deux parties, mais en les délimitant autrement. Ils ont considéré en effet que le ciel, c'est-à-dire la sphère appelée ἀπλανής, formait la première partie, et que les sept sphères dites errantes, plus l'intervalle entre elles et la terre, plus la terre elle-même, formaient la seconde partie⁸⁷⁸.

Cependant, et comme on peut le voir, cette représentation ne peut être celle des néoplatoniciens, comme l'affirme certains érudits⁸⁷⁹, car pour ces derniers, depuis au moins Plotin, on trouve une opposition très nette entre le sublunaire et le supra-lunaire. Il serait plus raisonnable de dire que la distinction entre, d'une part, la sphère aplane et d'autre part, les planètes et le monde sublunaire, s'accorde en partie avec ce que nous savons de la philosophie de Numénius⁸⁸⁰, ce qu'on verra plus bas.

⁸⁷⁸ Macrobius. *In Somn. Scip.* I 11.10, trad. de M. Armisen-Marchetti.

⁸⁷⁹ M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leyde, Brill, 1968, p. 36 et M. Armisen-Marchetti, *Macrobe, Comm.* I, p. 166 n. 256.

⁸⁸⁰ E.A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, Palais des Académies, 1937, p. 104-110, qui avait cru pouvoir attribuer à Numénius, à tort, croyons-nous, tout le passage sur la descente de l'âme à travers les sphères planétaires (*In Somn. Scip.* I 11.10-12.17) ; H. de Ley, « De nederdaling van de ziel in de filosofie van Noemenios », *Studia Philos. Gandensia* I (1963), p. 155-198 ; et Id., *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius' In Somn. I, c. 12*, Bruxelles, 1972, qui parle d'une reconstitution due au stylet de Macrobe et qui emboîte diverses doctrines, surtout celles de Numénius ; J. Flamant, *Macrobe et les Néo-platoniciens latins*, p. 547-553, selon qui cette section sur la troisième secte platonicienne est inspirée de Numénius.

Dans son traité *Sur le ciel*, Plotin affirme sans compromis la distinction entre les deux régions du monde⁸⁸¹ : « Si l'ensemble du ciel est éternel, ses parties, à savoir les astres qui sont en lui, le sont aussi ; comment serait-il éternel, si les astres ne l'étaient point ? Quant aux choses qui sont au-dessous du ciel, elles ne sont plus des parties du ciel ; sinon le ciel irait plus loin que la Lune ».

Et, dans son traité *Contre les Gnostiques*, Plotin revient sur cette différence de nature entre les deux mondes⁸⁸² :

Γῆ μὲν δὴ πᾶσα ζῳῶν ποικίλων πλήρης καὶ ἀθανάτων καὶ μέχρι οὐρανοῦ μεστὰ πάντα· ἄστρα δὲ τὰ τε ἐν ταῖς ὑποκάτω σφαίραις τὰ τε ἐν τῷ ἀνωτάτῳ διὰ τί οὐ θεοὶ ἐν τάξει φερόμενα καὶ κόσμῳ περιούνηται;

Voyez donc la terre avec ses animaux variés et immortels, l'univers jusqu'au ciel, rempli d'êtres vivants ; et les astres, qu'ils soient dans les sphères inférieures ou au plus haut du monde, pourquoi ne seraient-ils pas des dieux, puisqu'ils sont transportés d'un mouvement régulier et circulent avec ordre ?

On trouve cette même ligne de partage entre ces deux mondes dans les écrits de Porphyre, l'une des sources de Macrobe. Augustin nous transmet que, selon Porphyre, dans son traité sur le *De regressu animae*, les démons habitent la région sublunaire tandis que les anges habitent la région supra-lunaire, *aetheria vel empyria*⁸⁸³.

Je crois que ces exemples suffisent pour montrer que le commentateur latin a pris les doctrines néoplatoniciennes en les lisant avec des lunettes numéniennes, en ce qui concerne au moins une partie de la cosmologie et de l'eschatologie. Par ailleurs, étant donné son interprétation de Cicéron sur la localisation de la Voie Lactée, siège des âmes désincarnées, dans la sphère des fixes, Macrobe situe l'empire d'Hadès au-dessous de cette sphère, et donc à partir des sphères planétaires⁸⁸⁴. On trouve donc dans cette doctrine des réminiscences cicéroniennes et, nous croyons, numéniennes⁸⁸⁵. Mais comme on peut le noter, Macrobe intègre la doctrine de Numénius afin de mieux expliquer le texte de Cicéron⁸⁸⁶.

*

Qui plus est, on trouve chez les représentants de cette troisième « école » platonicienne, comme dans le *Poimandrès*, la doctrine des facultés de l'âme, selon laquelle l'âme acquiert des

⁸⁸¹ Plot. *Enn.* II 1 [40] 5.15-18, trad. R. Dufour.

⁸⁸² Plot. *Enn.* II 9 [33] 8.30-33, trad. J. Laurent.

⁸⁸³ Porph. *De regr.* 294 F (Smith) = Aug. *De civ.* X 9.37-45.

⁸⁸⁴ Macrob. *In Somn. Scip.* I 12.3 (Armisen-Marchetti).

⁸⁸⁵ Voir la section sur l'eschatologie de Numénius dans le chapitre sur Virgile.

⁸⁸⁶ H. de Ley, « Le traité sur l'emplacement des Enfers », in *Antiquité Classique* XXXVII (1967), p. 190-208, où l'auteur montre qu'étant donné que Numénius n'est pas l'auteur de l'exposé dans sa totalité et que la candidature de Porphyre étant sujette à la même objection, la présentation historique doit être de Macrobe lui-même.

facultés de chaque planète dans sa descente vers la terre, facultés qu'elle devra restituer au temps de son ascension. Macrobe explique ainsi la descente de l'âme dans le corps⁸⁸⁷ :

Quae uero appetentiam corporis et huius quam in terris uitam uocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens, desiderio latenti cogitauerit, pondere ipso terrenae cogitationis, paulatim in inferiora delabitur. 12. Nec subito a perfecta incorporalitate luteum corpus induitur, sed sensim, per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum, in quaedam siderei corporis incrementa turgescit. In singulis enim sphaeris quae caelo subiectae sunt aethera obuolutione uestitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur, et ideo, totidem mortibus quot sphaeras transit, ad hanc peruenit quae in terris uita uocatur.

Mais l'âme sous l'effet d'un désir corporel [*appetentiam corporis* = ὄρεξις σώματος] quitte des yeux cet observatoire vertigineux et cette lumière perpétuelle pour se représenter avec convoitise le corps et ce que nous appelons sur terre la vie, alourdie par cette pensée terrestre [*pondere ipso terrenae cogitationis*], se laisse glisser petit à petit vers le bas. 12. Lorsqu'elle abandonne son incorporalité parfaite elle ne revêt pas d'un coup son corps de boue [*luteum* = πηλός], mais peu à peu, en s'appauvrissant imperceptiblement, en s'éloignant de plus en plus de sa pureté homogène et absolue, elle se gonfle et étoffe en quelque sorte son corps sidéral. En effet, dans chacune des sphères situées au-dessous de la sphères du ciel, elle se revêt d'une enveloppe éthérée [*aethera uestitur*], enveloppes qui la préparent progressivement à son union avec ce revêtement d'argile, et ainsi, mourant d'autant de morts qu'elle traverse de sphères, elle parvient à cet état que l'on appelle sur terre la vie.

Dans cette description on peut voir des réminiscences de la doctrine plotinienne de la descente de l'âme. C'est chez Plotin qu'on rencontre l'image que l'âme entame sa descente vers la terre parce qu'elle a détourné ses yeux de la contemplation de l'Intellect : quand l'âme cesse de tenir ses regards tournés vers le monde intelligible (μη̄ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπει), elle tombe dans la génération⁸⁸⁸.

Ce n'est pas tout. Macrobe fait mention de la doctrine de la descente de l'âme à travers les sphères planétaires. Les âmes, dans leurs descentes de la Voie Lactée à travers les sphères inférieures gagnent « au cours de leur traversée une enveloppe dans chaque sphère au contact du corps lumineux [*luminosi corporis*] »⁸⁸⁹. Puisque la notion du corps véhiculaire (l'ὄχημα-πνεῦμα) à une longue histoire, on n'en donnera qu'un bref aperçu. Dans le *Timée* déjà, Platon impose, dans l'ordre de la psychologie astrale, « l'idée d'un ὄχημα de nature astrale, lié par nature à l'âme avant sa venue dans le corps terrestre »⁸⁹⁰. Cette théorie est développée par Plotin et Porphyre en vue d'expliquer, non seulement, « le processus de la descente et de la remontée de l'âme à travers les sphères »⁸⁹¹, mais aussi la purification de l'âme par les éléments. On se doit de purifier l'ὄχημα de ses impuretés afin que, devenu léger, il élève l'âme au ciel. Ces impuretés sont la terre et les particules de feu et d'air que l'ὄχημα a rassemblées au cours de sa descente. Donc, l'âme, en

⁸⁸⁷ Macrobo. *In Somn. Scip.* I 11.11-12 (Armisen-Marchetti), trad. légèrement mod. de M. Armisen-Marchetti.

⁸⁸⁸ Plot. *Enn.* IV 8 [6] 4.10-16.

⁸⁸⁹ Macrobo. *In Somn. Scip.* I 12.13 (Armisen-Marchetti).

⁸⁹⁰ Ph. Hoffmann, «Résumé des conférences et travaux», *Annuaire de la section des sciences religieuses de l'ÉPHE C* (1993), p. 302.

⁸⁹¹ Porph. *Sent.* 29 (Lamberz), trad. de L. Brisson.

descendant du ciel s'enveloppe de tuniques de plus en plus matérielles (χιτώνων ένυλοτέρων)⁸⁹², qu'elle retranche en remontant.

Revenons au passage tout juste cité. On doit mentionner encore une fois le parallélisme qui existe entre le schéma de Macrobe et celui qu'on trouve dans le commentaire sur le *Timée* de Proclus.

Macrobe, <i>In Somn. Scip.</i> I 12.14	Proclus, <i>In Tim.</i> III, p. 355.13-19
... anima delapsa... in singulis [scil. sphaeris]... producit in Saturni... quod λογιστικόν et θεωρητικόν uocant ; in Iouis... quod πρακτικόν dicitur ; in Martis... quod θυμικόν nuncupatur ; in Solis... quod αισθητικόν et φανταστικόν appellant ; ... quod έπιθυμητικόν uocatur, in Veneris ; ... quod έρμηγευτικόν dicitur, in orbe Mercurii ; φυτικόν uero... in ingressu globi lunaris exercet.	τέτακται... τοῦ δὲ λόγου τὸ μὲν θεωρητικόν τῷ Κρόνῳ, τὸ δὲ πολιτικόν Δί, τοῦ δὲ ἀλόγου τὸ μὲν θυμοειδὲς Ἄρει, τὸ δὲ φωνητικόν Ἑρμῇ, τὸ δὲ έπιθυμητικόν Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ αισθητικόν Ἥλίῳ, τὸ δὲ φυτικόν Σελήνῃ.

Nous trouvons la même idée, à savoir qu'on acquiert la faculté d'engendrer et de faire croître les corps (la φυτικόν) dans la sphère de la Lune, dans un témoignage de l'auteur chrétien Vindicianus Afrus, qui date du IV^e siècle de notre ère : « *gentiles credebant... ex luna [habere] corpus* »⁸⁹³.

Voici le schéma de la descente de l'âme et de son véhicule que présente Macrobe, sur un ton plus optimiste que dans le *Poimandrès* (25)⁸⁹⁴.

NIVEAUX DU CIEL

- 1^{er} ciel : Lune
- 2^e ciel : Mercure
- 3^e ciel : Vénus
- 4^e ciel : SOLEIL
- 5^e ciel : Mars
- 6^e ciel : Jupiter
- 7^e ciel : Saturne
- 8^e ciel : des étoiles fixes
- 9^e ciel : *Primum mobile* ou ciel cristallin

FACULTES⁸⁹⁵

- engendrer (φυτικόν)
- interpréter (έρμηγευτικόν)
- désirer (έπιθυμητικόν)
- sentir (αίσθητικόν)
- ardeur (θυμικόν)
- agir (πρακτικόν)
- raisonner (λογιστικόν)

⁸⁹² Procl. *El. Theol.* § 209 (Dodds).

⁸⁹³ Vindicianus Afrus, *Expositio membrorum*, in V. Rose (édit.), *Theodori Prisciani Euporiston, libri III: cum physicorum fragmento et additamentis Pseudo-Theodoreis*, Leipzig, 1894, p. 463.

⁸⁹⁴ Macrobr. *In Somn. Scip.* I 12.14 (Armisen-Marchetti). Ici, Macrobe suit l'ordre chaldéen des planètes, standard depuis le I^{er} siècle av. J.-C.

⁸⁹⁵ Il y a aussi une concordance entre les facultés de l'âme, les esprits célestes et les niveaux du ciel. On sait déjà le schéma de Dante de la *hiérarchie céleste* (*Paradis* 97-132), qui se construit dans le sillage du Pseudo-Denys de l'Aréopage, élève de Proclus et de Damascius : anges (Lune), archanges (Mercure), principautés (Vénus), puissances (Soleil), vertus (Mars), dominations (Jupiter), trônes (Saturne), séraphins (les Fixes). Cf. Jambl. *De Myst.* II 7, p. 62-63 (Saffrey).

Remarquons tout de suite que la liste des qualités acquises par l'âme est le résultat de la superposition des divisions de l'âme selon Platon (λογιστικός, θυμικός, ἐπιθυμητικός)⁸⁹⁶ et selon Aristote (λογιστικός, αισθητικός, φυτικός)⁸⁹⁷, auquel on a ajouté deux autres qualités, pour Jupiter et Mercure, afin d'arriver au nombre sept⁸⁹⁸.

Selon Macrobe qui suit ici Cicéron et Porphyre, les âmes demeurent dans la Voie Lactée, qui est placée dans la sphère des Fixes, avant de procéder à la génération par leurs descentes. C'est pour cela que Pythagore (selon Macrobe) aurait soutenu que l'empire de Pluton commence au-dessous de la Voie Lactée⁸⁹⁹. Toujours dans son traité sur l'*Antre des nymphes*, Porphyre dit aussi que « les âmes se rassemblent dans la Galaxie » et que celle-ci est bien le domaine d'Hadès⁹⁰⁰. Porphyre attribue cette doctrine à Pythagore, comme le feront Macrobe et Proclus. Ainsi, selon Porphyre et Proclus, la Galaxie est l'Hadès en tant que séjour des âmes (τόπον ψυχῶν)⁹⁰¹ :

καὶ γὰρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἄιδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθουμένων.

De fait Pythagore nomme mystérieusement la Voie Lactée « Hadès » et « lieu des âmes », en tant qu'elles y sont toutes rassemblées.

Des indications convergentes suggèrent donc que la Voie Lactée était représentée comme l'Hadès et le séjour des âmes. Un passage d'Héraclide du Pont, auquel nous nous sommes déjà référé et que nous avons analysé, formule cette théorie de façon très précise : « la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel »⁹⁰². De surcroît, nous savons que cet Hadès, chez Héraclide du Pont, était divisé en deux régions : un Hadès empyrée et un Hadès purgatoire.

⁸⁹⁶ Plat. *Resp.* IV 436A et IX 580D.

⁸⁹⁷ Arist. *De anima* II 2, 413B. Cf. Arist. *Eth. Nic.* I 12, 1102A27 ; VI 2, 1139A1 et 1143B1.

⁸⁹⁸ J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, p. 523-524.

⁸⁹⁹ Macrobius. *In Somn. Scip.* I 12.3.

⁹⁰⁰ Porph. *De antro* 28 (Westerink-Duffy-Sheridan-White).

⁹⁰¹ Procl. *In remp.* II, p. 129.22-25 (Kroll) = III, p. 73-74 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

⁹⁰² Heracl. Pont. fgt. 96 (Wehrli) = fgt. 52 (Schütrumpf).

B) Les *Inferi* de Virgile et leur Héritage

Après avoir parlé de Cicéron, passons maintenant à l'autre figure éminente pour les néoplatoniciens latins. De la manière que Cicéron était vu comme le pendant de Platon, de même Virgile était vu comme le pendant d'Homère. Selon Macrobe, Virgile est le *doctissim[us] uates* (*In Somn. Somn. I 7.7*) et il est compétent dans toutes les disciplines, *disciplinarum omnium peritissimus* (*In Somn. Somn. I 15.12*). Par ailleurs, les néoplatoniciens partageaient l'opinion des stoïciens que la poésie « donne l'image des choses divines et humaines »⁹⁰³.

58. La *κατάβασις* du livre VI de l'*Énéide*

Avant d'examiner avec soin la révélation impartie par Anchise à son fils Énée sur le sort de l'âme après la mort du corps, nous voudrions d'abord nous procurer une vue panoramique du plan général du livre VI, de sorte qu'une connaissance relative à ce qui est écrit dans le livre nous devienne disponible⁹⁰⁴.

Or il faut remarquer que l'épisode de la descente d'Énée dans les *Inferi* est bel et bien la description d'une *κατάβασις*. Comme on l'a déjà dit à maintes reprises, l'expérience de la *κατάβασις* était, dans l'Antiquité, l'épreuve indispensable qui conduisait à la sagesse, à la vision céleste, la grotte symbolisant ainsi le passage de ce monde à l'autre⁹⁰⁵.

Une fois que la flotte arrive au rivage de Cumae (VI 1-8), Énée se rend tout de suite au temple d'Apollon pour consulter la Sibylle dans son antre (VI 8-263). Ses demandes ayant reçu réponses, Énée, accompagné de la Sibylle, entame sa descente aux *Inferi* pour y revoir son père, Anchise (VI 264-901).

⁹⁰³ Diog. Laert. *Vitae* VII 60.

⁹⁰⁴ Sur l'explication qui va suivre, on a consulté surtout E. Norden, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI, op. cit.*, p. 16-48 ; J. Bollók, « Die Tartaros-Szene in der *Aeneis* », *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis IV* (1976), p. 47-61 ; Z. de Almeida Cardoso, « O mundo das sombras na poesia Latina », *Classica revista brasileira I* (1988), p. 127-140 ; R.J. Clark, « How Vergil Expanded the Underworld in *Aeneid* 6 », *Proceedings of the Cambridge Philological Society XLVII* (2001), p. 103-116 ; L. Fladerer, « Vergil, ein materialistischer Stoiker: die Anchisesrede in *Aen.* 6, 724-751 in semiotisch-philosophiehistorischer Perspektive », *Latomus LVII* (1998), p. 337-361 ; A. Laird, « The Poetics and Afterlife », *Proceedings of the Virgil Society XXIV* (2001), p. 49-80 ; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste III. Les doctrines de l'âme, op. cit.*, p. 120-123 ; J.N. Bremmer, « The Golden Bough: Orphic, Eleusian and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil's Underworld in *Aeneid* VI », *Kernos XXII* (2009), p. 183-208.

⁹⁰⁵ Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 32. Voir aussi G.G. Stroumsa, « Mystical Descents », in J.J. Collins et M. Fishbane (dir.), *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 137-154.

Il est donc utile maintenant de donner le plan schématique du reste du livre VI avant d'examiner notre passage en détail. En outre, on mentionnera aussi les diverses catégories d'âmes qu'on retrouve dans l'au-delà.

- I. Arrivée dans le monde souterrain (VI 264-425)
 - A. *Entre l'Achéron et l'Hadès*
 - II. Victimes d'une mort funeste (VI 426-547)
 - 1. les ἄωροι (les morts prématurés)
 - 2. les βιαιοθάνατοι (ceux qui ont péri d'une mort violente)
 - 2.1. οἱ διὰ κρίσιν τεθνηκότες (les condamnés)
 - 2.2. οἱ αὐτόχειρες (les suicidés)
 - 2.3. οἱ ὑπ' ἔρωτος τεθνηκότες (les victimes de l'amour)
 - 2.4. οἱ πολεμοῦντες (les morts à la guerre)
 - B. *Dans l'Hadès*
 - III. Les damnés du Tartare (VI 548-627)
 - IV. Le séjour de Proserpine – les Champs Élysées (VI 628-678)
 - V. Révélation et prophéties d'Anchise (VI 679-901)

Remarquons, dès le début de notre analyse, qu'on retrouve ici, comme en résumé, diverses conceptions antiques de l'au-delà :

1. un Hadès uniforme comme lieu des défunts, sans distinction de leurs vies passées, comme on retrouve dans la *Nékyia* homérique ;
2. une distinction entre le Tartare, lieu d'affliction, et les Champs Élysées, lieu de récompense pour les hommes vertueux, comme on trouve chez Hésiode ;
3. la doctrine de la transmigration des âmes, qui pose l'âme d'origine divine et distincte du corps, qu'on retrouve chez Pythagore et Platon.

Tel que l'a si bien montré Friedrich Solmsen⁹⁰⁶, Virgile utilise ces trois étapes dans une séquence quasi chronologique qui passe de (I.) l'Hadès uniforme d'Homère (*Aen.* VI 264-534) à (II.) une distinction entre le Tartare et l'Élysée (*Aen.* VI 535-678), puis à (III.) la doctrine de la transmigration des âmes et du séjour céleste des âmes pures (*Aen.* VI 723-751).

Frances Norwood⁹⁰⁷ avait proposé naguère que ces trois phases de l'au-delà correspondent aux trois faces de la nature humaine : l'Hadès mythique d'Homère correspond à la phase naturelle ;

⁹⁰⁶ F. Solmsen, « Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic », *Proceedings of the American Philosophical Society* CXII (1968), p. 8-14.

⁹⁰⁷ F. Norwood, « The Tripartite Eschatology of *Aeneid* 6 », *Classical Philology* XLIX (1954), p. 15-26.

le Tartare et l'Élysée correspondent à la phase morale ; et la phase philosophique ou véridique est décrite par la révélation d'Anchise à Énée sur le sort céleste de l'âme.

Cependant, ce schéma devrait être utilisé avec précaution, mais on note néanmoins chez Virgile, dans le livre VI de son *Énéide*, la séquence de ces trois conceptions sur l'au-delà⁹⁰⁸.

59. L'eschatologie céleste de l'*Énéide*

Quelle est donc la vérité qu'enseigne Virgile par rapport au sort de l'âme après la mort dans son *Énéide* ? Le passage le plus important à ce sujet est le discours d'Anchise à son fils Énée sur le sort posthume de l'âme⁹⁰⁹.

aliae panduntur inanes
suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto
infectum eluitur scelus, aut exuritur igni;
quisque suos patimur manes. Exinde per amplum
mittimur Elysium et pauci laeta arua tenemus
donec longa dies, perfecto temporis orbe
concretam exemit labem purumque relinquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
Has omnis, ubi mille rotam uoluere per annos,
Lethaeum ad fluuium deus euocat agmine magno,
scilicet immemores supera ut conuexa reuisant
rursus, et incipiant in corpora uelle reuerti.

les unes [*scil.* les âmes], suspendues, sont exposées aux vents impalpables ; pour d'autres, c'est dans un vaste gouffre que l'infection du crime est emportée par lavage ou consumée par le feu ; chacun de nous souffre ses *mânes*. Ensuite nous sommes envoyés dans les espaces de l'Élysée ; nous sommes quelques-uns à demeurer dans ces champs heureux [*pauci laeta arua tenemus*] jusqu'à ce qu'une longue journée, l'orbe du temps une fois accompli, ait extirpé la tache invétérée, restitué dans sa pureté l'intelligence céleste, le feu du souffle sans mélange. Toutes ces âmes que tu vois, lorsque pendant mille ans elles ont tourné la roue du temps, un dieu les évoque, grande troupe, auprès du fleuve Léthé : elles doivent avoir tout oublié, pour qu'elles retournent voir les voûtes d'en haut et commencent à vouloir revenir dans des corps.

Voyons d'abord la paraphrase en grec qu'en donne Eduard Norden. À travers celle-ci, le savant allemand essaie de prouver que les trois sources de Virgile sont la *Nékyia* d'Homère et deux poèmes perdus sur la descente dans les enfers d'Héraclès (composée, selon la tradition, par Musée d'Athènes) et d'Orphée. Certains savants ont cru pouvoir démontrer cette hypothèse par l'étude d'un papyrus de Bologne (*P. Bonon. IV = Orphicorum Fragmenta 717* [Bernabé, *Poetae Epici*

⁹⁰⁸ Rappelons qu'Eduard Norden, dans son commentaire au livre VI de l'*Énéide*, avait déjà proposé un schéma tripartite de l'au-delà virgilien, correspondant aux trois « régions » de l'univers : la terre, la mer, le ciel. Ce schéma a été critiqué, comme on l'a vu, par F. Norwood et F. Solmsen. Récemment, J.N. Bremmer aussi montre qu'il y a une division tripartite de l'au-delà (« The Golden Bough: Orphic, Eleusian and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil's Underworld in *Aeneid VI* », *Kernos XXII* [2009], p. 183-208).

⁹⁰⁹ Virg. *Aen.* VI 740-751 (Perret), trad. J. Perret.

Graeci II, 2005, p. 271-287]) publié par Reinhold Merkelbach en 1951⁹¹⁰. Ce papyrus, copié selon toute vraisemblance entre le II^e et le III^e siècle apr. J.-C., contient une catabase orphique en hexamètres. Selon ces savants, Virgile s'est inspiré, pour composer le livre VI de l'*Énéide*, de cette *Κατάβασις εἰς Ἄϊδου* orphique⁹¹¹. Pour d'autres, tel Aldo Setaioli, les concordances qu'on retrouve entre les récits du papyrus et de Virgile sont dues à l'utilisation d'une même source⁹¹².

Malgré les hypothèses de Norden⁹¹³, sa paraphrase nous aidera à situer le texte de Virgile dans la tradition de l'Hadès ouranien grec. Nous verrons que le texte virgilien présente un exposé suivi et cohérent, rempli bien sûr de lieux communs eschatologiques.

καὶ ἡ μὲν δὲ ὕδατι ἡ δὲ ἀνέμοις κολαζομένη δίκην δίδωσι τῶν παλαιῶν μνημάτων, κατὰ τὸν δαίμονα ὃς ἐκάστην εἴληγεν [*aliae panduntur inanes suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto infectum eluitur scelus, aut exuritur igni; quisque suos patimur manes*]. Ἐπειτα περαιωθεῖσαι εἰς τὰ Ἠλύσια λεγόμενα πεδία [*exinde per amplum mittimur Elysium*] – ἴνα δὲ φυσικῶς λέγωμεν, εἰς τὴν σελήνην, μεθόριον οὐσαν τοῦ καθ' ἡμᾶς παθητοῦ καὶ τοῦ κατ' αἰθέρα ἀφθάρτου τόπου –, ὀλίγαι μὲν τινες, αἶ γε δὲ ἐπεικτέστερον διήγαγον, μένουσιν αὐτόθι, ἕως ἂν τοῦ μεγάλου μυρίων ἐνιαυτῶν ἀποτελεσθέντος κύκλου ἀποκλυσθῆ μὲν ὁ πολὺς συμφυόμενος ῥύπος, ἐγκαταλειφθῆ δὲ τό τε πνεῦμα λεπτότατον καὶ πῦρ εἰλικρινές [*et pauci laeta arua tenemus donec longa dies, perfecto temporis orbe concretam exemit labem purumque relinquit aetherium sensum atque aurai simplicis ignem*] – ὃ λαβοῦσαι περαιτέρων κωροῦσιν εἰς τὸν αἰθέρα, ὅθεν ἦλθον – τὰς δὲ πολλὰς [*has omnis*] καθαίρεσθαι χρεῶν ἐν Ἠλυσίου μυχῷ τι – αἰνιπτόμεθα δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην ἄερα μανώτατον –, ἐνθεν τοῦ χιλιετοῦς περιαχθέντος κύκλου εἰς ἄλλα παλινδρομοῦσι σώματα, ἀμνημονοῦσαι διὰ τὸ Λήθης καλούμενον ὕδωρ, ὃ ἐν Ἄϊδου διάγουσαι ἔπιον [*ubi mille rotam uoluere per annos, Lethaeum ad fluuium deus euocat agmine magno, scilicet immemores supera ut conuexa reuisant rursus, et incipiant in corpora uelle reuertī*]⁹¹⁴.

La première difficulté que l'on rencontre, lorsqu'on s'efforce de discerner la cohérence de la représentation du sort de l'âme dans l'au-delà que donne Virgile, tient à l'apparente contradiction qu'il y a entre l'épisode qui narre l'entrée dans l'antre et le point d'arrivée, ou le dernier épisode de cette *catabase*. Le point d'arriver de cette représentation (VI 679-751), c'est l'espace céleste autour de la Lune ; le point de départ (VI 264-678), ce sont les lieux chthoniens. Comment s'étonner, dès lors, que les historiens de Virgile trouvent quelque difficulté à donner de cette eschatologie une image cohérente ? Pour y réussir, divers érudits ont essayé de montrer que le poète a mêlé sans scrupule diverses traditions philosophiques incompatibles entre elles. Ainsi, cette double

⁹¹⁰ R. Merkelbach, « Eine orphische Unterweltbeschreibung auf Papyrus », *Museum Helveticum* VIII (1951), p. 1-11. Voir aussi R. Turcan, « La catabase orphique du papyrus de Bologne », *Revue de l'histoire des religions* CL (1956), p. 136-172 et M. Herrero de Jáuregui, « Orfismo en Roma », in A. Bernabé et F. Casadesús (dir.), *Orfeo y la tradición orfica : un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, p. 1383-1410, pour le *status quaestionis* et la relation du papyrus avec Virgile.

⁹¹¹ P. Boyancé, *La religion de Virgile*, op. cit., p. 17-31. Voir plus bas.

⁹¹² A. Setaioli, « Nuove osservazioni sulla 'descrizione dell'oltretomba' nel papiro di Bologna », *SIFC* XLII (1970), p. 179-224.

⁹¹³ Celui-ci a été critiqué récemment par J.N. Bremmer, « The Golden Bough: Orphic, Eleusian and Hellenistic-Jewish Sources of Virgil's Underworld in *Aeneid* VI », *art. cit.*, p. 183-208. Bremmer propose comme sources possibles de Virgile, non seulement Platon et des croyances orphiques et éléusiennes, mais aussi des sources juives, comme l'*Hénoch slave* ou *II Hénoch* (~ 200 av. J.-C.), le texte duquel est basé sur un écrit grec.

⁹¹⁴ E. Norden, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, op. cit., p. 16. Entre les tirets on trouve l'explication de Norden et nous avons aussi ajouté en caractère gras les passages virgiliens que le texte grec paraphrase.

description eschatologique a été vue comme une preuve de l'apparition, au premier abord assez timide, de l'Hadès ouranien vers les II^e et I^{er} siècles avant notre ère.

Selon l'un des grands connaisseurs de Virgile, Aldo Setaioli, ces incohérences dérivent du fait que le *descensus* a pour but de révéler à Énée sa mission de fondateur – confirmée par son père dans l'Enfer –, et non pas de décrire le sort des âmes après la mort du corps⁹¹⁵ : « Poiché dunque la rappresentazione dell'oltretomba e del destino dell'anima non è il fine autonomo del libro, bensì la cornice in cui s'inquadrano gli elementi poetici e ideologici di cui si è detto, non ci si deve meravigliare eccessivamente se la struttura dell'Ade virgiliano difficilmente può essere ricondotta a un principio unitario e coerente ».

Qu'on considère d'abord l'appréciation que Franz Cumont donne de ce passage de Virgile. Ces vers contiennent une part de vérité, nous dit-il en substance ; la transformation « opérée dans les croyances ancestrales par une théologie qui transférait l'Hadès quelque part entre la terre et la Lune, ne peut aujourd'hui être saisie nulle part mieux que dans le VI^e livre de l'*Énéide*. En racontant la descente d'Énée aux Enfers, Virgile s'est inspiré d'antiques *Catabases*, de récits poétiques Grecs. Il reste fidèle en apparence à la tradition mythologique et littéraire, il garde le décor conventionnel, la géographie immuable du royaume des ombres ; mais il n'admet plus la vérité littérale de ces idées d'autrefois. Il sait quelle signification figurée les philosophes attribuent aux vieilles fables de l'Hadès. Au risque de sembler se contredire, ou pour mieux dire laissant, sans souci de précision, s'exprimer en vers harmonieux une pensée ondoyante, il rappelle cette eschatologie savante, la purification, l'ascension, la transmigration des âmes, à propos de ce qui aurait pu être seulement le récit d'un voyage merveilleux au pays des morts... La descente aux Enfers prend donc, chez Virgile, une portée beaucoup plus élevée que ne l'aurait eue un simple exercice littéraire. Elle est l'expression d'une conviction ou du moins d'une espérance, et non une fantaisie brillante exécutée sur un vieux thème poétique »⁹¹⁶.

Cumont a ici raison d'insister sur la réalité aux yeux de Virgile de cette eschatologie, selon laquelle l'âme désincarnée passe à travers les éléments, l'air, l'eau et le feu afin de se purifier des péchés commis durant sa vie terrestre. Mais que cette « transformation des Enfers » ait commencée beaucoup plus tôt que le premier siècle avant notre ère, nos textes le prouvent, et la tradition de l'allégorèse stoïcienne⁹¹⁷, qui n'est pas restreinte à l'étymologie, le confirme⁹¹⁸. Rappelons que la tradition d'interprétation qui consiste à prêter à la mythologie un sens physique remonte au moins

⁹¹⁵ A. Setaioli, Art. « Inferi », in *Enciclopedia Virgiliana* II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1985, p. 956B.

⁹¹⁶ F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 212-213.

⁹¹⁷ Nous entendons par « allégorèse » l'interprétation allégorique comme une stratégie exégétique appliquée aux mythes de la religion populaire. Vid. I. Ramelli et G. Lucchetta, *Allegoria I. L'età classica*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.

⁹¹⁸ Vid. J.-B. Gourinat, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », in G. Dahan et R. Goulet (dir.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin, 2005, p. 9-34.

aux Stoïciens, selon lesquels, comme nous l'avons déjà vu, les astres sont des dieux. On trouve cette correspondance entre les astres et les dieux déjà chez quelques présocratiques et chez Platon⁹¹⁹.

En ce qui concerne la croyance en l'Hadès chthonien aux premiers siècles de notre ère, Juvénal observe que même les enfants ne croient plus à l'Hadès chthonien et aux mythes infernaux⁹²⁰ :

Esse aliquos manes et subterranea regna, Cocytum et Stygio ranas in gurgite nigras, atque una transire uadum tot milia cumba nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lauantur.

Existe-t-il des mânes, un royaume souterrain, une gaffe de nautonier, un Styx avec des grenouilles noires dans son gouffre, et une barque unique pour faire passer le fleuve à des milliers d'ombres ? Même les enfants ne le croient plus, sauf ceux qui n'ont pas encore l'âge de payer aux bains.

60. Analyse de l'Énéide VI 740-751

Revenons maintenant à notre passage (*Aen.* VI 740-751) et analysons les étapes par lesquelles doit passer l'âme après la mort du corps pour séjourner dans le ciel ou retourner sur la terre dans une nouvelle transmigration.

A. Dans un premier temps (*Aen.* VI 735-743), les âmes désincarnées sont purifiées par les éléments, c'est-à-dire l'eau, le feu et l'air ou les vents. On a déjà rencontré à maintes reprises cette purification de l'âme désincarnée par les éléments. Cette purification est la première étape dans le purgatoire céleste par laquelle toutes les âmes doivent passer afin de retourner dans l'espace éthéré.

Norden avait déjà révélé des correspondances entre cette description de Virgile et le Purgatoire chrétien⁹²¹. Ainsi, Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, donne une belle exégèse, peu connue, de ces vers⁹²² :

Qui hoc opinantur, nullas poenas nisi purgatorias uolunt esse post mortem, ut, quoniam terris superiora sunt elementa aqua, aer, ignis, ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas, quod terrena contagione contractum est. Aer quippe accipitur in eo quod ait: « Suspensae ad uentos »; aqua in eo quod ait: « Sub gurgite uasto »; ignis autem suo nomine expressus est, cum dixit: « Aut exuritur igni ».

Ceux qui pensent ainsi [*scil.* ceux qui pensent que toute peine est appliquée à fin d'amendement] n'admettent après la mort que des peines purifiantes ; et puisque l'eau, l'air, le feu sont des éléments supérieurs à la terre, on doit être lavé par l'un d'entre eux au moyen de peines expiatoires, de ce que le contact de la terre a fait contracter ; de fait, l'air est désigné par ces mots « suspendues aux vents », l'eau par ceux-ci : « dans le vaste abîme » ; mais le feu est exprimé par son propre nom, lorsqu'il dit : « ou brûlé au feu ».

⁹¹⁹ Voir notre chapitre préliminaire.

⁹²⁰ *Juv. Sat.* II 149-152 (Willis), trad. d'H. Clouard.

⁹²¹ E. Norden, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI, op. cit.*, p. 31-32.

⁹²² *August. Civ. Dei XXI 13* (Dombart-Kalb⁴), trad. de G. Combès et G. Madec.

Ce passage nous révèle deux choses : premièrement, au V^e siècle, la doctrine de la purification de l'âme désincarnée par les éléments (eau, air, feu) était commune dans la pensée tardo-antique et elle allait de soi ; deuxièmement, cette interprétation d'*Aen.* VI 735-743 nous atteste donc que l'exégèse allégorique, pour laquelle le mythe est un récit symbolique de tendance physique, morale ou mystique, que les grammairiens grecs utilisaient pour expliquer Homère, était commune aux commentateurs latins.

B. Ensuite (VI 743), les âmes subissent leurs propres *manes*, « *quisque suos patimur manes* ». Ces vers litigieux ont suscité un grand nombre d'interprétations contradictoires.

Servius propose deux explications pour le mot *manes*, à savoir supplices ou châtements infernaux – *supplicia quae sunt apud Manes* –, et les deux génies qui nous sont donnés à la naissance – *duos genios sortimur [...] ergo manes genios dicit quos cum uita sortimur*⁹²³. Servius, qui a été suivi par Eduard Norden et Pierre Boyancé⁹²⁴, penche pour cette deuxième explication. Des deux génies qui nous échoient à notre naissance, l'un nous exhorte au bien, l'autre au mal (*unus est hui hortatur ad bona, alter qui deprauat ad mala*).

Une troisième explication a été proposée par Salomon Reinach⁹²⁵, et reprise par Aldo Setaioli⁹²⁶, selon laquelle *manes* se réfère au fait que chacun souffre ses propres supplices infernaux avant de s'incarner de nouveau. Ainsi, l'expression « *quisque suos patimur manes* » devrait être traduite par « nous souffrons chacun suivant le degré de souillure de nos âmes »⁹²⁷.

Concentrons-nous pour le moment sur l'interprétation de Servius. Le grammairien latin explique ce texte en distinguant deux démons, l'un bon, l'autre mauvais. Le bon démon nous conduit à la récompense, tandis que le mauvais nous mène purger notre peine. Servius n'a pas tort d'interpréter ainsi le passage virgilien sur les mânes. Comme l'ont bien montré Pierre Boyancé pour le monde grec, et Marc Philonenko⁹²⁸ pour le judéo-christianisme, la doctrine des deux daimônes ou esprits était très répandue durant l'époque impériale.

Dès le premier siècle Philon ne manquait pas d'observer que cette doctrine des deux esprits se trouve déjà dans la *Septante*. Dans un texte des *Questions sur l'Exode* (texte conservé en arménien), qui commente *Exode* XII 23, Philon dit : « En toute âme, dès la naissance viennent et pénètrent deux puissances ensemble : celle du salut et celle de la perdition. Si, au contraire, celle du

⁹²³ Serv. *Ad Aen.* VI 744.

⁹²⁴ P. Boyancé, « Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine », *Revue de philologie* (IX), 1935, p. 189-202.

⁹²⁵ S. Reinach, « Le mot *manes* dans un vers de Virgile », in *Id.*, *Cultes, mythes et religions* II, Paris, 1906, p. 135-142.

⁹²⁶ A. Setaioli, « *Quisque suos patimur manes* (Verg. *Aen.* VI 743) », *Atene e Roma* (XII) 1967, p. 169-172.

⁹²⁷ S. Reinach, *art. cit.*, p. 140-141.

⁹²⁸ M. Philonenko, « De l'habitation des deux Esprits en nous », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* CXXXI (1987), p. 388-400.

salut l'emporte victorieusement, la puissance adverse s'affaiblit pour ce qui est de voir ; et si celle-ci l'emporte, aucune utilité n'est acquise par la puissance du salut, ou vraiment très peu »⁹²⁹.

On trouve chez Johannès Laurentius Lydus (~ 490-560), dit Jean le Lydien, la même mention. Dans son *De mensibus*, il cite un curieux *χρησμός*, selon lequel⁹³⁰

δοιοὶ δαίμονές εἰσι κατ' ἀνέρα· δοιὰ δὲ τούτων ἔθνεα· οἱ κατὰ γαίαν ἀεὶ τεθαλυῖαν ἀλώνται παραμύνην μερόπεσιν ἐκ Διὸς ἀρχῆς· Ζεὺς γάρ τοι δωτὴρ πάντων ἀγαθῶν τε κακῶν τε, ὃς καὶ τικτομένοισι χρόνον ζωῆς ἀφορίζει καμμίξας φαυλοῖσι καλοῖσι τε σῶμα βροτεῖον· κείνους δαίμονας ὅστις ἔη σοφίῃ προσέλοιτο, γνώμην τε σχοίῃ, ποίοις χαίρουσιν ἐν ἔργοις, πάντων ἂν προφέρουτο νόῳ καὶ πράξεσιν ἐσθλαῖς, ἐσθλά παρ' ἐσθλοῦ δῶρα φέρων καὶ φαῦλα προφεύγων.

il y a deux démons par homme, et deux espèces de démons. Ils errent sans cesse à travers la terre florissante, ayant reçu de Zeus l'ordre d'habiter auprès des mortels. C'est Zeus en effet qui est le distributeur de tout, le bien et le mal, lui qui détermine pour ceux qui sont engendrés la durée de la vie, mêlant corps mortels de bons et de mauvais éléments. Celui qui adjoindrait ces démons à sa sagesse, et qui reconnaîtrait à quelle sortes d'actions ils se plaisent, l'emporterait sur tout par son esprit et ses actions excellentes, recueillant les dons excellents du bon démon et fuyant les dons funestes du mauvais.

Nous trouvons la doctrine de l'habitation de deux esprits dans l'homme dans une épigraphe du milieu du I^{er} siècle av. J.-C. (la *Laudatio Turiae*), qui donne l'éloge d'une dame romaine par son mari⁹³¹ : « te di manes tui ut quietam pat[ia]ntur atque ita tueantur opto ».

Il n'est pas inutile de rappeler que l'emploi de *D(is) M(anibus)* dans les inscriptions funéraires désignait, d'une part des divinités funéraires collectives et, d'autre part, le mort lui-même. En suivant l'analyse de Jozsef Herman de notre inscription, on peut dire qu'il « s'agit de Mânes qui s'occupent de la personne défunte, qui sont cruels ou doux à son égard, qui dans ce sens lui sont affectés, lui appartiennent, mais qui ne sont évidemment pas identiques avec elle ou avec son âme puisqu'ils sont justement appelés à l'aider. Inévitablement d'ailleurs, le mot en vint à désigner le mort lui-même, ce qui restait de sa personne, son cadavre, son corps spectral ou son âme »⁹³².

Or, de façon générale, les cas où *manes* désigne l'âme du mort sont plutôt littéraires et le mot ne figure pas dans la formule qu'on vient tout juste de voir⁹³³. Par exemple, chez Propertius on trouve très clairement cette correspondance⁹³⁴ :

sunt aliquid Manes, letum non omnia finit,
luridaque euictos effugit umbra rogos.

⁹²⁹ Phil. *Quaest. Ex.*, trad. de J.P. Mahé.

⁹³⁰ J. Lyd. *De mens.* IV 101.1-10 (Wünsch), trad. de P. Boyancé, in Id., « Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine », *art. cit.*, p. 197.

⁹³¹ *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), VI 1527. Voir aussi D. Flach, *Die sogenannte Laudatio Turiae*; Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar; Darmstadt 1991.

⁹³² J. Herman, *Du latin aux langues romanes* II, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 104.

⁹³³ J. Herman, *op. cit.*, p. 105.

⁹³⁴ Prop. *Eleg.* IV 7.1-2.

Une fois que meurt le corps, il est donc une ombre qui se dégage et qui survit. L'*umbra* peut bien correspondre ici à l'εἶδωλον qu'on retrouve dans la littérature grecque.

Apulée est même plus explicite, quand il différencie trois types d'âmes des morts. Ainsi, par exemple, au § 15 de son traité du *Démon de Socrate*⁹³⁵ :

Est et secundo significatu species daemonum animus humanus emeritis stipendiis uitae corpore suo abiurans. Hunc uetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui uero ob aduersa uitae merita nullis [bonis] sedibus incerta uagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Laruas perhibent. Cum uero incertum est, quae cuique eorum sortitio euenerit, utrum Lar sit an Larua, nomine Manem⁹³⁶ deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei uocabulum additum est.

Il existe aussi une autre sorte de démons [*daemonum*], selon une seconde acception du terme : c'est l'âme humaine qui, ayant fait son temps sur terre, rompt le contrat qui la liait à son corps. Ce démon, en ancien latin, je le trouve souvent appelé « Lémure ». Il y a plusieurs sortes de Lémures : celui qui a reçu pour mission de veiller sur ses descendants et dont la puissance, apaisée et sereine, règne sans partage sur la maison, s'appelle le Lare Familier, tandis que celui qui, en raison de ses méfaits commis de son vivant, est condamné à une errance sans répit, épouvante vainement les gens de bien et nuit aux méchants, répond généralement à l'appellation de « Larves ». Et quand on ignore quel rôle leur a réservé le sort, s'il s'agit d'un Lare ou d'une Larve, on le nomme dieu Mâne⁹³⁶ : bien entendu, on les gratifie de ce qualificatif de « dieu » de façon purement honorifique.

Ainsi donc, pour Apulée, les *daemones*, qu'on appelle en latin *lemures*, se distinguent en trois types : les « *lares* » sont les esprits tutélaires de toute la famille et de chacun de ses membres ainsi que des biens lui appartenant ; les « *larves* » sont des êtres dangereux et malveillants ; tandis que les « *manes* » sont les âmes des hommes séparées des corps après la mort. D'entre ces lémures, les mânes sont les âmes des défunts qu'on ignore s'ils ont été bons ou mauvais, quand on n'est pas assuré de leur sort⁹³⁷.

Saint Augustin, à son tour, nous transmet un passage des *Antiquitates rerum diuinarum* de Varron (~ 116-27 av. J.-C.) sur la théologie naturelle, dans lequel le grammairien platonicien latin dit que la région comprise entre l'air et la Lune est le domaine des âmes aériennes, c'est-à-dire des *heroas et lares et genios*⁹³⁸ :

[...] sed ut plures etiam introducat, adiungit mundum diuidi in duas partes, caelum et terram; et caelum bifariam, in aethera et aera; terram uero in aquam et humum; e quibus summum esse aethera, secundum aera, tertiam aquam, infimam terram; quas omnes partes quattuor animarum esse plenas, in aethere et aere

⁹³⁵ Apul. *De Deo Socr.* XV 19-32 (Beaujeu), trad. légèrement mod. de C. Lazam.

⁹³⁶ Il semble que ce texte est le seul où on trouve le singulier *Manem*.

⁹³⁷ Sur les lémures, voir É. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants : larvae, lémures, d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Exergue, 2000 [1924] ; H.J. Rose, « Keres and Lemures », *Harvard Theological Revue* XLI (1948), p. 217-228 ; G. Thaniel, « Lemures and Larvae », *American Journal of Philology* XCIV (1973), p. 182-187 ; I.R. Danka, « *De Larum cultu rustico et familiari* », *Eos* LXXI (1983), p. 57-71.

⁹³⁸ August. *Civ. Dei* VII 6 (Dombart-Kalb) = fgt. 226 (Cardauns), trad. de G. Combès et G. Madec. Voir aussi N. Fick, « Saint Augustin pourfendeur des démons païens ou la critique de la démonologie d'Apulée : *De Civit. Dei*, VIII, 14-22 », in M.-M. Mactoux et É. Geny (dir.), *Discours religieux dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 189-206.

immortalium, in aqua et terra mortalium. Ab summo autem circuitu caeli ad circulum lunae aetherias animas esse astra ac stellas, eos caelestes deos non modo intellegi esse, sed etiam uideri; inter lunae uero gyrum et nimborum ac uentorum cacumina aerias esse animas, sed eas animo, non oculis uideri et uocari heroes et lares et genios.

[...] mais pour en introduire encore plusieurs dieux, il ajoute que le monde se divise en deux parties, le ciel et la terre, et que le ciel se dédouble en éther et en air, la terre en eau et en terre ferme. De ces éléments, l'éther est le plus haut placé ; puis en second lieu l'air, en troisième l'eau et tout en bas la terre. Ces quatre parties sont toutes remplies d'âmes, l'éther et l'air d'âmes appartenant à des êtres immortelles, l'eau et la terre à des mortels. En haut, du cercle le plus élevé du ciel à celui de la Lune, résident les âmes éthérées, astres et étoiles en qui notre intelligence et même nos yeux nous font reconnaître des dieux célestes. Entre la sphère de la lune et les derniers sommets de la zone des nuages et des vents demeurent les âmes aériennes visibles à l'intelligence, non aux yeux, et appelées héros, lares et génies.

Il est clair que pour Varron, les âmes aériennes sont de bons *daemones*. En outre, ce passage nous renseigne sur les croyances circulant à Rome vers le I^{er} siècle av. J.-C. sur la cosmologie et la démonologie.

Il est intéressant aussi de remarquer qu'ici Varron s'inspire de l'*Épinomis*, où l'auteur distingue cinq éléments, auxquels correspondent cinq espèces d'êtres : les astres visibles (les étoiles fixes, les cinq planètes et le Soleil) sont situés dans la région du feu ; la Lune est située dans la région de l'éther ; et enfin on a la zone sublunaire qui contient l'air, l'eau et la terre, où l'on trouve des δαίμονες dont le corps est fait d'air⁹³⁹. Cependant, pour Varron, le cosmos est constitué de quatre régions et non de cinq – il manque, comme on peut le voir, la région du feu. Toutefois, pour Varron, l'éther est bien un feu plus pur.

*

Il n'est donc pas inconcevable que dans l'*Énéide*, et contrairement à ce qu'en pense Pierre Boyancé, *manes* désigne les âmes des morts⁹⁴⁰. Pour Rémi d'Auxerre qui, par ailleurs, connaissait les auteurs néoplatoniciens antiques par l'entremise de Jean Scot Érigène, dans son commentaire du *De Nuptiis* de Martianus Capelle (composé vers la fin du IX^e siècle), les âmes sont appelées aussi des Mânes⁹⁴¹ : « *sed a coniunctione corporis ipsae quoque animae MANES appellantur* (mais par leur jonction avec le corps, les âmes sont appelées aussi des Mânes) ».

Voici ce que dit Virgile sur Polydore, qui a été enterré là où on invoque ses mânes⁹⁴² :

Ergo instauramus Polydoro funus et ingens
aggeritur tumulto tellus ; stant manibus arae,

⁹³⁹ *Epin.* 984D-985B.

⁹⁴⁰ *Vid.* entre autres, L. Herrmann, « *Quisque suos potimur Manes* », *Revue belge de philologie et d'histoire* XII (1933), p. 118-124.

⁹⁴¹ Rem. d'Aux. *In Mart.* 67.21 (Lutz), notre traduction. Voir aussi J. Chance, *Medieval Mythography. From Roman North Africa to the School of Chartres (A.D. 433-1177)*, Florida, University Press of Florida, 1994, p. 242-299.

⁹⁴² Virg. *Aen.* III 62-64, trad. J. Perret.

En conséquence, nous préparons à Polyodore de justes funérailles :
sur le tertre on amasse un morceau de terre ;
des autels se dressent pour les Mânes...

On pourrait multiplier les exemples de passages qui montrent que *manes* se réfère à l'âme des défunts et que cette expression pourrait bien décrire la transformation de l'âme en *manes*⁹⁴³.

Par conséquent, *manes* ne signifie ni supplices infernaux ni génies donnés à la naissance. Encore faut-il noter que *manes* correspond aux δαίμονες de la littérature grecque⁹⁴⁴. Et on a déjà vu que, dans la tradition grecque, pythagoricienne particulièrement, les daimônes étaient les âmes des trépassées, une fois purifiées et, dans une certaine mesure, sanctifiées.

Norden, pour faire ressortir cette correspondance, a traduit en grec le vers de Virgile ainsi : « τὸν ἑαυτοῦ ἕκαστός τις δαίμονα πάσχομεν »⁹⁴⁵ ; ce qui nous ramène à une formule du *Phédon*⁹⁴⁶, à savoir « λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον (qui sont [*scil.* sa culture et ses goûts, *i.e.* sa manière de vivre], d'après ce qu'on raconte, ce qui sert ou ce qui nuit le plus à un mort dès le tout début du voyage qui le conduit là-bas [*scil.* dans l'Hadès]) ».

Chez Platon, les morts sont conduits par leur démon en un certain lieu, où ils subissent de nombreux tourments (πόλλα πάσχει)⁹⁴⁷.

Virgile	Platon
τὸν ἑαυτοῦ ἕκαστός τις δαίμονα πάσχομεν (quisque suos patimur manes)	λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον

Pierre Boyancé a bien montré que l'équivalence des mânes aux daimônes est bien attestée dans la littérature latine. Comme on vient de le voir, Lucain, Apulée, Martianus Capella identifient les mânes avec les âmes des morts qui peuplent l'espace infralunaire⁹⁴⁸.

Contentons-nous d'en donner quelques autres exemples virgiliens qui se rapportent à Anchise.

IV 427 : *nec patris Anchisae cineres manisue reuelli* (je ne lui ai point arraché les cendres ou les mânes de son père Anchise).

⁹⁴³ Voir aussi l'explication de J. Perret, *op. cit.*, p. 179-180.

⁹⁴⁴ Cette correspondance a déjà été notée par E. Norden et P. Boyancé.

⁹⁴⁵ E. Norden, *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI, op. cit.*, p. 32.

⁹⁴⁶ Plat. *Phaed.* 107D5-9, trad. de M. Dixsaut.

⁹⁴⁷ Plat. *Phaed.* 113D.

⁹⁴⁸ Lucain, *Pharsale* IX 7 (Luck) ; Apul. *De Deo Socr.* XV 153 ; Mart. Cap. *Nuptiae* II 163. Vid. P. Boyancé, *art. cit.*, p. 192-193.

V 98-99 : *uinaque fundebat pateris animaque uocabat Anchisae magni manisque Acheronte remissos* (il répandait le vin des patères, appelait l'âme du grand Anchise et ses mânes un moment remontés de l'Achéron).

X 524-525 : *Per patrios manis et spes surgentis Iuli te precor* (par les mânes de ton père, par les espoirs que porte l'avenir d'Iule).

X 534 : *Hoc patris Anchisae manes, hoc sentit Iulus* (voilà ce que pensent les mânes d'Anchise mon père, et Iule tout aussi bien).

VI 119 : *si potuit manis accersere coniugis Orpheus* (s'il est vrai qu'Orphée put rappeler les mânes de son épouse).

Il n'y a pas le moindre doute donc que par cette expression Virgile cherchait à désigner les âmes des morts, même si on doit rester prudent, car le terme de *manes* reste à la fois très imprécis et très étroit.

C. Continuons maintenant notre analyse de ce passage de l'*Énéide*, dans lequel on trouve aussi le séjour de l'âme dans l'Élysée (VI 743-747) :

Ensuite nous sommes envoyés dans les espaces de l'Élysée ; nous sommes quelques-uns à demeurer dans ces champs heureux [*pauci laeta arua tenemus*] jusqu'à ce qu'une longue journée, l'orbe du temps une fois accompli, ait extirpé la tache invétérée, restitué dans sa pureté l'intelligence éthérée, le feu du souffle sans mélange.

Après avoir subi des purifications par les éléments et souffert leurs mânes, c'est-à-dire s'être transformé en être élyséen, les âmes ainsi purifiées séjournent dans l'Élysée. Cependant, il est à remarquer que chez Virgile les âmes continuent à subir des châtements même dans l'Élysée.

De ceux qui résident ici, on peut distinguer deux classes : la majorité (*has omnis*, v. 748) qui quitteront l'Élysée et retourneront sur la terre (VI 749-750), car ne pouvant se purifier complètement ; et quelques-uns (*pauci*, v. 744), qui, ayant extirpé la tache invétérée, achèveront leur purification définitive – ainsi ils restitueront dans sa pureté l'intelligence éthérée, le feu du souffle sans mélange.

Cette description partage avec un autre passage de l'*Énéide* une armature à la fois synthétique et antithétique. Après avoir déposé le rameau d'or à la porte de Proserpine, Énée et la Sibylle pénètrent dans les Champs Élysées⁹⁴⁹ :

deuener locos laetos et amoena uirecta
fortunatorum nemorum sedesque beatas.
largior hic campos aether et lumine uestit
purpureo, solemque suum, sua sidera norunt

⁹⁴⁹ Virg. *Aen.* VI 637-641, trad. de J. Perret.

ils parvinrent enfin aux espaces riants, aux aimables prairies des bois fortunés, les demeures bienheureuses. Là un éther plus large illumine les plaines et les revêt de pourpre ; ils ont leur Soleil et leurs astres.

Formulée de cette façon, en mélangeant une image chthonienne à une représentation aérienne, cette description a été expliquée de plus d'une façon, surtout la dernière partie qui énonce que les bienheureux ont *leur propre Soleil et leurs propres astres* (solemque suum, sua sidera).

Ne pouvant pas escamoter l'ambiguïté de la conception virgilienne des lieux bienheureux, nous raisonnerons donc avec prudence, en nous contentant de souligner certains aspects. Les anciens commentateurs ont situé ces Champs Élysées dans la zone au-dessous de la Lune. Selon les « théologiens », nous dit Servius, qui reproduit ici une croyance commune à la période de Virgile, l'Élysée est situé « *circa lunarem circulum, ubi iam aër purior est* »⁹⁵⁰.

On a entrevu cette même conception d'un lieu élyséen situé autour ou sur la Lune chez Jamblique, qui rapporte une doctrine pythagoricienne selon laquelle les Champs Élysées sont situés dans le Soleil et la Lune⁹⁵¹.

D. La dernière partie du voyage de l'âme est la suivante : après une certaine période de temps dans l'Élysée, qui est pour Virgile un lieu de châtement et non un lieu paradisiaque, les âmes retourneront à la terre (VI 748-751). Ici, Virgile introduit la doctrine de la métempsotose dans sa description.

Has omnis, ubi mille rotam uoluere per annos,
Lethaeum ad fluuium deus euocat agmine magno,
scilicet immemores supera ut conuexa reuisant
rursus, et incipiant in corpora uelle reuerti.

Toutes ces âmes que tu vois, lorsque pendant mille ans elles ont tourné la roue du temps, un dieu les évoque, grande troupe, auprès du fleuve Léthé : elles doivent avoir tout oublié, pour qu'elles retournent voir les voûtes d'en haut et commencent à vouloir revenir dans des corps.

Selon ce passage, après un séjour de mille ans dans les Champs Élysées et, selon toute vraisemblance, ayant bu l'eau de Léthé pour oublier sa vie passée, l'âme désire revenir sur la terre et donc dans un autre corps.

Maintenant, concernant le laps de temps que l'âme restera dans l'Élysée, Platon raconte dans son mythe d'Er (*Resp.* X 615A2) que les âmes passent mille ans dans le monde chthonien avant de revenir sur terre dans de nouveaux corps. Remarquons aussi que dans le *Phèdre*, les mille

⁹⁵⁰ Serv. *Ad Aen.* V 735 (Thilo-Hagen). Cette exégèse est répétée par Servius dans plusieurs endroits : *Ad Aen.* VI 640 et 887.

⁹⁵¹ Jambl. *Vit. Pyth.* XVIII 82.10-12 (Deubner) = *Vors.* 58C4.

ans désignent l'intervalle complet de la naissance à la réincarnation (248D-249A). Cependant, rien ne nous interdit de penser que Virgile s'est aussi inspiré d'autres traditions à tendance millénariste.

On voit ainsi que, pour Virgile, ce retour des âmes au ciel n'est pas définitif. Servius, nous y reviendrons, suivra Virgile en établissant une sorte de proportionnalité entre les mérites des âmes et le temps qu'elles séjournent dans le ciel avant de redescendre sur terre.

61. La tradition orphique chez Virgile

Arrivé à ce point, arrêtons-nous un moment sur l'hypothèse de 1903 d'Eduard Norden, selon laquelle Virgile a utilisé une *κατάβασις εἰς Ἅϊδου* orphique dans sa composition du livre VI de l'*Énéide*⁹⁵². On a déjà rappelé que la découverte du papyrus de Bologne⁹⁵³ en 1951 a apporté à certains chercheurs la certitude que l'orphisme pourrait bien être l'une des sources utilisées par Virgile.

Sans entrer ici dans un examen détaillé de l'orphisme, remarquons seulement la direction des diverses interprétations sur ce courant religieux. Au début du XX^e siècle, on a supposé infinies les influences de l'orphisme sur la religion et la philosophie grecque⁹⁵⁴. Peu à peu, cet optimisme, face à ces propres excès, s'est dissipé. Les témoignages sûrs et homogènes viennent à manquer. On s'est aperçu qu'on ne sait pas vraiment ce qu'est l'« orphisme ». Les grands critiques de ce mouvement religieux qui en nient même l'existence furent Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff et Ivan M. Linfoth⁹⁵⁵. Cette hypercritique, même si elle a suscité des réflexions plus analytiques, estompe plus qu'elle n'aide à une meilleure compréhension de la religion grecque.

Cependant, la découverte de nombreux témoignages (dont les lamelles d'or d'Hippion, de Pélinna et d'Entella ; les lames d'os d'Olbia et le papyrus de Derveni), a fourni à certains

⁹⁵² Voir surtout U. Molyviati-Toptsis, « Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life », *Mnemosyne* XLVII (1994), p. 33-46 ; G. Norlin, « The Doctrines of the Orphic Mysteries, with Special Reference to the Words of Anchises in Vergil's Sixth Aeneid 724-51 », *The Classical Journal* III (1908), p. 91-99 ; R.J. Clark, *Catabasis: Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1979 ; R. Schilling, « Romanité et ésotérisme dans le chant VI de l'*Énéide* », *Revue de l'histoire des religions* CXC (1982), p. 363-380.

⁹⁵³ PBonon. 4 = *Orphicorum Fragmenta* 717 (Bernabé).

⁹⁵⁴ J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922 [= 1903] ; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1908-1913 ; A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893 ; V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'Orfismo*, Bari, 1920 ; R. Eisler, *Orpheus the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, Whitefish, 1997 [1921].

⁹⁵⁵ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1959 [= 1931] et I.M. Linfoth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941. Suivi par H.W. Thomas, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, München, 1938 ; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, *op. cit.* ; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955 ; G. Zuntz, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971.

chercheurs la certitude que l'orphisme marque l'avènement d'une nouvelle religiosité⁹⁵⁶.

Cette théorie fonctionne sur quelques traits ou motifs qui structurent la 'doctrine' orphique et qu'on a voulu retrouver dans les poèmes de Virgile :

- En premier, on rencontre le mythe de Dionysos dépecé par les Titans. On a essayé de retrouver ce mythe dans la V^e *Bucolique* de Virgile⁹⁵⁷ ;
- Un autre trait, qu'on retrouve aussi dans le VI^e livre de l'*Énéide* (l. 734), postule que le dualisme radical entre le corps et l'âme (donc l'image de la σῶμα – σῆμα), d'origine orphique ou pythagoricienne, engendre la croyance à la transmigration de l'âme et à son séjour céleste, après l'expiation de sa faute⁹⁵⁸ ;
- Un autre trait suppose, comme le professe Virgile aussi dans la IV^e *Éclogue* (ll. 13-15), que la transmigration est causée par une faute préhumaine ou « faute antécédente »⁹⁵⁹ ;
- Enfin, un dernier trait est la transformation de l'homme en dieu à travers une connaissance ésotérique, des rituels dionysiaques et un choix de vie spécial. Remarquons qu'on ne trouve pas ce dernier trait chez Virgile.

On peut, à juste titre, se demander si l'orphisme peut bien être défini par tous ces traits ou motifs et on ne saurait à proprement parler de doctrine orphique. Ainsi, Luc Brisson et Radcliffe G. Edmonds III ont essayé de montrer, en des nombreuses occasions, que le « Zagreus myth » (qui comprend les traits du mythe de Dionysos dépecé par les Titans, la punition des Titans, la création des hommes à partir des cendres des Titans) est une création, ou mieux, une re-construction fondée sur le modèle chrétien⁹⁶⁰. Nonobstant ces critiques, toujours est-il que les témoignages orphiques, tels les lamelles d'or, les lames d'os d'Olbia et le papyrus de Derveni, nous obligent à reconsidérer la formation et l'évolution de ce courant spirituel, qui est caractérisé par une quête du salut.

Sans élaborer davantage ces points, faisons trois observations importantes.

Premièrement, il est bon de mentionner que le papyrus de Bologne, qu'on peut dater au III^e siècle av. J.-C., ne constitue qu'un témoin tardif de la littérature eschatologique et qu'il est difficile de l'utiliser comme source unique de la catabse qu'on retrouve dans le livre VI de l'*Énéide*.

⁹⁵⁶ W. Burkert, « Orphism and Bacchic Mysteries : New Evidence and Old Problems of Interpretation », *Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies*, Berkeley, 1977, p. 1-8.

⁹⁵⁷ Voir, entre autres, G. Stroppini, *Amour et dualité dans les "Bucoliques" de Virgile*, Paris, Klincksieck, 1993, p. 283.

⁹⁵⁸ A. Bernabé, « Una etimologia platonica: σῶμα–σῆμα », *Philologus* CXXXIX (1995), p. 204-237.

⁹⁵⁹ U. Bianchi, « Pêché originel et pêché 'antécédent' », *Revue de l'histoire des religions* CLXX (1966), p. 117-126.

⁹⁶⁰ R.G. Edmonds III, « Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin », *Classical Antiquity* XVIII 1 (1999), p. 35-73, même si on trouve la position hypercritique d'Edmonds un peu exagérée. Voir aussi A. Bernabé, « La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ? », *Revue de l'histoire des religions* CXXIX (2002), p. 401-433 et Id., « Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques », in D. Accorinti et P. Chuvin (dir.), *Des Géants à Dionysos : Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria, 2003, p. 25-39.

Deuxième, la comparaison entre les deux catabases nous apprend que Virgile n'a pas copié servilement ses sources, mais les a adaptées à son point de vue.

Enfin, les correspondances qu'on a repérées entre Virgile et certains traits que caractérise l'« orphisme » en général, semblent très minces. La prudence s'impose donc dans l'interprétation.

62. Ὠκεανός, fleuve céleste

Avant d'entreprendre une discussion sur l'emplacement aérien du fleuve Styx chez les interprètes latins de Virgile, il ne serait peut-être pas sans intérêt de rappeler l'un des antécédents de cette doctrine : l'Ὠκεανός céleste.

On retrouve l'emplacement de l'Océan dans l'atmosphère chez Aristote et dans le papyrus de Derveni.

1. Dans un passage de ses *Météorologiques*, Aristote suggère que l'Océan pourrait désigner le cycle des précipitations⁹⁶¹ :

δεῖ δὲ νοῆσαι τοῦτον ὡσπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος· πλησίον μὲν γὰρ ὄντος τοῦ ἡλίου ὁ τῆς ἀτμίδος ἄνω ῥεῖ ποταμὸς, ἀφισταμένου δὲ ὁ τοῦ ὕδατος κάτω. καὶ τοῦτ' ἐνδελεχῆς ἐθέλει γίγνεσθαι κατὰ γε τὴν τάξιν· ὥστ' εἴπερ ἠνίπτοντο τὸν ὠκεανὸν οἱ πρότερον, τάχ' ἂν τοῦτον τὸν ποταμὸν λέγοιεν τὸν κύκλῳ ῥέοντα περὶ τὴν γῆν.

Il faut se représenter cela [*scil.* le cycle des pluies] comme un fleuve qui coulerait circulairement vers le haut et vers le bas, formé à la fois d'air et d'eau. Quand le Soleil est proche, le courant de vapeur s'écoule vers le haut ; quand il s'éloigne, le courant d'eau s'écoule vers le bas, et cela doit se produire continuellement selon cet ordre. Par suite, si les Anciens donnaient un sens caché à l'Océan, peut-être voulaient-ils parler de ce fleuve au cours circulaire autour de la terre.

Le fleuve Océan est donc situé dans la région commune à l'eau et à l'air entre le ciel et la terre, et non, comme pour les anciens poètes (Homère, Hésiode, Orphée), autour de la terre. Or, il est possible que ces mêmes poètes aient désigné, en donnant un sens caché à l'Océan (« εἴπερ ἠνίπτοντο τὸν ὠκεανὸν οἱ πρότερον »), ce processus météorologique même qu'Aristote s'efforce d'explicitier⁹⁶².

2. Maintenant, selon la colonne XXIII du papyrus orphique de Derveni – le rouleau date d'environ 340-320 av. J.-C. et le texte qu'il contient, de 400 avant notre ère –, il est dit, dans

⁹⁶¹ Arist. *Meteor.* I 9, 347A2-8 (Fobes), trad. de P. Thillet.

⁹⁶² Voir aussi A. Laks, « Aristote et Thalès : un récit allégorique ? », in Id., *Histoire, doxographie, vérité : études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain-la Neuve, Éditions Peeters, 2007, p. 237-246.

un premier moment, que l'Océanos désigne l'air atmosphérique, et, dans un deuxième moment, que l'Océanos désigne Zeus⁹⁶³. Voici le passage en question⁹⁶⁴ :

τοῦτο τὸ ἔπος παραγωγὸν πεπόηται καὶ τοῖς μὲν
πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν
εὐδηλὸν ὅτι “Ὠκεανός” ἐστὶν ὁ ἀήρ, ἀήρ δὲ Ζεὺς.
οὐκ οὐκ “ἐμήσατο” τὸν Ζᾶνα ἕτερος Ζεὺς, ἀλλ’ αὐτὸς
αὐτῷ “σθένος μέγα”. οἱ δ’ οὐ γινώσκοντες τὸν
Ὠκεανὸν ποταμὸν δοκοῦσιν εἶναι ὅτι “εὐρὺ ῥέοντα”
προσέθηκεν. — ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὐτοῦ γνώμην
ἐν τοῖς λεγομένοις καὶ νομιζομένοις ῥήμασι.
καὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων τοὺς μέγα δυνατοῦντας
‘μεγάλους’ φασὶ ‘ῥυήναι’.

C'est ce vers-là qui a été composé de manière à conduire sur une fausse piste, et, si, pour le grand nombre, il n'est pas clair, pour ceux, en revanche, qui le comprennent correctement, il est parfaitement clair qu'« Océanos » c'est l'air ; or, l'air, c'est Zeus. En aucun cas donc, un autre Zeus ne « conçut » Zeus, mais c'est lui-même qui, pour lui-même, conçut une grande force. Or, ceux qui ne le comprennent pas ont l'impression qu'Océanos est un fleuve, parce qu'il [*scil.* le poète] a ajouté : « qui coule sur une large étendue ». — Or, lui [*scil.* le poète], il veut signaler sa pensée profonde dans des locutions habituellement employées. Et en effet, pour ceux des hommes qui ont grandes richesses, on dit que « leurs grandes richesses coulent à flots ».

Les assimilations faites entre l'Océan et l'air, Zeus et l'Océan, et donc Zeus et l'air, nous placent directement dans l'allégorie physique, selon laquelle les dieux sont des représentations des éléments de l'univers. Dans la colonne XVII, il avait déjà été dit que l'air est inengendré et qu'il existera toujours⁹⁶⁵ :

ἦν γὰρ καὶ πρόσθεν <ἐ>ὼν⁹⁶⁶ ἢ τὰ νῦν ἐόντα συσταθῆναι
ἀήρ καὶ ἔσται ἀεὶ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν.

En effet, et l'air existait⁹⁶⁵ avant que les réalités actuelles se fussent constituées, et il existera toujours, car il ne vint pas à l'être, mais il existait [déjà].

Notons que l'assimilation entre l'air et Zeus apparaît encore une fois dans la colonne XIX⁹⁶⁷ :

Ζεὺς πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν
λόγον ἐκλήθη· πάντων γὰρ ὁ ἀήρ ἐπικρατεῖ
τοσοῦτον ὅσον βούλεται.

⁹⁶³ Voir F. Casadesús, « Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni », *Faventia* XVIII (1996), p. 75–88 et A. Bernabé, « The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers », *HSCP* CIII (2007), p. 99-133. Pour une ample bibliographie sur le papyrus de Derveni, voir K. Tsantsanoglou, G.M. Parássoglou et T. Kouremenos (édit., trad. et comm.), *The Derveni Papyrus*, Leo S. Olschki Editore, Florence, 2006.

⁹⁶⁴ *PDerv.* col. XXIII 1-10 (Tsantsanoglou-Parássoglou), trad. de F. Jourdan.

⁹⁶⁵ *PDerv.* col. XVII 2-3 (Tsantsanoglou-Parássoglou), trad. de F. Jourdan.

⁹⁶⁶ ἐὼν est une conjecture de R. Janko (2002), reprise par F. Jourdan (2003) et G. Betegh (2004) : on retrouve ὼν dans l'*editio princeps* de Tsantsanoglou et Parássoglou (2006).

⁹⁶⁷ *PDerv.* col. XIX 2-4 (Tsantsanoglou-Parássoglou), trad. de F. Jourdan.

Zeus, d'après le même principe, fut le nom par lequel furent appelées toutes les choses. Car, toutes l'air les domine autant qu'il le souhaite.

Ces concordances ne doivent pas nous surprendre, car on les rencontre chez d'autres auteurs antiques, surtout chez Diogène d'Apollonie (*flor.* vers 425 av. J.-C.)⁹⁶⁸.

Au reste, si on considère l'explication météorologique d'Aristote, alors l'interprétation du papyrus est justifiée, car l'eau, en se vaporisant, devient air (l'air étant une vapeur chargée d'humidité). On ne saurait donc trop insister sur ces antécédents à la croyance selon laquelle le fleuve Styx est situé dans le ciel.

63. L'exégèse néoplatonicienne du fleuve Styx (*Aen.* VI 438-439)

Afin de mieux expliquer la conception qu'on retrouve chez Virgile d'un Purgatoire situé dans le ciel, on prêtera également attention aux diverses manières dont on a interprété la mention du fleuve Styx.

Mais, avant d'entamer notre analyse, il convient de préciser la réception des *Inferi* de Virgile dans le monde romain, surtout durant la période tardo-antique. En parcourant les œuvres latines dédiées à l'*Énéide* de Virgile, Helen Kaufmann a distingué six manières ou catégories de lecture. Les voici⁹⁶⁹ :

- 1) interprétation littérale du texte original mentionné par des citations (Servius, Macrobe) ;
- 2) interprétation littérale des images mentionnées par des citations (Augustin) ;
- 3) interprétation littérale des images mentionnées par des paraphrases (Ambroise) ;
- 4) interprétation allégorique des images mentionnées par des paraphrases (Macrobe) ;
- 5) interprétation allégorique des images mentionnées par citations (Lactance) ;
- 6) interprétation allégorique du texte mentionné par des citations (Fulgence, Servius et Favonius).

On appliquait ainsi une interprétation du texte et des images soit littérale soit allégorique, supportée par des citations directes extraites du texte même de Virgile ou par des paraphrases. Ces manières de lire le texte de Virgile montrent que la représentation des *Inferi* qui ressort du livre VI

⁹⁶⁸ Sur tout ceci, voir G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004, p. 195-197.

⁹⁶⁹ H. Kaufmann, « Virgil's Underworld in the Mind of Roman Late Antiquity », *Latomus* (LXIX) 2010, p. 150-160.

de l'*Énéide* avait une autorité littéraire absolue durant la période tardo-antique dans le monde latin⁹⁷⁰.

Du moins devons-nous remarquer que Virgile, qui doit beaucoup au platonisme rénové d'Antiochus d'Ascalon⁹⁷¹, a été interprété en particulier par des néoplatoniciens.

*

Dans *Énéide* VI 438-439, Virgile, en parlant des âmes qui se sont données la mort, dit que « l'ordre des dieux s'y oppose, le triste marais de l'onde qu'on ne saurait aimer les lie et les replis du Styx les enserrant neuf fois (*fas obstat, tristisque palus inamabilis undae alligat et nouiens Styx interfusa coerces*) ».

Avant d'aller plus loin, ouvrons une parenthèse. Dans les *Géorgiques* aussi on trouve la mention au fleuve Styx qui, en ses replis par neuf fois enserre les âmes des βιοιοθάνατοι⁹⁷² :

pueri innuptaeque puellae,
impositique rogis iuuenes ante ora parentum,
quos circum limus niger et deformis harundo
Cocytus tardaue palus inamabilis unda
alligat et nouies Styx interfusa coerces.

des enfants, des jeunes filles mortes avant le mariage, et des jeunes gens placés sur le bûcher sous les yeux de leurs parents ; autour d'eux un bournier noir, les hideux roseaux du Cocyte, le marais odieux qui les tient prisonniers de ses ondes croupissantes, et le Styx qui les enferme neuf fois dans ses replis.

Il est important de noter que ce passage fait partie de l'*epyllion* d'Orphée dans le quatrième livre des *Géorgiques* (453-506 = fgts. 70.1-2, 75 [Kern]), où on trouve la version canonique sur le célèbre exploit d'Orphée : sa descente chez Hadès pour en ramener Eurydice⁹⁷³. Comme on l'a déjà entrevu, le papyrus de Bologne nous transmet une catabase orphique dans laquelle on trouve aussi la description d'un Hadès dans lequel sont punies certaines catégories de pécheurs : dans le premier folio, on a les péchés sexuels, comme les adultères (en suivant Aldo Setaioli) et dans le deuxième folio, on trouve les péchés d'avidité pour acquérir les richesses.

⁹⁷⁰ Ceci avait été déjà démontré par P. Courcelle, « Les Pères devant les Enfers virgiliens », *AHMA* XXX (1953), p. 5-74 et Id., « Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'*Énéide* », in *Recherches sur la tradition platonicienne*, Vandœuvres Genève, 1957, p. 93-136.

⁹⁷¹ Voir P. Boyancé, *La religion de Virgile*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

⁹⁷² Virg. *Georg.* IV 476-480 (de Saint-Denis), trad. d'E. de Saint-Denis.

⁹⁷³ Vid. surtout A. Setaioli, « Noviens Styx interfusa (*Aen.* VI 439 e *Georg.* IV 480) », *A & R* XIV (1969), p. 9-21 ; G. Norwood, « Virgil, *Georgics* IV 453-527 », *CJ* XXXVI (1949/1941), p. 354-355 ; P. Colmant, « Analyse de l'épisode d'Orphée, *Géorg.* IV 453-527 », *LEC* X (1940), p. 39-43 ; et P. Boyancé, « La religion des 'Géorgiques' à la lumière des travaux récents », in W. Haase (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II: Principat*. 31: *Sprache und Literatur*, Walter de Gruyter, 1980, p. 549-573.

Il n'est pas inutile de rappeler ici que ces vers ont retenu toute l'attention des commentateurs antiques, qui ont essayé de situer le fleuve Styx et les *neuf replis* cosmologiquement. En accord avec l'eschatologie céleste, les commentateurs du IV^e siècle ont essayé de montrer que l'emplacement du Styx est céleste, et non pas chthonien. Afin de le démontrer, ils ont utilisé, comme on le montrera plus bas, la topographie de l'au-delà trouvé, semble-t-il, dans les écrits de Numénius et transmise par Porphyre.

*

Favonius Eulogius, qui aurait écrit son commentaire à l'*Énéide* de Virgile entre 390 et 410 à Carthage et qui fut par ailleurs l'élève de saint Augustin, commente ces vers de la manière suivante⁹⁷⁴ :

Nouies Styx interfusa cohercet. Terra enim nona est, ad quam Styx illa protenditur: mystice ac Platonica dictum esse sapientia non ignores. Nam poetica libertate inserit fontanae animae a caelo usque in terras esse decursum. Nam sub pedibus summi patris, qui dissaepit (hinc dicitur πηγάα), Styx posita per omnes circulos fluit, imponens singulis uelut in curru aurigam, id est uitae substantiam, ex qua cuncta uiuentia originem sortiuntur, et eidem soluta redduntur: manatque illa[s] per cunctos uolentes commisceri, quod ex natura sunt hiulci; interiectu sui uigoris separat, et, quod ipse mire Virgilius loquitur, *cohercet*, ut sui generis momenta conseruent.

La terre est la neuvième sphère à laquelle le Styx s'étend. Il ne faut pas ignorer que cette formule est employée d'une manière mystique et selon la sagesse platonicienne. En effet, avec une liberté poétique, il introduit ici une voie pour la descente de l'*âme source* [*fontana anima*] du ciel jusqu'à la terre. Car placé sous les pieds du Père suprême qui sépare – c'est pourquoi on parle d'une *âme source* – le Styx *s'écoule* à travers tous les cercles planétaires, imposant à chaque chose, comme à un char, un cocher, c'est-à-dire la *substance de la vie*, à partir de laquelle tous les vivants tirent leur origine et à laquelle ils retournent lorsqu'ils sont dissous. Et elle coule à travers toutes les sphères qui voudraient se rejoindre, parce que, par nature celles-ci sont séparées. En interposant sa force, elle les sépare et, comme l'a admirablement exprimé Virgile, elle les « contient », afin qu'elles conservent les divisions propres à leur *genre*.

Comme on peut le remarquer, pour Favonius les neuf replis sont les sphères planétaires, la neuvième étant la terre et les autres, suivant l'ordre chaldéen des planètes :

NIVEAUX DU CIEL

- 9^e sphère : Terre
- 8^e sphère : Lune
- 7^e sphère : Mercure
- 6^e sphère : Vénus
- 5^e sphère : SOLEIL
- 4^e sphère : Mars
- 3^e sphère : Jupiter
- 2^e sphère : Saturne
- 1^{re} sphère : des Étoiles Fixes

⁹⁷⁴ Fav. Eulog. *Disp. de Somn. Scip.* 14.1-13 (Marcellino), trad. légèrement mod. de P. Hadot, in Id., *Marius Victorinus, op. cit.*, p. 224. Voir aussi la traduction de D. Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii, Book I*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 195.

Suivant cette interprétation, le Styx est la voie par laquelle les âmes descendent vers la terre, vers la génération et aussi la voie que les âmes empruntent pour remonter vers le ciel pour enfin s'établir dans la Voie Lactée, qui est située dans la sphère des Fixes.

64. La doctrine de Numénius sur le fleuve Styx et les témoignages néoplatoniciens

Nous n'avons pas l'ambition, dans ce qui suit, de discuter de la philosophie de Numénius. Mais, pour tenter de donner un aperçu de l'eschatologie numénienne, il est indispensable de présenter aussi brièvement que possible quelques aspects de la doctrine numénienne en général.

De Numénius d'Apamée (*flor.* ca 150 apr. J.-C.), il ne nous reste que 60 fragments éparpillés dans de nombreux auteurs anciens, qui vont de Clément d'Alexandrie (~ 150-215 apr. J.-C.) à Jean le Lydien (VI^e siècle apr. J.-C.), et qui ont été rassemblés pour la majorité par le père des Places dans son édition des fragments et « témoignages » numéniens⁹⁷⁵.

Il convient de compléter ses remarques par quelques notes sur le platonisme de notre auteur, qu'on détaillera au cours de notre exposé. Numénius était considéré, aux premiers siècles de notre ère, une autorité en matière de platonisme, et Eusèbe de Césarée le considère comme le représentant de la pensée platonicienne en général⁹⁷⁶. Cependant, son platonisme est interprété d'après les doctrines (néo-) pythagoriciennes en vogue au premier siècle de notre ère. En outre, Numénius fait un travail d'harmonisation des croyances grecques et des autres croyances, telles celles indiennes, juives, perses et égyptiennes.

Cette méthode d'interprétation est bien exemplifiée par un passage d'Eusèbe sur la doctrine de Dieu, et qui semble être une citation du traité perdu de Numénius *Sur le Bien*, qui était, selon le père Saffrey⁹⁷⁷, un commentaire de divers textes platoniciens, et particulièrement du *Timée*⁹⁷⁸.

Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ συνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκίμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅπως Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο.

Sur ce point, après avoir cité et pris pour sceaux [σημηνάμενον] les témoignages de Platon, il faudra remonter plus haut et les rattacher aux enseignements de Pythagore, puis en appeler aux peuples de renom, en conférant leurs initiations, leurs dogmes, les fondations culturelles qu'ils accomplissent d'accord avec Platon, et tout ce qu'on établit les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens.

⁹⁷⁵ É. Des Places, *Numénius, Fragments*, Paris, Belles Lettres, 1973.

⁹⁷⁶ Voir H.D. Saffrey, « Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée », in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 145-153 et aussi L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 99-102.

⁹⁷⁷ H.D. Saffrey, « Les extraits du *Peri tagathou* de Numénius dans le livre XI de *La Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Studia patristica* XIII (1975), p. 46-51.

⁹⁷⁸ Num. fgt. 1A (des Places) = Eus. *Praep. evang.* IX 7.1 (Mras), trad. d'É. des Places.

Il convient en outre de se souvenir que l'influence de Numénius était si grande que même au III^e siècle Plotin était accusé d'avoir emprunté et servilement reproduit les doctrines numéniennes⁹⁷⁹.

*

Revenons maintenant au récit virgilien sur le Styx et à l'exégèse de ses commentateurs. Dans cette description du Styx céleste on retrouve, nous croyons, des réminiscences des spéculations de Numénius et de Cronius le pythagoricien (~ II^e siècle apr. J.-C.).

D'après un témoignage de Proclus, on sait que pour Numénius les fleuves de dessous terre sont les sphères des planètes à travers lesquelles l'âme passe pour se purifier des fautes commises sur terre⁹⁸⁰.

οὐρανὸν μὲν τὴν ἀπλανῆ λέγων καὶ ἐν ταύτῃ δύο χάσματα, τὸν αἰγόκερον καὶ τὸν καρκίνον, τοῦτον μὲν καθόδου χάσμα τῆς εἰς γένεσιν, ἀνόδου δὲ ἐκείνον, ποταμοὺς δὲ ὑπὸ γῆς τὰς πλανωμένας (ἀνάγει γὰρ εἰς ταύτας τοὺς ποταμοὺς καὶ αὐτὸν τὸν Τάρταρον).

[Numénius] dit que le Ciel est la sphère des Fixes, qu'il y a en elle deux gouffres, le Capricorne et le Cancer, celui-ci gouffre de la descente dans la *génésis*, celui-là de la remontée, et que les fleuves de dessous terre sont les sphères des planètes : c'est à elles en effet qu'il rapporte les fleuves et le Tartare même.

Disons un mot sur les sources de ce passage, qu'on retrouve chez Porphyre, Macrobe et Proclus. Nous laisserons délibérément de côté la première partie de ce passage qui traite des deux portes ou gouffres dans le ciel par où descendent (Cancer) et montent (Capricorne) les âmes. Mentionnons toutefois que cette interprétation est le résultat de l'exégèse de quelques vers de l'*Odyssée* d'Homère⁹⁸¹.

αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη,
ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές,
ἰζὸν Νυμφάων, αἱ Νηϊάδες καλέονται.
ἐν δὲ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασι
λαῖνοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι.
ἐν δ' ἴστοι λίθιοι περιμήκεες, ἔνθα τε Νύμφαι
φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι·
ἐν δ' ὕδατ' ἀενάοντα. δύω δέ τε οἱ θύραι εἰσίν,
αἱ μὲν πρὸς βορέαιο καταιβηταὶ ἀνθρώποισιν,
αἱ δ' αὖ πρὸς νότον εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη
ἄνδρες ἐσέρονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

À la tête du port s'élève un olivier feuillu,
et à proximité s'ouvre un antre aimable et sombre,
dédiée à ces Nymphes que l'on nomme les Naïades.
On y voit des cratères, des amphores tout en pierre,

⁹⁷⁹ Porph. *Vit. Plot.* 17 (Brisson).

⁹⁸⁰ Procl. *In remp.* II, p. 129.5-10 (Kroll) = Num. fgt. 35 (des Places), trad. d'A.J. Festugière.

⁹⁸¹ Hom. *Od.* 13, 102-112 (von der Mühl), trad. légèrement mod. de F. Mugler.

et c'est de même ici que les abeilles font leur miel ;
là sont posés de grands métiers de pierre, où les Naïades
tissent des manteaux merveilleux, teints en pourpre de mer ;
là sont d'interissables eaux. L'antre a deux entrées :
par l'une, ouverte au nord, peuvent descendre les humains ;
l'autre, du côté du midi, est réservée aux dieux ;
nul ne passe par là ; c'est le chemin des Immortels.

Porphyre, dans son traité sur *L'antre des nymphes*, attribue explicitement cette doctrine, selon laquelle les deux entrées ou portes de l'antre représentent cosmologiquement les signes zodiacaux du Cancer et du Capricorne, à Numénius et à Cronius⁹⁸².

Chez Macrobe, on l'a bien vu, la doctrine de Numénius est reprise selon toute vraisemblance du *De antro* de Porphyre⁹⁸³. Remarquons toutefois que la Voie Lactée coupe le zodiaque dans le Sagittaire et les Gémeaux, et non pas comme l'affirme Numénius, et après lui Porphyre⁹⁸⁴ et Macrobe⁹⁸⁵, dans le Cancer et le Capricorne⁹⁸⁶.

En outre, Porphyre et Macrobe nous disent que le Cancer est la « porte des hommes », c'est-à-dire, la porte par où les âmes descendent vers la terre, tandis que le Capricorne est la « porte des dieux », par où les âmes montent vers les dieux⁹⁸⁷. Et qui plus est, selon une tradition transmise par Macrobe⁹⁸⁸, les planètes étaient les patrons des signes zodiacaux. Ainsi, le Cancer porte la Lune et le Capricorne, Saturne. En d'autres mots, les âmes entrent dans le monde sublunaire par la Lune et s'échappent par Saturne.

⁹⁸² Porph. *De antro* 21-22 (Westerink-Duffy-Sheridan-White).

⁹⁸³ Macrob. *Somn. Scip.* I 12.1-2.

⁹⁸⁴ Porph. *De antro* 28 (Westerink-Duffy-Sheridan-White).

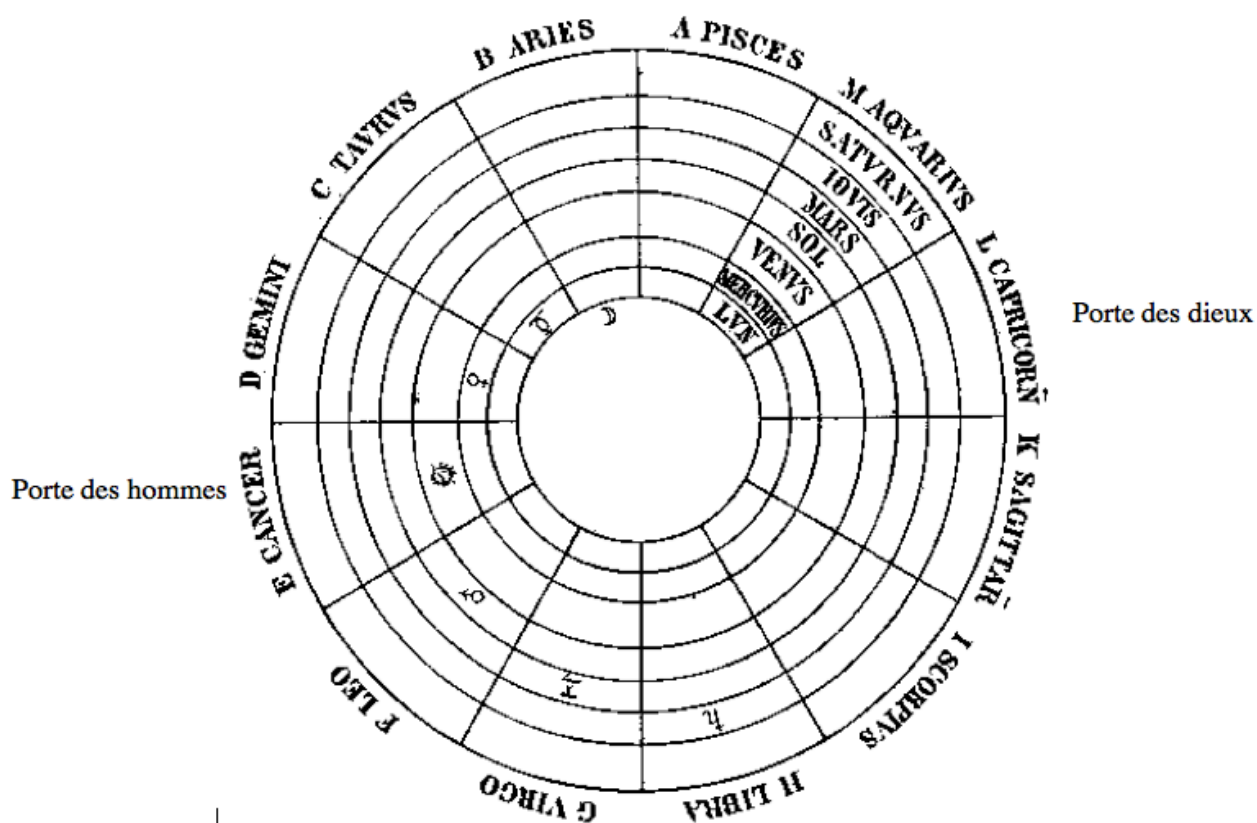
⁹⁸⁵ Macrob. *Somn. Scip.* I 12.1.

⁹⁸⁶ Damascius, *apud* Philop. *In Meteor.* I, p. 117.1-5.

⁹⁸⁷ Macrob. *Somn. Scip.* I 12.2.

⁹⁸⁸ Macrob. *Somn. Scip.* I 21-27.

Voici un schéma que nous transmet la tradition manuscrite du *Commentaire* de Macrobe⁹⁸⁹ :



Rappelons-le qu'un fragment d'Héraclide du Pont transmis par Varron relève manifestement de la même doctrine bien qu'il situe ces portes dans des constellations différentes⁹⁹⁰. En effet, Héraclide aurait posé l'existence de trois portes dans le ciel : la première est située dans le Scorpion, par où les âmes vont vers les dieux ; la deuxième, entre Lion et Cancer, peut bien être la porte qui mène les hommes vers l'Hadès ouranien ; la troisième, entre Verseau et Poissons, mène les âmes « moyennes » vers un « certain lieu du ciel ».

Au moins convenait-il de donner quelques explications, puisque ce thème des portes du ciel appartient aux lieux communs de la littérature eschatologique.

*

On commencera notre analyse sur l'emplacement du Styx chez les commentateurs de Virgile par noter le thème de l'emplacement des fleuves infernaux au-dessus de la terre. Cette

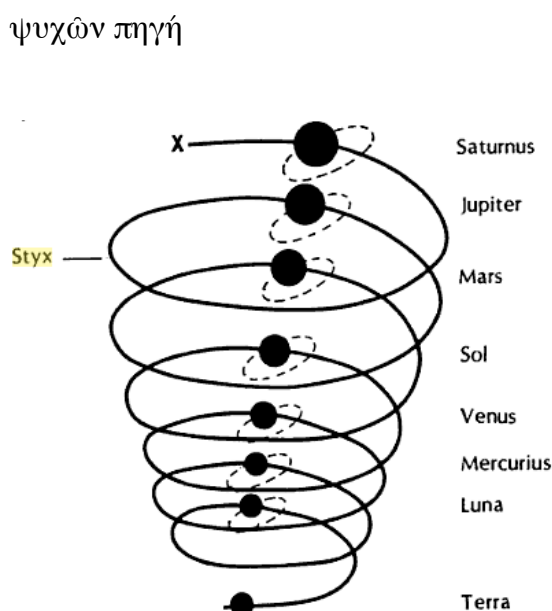
⁹⁸⁹ *Ibid.*, I 21.4 (Armisen-Marchetti), p. 122 de l'édition de M. Armisen-Marchetti.

⁹⁹⁰ Var. *Menippeae*, fgt. 557 (Cèbe), ap. Servius, *Ad Georg.* I 34 = Héraclide, fgt. 57 (Schütrumpf). Voir plus haut notre discussion sur ce fragment.

vision du cosmos semble reposer sur une exégèse du mythe d'Er qu'on trouve dans la *République X* de Platon.

Ainsi, comme on peut le voir, dans la limite des quelques fragments numéniens que nous a transmis l'Antiquité, il semble que Numénius divisait le monde en deux parties, dont la sphère appelée ἀπλανής forme la première partie et l'autre inclut les sept sphères planétaires plus la zone sublunaire et la terre. Numénius fait commencer le monde de la génération après la sphère des Fixes (ἀπλανής), où est située la Voie Lactée, qui était le séjour des âmes désincarnées⁹⁹¹.

Représentons par un schéma la théorie de Numénius concernant le fleuve Styx, qui est situé dans le ciel⁹⁹² :



Dans son commentaire à ce même vers, Servius, après avoir dit « qu'à l'intérieur de ces neuf cercles sont enfermés les traits de caractère [*virtutes*], parmi lesquels les penchants à la colère et les désirs qui engendrent la tristesse, c'est-à-dire le Styx (*intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx*) »⁹⁹³, il renvoie à son commentaire du vers 127.

⁹⁹¹ Ce passage est à comparer avec la description qu'en donne Macrobe (*Somn. Scip.* I 11.10) de la troisième thèse platonicienne des *Inferi*. Jusqu'à maintenant on s'est plu à dire qu'ici Macrobe décrit la croyance des néoplatoniciens (J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin*, p. 545 et M. Armisen-Marchetti, *Comm.* I, p. 166 n. 256). Cependant, cette thèse est contraire à la thèse néoplatonicienne, selon laquelle le monde est divisé en deux parties, le monde supralunaire et le monde sublunaire.

⁹⁹² Voir aussi le schéma de D. Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, op. cit., p. 200.

⁹⁹³ Serv. *Ad Aen.* VI 439 (Jeunet-Mancy), trad. d'E. Jeunet-Mancy.

Là, il dit ce qui suit⁹⁹⁴ :

Ergo hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt, quia est omnium circularum infima, planetarum scilicet septem, Saturni, Iovis, Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunae, et *duorum magnorum*. Hinc est quod habemus “et novies Styx interfusa coerctet” [*Aen.* 439]: nam novem circulis cingitur terra. Ergo omnia quae inferis finguntur, suis locis hic esse conprobabimus.

On a donc voulu que les Enfers, ce soit la terre sur laquelle nous vivons, parce qu'elle occupe la position la plus basse de tous les cercles, je veux dire des cercles des sept planètes – Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune – et des *deux grands cercles* [*scil.* le ciel des Fixes et la neuvième sphère]. C'est pourquoi nous trouvons : « et neuf fois les flots du Styx les enserrant » : en effet, la terre est entourée de neuf cercles. Toutes les fictions concernant les Enfers, nous avons donc affirmé que c'est ici, sur terre, qu'elles se déroulent⁹⁹⁵.

Servius interprète différemment les neuf replis du Styx que Favonius. Selon Servius, les neuf replis n'incluent pas la terre. Par ailleurs, dans ce passage on trouve, à côté des sept planètes ordonnées selon l'ordre chaldaïque, la mention de *duorum circularum magnorum*.

Ces *deux cercles* plus grands que le ciel planétaire ont posé de nombreuses difficultés aux interprètes modernes. Eduard Norden avait proposé que ces deux cercles soient l'équateur et l'écliptique. Jacques Flamant, de son côté, avait préféré voir dans ces deux cercles la sphère des Fixes (l'Ogdoadé) et la neuvième sphère extérieure aux autres et donc distincte de celle des Fixes (l'Ennéade)⁹⁹⁶. Cette neuvième sphère sans étoiles, le cristallin, a été ajoutée, comme nous le constatons précédemment, par l'astronome Hipparque⁹⁹⁷ pour rendre compte de la précession des équinoxes, c'est-à-dire, le décalage de la position apparente des étoiles fixes tous les sept fois sept mille ans (49 000 ans)⁹⁹⁸. Au II^e siècle av. J.-C. donc, Hipparque fixa la durée de la révolution de cette sphère sans étoiles à 36 000 ans.

En somme, dans la physique théologique gréco-romaine, cette neuvième sphère sera mise en relation avec le séjour des âmes avant ou après la mort. Encore une fois on voit que durant toute l'Antiquité, la physique est liée à la théologie et que l'explication de l'Hadès ouranien repose sur des spéculations qui portent sur la nature du cosmos.

Par conséquent, nous ne pouvons donc être d'accord avec l'appréciation d'Ilsetraut Hadot⁹⁹⁹, selon laquelle cette neuvième sphère avait, pour les anciens, seulement une utilité purement

⁹⁹⁴ *Ibid.*, VI 127, trad. d'E. Jeunet-Mancy.

⁹⁹⁵ Sur l'emplacement de l'Hadès chez Servius, voir plus bas.

⁹⁹⁶ *Vid.* J. Flamant, « Sotériologie et systèmes planétaires », *art. cit.*, p. 235.

⁹⁹⁷ Sans entrer dans les détails de cette question, nous renvoyons à P. Duhem, *Le système du monde II*, *op. cit.*, p. 190-204 et à J. Flamant, *art. cit.*, p. 235-236.

⁹⁹⁸ En réalité 26 000 ans et dû à la lente oscillation de la terre sur son axe. Voir P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic II. La cosmologie hellénique*, Paris, A. Hermann et fils, 1914, p. 214-223 et 233-246.

⁹⁹⁹ I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 40-43, surtout p. 41.

cognitive. Nous espérons avoir montré que cette sphère sans astres (ἄναστρος) avait des fondements cosmologiques et eschatologiques.

Ainsi, selon Servius, on a l'ordre des planètes suivant :

NIVEAUX DU CIEL

- 1^{er} ciel : Lune
- 2^e ciel : Mercure
- 3^e ciel : Vénus
- 4^e ciel : SOLEIL
- 5^e ciel : Mars
- 6^e ciel : Jupiter
- 7^e ciel : Saturne
- 8^e ciel : des étoiles fixes
- 9^e ciel : de la neuvième sphère ou ciel cristallin

Si nous revenons, une fois encore, aux considérations sur la *nona sphaera* que suscitait le passage du *Songe de Scipion* sur la sphère la plus extérieure¹⁰⁰⁰, nous mesurons le chemin parcouru. Depuis au moins l'apparition en 129 av. J.C. du traité d'Hipparque *Du transport des points équinoxiaux*, quelques astronomes ont posé l'existence d'une neuvième sphère extérieure à celle des Fixes. Cette doctrine sera peu après reprise par les philosophes et les théologiens et intégrée dans une conception du monde selon laquelle les âmes désincarnées des Bienheureux séjournent dans cette sphère.

65. Remarques sur la localisation de l'Hadès chez Servius

Maintenant, pour nous faire une idée de l'univers de Servius, donnons un bref aperçu de sa doctrine eschatologique.

Dans un beau livre sur la doctrine servienne de l'âme et de l'au-delà, Aldo Setaioli a essayé de montrer que Servius suit une eschatologie luni-solaire, comparable à celle de Plutarque¹⁰⁰¹. Ainsi, Servius aurait posé un Hadès situé entre le Soleil et la Lune¹⁰⁰².

Voici le passage que l'auteur apporte comme preuve à cette représentation de l'au-delà¹⁰⁰³ :

MULTA MAESTUM COGNOUIT IN UMBRA. Prudentiores dicunt animas recentes a corporibus sordidiores esse donec purgentur: quae purgatae incipiunt esse clariores. unde ait paulo post "donec longa dies perfecto temporis orbe concretam exemit labem purumque reliquit aetherium sensum atque aurai simplicis ignem", id est non urentis, ut est solis. inde est quod aliae animae lunarem circulum, aliae solstitialem retinere dicuntur pro modo purgationis. bene ergo Palinurum obscura umbra circumdatum dicit et uix agnitum, qui ne ad loca quidem pervenerat purgationis: sic etiam de Didone dicturus est "agnouitque per umbram obscuram".

¹⁰⁰⁰ Cic. *Rep.* VI 17 = *Somn. Scip.* 4.3 (Bréguet).

¹⁰⁰¹ A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Bern/Frankfurt am Main, Lang, 1995.

¹⁰⁰² A. Setaioli, *Ibid.*, p. 227.

¹⁰⁰³ Serv. *Ad Aen.* VI 340 (Jeunet-Mancy), trad. d'E. Jeunet-Mancy.

Multa maestum cognovit in umbra : des spécialistes disent que les âmes qui viennent de quitter leur corps restent souillées jusqu'à ce qu'elles soient purifiées ; après leur purification, elles commencent à devenir éclatantes. D'où vient que peu après il dit : « jusqu'à ce qu'un long séjour, une fois achevé le cycle du temps, ait ôté la tâche tenace et rendu sa pureté à la pensée d'origine céleste et au feu du souffle élémentaire » – c'est-à-dire qui ne brûle pas, comme celui du Soleil. C'est pourquoi on dit que certaines âmes occupent le cercle lunaire, d'autres le cercle solaire, en guise de purification. Il a donc raison de dire que Palinure est entouré d'une ombre obscure et qu'on le reconnaît à peine, puisqu'il n'était pas encore parvenu au lieu de la purification ; il dira la même chose au sujet de Didon : « et il la reconnut à travers l'ombre obscure ».

De ce passage on peut voir que les âmes non encore complètement purifiées habitent ou le cercle lunaire ou le cercle du Soleil. Cette doctrine nous rapproche ainsi des eschatologies luni-solaires d'Héraclide du Pont et de Plutarque. Toutefois, comme on va le voir plus bas, dans les commentaires de Servius l'Hadès comme lieu cosmologique reste assez vague.

On pourrait objecter à l'hypothèse de Setaioli que selon les eschatologies luni-solaires d'Héraclide et de Plutarque, l'ordre des planètes suivi est l'ordre « égyptien » de Platon, à savoir la terre, la Lune, le Soleil, *etc.* Selon cette cosmologie, le Soleil suit immédiatement la Lune et c'est pour cela qu'on peut parler d'un Hadès luni-solaire. Mais si on suit l'ordre « chaldéen », selon lequel entre la Lune et le Soleil se retrouvent Mercure et Vénus, ordre suivi au temps de Servius, alors on ne peut pas expliquer le rôle de ces planètes, que Servius ne prend même pas la peine de mentionner.

Remarquons aussi que Servius n'a pas de préférence pour un ordre de planètes en particulier : il donne soit l'ordre « chaldéen »¹⁰⁰⁴, soit l'ordre de la semaine¹⁰⁰⁵ – Soleil, Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne –, soit un ordre aberrant, qui se rapproche toutefois de l'ordre « égyptien »¹⁰⁰⁶.

Ce qui est plus significatif est que cette représentation de l'Hadès situé entre le Soleil et la Lune est incompatible avec deux doctrines soutenues plus haut par Servius. Premièrement, cette représentation de l'Hadès situé entre la Lune et le Soleil s'oppose à la théorie selon laquelle l'Élysée est situé autour de la sphère lunaire, là où l'air est plus pur¹⁰⁰⁷. Deuxièmement, cette représentation de l'Hadès luni-solaire est incompatible avec la doctrine du passage de l'âme à travers les sphères planétaires qui communiquent à l'homme diverses qualités ou passions¹⁰⁰⁸. Servius, dans son commentaire au vers 714 du livre VI dit que l'âme, dans sa descente, acquiert diverses passions. Ainsi, il dit que selon les philosophes, « *quia cum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni*

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, VI 127.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, XI 51 (Thilo-Hagen).

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, VI 714 : Saturne, Mars, Vénus, Mercure, Jupiter. On s'approche de l'ordre « égyptien I » ou ératosténien (Lune, Soleil, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne) si l'on remet Jupiter à sa place. *Vid.* J. Flamant, « Sotériologie et systèmes planétaires », *art. cit.*, p. 229 et 232.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, V 735, VI 640 et VI 887.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, VI 714 et XI 51.

desiderium (dans leur descente, les âmes entraînent avec elles la torpeur de Saturne, l'irascibilité de Mars, la sensualité de Vénus, l'appétit du gain de Mercure, l'aspiration à régner de Jupiter) ». Et commentant *Aen.* XI 51, il dit que selon les *physici*, l'âme acquiert du Soleil l'esprit, de la Lune le corps, de Mars le sang, de Mercure l'intelligence, de Jupiter le désir, de Vénus la cupidité et de Saturne l'humour. Selon cette doctrine donc, l'Hadès comprend toute la région entre la terre et la sphère des fixes.

Qui plus est, en commentant le vers 741 du livre VI – « *aliae panduntur inanes suspensae ad ventos* » –, Servius dit qu'il existe pour les âmes trois purifications : par le feu terrestre, par l'eau et par l'air¹⁰⁰⁹.

Aut enim in terra purgantur quae nimis oppressae sordibus fuerint, deditae scilicet corporalibus blandimentis, id est transeunt in corpora terrena: et hae igni dicuntur purgari; ignis enim ex terra est quo exuruntur omnia [...] aut in aqua, id est transeunt in corpora marina, si paulo melius uixerint: aut certe in aëre, transeundo scilicet in aëria corpora, si satis bene uixerint.

Ainsi, les âmes sont soit purifiées sur terre, pour celles qui furent trop accablées de souillures, c'est-à-dire qui se sont livrées aux plaisirs corporels, ce qui signifie qu'elles passent dans un corps terrestre ; on dit qu'elles sont purifiées par le feu, car le feu, qui brûle tout, est issu de la terre [...] Soit elles sont purifiées dans l'eau, ce qui signifie qu'elles passent dans un corps marin, si elles ont eu une vie un peu meilleure. Soit elles sont purifiées dans l'air, en passant dans un corps aérien, si elles ont eu une vie suffisamment conforme au bien.

Normalement, pour ceux qui posent un Hadès sublunaire, l'âme se purifie à travers l'eau (les pluies), l'air ou les vents et le feu ou la dernière couche de l'atmosphère. Or, il ressort de ce passage que Servius, au lieu de parler de la purification à travers l'atmosphère, penche plutôt pour la doctrine de la métensomatose, selon laquelle, en fonction de la vie précédente, l'âme aura un sort meilleur dans la prochaine vie. On peut voir que l'âme, si elle a été mauvaise, s'incarnera dans un autre corps terrestre ; si elle a eu une vie un peu meilleure, elle passera dans un corps marin ; si, enfin, elle a eu une vie suffisamment conforme au bien, elle passera dans un corps aérien.

Il est clair, en effet, qu'on a ici un schéma hiérarchique des éléments, de l'élément le plus solide à l'élément le plus subtil : terre, eau, air, (feu).

Ainsi donc, on ne peut attribuer de manière univoque une eschatologie précise à Servius, soit-elle luni-solaire ou à sept étages. De plus, Servius mentionne trois sorts pour l'âme désincarnée, sans préférence aucune : l'Hadès compris entre la terre et le Soleil, l'Hadès compris entre la terre et le ciel des fixes, et la métensomatose, où l'Hadès est la terre sur laquelle nous vivons¹⁰¹⁰. On voit bien que ces spéculations eschatologiques dépendent en grande partie du texte virgilien que Servius

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, VI 741, trad. d'E. Jeunet-Mancy.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, VI 127.

commente et qu'il essaie de faire correspondre aux croyances de son temps et à la philosophie platonicienne.

*

Après ce long et nécessaire détour, qui nous a montré encore une fois qu'on ne peut pas lire une œuvre sans l'inclure dans l'histoire des interprétations qui l'ont façonnée (sa *Wirkungsgeschichte*), revenons au voyage de l'âme ainsi que le narre Anchise, le père d'Enée.

Nous avons décelé, dans les commentaires concernant l'*Énéide* de Virgile, particulièrement le VI^e livre qui porte sur le sort de l'âme après la mort du corps, de nombreux éléments doctrinaux qui peuvent être assignés avec prudence à Numénius, et qui ont été transmis aux commentateurs latins d'inspiration néoplatonicienne par l'intermédiaire, semble-t-il, de certains commentaires perdus de Porphyre sur la *République* et sur le *Timée* de Platon et peut-être d'un commentaire perdu de Marius Victorinus sur Virgile – les *Quaestiones Vergilianae*¹⁰¹¹. Ces éléments sont l'emplacement des fleuves infernaux dans le ciel ; le fleuve Styx comme voie des âmes ; la division du monde en deux parties, l'une supra-lunaire – la sphère des Fixes –, et l'autre qui va des planètes jusqu'à la zone sublunaire et la terre.

66. Conclusion

Telle est la structure du Purgatoire céleste que Virgile décrit et que ses commentateurs ont repris et transformé selon leurs propres philosophies. Virgile, en se conformant à un pur τόπος, c'est-à-dire à des images traditionnelles de la poésie, à la manière de la *Nékyia* homérique, décrit l'eschatologie de type platonicien qu'on retrouve déjà dans l'Ancienne Académie : le meilleur moyen d'obtenir l'approbation des romains cultivés du premier siècle n'est-il pas de leur présenter l'Hadès céleste – opinion déjà acceptée par la tradition platonicienne et stoïcienne – selon la ligne d'un très ancien τόπος de la culture grecque et ainsi respecter la vision homérique ? Cette correspondance avec le texte homérique était très importante dans une culture où « plus qu'une Bible, plus qu'une histoire sainte, Homère était un véritable catéchisme où le jeune grec [et nous ajouterons : 'et le jeune romain'¹⁰¹²] apprenait à connaître ses dieux »¹⁰¹³.

¹⁰¹¹ Vid. F. Bitsch, *De Platoniorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Berlin, 1911 ; P. Courcelle, « Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge* XXX (1955), p. 5-74 ; et P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1971, p. 215-231. Malgré le détail des argumentations qu'on retrouve dans ces études, il faut avouer que les résultats ne débouchent pas sur des conclusions convaincantes et définitives.

¹⁰¹² Sur la prépondérance d'Homère dans l'éducation à l'époque hellénistique et romaine, voir H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950, p. 226-228.

Cette même conclusion avait été tirée déjà par les commentateurs anciens pour expliquer cette double eschatologie. Macrobie nous transmet cette même opinion¹⁰¹⁴ :

Hoc et Vergilius non ignorat, qui, licet argumento suo seruiens heroas in inferos relegauerit, non tamen eos abducit a caelo, sed aethera his deputat largiorem, et nosse eos *solem suum ac sua sidera* profitetur, ut geminae doctrinae obseruationes praestiterit et poeticae figmentum et philosophiae ueritatem.

Virgile le sait bien, lui aussi : tout en reléguant les héros aux Enfers par fidélité à son sujet, il ne les éloigne pas du ciel mais leur assigne un éther plus vaste et enseigne qu'ils connaissent *leur propre Soleil et leurs propre astres*¹⁰¹⁵ ; ainsi, respectueux d'une double doctrine, a-t-il satisfait à la fiction poétique autant qu'à la vérité philosophique.

En dépit des inconséquences qui subsistent dans la pensée de Virgile, on voit nettement s'affirmer ici la conviction qu'une fois la mort survenue, l'âme se détache du corps et s'envole à travers l'atmosphère pour se purifier. Cette représentation de l'au-delà céleste doit être considéré comme faisant partie intégrante du récit, et non seulement décrite comme un appendice. Il y a une cohérence indéniable dans le récit eschatologique de Virgile¹⁰¹⁶.

67. Parergon : Sur un écho de Virgile dans une épitaphe dédiée à Julia Mo<desta>

Après avoir décrit la représentation de l'Hadès chez Virgile, tentons maintenant d'élargir notre champ d'investigation en regardant comment cet au-delà virgilien a été intégré dans les croyances populaires, c'est-à-dire à travers les épitaphes.

L'épitaphe qui nous retiendra dans ce qui suit a été trouvée en 1944 dans la basilique funéraire de Julius Piso à Makthar (Tunisie). Cette épitaphe dédiée à Julia Mo<desta> peut être datée de la première moitié du IV^e siècle de notre ère¹⁰¹⁷.

Voici l'inscription en question avec la traduction qu'en donne Pierre Boyancé¹⁰¹⁸ :

Si quis honos uitae est testis post munera fati mortis sorte duet cum iam sub fine supremo aspicit infernorum Acherusia templa deorum secureque uidet strepitum Acheruntis auari. Nam[que] egomet pio semper quod in corpore uixi, Elyseos teneo mites Proserpinae campos lege deum solem[que] super ac sidera noui. Julia Mo[desta?] benenata h[onest]a f[emina] uix[it] annis in pace LXXXIII menses X h[ic] s[epulta] e[st].

¹⁰¹³ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, op. cit., p. 10.

¹⁰¹⁴ Macrobie. *In Somn. Scip.* I 9, 8 (Armisen-Marchetti).

¹⁰¹⁵ Virg. *Aen.* VI 641.

¹⁰¹⁶ Vid. aussi l'avis favorable de J. Perret, *Virgile, Énéide. Livres V-VIII*, op. cit., p. 166-169.

¹⁰¹⁷ G.-C. Picard, « Découvertes récentes en Tunisie (1942-1948) », in *Association G. Budé. Congrès de Grenoble 21-25 septembre 1948, Actes du Congrès*, Paris, 1949, p. 221-222. Voir aussi du même auteur *Id.*, « La basilique funéraire de Julius Piso à Mactar », *CRAI* LXXXIX (1945), p. 185-212.

¹⁰¹⁸ *Année épigraphique* 1948, n° 107, trad. de P. Boyancé, in P. Boyancé, « L'épitaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile », *Revue de l'histoire des religions* CXLII (1952), p. 147-148. Voir aussi P. Cugusi, « Carmina Latina Epigraphica e tradizione letteraria », *Epigraphica* LXIV (1982), p. 65-107.

S'il est pour témoigner, après l'accomplissement du destin, quelque mérite de la vie, c'est quand on fixe les sorts des morts qu'il a son éclat, alors que déjà au terme suprême il aperçoit les espaces achérousiens des dieux infernaux, et il contemple sans crainte le bruit retentissant de l'avare Achéron. De fait, moi, parce que j'ai toujours vécu dans un corps pur, j'occupe les Champs-Élysées de la douce Proserpine en vertu de la loi des dieux et je connais là-haut le Soleil et les astres. Julia Modesta, femme vertueuse, heureusement née, a vécu dans la paix 83 ans, 10 mois. Elle a été ensevelie ici.

De bonne heure les savants ont noté que le vers « *Elyseos teneo mites Proserpinae campos lege deum solem[ue] super ac sidera noui* » pourrait bien être un souvenir de l'*Énéide* de Virgile (VI 640-641), selon laquelle les âmes bienheureuses qui séjournent dans les Champs Élysées voient un Soleil et des astres propres : « *Largior hic campos aether et lumina uestit purpureo, solemque suum, sua sidera norunt* (là un éther plus large illumine les plaines et les revêt de pourpre ; ils ont leur Soleil et leurs astres) »¹⁰¹⁹. Cependant, les savants ne sont pas tous d'accord sur l'interprétation de ces vers, et donc sur le thème du séjour céleste de l'âme désincarnée et l'emplacement céleste du royaume d'Hadès et de Proserpine¹⁰²⁰.

D'autres, tel Pierre Boyancé, le seul qui a traité longuement de cette épitaphe, ont conclu que les Champs Élysées de ces vers sont situés autour de la Lune : « L'épitaphe de Julia Modesta nous atteste donc, si je ne m'abuse, qu'on commentait déjà, dans les écoles d'Afrique, les vers de Virgile avec l'exégèse symbolique dont les grammairiens grecs avaient donné, sous l'influence des philosophes néopythagoriciens et néoplatoniciens, l'exemple pour Homère »¹⁰²¹.

*

Nous avons essayé de passer en revue les principales notions qui entrent dans la composition de l'eschatologie céleste de Virgile et de donner les diverses interprétations auxquelles elle a donné lieu. Malgré le fait que la croyance à l'Hadès céleste s'affaiblit et s'édulcore dans les œuvres littéraires de l'Antiquité tardive, elle subsistera tout de même dans la conception selon laquelle le monde sublunaire est régi par le dieu Hadès. Au reste, la doctrine du Purgatoire subsistera tout au long de l'Antiquité.

¹⁰¹⁹ Vid. particulièrement M.M.P. Nilsson, « À propos d'une inscription de Mactar », *Eranos* XLVI (1948), p. 159-161.

¹⁰²⁰ M.M.P. Nilsson, *art. cit.*, p. 159-161.

¹⁰²¹ P. Boyancé, « L'épitaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile », *art. cit.*, p. 154-155.

CHAPITRE VI

Le purgatoire aérien dans l'hermétisme et le gnosticisme

Le prochain chapitre se propose d'établir le dossier sur l'Hadès ouranien dans l'hermétisme et le gnosticisme. Dans ce but, nous allons donc rassembler les données relatives à l'au-delà et analyser quelques traités hermétiques et gnostiques, notamment, pour ces dernières, ceux de la bibliothèque copte de *Nag Hammadi*, retrouvés en 1945 aux proximités de la ville de Nag Hammadi, l'antique Chenoboskion (Égypte).

A) Le purgatoire dans l'hermétisme

Nous avons vu que, à l'époque de Plutarque, et grâce à ses travaux, les éléments essentiels de l'Hadès ouranien étaient déjà des thèmes populaires très communs ; nous avons essayé de montrer aussi que cette représentation de l'Hadès n'est clarifiée complètement qu'à partir d'une eschatologie luni-solaire.

Ce qui pouvait cependant demeurer ambigu ou hésitant dans cette vision était le rôle des planètes dans la purification de l'âme désincarnée. Cela est destiné à s'éclaircir dans le champ de l'astronomie ptoléméenne ; pour une grande partie des philosophes à venir, la plupart du temps de la tradition platonicienne, c'est en effet l'influence des planètes dans la descente et l'ascension de l'âme qui s'imposera à partir du II^e siècle comme déterminante. Dès lors, l'ordre 'chaldéen' des planètes, qui était déjà apparu vers le II^e siècle avant notre ère, devient dominant dans l'astronomie aussi bien antique que médiévale grâce aux travaux de Ptolémée (~ 90-168 apr. J.-C.)¹⁰²². Un rapide examen du développement de l'Hadès ouranien à travers quelques œuvres qui se situent nettement dans l'espace ouvert par la philosophie platonicienne, doit nous permettre d'élucider le passage d'une eschatologie luni-solaire à une eschatologie à sept étages au seuil des premiers siècles de notre ère.

Nous croyons pouvoir montrer que ce passage et cette *nouvelle* conception de l'Hadès ouranien s'annoncent déjà de manière de plus en plus explicite dans quelques traités hermétiques¹⁰²³.

¹⁰²² Ptolémée avait démontré par des raisonnements et des observations l'ordre chaldéen des planètes. Voir G.J. Toomer (trad.), *Ptolemy's Almagest*, London, 1984, p. 419-420 (livre X, chp. I). Cette très bonne traduction de Toomer est faite sur le texte établie par J.L. Heiberg, *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia* I 1-2, Leipzig, Teubner, 1898-1903.

¹⁰²³ À propos de l'hermétisme, voir désormais, A. van den Kerchove, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyde, Brill, 2012 ; A. Fraivre, « La postérité de l'Hermétisme alexandrin : repères historiques et bibliographiques », in *Présence de l'Hermès Trismégiste*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 13-23 ; F. Heim, « Le Dieu et sa

Encore faut-il se tourner pour un moment vers le jugement du père Festugière pour mesurer l'unité et la différence de l'hermétisme comme mouvement religieux. Selon Festugière, « il n'y a pas d'unité entre les écrits hermétiques ; dès lors il n'y a pas d'unité non plus entre les divers notices éparses en ces écrits touchant la survie de l'âme. En sorte qu'on ne saurait construire une eschatologie hermétique, pas plus qu'on ne peut construire un système de philosophie qu'on dirait propre à l'hermétisme »¹⁰²⁴.

Or, on ne peut pas prendre ce jugement selon lequel les doctrines hermétiques ne sont qu'un amas de pensées disparates pour absolu, car une certaine communauté de tendance et d'inspiration existe dans ces traités. Par ailleurs, André-Jean Festugière considère comme démontré les contradictions doctrinales qu'on avait relevées jadis dans les *Hermetica*. Comme son ami Eric R. Dodds (pour qui l'irrationalisme grec remonte au V^e siècle av. J.-C., se reflétant particulièrement dans les tragédies d'Euripide), Festugière essaie de montrer la montée de l'irrationalisme grec durant la période charnière que constitue les deux premiers siècles de notre ère, les doctrines hermétiques n'étant qu'un témoin privilégié de cette dégradation des concepts rationnels de la philosophie grecque.

Mais ce n'est pas assez dire : on ne peut assigner à toute une époque une religiosité et une affectivité univoque, dans lesquelles on inclut l'amalgame d'aspirations, d'attitudes, de croyances communes qui caractérise les premiers siècles de notre ère. L'hermétisme ne serait alors qu'une des expressions de l'*Esprit du temps* et la structure de cette religiosité serait dès lors « an astrological mystery involving the descent-ascent of a heavenly figure, the *Himmelsreise der Seele* of the believer through the astral-angelic spheres and magical-theurgic practices »¹⁰²⁵. Tous les mouvements religieux de cette époque, comme le gnosticisme, le christianisme et le néoplatonisme, feront donc partie du syncrétisme religieux hellénistique, qui se caractérise par des tendances plus ou moins acosmiques, la transcendance radicale de la divinité et la multiplication des systèmes d'intermédiaires entre celle-ci et le monde¹⁰²⁶.

Tout cela n'a rien pour étonner : il est vrai que l'objectif de l'historien est de poser une synthèse globale de la période étudiée, organisation du matériau hétérogène des faits, pour dégager une unité de sens, et c'est pour cela qu'on a désigné cette totalité hellénistique, irréaliste mais rigoureusement construite, de diverses expressions : « déclin du rationalisme » (André-Jean

statue : des traces d'hermétisme chez les apologistes latins », *Revue des Sciences Religieuses* LXXVII (2003), p. 31-42 ; et A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1986 (1944-1954).

¹⁰²⁴ A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste III. Les doctrines de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 120.

¹⁰²⁵ J.Z. Smith, *Map is Not Territory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, p. 62.

¹⁰²⁶ H. Jonas, *Gnostic Religion*, Boston, 1963 (1958), p. 31-42 ; I.P. Culianu, « Démonisation du cosmos et dualisme gnostique », *RHR* III (1979), p. 4-5 ; W. Nestle, *Storia della religiosità greca*, Florence, 1973 (1930-1934), p. 365-367.

Festugière), « failure of nerve » (Gilbert Murray), « age of anxiety » (Eric R. Dodds), « cosmic paranoia » (Jonathan Z. Smith)¹⁰²⁷ ; mais, il est vrai aussi qu'on doit faire place aux différences et à l'hétérogène. Cela suffit à montrer que toute synthèse doit prendre en considération l'origine et la forme des sources (fragmentaires pour la plupart) sur lesquelles elle se fonde. Mais tout cela demande une analyse plus détaillée qui n'a pas son lieu ici.

Sans entrer donc dans de menus détails, et en essayant d'éviter d'expliquer l'hermétisme à travers un ensemble vague de doctrines et de croyances de provenance diverses, on suivra Hans Dieter Betz¹⁰²⁸ et Jean-Pierre Mahé en affirmant que la doctrine hermétique, car il y en a bien une, est une explication et une sorte de prolongement du fameux adage delphique γνῶθι σεαυτόν : l'homme est de nature divine, mais dans sa descente à travers les planètes, il s'est progressivement épaissi d'une couche de matière ou de vice (*Corp. Herm.* I), de sorte que son moi originel est enfoui et caché au fond de son cœur. À travers la connaissance de soi, l'homme retrouve sa divinité et devient ainsi Dieu (*Corp. Herm.* XIII 3). Parce que, « qui se connaît lui-même connaît le Tout », alors se connaître soi-même c'est connaître toutes choses¹⁰²⁹.

Nous trouvons l'explication de cet adage aussi chez Jean Pic de la Mirandole, dans sa fameuse *Oratio de hominis dignitate* (1486)¹⁰³⁰ :

Tum illud γνῶθι σεαυτόν, idest cognosce te ipsum, ad totius naturae nos cognitionem, cuius et interstitium et quasi cynnus natura est hominis, excitat et inhortatur. Qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit...

Puis le fameux γνῶθι σεαυτόν – « connais-toi toi-même » – nous invite et nous exhorte à la connaissance de la nature tout entière, car la nature de l'homme en est le lien et comme le composé ; car celui qui se connaît lui-même connaît en soi toutes choses...

En continuant cette démarche, Anna van den Kerchove affirme qu'en dépit de leur diversité, les traités hermétiques forment « un ensemble cohérent appartenant à une même tradition, celle relative à la voie salvatrice d'Hermès »¹⁰³¹, sans toutefois parler d'un soi-disant *système* hermétique.

¹⁰²⁷ Sur tout ceci, voir J.Z. Smith, « Birth Upside Down or Right Side Up? », *History of Religions* IX (1970), p. 281-303.

¹⁰²⁸ Voir H.D. Betz, « The Delphic Maxim γνῶθι σεαυτόν in Hermetic Interpretation », *Harvard Theological Review* LXIII (1970), p. 465-484.

¹⁰²⁹ *Définitions hermétiques* IX 4 (Mahé), que J.-P. Mahé date du I^{er} siècle apr. J.-C., voir même I^{er} siècle avant notre ère (J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte* II, p. 278). Cf. *Corp. Herm.* I 18.

¹⁰³⁰ Pic de la Mirandole, *Oratio de hominis dignitate* (Tognon), trad. par O. Boulnois et G. Tognon, in Jean Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, p. 31. Sur l'histoire de cet adage, voir P. Courcelle, « *Connais-toi toi-même* », de Socrate à saint Bernard, 3 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1975.

¹⁰³¹ A. van den Kerchove, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, *op. cit.*, p. 6.

Mais avant d'en venir au détail de cette étude, il sera sans doute éclairant pour la suite de nos développements de rappeler brièvement la connivence, la connexion étroite qui existe durant toute l'Antiquité, entre la doctrine de l'ascension de l'âme et la cosmographie hellénistique. Autrement dit, la psychologie, ou les facultés de l'âme, reposait sur l'astronomie : les qualités qu'acquiert l'âme de sa descente à travers les sphères et qu'elle abandonne lors de la remontée, sont mises, dans l'hermétisme, en accord avec l'astronomie de Ptolémée, l'ordre 'chaldéen' des planètes et la hiérarchie des êtres.

En outre, en lisant les notices hermétiques suivantes sur le sort de l'âme, on doit toujours tenir compte du fait que, dans l'hermétisme, l'âme est divisée en trois parties : le πνεύμα-νοῦς, qui est la partie raisonnable ; la ψυχή, qui est la partie irrationnelle ; et le corps ou la ὕλη. De la sorte, pour les hermétistes, la ψυχή ne représente que la partie irrationnelle de l'âme.

68. La descente et l'ascension de l'âme à travers les planètes dans le *Poimandrès*

Dans le traité hermétique *Poimandrès* (§ 25-26)¹⁰³², que l'on peut dater du II^e siècle de notre ère, l'âme acquiert des vêtements psychiques (ἐνδύματα) ou tuniques (χιτώνων) quasi matériels dans sa descente à travers les sphères célestes. Ainsi, le mensonge provient de Saturne ; la richesse, de Jupiter ; la témérité, de Mars ; le commandement, du Soleil ; le désir, de Vénus ; la malice, de Mercure ; et, enfin, l'âme acquiert la puissance de croître de la Lune¹⁰³³.

25. καὶ οὕτως ὄρμα λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνεργεῖαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενεργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενεργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦτου ἀνενεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος.
26. καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὐσι τὸν πατέρα· συγκαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν φωνῇ τινὶ ἠδεῖα ὑμνουσῶν τὸν θεόν.

25. D'abord, dans la dissolution du corps matériel, tu livres ce corps lui-même à l'altération, et la forme que tu n'avais cessé de percevoir, et tu abandonnes au démon ton moi habituel [ἦθος, ou *caractère*] désormais inactif, et les sens corporels remontent à leurs sources respectives, dont ils deviennent des parties, et sont de nouveau confondus avec les Énergies astrales, cependant que l'irascible et le

¹⁰³² De l'immense littérature sur le *Poimandrès*, nous citons les études suivantes : A. Gonzalez Bianco, « Misticismo y escatología en el *Corpus Hermeticum* », *Cuadernos de filología classica* V (1973), p. 313-360 ; H.D. Betz, « Hermetism and Gnosticism : the Question of the *Poimandres* », in Id., *Gesammelte Aufsätze* IV, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, p. 206-221 ; D. Georgi et J. Strugnell, *Concordance to the Corpus Hermeticum, Tractate One. The Poimandres*, Cambridge, 1971 ; J. Buechli, *Der Poimandres, ein paganisiertes Evangelium*, Tübingen, Mohr, 1987.

¹⁰³³ *Poim.* XXV 1-XXVI 6 (*Corp. Herm.* I), trad. légèrement mod. d'A.J. Festugière. Cf. *Corp. Herm.* X 16, XI 4, XII 13-14 (Nock-Festugière) ; Irénée, *Réf.* I 29.4 ; Servius, *Ad Aen.* VI 127 et XI 51.

concupiscible s'en vont à la nature sans raison. Et de cette façon l'homme s'élance désormais vers le haut à travers l'armature des sphères, et à la première zone il abandonne la puissance [ἐνέργειαν] de croître et de décroître, à la seconde les industries de la malice, fourbe désormais sans effet [ἀνενέργητον], à la troisième l'illusion du désir désormais sans effet, à la quatrième l'ostentation du commandement démunie de ses visées ambitieuses, à la cinquième l'audace impie et la témérité présomptueuse, à la sixième les appétits illicites que donne la richesse, désormais sans effet, à la septième zone le mensonge qui tend des pièges. 26. Et alors, dépouillé des vêtements produits par l'armature des sphères, il arrive au monde de l'Ogdoade, en possession désormais de sa propre qualité ; il chante avec les Êtres [τοῖς οὐσι] des hymnes au Père et toute l'assistance se réjouit avec lui de sa venue. Devenu semblable à ses compagnons, il entend aussi certaines Puissances établies au-dessus du monde de l'Ogdoade qui, d'une voix suave particulière, chantent des hymnes à Dieu.

Comme on peut le voir, le νοῦς, dans un premier temps, traverse l'air atmosphérique et les sphères planétaires où il abandonne les ἐνδύματα ou περιβλήματα planétaires. Dans cette première étape, le νοῦς parvient jusqu'à la sphère des étoiles fixes.

Voici donc un schème illustratif du passage de l'intellect à travers les sphères planétaires :

NIVEAUX DU CIEL

1^{er} ciel : Lune
 2^e ciel : Mercure
 3^e ciel : Vénus
 4^e ciel : SOLEIL
 5^e ciel : Mars
 6^e ciel : Jupiter
 7^e ciel : Saturne
 8^e ciel : les étoiles fixes ou l'Ogdoade
 9^e ciel : le monde supracéleste ou l'Ennéade

FACULTÉS

croissance (αὔξη)
 malice (κακία)
 désir (ἐπιθυμία)
 commandement (ἀρχή)
 témérité (προπέτεια)
 richesse (πλοῦτος)
 mensonge (ψεῦδος)

Puis, dans une deuxième étape et après la purification, c'est-à-dire, le dépouillement de toutes les facultés acquis durant la descente, ce même νοῦς monte par delà le cercle des Fixes, jusqu'aux Puissances divines où il devient lui-même une Puissance. Il entre ainsi « en Dieu » (ἐν θεῷ). Ce lieu situé par delà le cercle des Fixes peut bien faire référence à la neuvième sphère, l'Ennéade¹⁰³⁴.

καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοῦς παραδιδόασιν, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνώσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι.

Alors, en bon ordre, ils montent vers le Père et se remettent eux-mêmes aux Puissances ; et, devenus Puissances à leur tour, ils entrent en Dieu. Tel est le terme fortuné pour ceux qui possèdent la gnose, avoir été fait Dieu [θεωθῆναι]¹⁰³⁵.

Durant les cinq premiers siècles de notre ère, la doctrine de l'ascension et de la purification de l'âme désincarnée à travers les sphères célestes est un lieu commun qu'on rencontre dans

¹⁰³⁴ Voir le traité trouvé à Nag Hammadi (NH VI 6) et intitulé *l'Ogdoade et l'Ennéade* (Mahé).

¹⁰³⁵ *Poim.* XXVI 6-10, trad. d'A.J. Festugière.

l'apocalyptique judéo-chrétienne¹⁰³⁶, les *Oracles Chaldaïques*¹⁰³⁷, le mithraïsme¹⁰³⁸, les médio-platonistes et les néoplatonistes. Se purifier, c'est donc se débarrasser du corps ostréux et être entouré d'un véhicule de plus en plus ténu, car, durant sa descente, l'âme immortelle se revêt de véhicules épais.

Nous avons déjà examiné la théorie de l'ascension de l'âme à travers les sphères planétaires dans le néoplatonisme durant notre explication d'Héraclide et de Cicéron. Poursuivons donc à présent notre enquête historique.

69. Le Tartare atmosphérique

Mais qu'en est-il du Tartare, si l'Hadès est situé dans la zone des sphères planétaires ? Dans un passage de Jean de Lydie, selon Hermès et les Égyptiens, le Tartare est situé dans la zone aérienne de l'atmosphère¹⁰³⁹.

αἱ δὲ παραβάσαι ψυχὰι τὸν τῆς εὐσεβείας κανόνα, ἐπὰν ἀπαλλαγῶσι τοῦ σώματος, παραδίδονται τοῖς δαίμοσι καὶ φέρονται κατὰ τοῦ ἀέρος σφενδονούμεναι καὶ κατὰ τὰς πυρώδεις καὶ χαλαζώδεις ζώνας, ἃς οἱ ποιηταὶ Πυριφλεγέθοντα καὶ Τάρταρον καλοῦσιν.

Les âmes qui ont enfreint la règle de la piété, une fois sorties du corps, sont livrées aux démons, projetées et portées à travers l'air dans les zones brûlantes et glacées que les poètes nomment Pyriphlégethon et Tartare.

On rencontre ici une fois encore les châtiments par le feu et le froid. En outre, il semble que ce passage de Jean de Lydie nous transmet le texte grec de l'*Asclépius* XXVIII¹⁰⁴⁰ :

<i>De mensibus</i> IV 149, p. 167.15-21	<i>Asclépius</i> XXVIII
αἱ δὲ παραβάσαι ψυχὰι τὸν τῆς εὐσεβείας κανόνα, ἐπὰν ἀπαλλαγῶσι τοῦ σώματος, παραδίδονται τοῖς δαίμοσι καὶ φέρονται κατὰ τοῦ ἀέρος σφενδονούμεναι καὶ κατὰ τὰς πυρώδεις καὶ χαλαζώδεις ζώνας, ἃς οἱ ποιηταὶ Πυριφλεγέθοντα καὶ Τάρταρον καλοῦσιν.	sin autem delictorum inlitam maculis utiisque oblitam fuerit, desuper ad ima deturbans procellis turbinibusque aëris, ignis et aquae saepe discordantibus tradit, ut inter caelum et terram mundanis fluctibus in diuersa semper aeternis poenis agitata rapiatur, ut in hoc animae obsit aeternitas, quod sit inmortalis sententia aeterno supplicio subiugata.

¹⁰³⁶ *I Enoch* 71, *II Enoch* 2-23, *Test. Levi*. 2-5, *Vita Ad. et Ev.* 25, *Apoc. Moses* 37.

¹⁰³⁷ *Or. Chal.*, fgts. 104, 119-120, 129, 158, 210 (des Places).

¹⁰³⁸ *Apud Orig. Cont. Cels.* VI 22.

¹⁰³⁹ J. Lyd. *De mens.* IV 149, p. 167.15-21 (Wünsch), trad. de J. Schamp, in M. Dubuisson et J. Schamp (édit. et trad.), *Jean le Lydien, Des magistratures de l'état romain* I 1, *op. cit.*, p. LXXII.

¹⁰⁴⁰ Sur le texte transmis par Jean de Lydie comme étant le texte-source grec de l'*Asclépius* XXVIII, voir B. Rochette, « Un cas peu connu de traduction du grec en latin : l'*Asclepius* du *Corpus Hermeticum* », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* XIV (2003), p. 74-75 (texte 28, 1).

Remarquons que l'emplacement aérien du Tartare était une notion commune aux premiers siècles de notre ère. Ainsi, d'après Plutarque¹⁰⁴¹,

καὶ τὸ ἀειδὲς αὐτοῦ καὶ ἄχρωστον Ἄιδης καὶ Ἀχέρον ἐπέκλῃσιν ἔσχεν. ὥσπερ οὖν αὐγῆς ἐπιλιπούσης σκοτεινὸς ἀήρ, οὕτω θερμοῦ μεταστάντος τὸ ἀπολειπόμενον ἀήρ ψυχρὸς ἄλλο δ' οὐδέν ἐστι· διὸ καὶ 'Τάρταρος' οὗτος, ὑπὸ ψυχρότητος.

sa partie [*scil.* de l'air] invisible et incolore a reçu les noms d'Hadès et d'Achéron. De même que si la lumière du Soleil fait défaut, l'air est obscur, ainsi, si la chaleur vient à manquer, ce qui reste n'est rien d'autre que de l'air froid ; aussi, il a reçu le nom de Tartare à cause du froid.

Ce n'est pas un hasard si on trouve dans une scolie à la *Théogonie* d'Hésiode l'explication selon laquelle le Tartare est l'air, du fait de son agitation constante (ταράττεσθαι)¹⁰⁴² :

λέγει δὲ τὸν ἀέρα τὸν τὴν γῆν περιέχοντα καὶ τὸ περὶ αὐτήν. εἶναι δὲ εἰκός, τοῦτον ἕξ ἐλάσσονος ὑγροῦ εἰς πλείονα ὄγκον διαχεόμενον καὶ ἀτμιζόμενον τεταράχθαι, μέχρι ἂν λάβῃ τὸν ἥλιον. τότε γὰρ τῷ ἡλίῳ συμπαρεκτείνεται, ὥσπερ τῷ πυρακτωθέντι σιδήρῳ τὸ πῦρ. ἄλλως. Τάρταρα τὸν ἀέρα ἀπὸ τοῦ ταράττεσθαι, ἐπειδὴ, ὡς φασιν, ἕως ὧδε εἶπε τὰ δ' στοιχεῖα.

Il [*scil.* Hésiode] affirme que l'air s'étend autour de la terre et au-dessus de la terre. Il est possible que l'air croît en volume par l'entremise de l'évaporation et de la dispersion, et avec la perte de l'humidité il s'agite, jusqu'à incorporer le Soleil en soi [μέχρι ἂν λάβῃ τὸν ἥλιον]. À ce point l'air s'étend comme le Soleil, exactement comme il advient avec le fer incandescent au contact du feu. Ils disent que l'air est le Tartare, du fait de son agitation constante, et à partir de ce point il nomme les quatre éléments.

Tentons maintenant de situer les diverses régions de l'au-delà hermétique :

- Entre la sphère des Fixes et la Lune, on a l'Hadès ;
- Dans la zone aérienne comprise entre la terre et la Lune, on trouve le Tartare.

Ainsi y a-t-il une certaine unité dans l'ensemble de l'eschatologie ouranienne hermétique.

70. La notion des deux âmes

Considérons maintenant la notion de l'habitation de deux âmes en nous qu'on rencontre dans le *Poimandrès*¹⁰⁴³. On a déjà entrevu cette croyance quand on a parlé du vers de Virgile sur « *quisque suos patimur manes* » (*Aen.* VI 743), même si on avait considéré que ce thème ne s'applique pas à ce vers.

¹⁰⁴¹ Plut. *De primo frig.* IX 948F1-2 (Helmbold) = *Stoic. Vet. Frag.* II 430, notre traduction.

¹⁰⁴² *Scholia Hesiod. Theogon.* 119 = *Stoic. Vet. Frag.* II 563 = L. di Gregrio, *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, Milano, 1975, p. 26, notre traduction.

¹⁰⁴³ Sur tout ceci, voir surtout M. Philonenko, « De l'habitation des deux Esprits en nous », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* CXXXI (1987), p. 388-400.

Interrogé par Hermès, sur la possession de l'intellect par tous les hommes, Noûs répond ce qui suit¹⁰⁴⁴ :

Εὐφήμει, ὦ οὔτος, λαλῶν· παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὀσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι, τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια [...] μᾶλλον δὲ οὐκ ἐάσω αὐτὸς ὁ Νοῦς τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος ἐκτελεσθῆναι. πυλωρὸς ὢν ἀποκλείσω τὰς εἰσόδους τῶν κακῶν καὶ αἰσchrῶν ἐνεργημάτων, τὰς ἐνθυμήσεις ἐκκόπτων. τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι, ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων †θρῶσκει αὐτὸν† αἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὀπλίζει, ἵνα τύχη πλείονος τιμωρίας, καὶ οὐ πάυεται ἐπ' ὀρέξεις ἀπλέτους τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων, ἀκορέστως σκοτομαχῶν, καὶ †τοῦτον† βασανίζει, καὶ ἐπ' αὐτὸν πῦρ ἐπὶ τὸ πλεῖον ἀυξάνει.

Veille à ta langue, mon ami. Moi, Noûs, je me tiens auprès de ceux qui sont saints et bons et purs et miséricordieux, auprès des pieux, et ma présence devient un secours [...] Bien mieux, moi, Noûs, je ne permettrai pas que les opérations du corps, qui les assaillent, consomment sur eux leurs effets. Car, en ma qualité de gardien des portes [πυλωρός], je fermerai l'entrée aux actions mauvaises et honteuses, coupant court aux imaginations. Quant aux insensés, aux mauvais, aux vicieux, aux envieux, aux cupides, aux meurtriers, aux impies, je me tiens loin d'eux, ayant cédé la place au démon vengeur [τῷ τιμωρῷ δαίμονι] qui, appliquant à l'homme ainsi disposé l'aiguillon du feu, †le perce† dans ses sens tout en l'armant davantage pour les actions impies, afin qu'un plus grand châtement lui soit réservé. Aussi cet homme ne cesse-t-il de porter son désir vers des appétits sans bornes, guerroyant dans les ténèbres sans rien qui puisse le satisfaire, et c'est †cela† qui le torture, et qui augmente toujours plus la flamme qui le brûle.

Dans ce passage, on note un dualisme assez net qui oppose les justes et les méchants, le νοῦς ou δαίμων πάρεδρος et le τιμωρὸς δαίμων. L'action de ces *daimônes* explique la raison pour laquelle notre âme ne trouve pas en elle-même assez de forces pour s'unir directement à Dieu. Si c'est l'âme dépourvue de raison qui gagne la lutte constante que se font ces deux *daimônes*, alors l'homme devient un insensé, un mauvais, un vicieux, un envieux, un cupide, un meurtrier. Si c'est l'autre âme qui gagne la lutte, à savoir le δαίμων παρῆδρε, étant raisonnable et divine, alors l'homme devient saint et bon et pur et miséricordieux. C'est sur le fond de ce dualisme que se construit la doctrine des deux âmes ou esprits habitant dans l'homme simultanément.

À propos de ce thème, Philonenko, qui cherche des sources iraniennes à l'apocalypse, rappelle qu'un célèbre Gâthâ de Zarathoustra, le soi-disant « Gâthâ du Choix », pourrait bien être à l'origine de ces échos qu'on a trouvé dans le monde grec¹⁰⁴⁵. Ici on rencontre la croyance de Zarathoustra en deux démons, l'un bon et l'autre mauvais. Cette croyance nous a été transmise dans l'*Avesta*, selon laquelle la vie humaine consiste à éviter le mal et à pratiquer le bien, afin de trouver bonheur dans la lumière d'Ahura Mazda, qui réside dans le ciel.

¹⁰⁴⁴ *Corp. Herm.* I 22-23 (Nock-Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹⁰⁴⁵ Afin de ne pas ouvrir le débat interminable des rapports entretenus par l'Hellénisme et l'Orient, nous renvoyons à la très bonne mise au point d'A. de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leyde, Brill, 1997. Le livre de F. Cumont et J. Bidez reste encore une mine d'informations sur le monde antique, même si leurs hypothèses restent à l'état de simples hypothèses : F. Cumont et J. Bidez, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, Paris, Belles Lettres, 2007 (1938).

Ainsi, Ormuzd ou Ahura Mazda personnifie le bon démon, tandis qu’Ahriman personnifie le mal¹⁰⁴⁶.

Or, à l’origine, les deux Esprits qui sont connus [...] comme jumeaux sont, l’un le mieux, l’autre, le mal en pensée, parole, action. Et entre eux deux, les intelligents choisissent bien, non les sots.

Ainsi s’éclaire, en partie, la nature dualiste de ce thème des deux âmes ou esprits qui habitent dans l’homme. Cette pensée fonctionne sur un schéma binaire qui organise tout selon des couples opposés comme gnose/ignorance, lumière/ténèbres, vie/mort, bons démons/mauvais démons, bien/mal, etc.

Encore faut-il remarquer que ce thème a été expliqué comme faisant partie d’un courant qu’on retrouve dans le *Corpus Hermeticum* et que les éditeurs ont appelé « oriental », selon lequel le νοῦς est représenté sous forme de démon qui vient au secours des justes. L’autre courant est « grec », où le νοῦς représente la faculté d’intellection¹⁰⁴⁷. Sans s’attarder sur cette distinction géographique, notons seulement une similarité de doctrine entre les deux mouvements religieux.

Une variante du même thème hermétique nous a été transmise par Jamblique. Dans le *De mysteriis*, le philosophe néoplatonicien affirme que l’homme à deux âmes¹⁰⁴⁸ :

Δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἡ μὲν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχὴ. τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων, ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα τῆς γενεσιουργοῦ κυκλήσεως ὑπερέχει, καὶ κατ’ αὐτὴν ἢ τε λύσις γίνεταί τῆς εἰμαρμένης καὶ ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος, θεουργία τε ὅση πρὸς τὸ ἀγέννητον ἀνάγεται κατὰ τὴν τοιαύτην ζῶην ἀποτελεῖται.

En effet, selon ce que disent ces écrits, l’homme a deux âmes. L’une, issue du Premier Intelligible, participant aussi à la puissance du démiurge ; l’autre introduite en nous à partir de la révolution des corps célestes : c’est en celle-ci que vient se glisser l’âme « douée de la faculté de voir dieu ». dans ces conditions donc, l’âme qui descend en nous depuis les planètes suit de près leurs révolutions. En revanche, l’âme qui vient de l’Intelligible, comme elle est présente en nous sous le mode propre de l’intelligible, l’emporte sur le mouvement circulaire du monde créé ; et c’est en raison de cette âme que l’homme est délivré de la Fatalité, et qu’il remonte vers les dieux intelligibles ; c’est en raison de la vie due à cette âme que s’accomplit la théurgie, pour autant qu’elle s’élève vers l’Inengendré.

Si nous revenons, une fois encore, aux premières considérations que suscitait le passage du *Poimandrès*, nous mesurons le chemin parcouru. Le témoignage de Jamblique explique que, ce qui s’entrevoit seulement en filigrane dans le *Corpus Hermeticum*, la mauvaise âme ou le τιμωρὸς

¹⁰⁴⁶ *Yasna* XXX 3, trad. de J. Duchesne-Guillemain in Id., *Zoroastre. Essai critique avec une traduction commentée des « Gathas »*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1948.

¹⁰⁴⁷ A.D. Nock et A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum* I, Paris, Belles Lettres, 1945, p. 138-140.

¹⁰⁴⁸ Jambl. *De myst.* VIII 6, p. 198-199 (Saffrey), trad. de H.D. Saffrey.

δαίμων résulte de la descente à travers les sphères planétaires. Comme on peut le remarquer, ce même daimôn, dans le passage de Jamblique, est assimilé au véhicule de l'âme.

71. Le *Discours parfait* (NH VI 8)

Passons maintenant à l'analyse du fragment détaché du *Discours parfait*. De ce dernier, la tradition nous a transmis une partie (p. 70.3-76.1) dans la traduction/adaptation latine de la prédication d'Hermès Trismégiste à *Asclépius* (§ 21-29).

Voici la traduction du texte copte faite par Jean-Pierre Mahé¹⁰⁴⁹ :

(Trismégiste) : Écoute, ô Asclépius ! Il y a un Grand Démon que le Grand Dieu a préposé comme inspecteur ou juge des âmes humaines. Or, Dieu l'a installé au milieu de l'air, entre la terre et le ciel. Quand donc l'âme sortira du corps, inéluctablement, elle rencontrera ce Démon. Alors, il fera rebrousser chemin à cet (homme), l'examinant sur la façon dont il aura agi durant sa vie : et, s'il trouve qu'il a accompli avec piété toutes les œuvres en vue desquelles il est venu au monde, cet (homme)-là, il le placera [(dans la région qui lui sied) [.] le fait retourner [.] Mais s'[il voit,] . . [.] qu'un tel (homme) a passé sa vie dans les œuvres [mauvai]ses, il l'attrape au moment où il prend son essor ve[rs] les hauteurs, et il le précipite vers le bas, en sorte que le voilà suspendu dans le ciel inférieur, où on lui inflige un grand châtime[n]t. Or, cet (homme)-là sera privé de son espérance, demeurant en grande affliction : et cette âme-là n'a pu trouver assiette ni sur terre, ni dans le ciel, mais elle a abouti dans la mer aérienne de l'univers, là où il y a un grand feu, avec de l'eau glacée, ainsi que des traînées de flammes et un grand tourment, où les corps se voient supplicier en divers tourments : tantôt ils sont précipités dans des eaux courantes, tantôt ils sont jetés au fond du feu, qui doit les anéantir. Toutefois, je ne dirai pas que c'est là la mort de l'âme – car voilà qu'elle serait délivrée du mal – mais c'est là une sentence de mort. Ô Asclépius, il faut croire à ces (peines), et tu dois bien les redouter, de crainte que nous n'y tombions. Car, pour les incrédules, ils sont impies et ils pêchent. Mais après, ils seront contraints d'y croire. En effet, il n'y aura plus seulement des discours à entendre, mais ils subiront la réalité même : aussi bien, ils ne croyaient pas qu'ils endureraient cela !

De fait, le récit décrit ici une conception commune depuis au moins l'Académie de Platon, à savoir, que l'âme, une fois qu'elle a quitté le corps, s'envole dans l'atmosphère et traverse toute la région comprise entre la terre et la Lune. Elle aboutit ainsi « dans la mer aérienne de l'univers, là où il y a un grand feu [*scil.* des éclairs], avec de l'eau glacée [*scil.* des pluies], ainsi que des traînées de flammes ».

L'âme passe ainsi à travers l'air, les éclairs et les pluies jusqu'à la partie ignée située juste au-dessous de la Lune. Dans cette région, elle rencontre un Grand Démon, le juge des âmes, qui ou bien fera rebrousser chemin à cet âme, après l'avoir examinée sur la façon dont elle a agi durant sa vie, ou bien il la placera dans la région qui lui sied.

¹⁰⁴⁹ DP (NH VI 8), p. 76.20-p. 77.35 (Mahé), trad. par J.-P. Mahé, in J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (dir.), *Écrits gnostiques*, op. cit., p. 1024-1025.

C'est en vertu de cette représentation de l'Hadès sublunaire que Jean-Pierre Mahé considère que le fragment du *Discours Parfait* fut inclus par un scribe dans les traités d'orientation ascétique ou gnostiques qui figurent dans le codex VI « à tort peut-être, ou plus exactement au mépris de sa signification première »¹⁰⁵⁰. Dit autrement, ce passage hermétique ne doit pas être considéré comme faisant partie des traités gnostiques.

72. Les extraits hermétiques de Stobée sur l'Hadès sublunaire

Tentons une conclusion et disons que particulièrement le *Poimandrès* et les extraits qu'on retrouve chez Stobée nous font connaître deux cosmographies :

(I.) Selon le *Poimandrès*, le cosmos est divisé en deux parties : le ciel, c'est-à-dire la sphère aplane formait la première partie, et les sept sphères errantes, plus le monde sublunaire, formaient la deuxième partie. Ainsi, l'âme descend du royaume de l'intelligible à travers les planètes jusqu'à la terre, où elle logera dans un corps. De plus, de son passage à travers les planètes, l'âme ou l'intellect acquiert un véhicule qui sera désormais, une fois dans le corps, une deuxième âme et qui, à cause des facultés planétaires, poussera l'homme vers le mal.

(II.) Selon les fragments hermétiques transmis par Stobée, le monde est aussi divisé en deux parties, mais la première partie va de la sphère des Fixes jusqu'à la Lune, et la deuxième va de la Lune à la terre¹⁰⁵¹. On retrouve ainsi dans cette cosmographie l'Hadès sublunaire et la division commune des mondes supralunaire – région de l'éther et séjour des astres immortels et divins –, et sublunaire – région de l'air et séjour des êtres mortels.

Dans une psychogonie transmise encore par Stobée, il est dit qu'après avoir passé un temps nécessaire sur terre comme châtement pour une faute, les âmes retournent à la région de l'air qui leur est propre¹⁰⁵² :

- les rois montent jusqu'à la région ἡ ὑπεράνω ;
- les âmes basses s'en vont vers la région la plus basse, ἡ ὑποκάτω ;

¹⁰⁵⁰ J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte II*, op. cit., p. 144.

¹⁰⁵¹ *Exc. herm. ap. Stob.* XXIII 16 et XXV 9 (Festugière).

¹⁰⁵² *Ibid.*, XXVI 1 (Festugière).

- les âmes moyennes iront vers la région moyenne.

Stobée donc, nous transmet une croyance hermétique selon laquelle les âmes habitent diverses régions (soixante en nombre) situées entre la Lune et le sol terrestre¹⁰⁵³. Plus une région est éloignée de la terre, et plus elle s'approche de la Lune, plus les âmes qui l'habitent sont élevées en dignité. On ne rencontre pas ici le passage à travers les planètes. D'autre part, cette cosmologie est très proche de celle d'Apulée.

Les deux cosmographies s'accordent donc pour dire qu'après la mort du corps¹⁰⁵⁴,

κὰν μὲν ἦν ὑμῶν μέτρια τὰ αἰτιώματα [...] πάλιν ἀστένακτοι τὸν ἐαυτῶν οὐρανὸν ἀσπάσασθε.

si les charges contre les âmes sont médiocres [...] de nouveau [πάλιν] sans larmes, elles salueront le ciel leur patrie.

Mais si les âmes ont commis de grandes fautes¹⁰⁵⁵,

οὐ μετὰ τέλους καθήκοντος τῶν πλασμάτων προελθοῦσαι, οὐρανὸν μὲν οὐκέτι οἰκήσετε, οὐδ' αὖ σώματα ἀνθρώπων, ζῶα δ' ἄλογα μεταπλανώμεναι λοιπὸν διατελέσετε.

loin d'obtenir la fin qui vous [*scil.* les âmes] convient une fois sortis des corps, vous ne logerez plus au ciel, ni non plus en des corps humains, mais désormais ne cesserez d'errer d'un corps d'animal dans un autre.

*

En somme, on peut apercevoir que dans l'hermétisme, le Purgatoire s'étend ou bien sur toute la région comprise entre les Fixes et la Lune (comme dans le *Poimandrès*), ou bien il comprend la région sublunaire seulement (comme dans les fragments transmis par Stobée et le *Discours Parfait*).

Nous apprécions ainsi à quel point la cosmologie est subordonnée à la sotériologie. On doit donc faire attention à ne point simplifier les données trouvées dans ses traités en les réduisant à des explications psychologiques. La sotériologie présuppose toujours des conditions cosmiques et le voyage de l'âme dénote non seulement un état psychologique du disciple mais surtout un voyage réel que l'âme entamera après la mort du corps.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, XXV 10-13 (Festugière).

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, XXIII 39.1-3 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, XXIII 39.4-7 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

B) Le purgatoire dans le gnosticisme

Notre propos dans cette section sera de dégager autant que possible la doctrine de l'Hadès ouranien dans les écrits dits gnostiques. Signalons dès à présent aussi que l'intérêt sur notre thème – désigné par l'expression, erronée selon nous, d'« Enfer céleste » –, a commencé avec les recherches sur le gnosticisme aux XIX^e et XX^e siècles ; d'après ces savants (Anz, Bousset, Kroll, Jonas, Widengren, Colpe, Culianu), l'ascension de l'âme, un des réquisits de la doctrine de l'Hadès situé dans le ciel, serait l'un des thèmes les plus importants du gnosticisme, sinon le dogme central, comme pour Wilhelm Anz.

Selon André-Jean Festugière, les trois objets fondamentaux de la gnose comme connaissance secrète, révélée et salvatrice sont la γνῶσις ἑαυτοῦ, la γνῶσις τοῦ θεοῦ et la γνῶσις ὁδοῦ, à savoir la voie de la piété et de l'immortalité¹⁰⁵⁶. À partir de ce schéma, on a tiré la certitude que pour les gnostiques, le salut s'opère dès ici-bas, soit par une transformation soit par une renaissance ou régénération (παλιγγενεσία) de l'âme humaine.

Par exemple, dans le *Marsanès* (NH X 1), les âmes des auditeurs élus peuvent s'enfuir vers le haut parce qu'elles possèdent déjà « la couronne resplendissante »¹⁰⁵⁷, et ne doivent pas attendre le terme de leur ascension pour la recevoir. Donc, ces élus sont sauvés dès cette vie.

Ô... ceux/celles qui habitent dans ces lieux [*scil.* le monde terrestre], il est nécessaire que tu comprennes les choses qui leur sont supérieures et que tu les dises aux puissances. Car tu seras élu parmi les élus aux derniers des temps. C'est vers la région supérieure que se hâte l'Esprit invisible. Alors, vous aussi, hâtez-vous avec lui vers la région supérieure puisque vous possédez la grande couronne resplendissante. Or, en ce jour-là, vous verrez lorsque vous vous empresserez de vous hâter vers la région supérieure avec lui et tous les (êtres) sensibles aussi qui sont manifesté(s) [.] et ils †... †¹⁰⁵⁸.

Ainsi, Jean-Pierre Mahé, en parlant de l'ascension de l'âme dans le gnosticisme, peut affirmer ce qui suit¹⁰⁵⁹ :

À vrai dire, on devrait même s'étonner que la littérature gnostique l'ait recueilli avec tant d'empressement. Car enfin, le salut gnostique n'est pas un salut différé, un espoir d'immortalité dans un monde futur ou lointain.

¹⁰⁵⁶ A.J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 72.

¹⁰⁵⁷ *Mar.*, p. 10.23-24 (Funk-Poirier-Turner).

¹⁰⁵⁸ *Mar.*, p. 10.22B-24A (Funk-Poirier-Turner), trad. de P.-H. Poirier (la suite du texte, c'est-à-dire les pages 11 et 12, manque), in J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (dir.), *Écrits gnostiques. La Bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, La Pléiade, 2007, p. 1448.

¹⁰⁵⁹ J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte II*, *op. cit.*, p. 141.

On s'attendra donc que les gnostiques ne portent aucun intérêt ni au voyage céleste de l'âme ni à sa purification à travers les différents niveaux du ciel. Pourquoi le gnosticisme s'intéresserait-il à la remontée de l'âme vers un monde auquel elle peut appartenir dès cette vie ?

Mais il n'en est rien. On trouve dans divers traités gnostiques des spéculations sur l'ascension de l'âme à travers les zones atmosphériques. Dans un ouvrage qui a fait date, Wilhelm Anz¹⁰⁶⁰ a cru ainsi pouvoir démontrer que le thème de l'ascension de l'âme jusqu'au ciel le plus haut est le dogme central du gnosticisme : « un examen des informations et des sources dont nous disposons au sujet du gnosticisme nous montre la large diffusion de la doctrine de l'ascension de l'âme [...] Elle nous est ainsi présentée, en fait, comme la précieuse “doctrine centrale” »¹⁰⁶¹. En outre, ce dogme central a pour corolaire la *démonisation du cosmos* qui est bien représenté à partir du I^{er} siècle apr. J.-C., à savoir que les astres célestes sont des puissances mauvaises qui empêchent l'âme de retourner à sa demeure céleste¹⁰⁶². Ainsi s'éclaire l'attitude de Jean-Pierre Mahé, qui est une réaction justifiée à ce discours de la *Religionsgeschichtliche Schule* de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e.

Pourtant, ces occurrences de l'ascension de l'âme ne sont pas liées directement au thème de la purification de l'âme ou bien à travers l'atmosphère ou bien à travers les sphères planétaires. Comme on va le voir, exception faite de deux traités gnostiques de Nag Hammadi – qui pourraient bien faire écho à des influences hermétiques ou judéo-chrétiennes –, les autres témoignages sur l'ascension de l'âme n'impliquent pas une purification de celle-ci à travers les cieux.

Même si le livre d'Anz est considéré aujourd'hui comme totalement dépassé, l'idée fondamentale de la *Himmelsreise der Seele* a continué à avoir une influence considérable dans les études sur le gnosticisme¹⁰⁶³.

Or, il y a eu des historiens qui se sont opposés à cette omniprésence du thème de l'ascension. Selon Jean-Pierre Mahé, l'utilisation de ce thème est due au climat intellectuel d'inspiration syncrétiste à l'intérieur duquel mûrit le gnosticisme.

Le gnosticisme fait preuve d'un tel élan vers le syncrétisme et d'un tel pouvoir assimilateur qu'il a su, en fait, intégrer, dans ses innombrables variantes, des éléments qui, au premier abord, paraissent contredire ses principes fondamentaux¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶⁰ W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Leipzig, 1897, p. 55-56.

¹⁰⁶¹ Voir la trad. franç. de D. Biale, in *Id.*, *Gershom Scholem : Cabale et contre-histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2001, p. 92-93.

¹⁰⁶² I.P. Culianu, « L'ascension de l'âme », *art. cit.*, p. 291-295.

¹⁰⁶³ Voir, par exemple, C. Colpe, « Die 'Himmelsreise der Seele' ausserhalb und innerhalb der Gnosis », in U. Bianchi (dir.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leyde, 1967, p. 429-445 ; et I.P. Culianu, *Expériences de l'extase : Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Age*, Paris, 1984.

¹⁰⁶⁴ J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte II*, p. 141.

Mahé n'a donc pas tort de considérer le thème de l'ascension de l'âme comme un élément extérieur à la gnose. Mais nous ne saurions nous contenter de voir dans l'utilisation par les gnostiques de ce thème un simple fait de « syncrétisme ». Il n'est pas de notre ressort d'entre ici dans une discussion sur cette catégorie historico-religieuse¹⁰⁶⁵. Cependant, remarquons qu'un usage non critique de celle-ci peut brouiller l'analyse des phénomènes religieux¹⁰⁶⁶.

Par ailleurs, cette catégorie peut indiquer ou bien une attitude ou bien le travail d'interprétation de divers systèmes philosophiques ou religieux et le bricolage ou l'assemblage de plusieurs de leurs éléments. Rappelons donc en guise d'exemple méthodologique les quatre paradigmes dégagés du travail syncrétique par Roger Bastide¹⁰⁶⁷ :

- (I.) le *principe de coupure*, « qui permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de logiques ou de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles » ;
- (II.) la *dialectique de la matière et de la forme*, c'est-à-dire l'opposition entre la matière symbolique récupérée et la forme qu'elle amène avec elle ;
- (III.) le *principe de l'analogie*, qui se fonde sur des ressemblances globales ;
- (IV.) le *principe de réinterprétation* enfin, qui peut être mésinterprétation productive, permet l'« appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native ».

On croit donc qu'il n'est sage ni de tirer des conclusions trop absolues sur l'existence ou l'absence du thème et que le seul critère est la teneur générale du texte, l'inspiration qui le commande.

73. L'ascension de l'âme dans le gnosticisme

Ainsi, quelques savants, en minimisant l'influence du thème de la *Himmelsreise der Seele*, ont pu affirmer que le discours gnostique sur le sort de l'âme après la mort du corps, par delà la

¹⁰⁶⁵ Sur la notion de syncrétisme religieux (συγκρητισμός) en général, ou, si l'on préfère, le métissage des croyances et des rites, voir S. Figueredo Ferretti, *Repensando o sincretismo*, São Paulo, Edusp, 1995 et C. Bonnet, A. Motte (dir.), *Les syncrétismes religieux dans le monde Méditerranéen antique*, Bruxelles-Rome, 1999. Voir aussi P. Hadot, « Du bon et du mauvais usage du terme 'éclectisme' dans l'histoire de la philosophie antique », R. Brague et J.-F. Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie. Hommages à Pierre Aubenque*, Paris, 1990, p. 147-162.

¹⁰⁶⁶ Le mot de « syncrétisme » apparaît dans le *De fraterno amore* (§ 19) de Plutarque, mais le terme, dans son acception moderne d'harmonisation de doctrines et de courants philosophiques divers, ne remonte qu'au XVII^e siècle, et on le trouve chez Randle Cotgrave, dans son *A Dictionarie of the French and English Tongues*, publié en 1611.

¹⁰⁶⁷ Voir S. Capone, « Le syncrétisme dans tous ses états », *Archives de Sciences Sociales des Religions* CXIV (2001), p. 41-42.

déconcertante multiplicité de ses expressions, sera une « projection mythologique de la libération, en principe tout intérieure, opérée par la gnose »¹⁰⁶⁸. Dit autrement, la véritable signification de ces récits porte sur la réalité de l'homme et expriment ainsi une compréhension particulière de l'existence humaine et ne devrait pas être interprétée topographiquement.

Pourtant, observons d'abord qu'on trouve dans divers traités gnostiques des récits très précis sur l'*anodos* et la *cathodos* de l'âme et la géographie de l'au-delà. Or, il apparaît aussitôt que ces images qui divisent et organisent l'espace (ascension, descente, ciel, portes célestes, échelle céleste, etc.) n'ont pas été employées seulement pour clarifier le message gnostique, comme « projections mythologiques », présentant ainsi une allégorèse topographique. On ne saurait en douter, à découvrir qu'on ne peut pas séparer la cosmologie du message eschatologique.

Pour faciliter la consultation, nous avons divisé ces récits en deux catégories : (I.) des récits qui relatent la descente et la remontée d'un Sauveur céleste et (II.) des récits sur l'ascension et la descente de l'âme¹⁰⁶⁹.

- I. L'*ascensus gloriosus* et la *descensus incognitus* d'un Sauveur céleste pour libérer les âmes ont fait l'objet de récits diversement élaborés dans l'*Épître apocryphe de Jacques* (NH I 2) I 14-16 ; l'*Épître des apôtres* (§ 51) ; la *Prôtennoia trimorphe* (NH XIII 1), p. 468.37 ; le récit du *Chant de la Perle* qu'on retrouve dans les *Actes de Thomas* (§ 108-113), qui narre la descente du Sauveur pour gagner la Perle ; et le traité copte du manuscrit de Londres (*Codex Askewianus*, British Museum Add. 5114), appelé communément *Pistis Sophia* (§ 38). Mentionnons aussi le récit apocalyptique sur le *Martyre et ascension d'Isaïe* (11²²⁻³³).
- II. Le thème de l'*anodos-cathodos* de l'âme se retrouve dans nombre de traités gnostiques, tels *Zostrien* (NH VIII 1) 2.14B-19A ; *Marsanès* (NH X 1) 4.24b-5.1A ; le *Livre des secrets de Jean* (NH III 1) II 30.11-31.25 ; l'*Apocalypse de Paul* (NH V 2), p. 20.1-p. 21.24 ; le *Discours parfait* (NH VI 8), p. 76.20-p. 77.35.

Par ailleurs, on ne saurait davantage séparer ces occurrences des autres témoignages de la période hellénistique sur l'ascension et la descente de l'âme qu'on retrouve dans la littérature apocalyptique judéo-chrétienne. Ces récits, tel l'*Apocalypse de Pierre* (1-2, 13) et l'*Évangile de Pierre* (35-42), s'inspirent des *Actes* (1⁶⁻¹¹) et des évangiles de Marc (16¹⁹) et de Luc (24⁵⁰⁻⁵¹).

Ainsi entrevoyons-nous déjà que le thème de l'ascension de l'âme désincarnée était un lieu commun de la littérature gnostique. Mais simultanément ce thème n'est pas lié directement avec

¹⁰⁶⁸ J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte* II, p. 141.

¹⁰⁶⁹ Cf. I.P. Culianu, *Psychanodia*, p. 8-15.

notre sujet, à savoir le passage de l'âme, après la mort du corps, par une période de purgation. Il est plus vraisemblable que l'âme monte vers sa demeure céleste après s'être déjà purifiée dès sa vie terrestre.

74. L'apocalyptique juive et l'emplacement de l'Hadès dans le ciel

Nous n'avons pas encore touché, ni mis au premier plan, ni considéré en soi, l'élément proprement décisif, à savoir, la littérature apocalyptique juive, qu'on pourrait situer entre 200 avant et 100 après notre ère. On n'abordera pas ici le sujet délicat du rôle spécifique qu'aurait joué l'apocalyptique juive dans l'eschatologie gnostique. Remarquons seulement quelques détails qui nous aideront à mieux contextualiser les occurrences du thème de l'ascension de l'âme dans la littérature gnostique.

Voici une brève liste de textes où apparaît notre thème du passage de l'âme à travers les sept cieux¹⁰⁷⁰ : *Testament de Lévi* (2⁷-3⁸), *Livre des Secrets d'Hénoch*, *Ascension d'Isaïe*, *III Baruch*, *b. Hagigah 12B*, *Traité des Visions d'Ézéchiel*, *Seder Rabba di Beresit*, *Ascension de Moïse*, *Midras Ma'aseh Beresit* et *Sepher ha-Razim*.

Remarquons d'abord que dans la littérature apocalyptique des premiers siècles de notre ère, le nombre des cieux n'était pas fixé par un système dogmatique¹⁰⁷¹. Ainsi, on rencontre

- 2 cieux, le ciel et le Ciel du ciel : *Deutéronome* 10¹⁴.
- 3 cieux : *Testament de Lévi* 2, *II Corinthiens* 12², *Vie grecque d'Adam et Ève* 37⁵
- 4 cieux : *Évangile selon Marie* (BG 1).
- 5 cieux : *Apocalypse de Baruch*.
- 7 cieux, qui est la conception la plus répandue.
- 10 cieux : *Hénoch slave*. Voir aussi l'*Apocalypse de Paul*, l'*Apocryphe de Jean* (NH 14.9-13) et l'*Asclépius* (§ 19).

Signalons aussi que la doctrine des sept cieux est un trait de l'apocalyptique judéo-chrétienne syriaque, qu'on retrouve dans l'*Ascension d'Isaïe*, le *II Hénoch* et les *Testaments des XII Patriarches*¹⁰⁷².

Pour apprécier maintenant ce qui est dit dans ces récits apocalyptiques, donnons le contenu des sept cieux, particulièrement dans le *Livre des Secrets d'Hénoch* et *III Baruch*, dans lesquels on trouve l'Hadès situé au troisième ciel.

¹⁰⁷⁰ Voir surtout les listes contenues dans l'ouvrage de N. Séd, *La mystique cosmologique*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études, 1981, p. 263-278. Vid. aussi R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II*, Oxford, 1913 (réimpr. 2004).

¹⁰⁷¹ J.-M. Rosenstiehl et M. Kaler (édit., trad. et comm.), *L'apocalypse de Paul* (NH V, 2), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 36.

¹⁰⁷² J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I. Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée, 1957, p. 27-28.

- Le contenu des sept cioux dans le *Livre des Secrets d'Hénoch*¹⁰⁷³ :

1 ^{er} ciel	les 200 anges qui règnent sur les étoiles
2 ^e ciel	les anges apostats enchaînés qui attendent le jugement
3 ^e ciel	le Paradis pour les justes au nord du ciel, l'Enfer réservé aux méchants
4 ^e ciel	le Soleil, la Lune, leurs chars, quatre étoiles à la droite du char et quatre étoiles à sa gauche
5 ^e ciel	les <i>Egrigori</i> ou Veilleurs
6 ^e ciel	sept anges glorieux qui règlent la marche des astres
7 ^e ciel	le Seigneur assis sur son trône

- Le contenu des sept cioux dans *III Baruch*¹⁰⁷⁴ :

1 ^{er} ciel	une plaine ; les constructions de la Tour de Babel
2 ^e ciel	une plaine ; les projeteurs de la Tour de Babel
3 ^e ciel	un grand serpent, Hadès, le Soleil, la Lune, les anges préposés
4 ^e ciel	une plaine ; une fontaine
5 ^e ciel	Mika'el reçoit les prières des hommes

Telles sont les divisions des sept ou cinq cioux rattachées au *Livre des Secrets d'Hénoch* et à *III Baruch*. Trois éléments importants que nous considérons se trouvent déjà réunis dans ces récits :

- L'ascension de l'âme vers le ciel après la mort du corps ;
- L'Hadès est envisagé comme un lieu de passage ;
- Ce lieu purgatoire est situé quelque part dans l'échelle céleste, pour les textes que nous avons considérés, au 3^e ciel.

Après ces analyses, nous pouvons noter avec Wilhelm Bousset que dans les apocalypses juives, on ne trouve pas de parallélisme exact entre les sept cioux et les sept planètes.

75. Analyse de l'*Apocalypse de Paul* (NH V 2)

Le traité gnostique dans lequel on rencontre des citations explicites sur le Purgatoire ouranien est l'*Apocalypse de Paul* (NH V 2), p. 20.1-p. 21.24 (Rosenstiehl). Dans ce texte, le Purgatoire est l'espace purificateur à travers lequel passent les âmes désincarnées. Cet espace est situé au quatrième ciel (*ApocPaul*, p. 20.10b-11a), à savoir au-dessous du Soleil, si on suit l'ordre chaldéen des planètes.

¹⁰⁷³ N. Séd, *La mystique cosmologique*, p. 264.

¹⁰⁷⁴ N. Séd, *op. cit.*, p. 265.

Avant de continuer, il nous semble opportun de regarder le terme d'Hadès dans l'ensemble de la bibliothèque. Dans les traités gnostiques contenus dans la bibliothèque de Nag Hammadi, l'Hadès désigne soit le cosmos en entier¹⁰⁷⁵, soit le monde terrestre, monde de corruption où vivent les humains¹⁰⁷⁶, soit le monde souterrain¹⁰⁷⁷. Il est le plus bas niveau dans la hiérarchie de l'être et il est appelé aussi Tartare, Ténèbres, Chaos et Abîme¹⁰⁷⁸. Par ailleurs, il est représenté par l'Archonte Yaldabaôth, le démiurge du monde inférieur qui *engendre les Puissances*¹⁰⁷⁹.

Notons au passage que dans les traités gnostiques on trouve ainsi le thème du *descensus ad inferos* du Christ ressuscité qui est repris plutôt de la tradition chrétienne du *descensus*¹⁰⁸⁰ que de la tradition littéraire grecque de la *katabasis*¹⁰⁸¹, comme nous l'avons remarqué à propos du récit fait par Damascius sur sa descente dans l'antre de l'oracle d'Apollon. Cette descente s'effectue ou bien dans l'Hadès chthonien, ou bien dans ce monde-ci où vivent les gnostiques¹⁰⁸².

Par ailleurs, la doctrine de l'Hadès comme ici-bas est bien attribué par Irénée de Lyon aux gnostiques¹⁰⁸³ :

Si ergo Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis, et commoratus usque in tertiam diem in inferioribus terrae, post deinde surgens in carne, ut etiam fixuras clavorum ostenderet discipulis, sic ascendit ad Patrem, quomodo non confundantur qui dicunt inferos quidem esse hunc mundum qui sit secundum nos, interiorum autem hominum ipsorum derelinquentem hic corpus in supercaelestem ascendere locum ?

Εἰ οὖν αὐτὸς ὁ Κύριος τὸν θεσμὸν τῶν τετελευτηκότων ἐτήρησεν, ἵνα γένηται πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, καὶ φοιτήσας τρεῖς ἡμέρας ἐν τοῖς κατωτέροις τῆς γῆς, ἔπειτα ἀναστὰς ἑνσαρκος, ὥστε καὶ τοὺς τύπους τῶν ἡλῶν δεῖξαι τοῖς μαθηταῖς, οὕτως ἀνέβη πρὸς τὸν Πατέρα, πῶς οὐκ ἐντρέπονται οἱ λέγοντες τὸν μὲν ἄδην εἶναι τὸν καθ' ἡμᾶς κόσμον, τὸν δὲ ἔσω ἄνθρωπον αὐτῶν καταλιπόντα ἐνθάδε τὸ σῶμα εἰς τὸν ὑπερουράνιον ἀναβαίνειν τόπον ;

Si donc le Seigneur lui-même a observé la loi des morts, pour devenir le Premier-né des morts, s'il a séjourné trois jours dans les régions inférieures de la terre, s'il est ensuite ressuscité dans sa chair, de façon à pouvoir montrer à ses disciples jusqu'aux marques des clous, et si après tout cela seulement il est monté vers son Père, comment ne rougissent-ils pas, ceux qui prétendent que les Enfers s'identifient avec notre monde et que leur « homme intérieur », laissant ici-bas le corps, doit monter dans le lieu supracéleste ?

¹⁰⁷⁵ *EvVer* (NH I 3), p. 42.18-19 (Pasquier) ; *ApocrJn* (NH II 1), p. 22.1-2 (Barc).

¹⁰⁷⁶ *Silv* (NH VII 4), p. 104.1-14 (Janssens).

¹⁰⁷⁷ *LivTh* (NH II 7), p. 142.30-38 (Kuntzmann).

¹⁰⁷⁸ *TracTri* (NH I 5), p. 89.25-29 (Painchaud-Thomassen).

¹⁰⁷⁹ *HypArch* (NH II 4), p. 94.7-8 (Barc).

¹⁰⁸⁰ P.-H. Poirier, « Gnostic Sources and the Prehistory of the *Descensus ad inferos* », *Apocrypha* XXI (2010), p. 73-81 et aussi *Id.*, « La *Prôtennoia trimorphe* (NH XIII, 1) et le vocabulaire du *Descensus ad inferos* », *Le Muséon* XCVI (1983), p. 193-204.

¹⁰⁸¹ J.D. Turner, « NHC XIII, 1: *Trimorphic Proténnoia* », in C.W. Hedrick (dir.), *Nag Hammadi Codex XI, XII, XIII*, Leyde, E.J. Brill, 1990, p. 371-454.

¹⁰⁸² Nonobstant la déclaration de la *PrôTri*, p. 36.4-5A (Poirier) – « Moi, je suis [descendue au] milieu de l'Ament[é], [j']ai resplend[i] sur les] ténèbres » –, cette descente a lieu dans ce monde. Sur cette interprétation, *vid.* P.-H. Poirier, *La Pensée première à la triple forme* (NH XIII, 1), Québec, Presses de l'Université Laval, 2006, p. 114.

¹⁰⁸³ *Iren. Adv. Haeres.* V 31.2 (Rousseau-Doutreleau), trad. d'A. Rousseau.

On rencontre cette idée déjà chez Empédocle, qui compare ce monde à une caverne souterraine, ἄντρον ὑπόστεγον (*Vors.* 31B120) et à une « sombre vallée de larmes », ἀτεροπέα χώρον (*Vors.* 31B121). Selon Erwin Rohde, Empédocle « est en fait le premier à représenter le séjour sur la terre comme le vrai Enfer »¹⁰⁸⁴. Ainsi, Jean Bollack peut affirmer que « les textes transmis permettent de conclure [...] qu'il n'y a pas d'Enfers ni de Rhadamanthe ; seul le monde existe, déjà obscur, où vivent et meurent les hommes, et où tous les changements de décor s'accomplissent sans qu'ils s'en aperçoivent »¹⁰⁸⁵.

Au reste, il semble que dans la plupart des traités gnostiques, on retrouve l'ordre « chaldéen » ou stoïcien des planètes. Ainsi, l'*Apocryphon de Jean* (*NH* II 1) donne une description des sept archontes planétaires de l'hebdomade du Sabbat ou Sabbaton, c'est-à-dire notre monde de la sphère de Fixes jusqu'à la zone sublunaire : Athôth (Lune), Elalouf ou Élóaios (Mercure), Astaphaios (Vénus), Yaô (Soleil), Sabaôth (Mars), Adônin (Jupiter) et Sabbédé ou Sabbataios (Saturne)¹⁰⁸⁶.

Voici les corps associés aux noms. Le premier est Athôth, il a une face de mouton. Le deuxième est Élóaios, il a une face d'âne. Le troisième est Astaphaios, il a une fa[ce de hyè]ne. Le quatrième est Yaô, il a une fa[ce de drago]n à sept têtes. Le cinquième est Sabaôth, il a une face de dragon. Le sixième est Adônin, il a une face de singe. Le septième est Sabbédé, il a une face de feu lumineux. Telle est l'hebdomade du Sabbatin¹⁰⁸⁷.

Débutons donc notre analyse de l'Hadès gnostique par l'*Apocalypse de Paul* (*NH* V 2), où on trouve le système cosmique parcouru par l'itinéraire de Paul. L'*Apocalypse* commence directement au troisième ciel, qui s'explique par la référence à *II Corinthiens* 12, où Paul nous dit qu'il a été ravi au troisième ciel. Cependant, chez Paul, selon toute vraisemblance, les trois cieux se divisent cosmographiquement à la manière du schéma à trois étages, mise en valeur, comme on l'a remarqué plus haut, par Wilhelm Bousset au début du XX^e siècle :

- 1^{er} ciel : l'atmosphère
- 2^e ciel : les astres
- 3^e ciel : le Tout-Puissant

¹⁰⁸⁴ E. Rohde, *Psyché*, op. cit., p. 409, n. 3.

¹⁰⁸⁵ J. Bollack, *Les purifications. Un projet de paix universelle*, Paris, 2003, p. 22.

¹⁰⁸⁶ Sur la correspondance entre les archontes et les planètes, voir R. van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leyde, Brill, 1996, p. 70.

¹⁰⁸⁷ *ApocrJn* II 11.26-35 = *BG* 41.16-42.10 (Barc), trad. de B. Barc. Cf. Orig. *Cont. Cels.* VI 31 (Koetschau).

Comme on va le voir, l'auteur de l'*Apocalypse de Paul*, écrite au II^e siècle de notre ère, relocalise ces trois cieus, en les situant dans un schème incluant dix cieus, dont le dernier correspond au Plérome.

NIVEAUX DU CIEL

PLANÈTES CORRESPONDANTES (?)

1 ^{er} ciel : <i>non-mentionné</i>	[Lune]
2 ^e ciel : <i>non-mentionné</i>	[Mercure]
3 ^e ciel : <i>non-mentionné</i>	[Vénus]
4 ^e ciel : Hadès céleste et Douanier (<i>scil.</i> juge d'instruction)	SOLEIL
5 ^e ciel : lieu de jugement et Grand Ange	Mars
6 ^e ciel : douanier (<i>scil.</i> un portier)	Jupiter
7 ^e ciel : un Ancien (<i>scil.</i> un douanier)	Saturne
8 ^e ciel : l' <i>Ogdoade</i> et les 12 apôtres	les étoiles fixes
9 ^e ciel : l' <i>Ennéade</i>	
10 ^e ciel : le <i>Plérome</i>	

Eu égard maintenant à l'emplacement et à la description de l'Hadès, on lit le récit suivant concernant le sort des âmes désincarnées¹⁰⁸⁸ :

Et il regarda en bas, il vit ceux qui étaient sur la terre. Il regarda [] ceux [] sur la [] Il regarda et il vit les douze apôtres à sa droite et à sa gauche dans la création ; et l'Esprit marchait devant eux. Et je vis dans le quatrième ciel { } les anges emportant une âme hors de la terre des morts. Ils la placèrent à la porte du quatrième ciel ; et les Anges la fouettaient. L'âme prit la parole et dit : « Quel péché ai-je commis dans le monde » ? Le Douanier qui siège dans le quatrième ciel répondit et dit : « Il ne fallait pas commettre toutes ces iniquités qui sont dans le monde des morts ». L'âme répondit et dit : « Produis des témoins, qu'ils t'informent contre quel corps j'ai commis l'iniquité ». « Je veux apporter un livre pour y lire ». Et les trois témoins vinrent. Le premier prit la parole et dit : « Est-ce que ce n'est pas moi qui ai été dans le corps à la deuxième heure [. . .] ? Je me suis levé contre toi jusqu'à ce que tu fusses [pleine] de colère, de courroux et de jalousie ». Et le second prit la parole et dit : « Est-ce que ce n'est pas moi qui étais dans le monde ? Et je suis entré à la cinquième heure, et je t'ai vue, je t'ai désirée. Et voici donc maintenant je t'accuse en raison des meurtres que tu as perpétrés. Le troisième prit la parole et dit : « Est-ce que ce n'est pas moi qui suis venu vers toi à la douzième heure du jour, alors que le soleil allait se coucher ? Je t'ai donné de l'obscurité jusqu'à ce que tu aies achevé tes péchés ». Quand l'âme eut entendu ces choses, elle regarda en bas, attristée ; et alors elle regarda en haut ; elle fut jetée en bas : l'âme, lorsqu'elle eut été jetée en bas, alla dans un corps qui avait été préparé pour elle. Et voici, la cause était jugée. Et moi, je regardai en haut et je vis l'Esprit me disant : « Paul, viens, suis-moi ». Et moi, comme je marchais, la porte s'ouvrit et je montai au cinquième ciel. Et je vis mes compagnons apôtres marchant avec moi, l'Esprit marchant avec nous. Et je vis un Grand Ange dans le cinquième ciel, tenant un sceptre de fer dans sa main, trois autres Anges étant avec lui ; et je regardai leurs visages. Et eux se querellaient entre eux, des fouets étant dans leurs mains, en aiguillonnant ces âmes vers le châtement.

S'il faut en croire l'auteur de ce traité gnostique, Paul arrive, dans son ascension vers le *Plérome* où siège le Père, à la porte du quatrième ciel¹⁰⁸⁹. Ici, il rencontre un lieu de châtement et de punition pour les âmes pêcheuses. Les âmes qui n'ont point commis d'iniquités, continuent leur ascension. Celles qui ont péché, sont renvoyées vers la terre pour s'y incarner dans un nouveau

¹⁰⁸⁸ *ApocPaul* (NH V 2), p. 20.1-p. 21.24 (Rosensthiel), trad. par J.-M. Rosensthiel, in J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (dir.), *Écrits gnostiques, op. cit.*, p. 720-721.

¹⁰⁸⁹ La notion de « portes des cieus » à travers lesquelles doivent passer les âmes ou le Saviour se trouve aussi dans *Le concept de notre grande puissance* (NH VI 4), p. 41.7 (Roberge) et dans le *Deuxième traité du grand Seth* (NH VII 2), p. 56.25-26 (Painchaud).

corps : « l'âme, lorsqu'elle eut été jetée en bas, alla dans un corps qui avait été préparé pour elle ». Irénée atteste aussi que certains gnostiques ont cru en une transmigratioin des âmes afin d'être purifiées¹⁰⁹⁰.

Tel apparaît donc le Purgatoire céleste qui se dessine dans la description des 4^e et 5^e cieus : dans le 4^e ciel, les âmes non-purifiées de leurs péchés subissent des châtements et, si cela n'est pas assez, elles sont jetées en bas vers la terre pour une nouvelle incarnation. Si elles sont pures, elles passent vers le 5^e ciel où elles rencontrent le Grand Ange, le juge des âmes.

Faute de savoir si l'auteur avait pensé à une correspondance précise entre les cieus et les planètes, ce dont on peut douter, nous devons tenir en suspens notre jugement. Nous avons proposé que le 4^e ciel serait situé cosmologiquement au-dessous ou autour du Soleil, comme chez Héraclide du Pont et Jamblique, mais ceci n'est qu'une hypothèse.

76. Sur L'Hadès du *Livre de Thomas l'Athlète*

Mentionnons pour finir un autre texte gnostique dans lequel on a cru voir l'expression de l'Hadès ouranien. D'après Raymond Kuntzmann, on rencontre dans *Le livre de Thomas l'Athlète* (142.30-38) la description d'un Hadès aérien¹⁰⁹¹.

Voici le passage en question¹⁰⁹² :

Le Sauveur répondit et dit : En vérité, je vous le dis : celui qui entendra votre parole et détournera sa face ou en rira ou fera la moue sur ces choses, en vérité, je vous le dis : on le livrera à l'archonte d'en haut, celui qui domine sur toutes les puissances en tant que leur souverain ; et il lui fera faire demi-tour et il le précipitera du ciel au fond de l'abîme, et il sera enfermé dans un lieu étroit et ténébreux ; alors, il ne peut se retourner ni bouger à cause de la grande profondeur du Tartare et de l'amertume pesante de l'Hadès. Celui qui se conforte sur les choses qu'on lui apporte, car [.] on ne lui pardonnera pas sa folie. Il recevra son jugement. Celui qui vous persécutera sera livré à l'ange Tartarouchos, qui a près de lui une flamme de feu, les poursuivant avec des fouets de feu, lançant des étincelles au visage de celui qui est pourchassé. Fuit-il vers l'ouest, c'est le feu qu'il rencontre. Se tourne-t-il vers le sud, il le trouve là aussi. S'il se tourne vers le nord, là aussi l'atteint la menace d'un feu brûlant. En revanche, il ne trouve pas le chemin vers l'est pour y fuir et être sauvé. En effet, il ne l'a pas trouvé au temps où il était dans un corps, pour qu'il le trouve au jour du jugement.

C'est en vain qu'on voudrait donc décrire ici l'Hadès comme aérien. On peut bien le voir, rien ne laisse entrevoir un au-delà situé dans les airs : l'abîme, le Tartare et l'Hadès sont bien situés

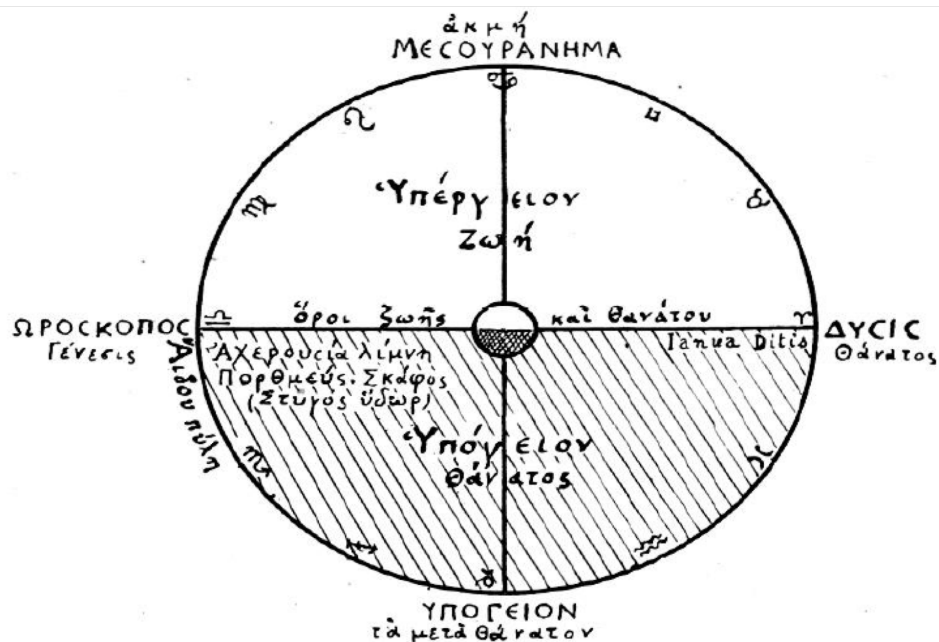
¹⁰⁹⁰ Iren. *Adv. Haeres.* I 25.4.

¹⁰⁹¹ R. Kuntzmann (édit. et trad.), *Le livre de Thomas (NH II 7)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1986, p. 9 et 125-131.

¹⁰⁹² *ThAthl.*, p. 142.30-38 (Kuntzmann), trad. de R. Kuntzmann, in J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (dir.), *Écrits gnostiques, op. cit.*, p. 504 (et la note afférente à ce passage, dans laquelle le traducteur réitère qu'il sagit bien d'un « Enfer aérien »).

dans un lieu souterrain¹⁰⁹³ ou du moins, si on nous permet une explication de ce passage très difficile, dans l'ὑπόγειον. Cette dernière hypothèse pourrait bien être considérée, à savoir que la demeure d'Hadès n'est point située dans les entrailles de la terre, mais *au-dessous* de notre terre. Ainsi, l'ὑπόγειον désigne le point le plus bas du ciel, l'hémisphère inférieur¹⁰⁹⁴.

Pour mieux entrevoir la structure du cosmos selon cette hypothèse, reproduisons la belle figure de Franz Cumont¹⁰⁹⁵ :



Maintenant, même si cette hypothèse explique tant bien que mal ce passage du *Livre de Thomas l'Athlète*, on doit remarquer avec Franz Cumont que la théorie de l'ὑπόγειον, « qui faisait de l'hémisphère inférieur l'immense réservoir des âmes ne devait guère résister aux attaques que dirigea contre elle la critique alexandrine et elle n'eut plus à l'époque romaine qu'une diffusion restreinte »¹⁰⁹⁶.

77. Un témoignage de Plotin sur l'ascension de l'âme chez les gnostiques

Pour compléter notre recherche sur le thème de l'ascension de l'âme dans le gnosticisme, on devrait aussi regarder le témoignage de Plotin sur la μετάνοια chez les gnostiques¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹³ *ThAthl*, p. 142.37. Voir aussi J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte II*, *op. cit.*, p. 140.

¹⁰⁹⁴ Sur l'ὑπόγειον, voir F. Cumont, « Les enfers selon l'Axiochos », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* LXIV (1920), p. 272-285.

¹⁰⁹⁵ F. Cumont, « Les enfers selon l'Axiochos », *art. cit.*, p. 276.

¹⁰⁹⁶ F. Cumont, *op. cit.*, p. 285.

¹⁰⁹⁷ Plot. *Enn.* II 9 [33] 6.2- 3. Cf. Plot. *Enn.* II 1 [40] 4.30-31 et II 9 [33] 4.17.

Les trois occurrences de *metanoia* contenues dans les *Ennéades* sont utilisées par Plotin pour désigner le *repentir*, le *regret* éprouvé par l'âme. Cette expression, dans les trois cas, est utilisée dans un contexte gnostique, ce qui montre que cette expression provient des écrits gnostiques eux-mêmes¹⁰⁹⁸. En outre, la *metanoia*, chez les *γνωστικοί* connus par Plotin (et comme dans la *Pistis Sophia*), est hypostasiée.

Il ne saurait être question de nier l'affirmation de Robert Joly, selon lequel la doctrine de la *μετάνοια* « est née et s'est affirmée dans l'eschatologie des sectes mystiques » et elle pourrait bien faire corps avec une doctrine religieuse de félicité astrale¹⁰⁹⁹. Par exemple, dans le traité apocalyptique gnostique *Zostrien* (NH VIII 1), qui pourrait bien être le même traité que Porphyre et Amélius combattirent vers 244-269 apr. J.-C.¹¹⁰⁰ à la demande de Plotin¹¹⁰¹, Zostrien – le soi-disant grand-père d'Er le Pamphylien (*République* X 614B) – monte vers le Ciel emmené par l'ange de la connaissance¹¹⁰².

Je traversai le domaine de l'atmosphère et je passai les copies des éons, y étant sept fois immergé dans l'eau vive à chacun [des] éons, et je ne m'arrêtai pas avant de les avoir passés tous à la fois. Alors je montai au séjour véritablement existant, je reçus le baptême, délaissai le mon]de et accédai à la repentance [μετάνοια] véritablement existante. J'y reçus le baptême six fois. Je traversai le sixième. Je reçus puissance du même. Je montai vers ces éons autogènes et m'y arrêtai à la vue d'une lumière de vérité, véritablement existante à partir de sa propre racine autogène, et (à la vue) de grands anges et de gloires dépassant toute mesure.

Selon le *Zostrien* donc, qui fut composé vers la fin du II^e ou le début du III^e siècle de notre ère à Alexandrie¹¹⁰³, l'âme monte vers le ciel à travers les diverses couches de l'atmosphère, en accédant ainsi à la *Repentance*. Dit autrement, la *μετάνοια* renvoie au lieu céleste où l'âme, dans son ascension, doit arriver. Comme chez les gnostiques de Plotin, ici aussi la *μετάνοια* est hypostasiée et elle désigne un Éon inférieur qui contient des âmes immortelles « that are satisfied with knowledge, renounce dead and worldly things and zealously embrace their immortal mind and soul »¹¹⁰⁴. La « Repentance », avec le « Séjour » et les « Copies » des Éons constituent, à l'intérieur du *niveau de réalité* (ὕποστασις)¹¹⁰⁵ de l'Âme, trois « niveaux distincts », intermédiaires entre l'Être et le monde sensible.

¹⁰⁹⁸ Sur la notion de la *μετάνοια*, voir P. Hadot, « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », *Actes du XI^e Congrès international de Philosophie*, Bruxelles, 1953, p. 31-36 ; et R. Joly, « Note sur la *μετάνοια* », *Revue de l'histoire des religions* CLX [1961], p. 149-156.

¹⁰⁹⁹ R. Joly, « Note sur la *μετάνοια* », *art. cit.*, p. 155.

¹¹⁰⁰ C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirrier, J.D. Turner (édit., trad. et comm.), *Zostrien (NH VIII, 1)*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2000, p. 144-145.

¹¹⁰¹ Porph. *Vit. Plot.* 16.

¹¹⁰² *Zost.* 5.20-6.5 (Barry- Funk-Poirrier-Turner), trad. de C. Barry.

¹¹⁰³ M. Tardieu estime le *terminus aeternum* à 263 apr. J.-C. et J. Turner la redaction vers de 225 apr. J.-C.

¹¹⁰⁴ C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirrier, J.D. Turner, *Zostrien (NH VIII, 1)*, p. 36.

¹¹⁰⁵ Toutefois, dans les écrits gnostiques, surtout les textes de Nag Hammadi, le terme *ὕποστασις* est utilisé en une pluralité de sens. *Vid.* C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirrier, J.D. Turner, *Zostrien (NH VIII, 1)*, p. 396-398.

Mais on peut douter que cette conception, à savoir la connexion entre la doctrine de la *μετάνοια* et l'eschatologie céleste, ainsi définie, puisse être appliquée à tous les textes gnostiques, où elle ne semble guère revêtir de sens spécifique. Dans *l'Exégèse de l'âme* (NH II 6), par exemple, écrite peut-être vers le II^e siècle de notre ère¹¹⁰⁶, la *metanoia* se distingue de l'adhésion biblique à Dieu et du repentir chrétien, toujours associé à la conversion¹¹⁰⁷. Ici, la *metanoia*, qui n'est pas hypostasiée, décrit le repentir, qui suppose « une prise de conscience et implique une vive déploration, la confession de l'état aliéné et la supplication adressée au Père »¹¹⁰⁸.

Il nous paraît toutefois que, chez les gnostiques connus par Plotin, la *μετάνοια* renvoie au salut de l'âme. Ainsi, tout regret sur ses actions, donc une *descente* en soi, se traduit par une ascension au Plérôme et en conséquence à une ascension céleste. Comme l'exprime *Les trois stèles de Seth* (NH VII 5), « le chemin pour monter est le chemin pour descendre »¹¹⁰⁹.

78. Témoignage d'Irénée de Lyon sur la descente à travers les planètes et les extraits de Théodote

Curieusement, Irénée de Lyon nous transmet un soi-disant témoignage des gnostiques valentiniens¹¹¹⁰, où on trouve une liste des vices similaire à celle trouvée dans le *Poimandrès*.

Voici le passage du *Contre les hérésies*, traité composé entre 174 et 189 de notre ère¹¹¹¹ :

Deinde ex primo Angelo qui adstat Monogeni emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum uocant. Hanc igitur uidentem reliqua omnia coniugationem habentia, se autem sine coniugatione, quaesisse cui adunaretur ; et cum non inueniret, adseuerabat et extendebatur et prospiciebat ad inderiores partes, putans hic inuenire coniugem ; et non inueniens, exsiliit, taediata quoque, quoniam sine bona uoluntate Patris impetum fecerat. Post deinde simplicitate et benignitate acta, generauit opus in quo erat Ignorantia et Audacia : hoc autem opus eius esse Protarchontem dicunt, Fabricatorem conditionis huius. Virtutem autem magnam abstulisse eum a Matre narrant et abstulisse ab ea in inderiora et fecisse firmamentum caeli, in quo et habitare dicunt eum. Et cum sit Ignorantia, fecisse eas quae sunt sub eo Potestates et angelos et firmamenta et terrena omnia. Deinde dicunt adunitum eum Authadiae, gènesse Kakian, Zelum et Phthonon et Erin et Epithumian. Generatis autem his, Mater Sophia contristata refugit et in altiora secessit, et fit deorsum numerantibus Octonatio. Illa igitur secedente, se solum opinatum esse, et propter hoc dixisse : ego sum Deus zelator, et praeter me nemo est. Et hi quidem talia mentiuntur.

Ensuite, du premier Ange qui se tient auprès du Monogène, fut émis, disent-ils, l'Esprit Saint, qu'ils appellent aussi Sagesse et Prounikos. Celle-ci, voyant que tous les autres avaient leur conjoint, tandis qu'elle-même était privée de conjoint, chercha à qui elle pourrait s'unir ; comme elle ne trouvait personne, elle faisait effort et s'étendait, regardant vers les régions inférieures dans l'espoir d'y trouver un conjoint ; n'en trouvant point, elle bondit, mais elle fut accablée de dégoût parce qu'elle s'était élancée sans l'agrément du Père. Ensuite, poussée par la simplicité et la bonté, elle engendra une œuvre contenant Ignorance et Présomption. Cette œuvre, disent-ils, c'est le Protarchonte, l'Auteur de cet univers. Il

¹¹⁰⁶ J.M. Sevrin (édit. et trad.), *L'Exégèse de l'âme* (NH II, 6), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1983, p. 48.

¹¹⁰⁷ J.M. Sevrin, *ibid.*, p. 59.

¹¹⁰⁸ J.M. Sevrin, *ibid.*, p. 48.

¹¹⁰⁹ *3St.Seth*. 127.20 (Claude), trad. de P. Claude.

¹¹¹⁰ Irénée les appelle « Barbéliots », un nom assez artificiel qu'on retrouve déjà chez Théodoret, *Compendium des fables hérétiques* I 13.

¹¹¹¹ *Iren. Adv. Haeres.* I 29.4 (Rousseau-Doutreleau), trad. d'A. Rousseau.

emporta de sa Mère une grande puissance et s'éloigna d'elle vers les lieux inférieurs. Il fit le firmament du ciel, en lequel ils le disent habiter. Étant Ignorance, il fit les Puissances qui sont au-dessous de lui, les Anges, les firmaments et toutes les choses terrestres. Puis il s'unit à la Présomption et engendra la Méchanceté, la Jalousie, l'Envie, la Discorde et le Désir. Devant ces productions, sa Mère Sagesse s'enfuit, attristée, et se retira dans les hauteurs : ce fut l'Ogdoade, en comptant à partir du bas. Lorsqu'elle se fut retirée, il se crut seul, et c'est pour ce motif qu'il dit : « Je suis un Dieu jaloux, et en dehors de moi il n'est pas de Dieu ». Tels sont les mensonges de ces gens-là.

L'ordre dans lequel ces vices sont énumérés est assez arbitraire et ne doit pas être mis en parallèle avec l'ordre des planètes. La seule mention cosmologique qui est faite est que Sophia séjourne dans l'Ogdoade, qui représente la sphère des étoiles fixes. Encore une fois, comme dans le fragment du *Discours parfait*, ce passage se fait l'écho de notions hermétiques.

*

Pourtant, on rencontre, dans les extraits de Théodote transmis par Clément d'Alexandre, quelques remarques sur l'ascension des âmes vers l'Ogdoade et le Plérôme.

D'après Théodote, disciple de Valentin, dont l'enseignement peut se situer entre 160 et 170 apr. J.-C., le valentinien, c'est-à-dire l' élu de Dieu, après la mort du corps monte vers le huitième ciel, l'Ogdoade. Avant d'entrer à l'intérieur du Plérôme, il quitte son âme ou la ψυχή, laissant ainsi seulement le πνεῦμα pur et intelligent et il s'unit à son ange¹¹¹².

63. Ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν Ὀγδοάδι, ἢ Κυριακῇ ὀνομάζεται, παρὰ τῆ Μητρὶ, ἐχόντων τὰς ψυχὰς, τὰ ἐνδύματα, ἄχρι συντελείας· αἱ δὲ ἄλλαι πισταὶ ψυχαί, παρὰ τῷ Δημιουργῷ· περὶ δὲ τὴν συντέλειαν, ἀναχωροῦσι καὶ αὐταὶ εἰς Ὀγδοάδα. Εἶτα, τὸ δείπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σφροδμένων, ἄχρις ἂν ἀπισωθῆ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίσῃ [...]. Τὸ δὲ ἐντεῦθεν, ἀποθέμενα τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχὰς, ἅμα τῆ Μητρὶ κομιζομένη τὸν Νυμφίον, κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους, τοὺς Ἀγγέλους ἑαυτῶν, εἰς τὸν Νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ Ὁροῦ εἰσίσιασι, καὶ πρὸς τὴν τοῦ Πατρὸς ὄψιν ἔρχονται, Αἰῶνες νοεροὶ γενόμενα, εἰς τοὺς νοεροὺς καὶ αἰωνίους γάμους τῆς συζυγίας.

63. Ainsi donc le repos des pneumatiques a lieu au « Jour du Seigneur » [ἢ κυριακῇ], – dans l'Ogdoade, qui est appelée « Jour du Seigneur », – chez la Mère, – tandis qu'ils portent leurs âmes comme des « robes » jusqu'à la Consommation. Les autres âmes fidèles sont chez le Démiurge : mais au moment de la Consommation, elles se retirent, elles aussi, dans l'Ogdoade [...]. 64. Dès lors les éléments pneumatiques, après avoir déposé leurs âmes, en même temps que la Mère emmène son Époux, emmènent eux aussi comme époux leurs Anges : ils entrent dans la Chambre nuptiale » à l'intérieur de la Limite [Ὁροῦ] et s'en vont vers la vue du Père, devenu Éons intelligents [νοεροί], pour les noces intellectuelles et éternelles de la syzygie.

On retrouve dans ce passage deux distinctions : (1) une distinction en l'homme entre le corps, l'âme et l'esprit ; et (2) le partage de l'humanité en trois classes : les *hyliques*, les *psychiques* et les *pneumatiques*.

Sans entrer ici dans le détail, observons, en ce qui concerne la première distinction, que la ψυχή désigne l'élément irrationnel dans l'homme et le πνεῦμα l'élément rationnel. Concernant

¹¹¹² Clem. Alex. *Exc. Theod.* C 63-64 (Stählin), trad. de F. Sagnard.

maintenant la dernière distinction, disons que les *hyliques* ou les païens n’avaient rien de divin dans leur nature et étaient condamnés à la mort éternelle ; les *psychiques* ou le plus grand nombre des chrétiens pouvaient s’élever jusqu’à l’Ogdoade ; les *pneumatiques* ou les saints étaient ceux qui pouvaient s’élever jusqu’au Plérôme, situé au neuvième ciel. D’autre part, cette conception dualiste, ou on pourrait même dire trivalente, s’exprime à travers la théorie de la *syzygie* divine Logos et Vérité, le *couple* primordial de toute la création, qui exprime aussi la structure binaire des Éons.

Ainsi donc, dans l’Ogdoade, qu’on pourrait situer dans la sphère des Fixes, on retrouve deux classes d’hommes : les *psychiques* et les *pneumatiques*. Les *psychiques*, sauvés « par le moyen des œuvres et de la foi (οἱ δι’ ἔργων καὶ πίστεως/per operationem et fidem) »¹¹¹³, restent pour toujours dans l’Ogdoade. Les *pneumatiques* sont là juste en repos, en attendant que le nombre des élus soit complet, avant d’entrer dans le Plérôme.

On a ainsi la topographie suivante :

<i>Classes d’hommes</i>	<i>Lieux cosmologiques</i>
Les <i>hyliques</i>	Lieux chthoniens et ouraniens
Les <i>psychiques</i>	L’Ogdoade ou la sphère des Fixes
Les <i>pneumatiques</i>	Le Plérôme ou l’Énnéade

Notons cependant que l’interprétation de ces passages eschatologiques est très difficile car ces extraits de Théodote sont découpés et détachés de leur contexte originel¹¹¹⁴. En effet, il y a toujours le souci que cette eschatologie ne relève que d’une présentation hérésiologique de la gnose.

79. Conclusion

Dès lors, nous nous garderons de prétendre que les thèmes du Purgatoire céleste, avec son corollaire, l’ascension de l’âme à travers les régions supérieures, sont caractéristiques des apocalypses gnostiques¹¹¹⁵.

Le point essentiel est le suivant : même si la notion de Purgatoire existe dans divers traités gnostiques, on n’y trouve pas, mis à part les deux traités qu’on vient tout juste d’analyser, le thème du Purgatoire ouranien. Qui plus est, le passage du *Zostrien* (5.20-6.5) reproduit un *topos* de la période hellénistique, à savoir, la traversée de l’âme à travers la zone sublunaire pour arriver dans le

¹¹¹³ Iren. *Adv. Haeres.* I 6.2.

¹¹¹⁴ F. Sagnard, *Clément d’Alexandrie, Extraits de Théodote*, Paris, Cerf, 1948, p. 7.

¹¹¹⁵ Cette thèse a été défendue par les historiens appartenant à la *Religionsgeschichtliche Schule* (W. Anz, J. Kroll, W. Bousset, G. Widengren, C. Colpe) et par I.P. Culianu.

Ciel. Pour ce qui est de l'*Apocalypse de Paul*, l'ascension de l'âme à travers des portes situées dans le ciel et divisant celui-ci en divers étages semble suivre un *topos* de l'apocalyptique juive¹¹¹⁶.

Comment pourrait-il en être autrement, puisque, dans les autres traités gnostiques transmis par la bibliothèque de Nag Hammadi, l'Hadès est toujours situé soit ici-bas soit sous la terre ? Et dès lors, il reste vraisemblable que l'Hadès gnostique désigne essentiellement notre monde.

Mais on ne saurait pousser jusqu'au bout une telle affirmation : même si les thèmes de l'ascension de l'âme et du Purgatoire céleste ne sont pas caractéristiques de la littérature gnostique, il n'en reste pas moins que l'âme, une fois purifiée dès cette vie, s'envole vers le Ciel et qu'elle met un certain temps pour y parvenir, pour séjourner soit dans l'*Ogdoadé* soit dans l'*Énnéade*.

¹¹¹⁶ Vid. W.R. Murdock, *The Apocalypse of Paul from Nag Hammadi Codex V: A Translation and Interpretation*, The Claremont Graduate School, 1968, p. 90 ; et J.-M. Rosenstiehl et M. Kaler, *L'Apocalypse de Paul (NH V, 2)*, p. 220.

QUATRIÈME PARTIE

Du Ciel à la Terre

CHAPITRE VII

Les Oracles Chaldaïques

à travers l'exégèse néoplatonicienne

Le propos du présent chapitre est d'éclairer l'emplacement de l'Hadès, qui est plutôt un Purgatoire, dans les *Oracles chaldaïques*. En abordant cette question difficile, c'est sur le fond de la cosmologie et de la psychologie que la doctrine du Purgatoire se révèle être la plus accessible.

Prolongeant notre approche contextualiste, il faut maintenant se demander comment nous devons lire ces *Oracles*, en tenant compte de notre information fragmentaire sur la doctrine chaldaïque ? Dès lors, nous pensons qu'il vaut mieux les lire à travers les écrits néoplatoniciens, qui sont ceux qui nous ont transmis le plus grand nombre de fragments. Sans les néoplatoniciens, qui considéraient ces *Oracles* comme une sorte de *Bible* ou d'Écriture inspirée, on ne saurait presque rien de leur contenu¹¹¹⁷. Il est donc raisonnable de les inclure dans leur contexte.

Ces *Oracles* ont été écrits avec vraisemblance vers 170 de notre ère et traditionnellement on fait remonter leur composition à Julien le fils, un « chaldéen » qu'on qualifie de « théurge »¹¹¹⁸. Ces oracles ou λόγια sont d'inspiration médio-platonicienne et mettent à contribution le plus souvent le *Timée* de Platon, dialogue cosmologique par excellence des platoniciens des débuts de l'Empire.

Les deux Julien – Julien le Chaldéen (le père) et Julien le Théurge (le fils) – pourraient bien faire partie des prophètes que Minucius Félix appelle, vers le II^e siècle, des « *uates absque templo* (prophètes hors des temples) »¹¹¹⁹. En outre, Anna van den Kerchove a bien montré, concernant la relation qui existe entre le mode de révélation des *logia* chaldaïques et les oracles des sanctuaires grecs, que les *Oracles chaldaïques* suivent le même schéma traditionnel¹¹²⁰.

Nous nous permettons de reproduire ici le tableau proposé par Anna van den Kerchove¹¹²¹ :

	<i>Oracles chaldaïques</i>	Oracles des sanctuaires
Préparation	Art hiératique : feu, lumière (?)	Fumée, eau
Client	Julien père	Client
Médium	Julien fils	Prophète, pythie
Scribe	Julien père	Personnel du sanctuaire

Eu égard maintenant à la transmission de ces oracles, Porphyre semble être le premier auteur antique à citer ces *Oracles*, et donc à les « redécouvrir »¹¹²².

¹¹¹⁷ Vid. W. Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942, p. 1 ; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion II*, München, 1961, p. 479. Comme l'affirme J. Dillon, les oracles appartenaient au « Platonic Underworld ».

¹¹¹⁸ Sur les certitudes biographiques que H. Lévy croyait avoir trouvées sur les deux Juliens, voir H.D. Saffrey, « Les Néoplatoniciens et les *Oracles Chaldaïques* », *Revue des Études Augustiniennes* XXVII (1981), p. 209-225, qui à son tour, propose comme lieu d'origine des deux chaldéens la Syrie.

¹¹¹⁹ Minuc. Fel. *Octav.* 27.

¹¹²⁰ A. van den Kerchove, « Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* et dans les traités hermétiques », in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext-Interpretation-Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011, p. 145-162.

¹¹²¹ A. van den Kerchove, *art. cit.*, p. 155.

Étant donné que ces oracles nous ont été transmis par les philosophes de tendance néoplatonicienne, voici un schéma de cette transmission à l'intérieur de cette école. Michel Psellus (1018-1078) et Gemiste Pléthon (1360-1452) prolongent cette transmission jusqu'à la Renaissance¹¹²³ :

Porphyre – Jamblique – Nestorius – Plutarque d'Athènes – Syrianus – Proclus – Damascius – Psellus – Pléthon¹¹²⁴

Hans Lewy avait proposé l'hypothèse que les néoplatoniciens, à partir de Jamblique, ont utilisé comme « canonique » seulement une partie de la collection des *Oracles chaldaïques*¹¹²⁵. Ainsi donc, les oracles transmis par la littérature néoplatonicienne ne seraient qu'une partie d'une collection plus vaste. Une autre hypothèse serait que quelques oracles cités par les néoplatoniciens proviendraient d'une autre collection de vers chaldaïques révélés¹¹²⁶.

Maintenant, concernant la religion de ces oracles, Sarah I. Johnston a très bien décrit ce mouvement religieux, qui a exercé une si grande influence sur la philosophie néoplatonicienne. On la cite¹¹²⁷ :

Au plan rituel, la théurgie ressemblait beaucoup aux religions classiques grecques et romaines. Elle comprenait des purifications et des initiations aussi bien que des rites magiques, comme l'invocation des dieux par leurs noms secrets, le recours à des substances naturelles, comme les plantes et les pierres, et la manipulation d'un instrument appelé la tupie-iyngé. La divinité la plus impliquée dans le travail quotidien du théurge était Hécate, identifiée avec l'âme du monde platonicienne. Elle était censée exister entre les mondes terrestres et céleste, qu'elle séparait, tout en facilitant entre ces deux mondes le passage de l'âme mortelle lorsqu'elle montait dans le royaume céleste, et celui de différents bienfaits célestes lorsqu'ils descendaient dans le royaume terrestre. On lui attribuait l'enseignement de techniques rituelles au théurge.

Dans cette description on peut remarquer le changement subtil mais bien réel qu'a subi la religion antique durant les premiers siècles de notre ère. Ceci est dû aussi au fait que tout au long de cette période les hommes pensaient « qu'ils partageaient le monde physique avec des démons malfaisants : sensation aussi aiguë que celle que nous modernes pouvons éprouver en présence de

¹¹²² H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, *op. cit.*, p. 67-68 et p. 456.

¹¹²³ Dans cette chaîne de transmission nous mentionnerons seulement les représentants de l'école d'Athènes, car ce sont les commentaires de Proclus et de Damascius qui nous transmettent le plus grand nombre d'oracles. Toutefois, dans notre recherche nous avons utilisé aussi les œuvres de Synésius de Cyrène, un représentant de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

¹¹²⁴ Sur Nestorius, grand-père de Plutarque d'Athènes, comme sur le lien entre Jamblique et Plutarque, voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 69 n. 9. Lewy a déjà montré que Psellus dépend de Proclus et que Pléthon, à son tour, dépend de Psellus (*op. cit.*, p. 474).

¹¹²⁵ H. Lewy, *Ibid.*, p. 37.

¹¹²⁶ H. Lewy, *Ibid.*, p. 38.

¹¹²⁷ S.I. Johnston, « Theurgy », in G. Bowersock, P. Brown, O. Graber (dir.), *Late Antiquity. A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge, Mass., 1999, p. 725-726, cité dans P. Garnsey et C. Humfress, *L'évolution du monde de l'Antiquité tardive*, trad. franç. de F. Regnot, Éd. la Découverte, Paris, 2004 (2001), p. 181. *Vid.* aussi du même auteur, *Ead.*, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in Its Cultural Milieu », in P. Schäfer et H.G. Kippenberg (dir.), *Envisioning Magic*, Leyde, Brill, 1997, p. 165-194.

myriades de dangereux microbes »¹¹²⁸. Cette croyance aux démons maléfiques¹¹²⁹ se traduit dans divers types d'actions, tels que la téléstique, la transe médiumnique et l'ἀπαθανατισμός¹¹³⁰.

Remarquons, pour finir, que les néoplatoniciens citent les *Oracles* en les introduisant avec quelques expressions bien précises, tels que φησὶ τὸ λόγιον (« l'oracle dit »)¹¹³¹, λέγεται ὑπὸ τῶν θεῶν (« il est dit par les dieux »)¹¹³², et, plus rarement, par les mots τὸ λόγιόν φησι (« l'oracle dit »)¹¹³³ et κατὰ τὸ λόγιον (« selon l'oracle »)¹¹³⁴.

La tâche de construire le système total des *Oracles* serait énorme, et, croyons-nous impossible. Mais, comme pour toute théologie, on ne verra jamais clair dans celle des *Oracles chaldaïques*, si riche et si complexe, tant qu'on n'aura pas entrepris de façon méthodique une analyse de la cosmologie qui est à la base de cette théologie. Comme l'a si bien remarqué Luc Brisson, « pour les *Oracles Chaldaïques* en effet, la cosmologie devient une condition nécessaire à la sotériologie. Pour assurer le salut de son âme conçu comme une remontée à travers les réalités sensibles vers le dieu suprême et transcendant, il faut connaître avec précision la structure de l'univers »¹¹³⁵.

80. La théogonie des *Oracles chaldaïques* selon la métaphysique néoplatonicienne tardo-antique

Afin de mieux entrevoir les tangences entre la doctrine des *Oracles* sur les dieux et la doctrine néoplatonicienne, donnons schématiquement, sans détailler toutes les classes des dieux, l'accord, selon les néoplatoniciens, de la structure de la théologie platonicienne avec les *Oracles chaldaïques* (les mots utilisés dans la colonne de la théogonie chaldaïque proviennent des *Oracles* mêmes)¹¹³⁶ :

<i>La théologie proclienne</i>	<i>La théogonie chaldaïque</i>
L'Un ou τὸ ἓν (ἄροητον καὶ ἄγνωστον)	L'havre paternel (ὄρμος πατρικός)
Les Hénades (ἐνάδες ὑπερούσιοι)	[Rien de tel dans les <i>Oracles</i>]

¹¹²⁸ P. Brown, *La vie de saint Augustin*, trad. franç. de J.-M. Marrou, Paris, Seuil, 2001² [1967¹], p. 50.

¹¹²⁹ Il semble qu'une accentuation du caractère maléfique du démon se trouve déjà chez Xénocrate.

¹¹³⁰ Sur ces trois types d'actions théurgiques, *vid.* P. Boyancé, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *Revue de l'histoire des religions* CXLVII (1955), p. 189-200.

¹¹³¹ *Oracl. Chald.*, fgts. 25, 32, 47 (des Places).

¹¹³² *Ibid.*, fgts. 50 56, 63 (des Places).

¹¹³³ *Ibid.*, fgts. 11, 21 (des Places).

¹¹³⁴ *Ibid.*, fgts. 6, 20, 66 (des Places).

¹¹³⁵ L. Brisson, « Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme. La place et le rôle des *Oracles Chaldaïques* dans le commentaire sur le *Timée* de Platon par Proclus », in (dir.), *Le commentaire, entre tradition et innovation*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 329.

¹¹³⁶ Voir surtout L. Brisson, « La place des *Oracles chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », in A.-P. Segonds et C. Steel (dir.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 109-162 et le tableau schématique de H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 481-485.

τὸ νοητόν (les dieux intelligibles)	ὁ πατρικὸς βυθός
• Triades de l'Un-qui-est, de l'Éternité, du Vivant-en-soi	• Triades du πατήρ, de l'αἰών, du νοῦς
τὸ νοητόν καὶ νοερόν (les dieux intelligibles-intellectifs)	ἡ ἴνγχι
• Triades du Lieu supracéleste, du Ciel, de la Voûte subcéleste	• Triades des Iynges (ἴνγες), des Assembleurs (συννοχεῖς), des Perfecteurs (τελεταρχαί)
τὸ νοερόν (les dieux intellectifs)	ἡ πηγαιὰ ἐβδομάς (les dieux-sources)
• Triades des parents et des dieux immaculés; la septième divinité	• Triades des parents (au-delà simple [ἄπαξ ἐπέκεινα], Hécate, au-delà doublé [δις ἐπέκεινα]) et des implacables (ἀμείλικτοι); l'ὑπεζωκός (dieu « qui ceint par en dessous »)
Les dieux hypercosmiques	Les dieux chefs (ἡγῆμονικοί)
Les dieux hypercosmiques-encosmiques	Les dieux détachés du monde (ἄζωνοι)
Les dieux encosmiques	Les dieux dans le monde (ἀπλανῆς κόσμος et αἱ ἐπτά σφαῖραι)

On peut observer que, dans ce tableau, le monde sensible correspond au diacosme encosmique, dans lequel on trouve les dieux célestes et sublunaires. On sait, par ailleurs, qu'Aristote s'était élevé contre la théorie platonicienne des Formes, qui est la source de ces hiérarchies cosmologiques. Il critique aussi les êtres intermédiaires entre les Formes et les choses sensibles, c'est-à-dire les êtres mathématiques. Puisque l'astronomie est une science mathématique, alors les astres, qui sont l'objet de recherche de l'astronome ou du mathématicien, seront aussi intermédiaires entre les Formes intelligibles et les choses sensibles¹¹³⁷ :

... ἔσται τις καὶ οὐρανὸς παρὰ τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν καὶ ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ τᾶλλα ὁμοίως τὰ κατὰ τὸν οὐρανόν. καίτοι πῶς δεῖ πιστεῦσαι τούτοις;

... il y aura un autre ciel, en dehors du Ciel sensible, un autre Soleil, une autre Lune, et de même pour tous les autres corps célestes. Comment croire à de telles rêveries ?

Selon la théorie des Formes platoniciennes, pour chaque forme naturelle en ce monde-ci, il existe une Forme intelligible de son espèce dans le monde de l'Intelligence. Par contre, pour Aristote, ces formes intelligibles n'ont de réalité que dans la pensée, puisqu'ils n'ont pas d'existence dans la réalité concrète extérieure.

À cette objection, Syrianus (ob. 437 apr. J.-C.), le maître de Proclus, réplique comme suit¹¹³⁸ :

¹¹³⁷ Arist. *Met.* III 2, 997B15-19 (Ross), trad. de J. Tricot.

¹¹³⁸ Syr. *In Met.* III, p. 24.4-8 (Kroll), trad. de P. Duhem, in Id., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic II*, Paris, A. Hermann, 1914, p. 101.

Καὶ τί ἄτοπον εἶναι ταῦτα καὶ νοητὰ καὶ διανοητὰ καὶ αἰσθητὰ; πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι μὲν ἐν τῷ δημιουργῷ τὴν αἰτίαν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἡλίου; εἶναι δὲ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἄστρον ἀληθέστερον οὐρανὸν καὶ ἥλιον τῶν φαινομένων, εἶναι δὲ καὶ ταύτας αὐτῶν τὰς αἰσθητὰς ὑποδοχάς;

Et qu'y a-t-il d'absurde à ce que ces choses soient connaissables à la fois par l'intuition, par le raisonnement et par les sens ? Comment la cause du ciel et du Soleil n'existerait-elle pas nécessairement dans le Démonstrateur ? Comment pourrait-il se faire qu'au sein des âmes des astres, il n'existât pas un ciel et un Soleil plus vrais que le ciel et le Soleil sensibles ? Comment enfin les réceptacles sensibles de ces âmes n'existeraient-ils pas ?

En outre, cette interprétation de Syrianus et de Proclus, qui a été reprise par tous les néoplatoniciens tardo-antiques, *retrouve* dans les *Oracles* le système néoplatonicien. Il faut donc le répéter, cette exégèse résulte d'un montage qui est très précisément destiné à permettre aux néoplatoniciens de confirmer leur système en leur apportant l'appui des dieux.

Toutefois, derrière cet emboîtement de sources, on peut trouver, avec difficulté il est vrai, quelques bribes du 'système' chaldaïque, qui est très proche par ailleurs des courants 'médioplatonistes'. Par exemple, le Dieu suprême chaldaïque est un νοῦς un et trine : la Monade paternelle (fgts. 11, 26), Hécate ou l'âme du monde (fgt. 6) et la Dyade démiurgique ou la matière. Par ailleurs, nous rencontrons dans les *Oracles* une structure médio-platonicienne où le dieu suprême est un Intellect qui, en pensant les Formes intelligibles qui sont en lui, produit l'ensemble de la réalité. Ici, comme chez Philon¹¹³⁹, Atticus¹¹⁴⁰ et tant d'autres philosophes des premiers siècles de notre ère, les Formes ne sont pas comme chez Platon en dehors de l'intellect divin, mais sont assimilées aux pensées ou aux « Idées » du dieu – les *Oracles* disent des « διαμερισμοί (divisions) » ou des « κεραυνοί (éclaircs ou foudres) » projetés par le second Dieu, c'est-à-dire le Démonstrateur, dans la matière (fgts. 37, 35 respectivement).

81. Cosmologie tripartite

Passons maintenant à la cosmologie chaldéenne. En principe, le cosmos des chaldéens est divisé en trois régions : l'Empyrée, l'Éthérée et l'Hylique. Cette division repose sur quelques fragments qui ne mentionnent point cette distinction explicitement¹¹⁴¹ et sur les expositions sommaires de Proclus et de Psellus des croyances chaldaïques¹¹⁴².

Ainsi Proclus peut-il écrire¹¹⁴³ :

¹¹³⁹ Phil. *De op. mund.* 19 (Cohn-Wendland).

¹¹⁴⁰ Attic. fgt. 9 (des Places).

¹¹⁴¹ *Oracl. Chald.*, fgts. 39, 61-62, 67, 76 (des Places).

¹¹⁴² Psellus, *Opusc. phil.* II 39, p. 146.9-12 (O'Meara) = p. 189 (des Places) ; *Opusc. phil.* II 41, p. 152.4-7 (O'Meara) = p. 194 (des Places) ; *Opusc. phil.* II 40, p. 149.4-5 (O'Meara) = p. 198 (des Places).

¹¹⁴³ Procl. *In Tim.* II, p. 57.9-12 (Diehl), trad. d'A.J. Festugière.

Τί οὖν; φαίη τις ἂν τῶν ἐκ τῆς ὑπερορίου θεοσοφίας ὠρμημένων καὶ τὰ πάντα διαιρουμένων εἰς ἐμπύριον αἰθέριον ὑλαίων...

Quoi donc ? pourrait bien demander l'un de ces gens qui, ayant pris leur point de départ dans la Théosophie étrangère, divisent l'Univers en région empyrée, région éthérée, région matérielle...

Par ailleurs, les *Oracles* suivent l'ordre chaldéen des planètes. D'après un témoignage de Proclus, dans les *Oracles* le Soleil est situé au centre des sept planètes et elles suivent ainsi l'ordre « chaldéen » ou stoïcien des planètes¹¹⁴⁴ :

ἀλλὰ τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεουργῶν ἀκούσας, ὡς ἄρα ὁ θεὸς ἐμεσεμβόλησεν τὸν ἥλιον ἐν τοῖς ἐπτὰ καὶ ἀνεκρέμασεν ἀπ' αὐτοῦ τὰς ἕξ ἄλλας ζώνας, καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν, ὅτι τὸ ἡλιακὸν πῦρ κροαδῆς τόπῳ ἐστήριξεν...

Néanmoins, comme j'ai appris des Théurges des Chaldéens, que « Dieu a intercalé le Soleil parmi les sept et a fait dépendre de lui les six autres sphères planétaires », et des Dieux eux-mêmes, que « Dieu a fixé le Feu solaire à la place du cœur »...

Or, dans un autre témoignage, le même Proclus nous dit que¹¹⁴⁵

τῶν λογίων [...] πανταχοῦ μετὰ τὸν ἥλιον τὴν σελήνην ταπτόντων καὶ μετὰ τὴν σελήνην τὸν ἄέρα.

les *Oracles* [...] partout situent la Lune après le Soleil et l'air après la Lune.

Toutefois, cet ordre ne devrait pas être interprété topographiquement, selon l'ordre « égyptien » ou platonicien des planètes, mais d'une manière presque ontologique. Ainsi, Damascius appelle ces trois mondes les *sommités* (ἀκρότητες) de toutes les autres planètes¹¹⁴⁶. On verra ainsi que seuls le Soleil et la Lune jouent un rôle dans la formation de l'âme.

On rencontre aussi trois forces du ciel¹¹⁴⁷ :

1. les ἄζωνοι ou les ἀπλανεῖς, les étoiles fixes – elles tournent autour de la terre sous forme de constellations fixes ;

2. les ζωναῖοι ou les πλανώμενοι, les planètes – les zones ou *sangles* ou *ceintures*, les trajectoires qui dessinent une ceinture autour de la terre ;

3. enfin les κοσμοαγοί, qui dénotent des entités astrales.

¹¹⁴⁴ Procl. *In Remp.* II, p. 220.11-15 = *Oracl. Chald.*, fgt. 58 (des Places). Cf. Procl. *In Tim.* III, p. 132.28.

¹¹⁴⁵ Procl. *In Tim.* III, p. 61.8-10 (Diehl), trad. d'A.J. Festugière. Cf. *Oracl. Chald.*, fgt. 61 (des Places).

¹¹⁴⁶ *Oracl. Chald.*, fgt. 76 (des Places).

¹¹⁴⁷ Vid. H. Seng, ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΟΝΟΙ, ΖΟΝΑΙΟΙ. *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg, 2009.

Comme nous l'avons vu dans le tableau schématique, ces puissances ont été interprétées différemment par les néoplatoniciens.

*

Contraints par le nombre réduit de fragments provenant des *Oracles Chaldaïques* et par leur obscurité, les philosophes anciens et les historiens modernes ont proposé trois cosmologies diverses.

I. Selon une interprétation, le monde est divisé en trois régions : l'empyrée ou les Fixes ; l'éthéré ou les planètes ; et enfin l'hylique ou le monde sublunaire. Cette interprétation a été soutenue par les néoplatoniciens, tel Proclus et Simplicius, qui considèrent les trois mondes comme étant corporels. Notons cependant que la distinction entre un ciel ἐμπύριος (les astres fixes) et un ciel αἰθέριος (la région des cercles planétaires) ne paraît, dans les textes transmis par l'Antiquité, qu'après Plotin, chez ses disciples¹¹⁴⁸.

Cette vision cosmologique se fonde sur l'exégèse d'un fragment assez obscur des *Oracles*. Proclus cite un fragment des *Oracles* qui nous transmet un ordre des éléments qui est identifié aux divisions du cosmos : lumière – feu – éther – mondes. Dans ce passage, le fragment chaldaïque semble donner une description d'une statue cultuelle d'Hécate – identifiée à l'âme du monde –, du point de vu du spectateur¹¹⁴⁹.

δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων
πολλῆ ἄδην βλύζει ψυχῆς λιβάς ἀρχιγενέθλου
ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμους.

Car de son flanc droit, là où les cartilages se creusent sous le sternum, jaillit à gros bouillons le flot abondant de l'âme primordiale, qui anime radicalement lumière, feu, éther, mondes.

L'interprétation de cet oracle soulève plusieurs difficultés. Il raconte d'abord, l'assimilation d'un dieu à sa statue. Du point de vue de celui qui regarde la statue, le flanc droit est bien le côté

¹¹⁴⁸ A.J. Festugière, « L'âme et la Musique, d'après Aristide Quintillien » [1954], in Id., *Études de philosophie grecque*, op. cit., p. 478-479.

¹¹⁴⁹ *Oracl. Chald.*, fgt. 51 (des Places), trad. par A.J. Festugière. Sur cet Oracle, voir Ph. Hoffmann, «Erôs, Alètheia, Pistis... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll)», in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 255-324 ; H. Seng, « Seele und Kosmos bei Macrobius », in B. Feichtinger et al. (dir.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, München-Leipzig, K.G. Saur Verlag, 2006, p. 119-121 ; et L. Brisson, « La place des *Oracles chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », in A.Ph. Segonds et C. Steel (dir.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Louvain/Paris, 2000, p. 139-142, sur la déesse Hécate.

gauche de la déesse, qui, pour les néoplatoniciens désignait la procession. De plus, comme on l'apprend par un autre fragment transmis par Psellus concernant cette statue¹¹⁵⁰,

Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἐκάτης ἀρετῆς πέλε πηγὴ,
ἔνδον ὄλη μίμουσα τὸ παρθένον οὐ προιεῖσα.

au flanc gauche d'Hécate [*scil.* le côté droit de la déesse] réside la source de la vertu, qui reste toute à l'intérieur, sans perdre sa virginité.

Nous raisonnerons donc avec prudence, en nous contentant de souligner certains aspects. Il est manifeste que l'opposition entre le côté droit (la source de la vertu) et le côté gauche (l'écoulement ou la procession) pourrait bien suivre la distinction binaire droite/gauche qui a tant obsédé la pensée grecque et qui donne, par ailleurs, la prééminence au côté droit. Il suffit de rappeler les deux voies ou routes qu'on rencontre dans les tablettes d'or orphiques : la route vers la droite est pour les justes, celle de gauche est pour les injustes¹¹⁵¹.

Ce qui a retenu surtout l'attention des commentateurs néoplatoniciens est la dernière partie de ce fragment – « φῶς πῦρ αἰθέρα κόσμους » –, qui nous donne une série d'éléments : lumière, feu, éther, mondes. Les néoplatoniciens ont vu dans cette suite la contradistinction de la lumière par rapport aux trois autres éléments, qui ont été interprétés à leur tour comme représentant les trois mondes de l'empyrée, de l'éthéré et de l'hylique. De surcroît, cette supériorité de la lumière à tous ces ordres de réalité est déduite aussi de l'ordre de l'énumération, ordre qui est interprété hiérarchiquement, du plus haut au plus bas degré de la réalité.

Par ailleurs, d'un point de vue de la métrique, et comme l'a noté Philippe Hoffmann¹¹⁵², les néoplatoniciens ont interprété ontologiquement la césure hepthémimère qui délimite ce dernier vers en deux parties, φῶς, d'une part, et les trois autres mots de l'autre. Cette coupure a été ainsi interprétée de manière ontologique comme une distinction profonde entre la lumière et les trois mondes.

Et bien donc, Proclus a interprété la lumière comme désignant le lieu, le τόπος propre de ces mondes – l'empyrée, l'éthéré, le matériel¹¹⁵³.

τὰ μὲν γὰρ πάντα διεῖλεν, ὡς εἶωθεν, εἰς τὰ τρία, καὶ προσείρηκεν τὸ μὲν ἀκρότατον πῦρ, τὸ δὲ μέσον αἰθέρα, τὸ δὲ τρίτον κόσμους, πάντας οὕτω καλοῦντα τοὺς ὑλαίους, ὡς μάλιστα τοῦ κοσμεῖσθαι διὰ τὴν ὕλην προσήκοντας ἐπιδεεῖς. τὸ δὲ φῶς ἄλλο παρὰ ταῦτα πάντα καὶ πρὸ πάντων εἰπόντα ψυχουῖσθαι παρὰ τῆς πηγαίας ἐκείνης ψυχῆς δῆλον, οἶμαι, πεποίηκεν, ὅτι σώμα

¹¹⁵⁰ *Oracl. Chald.*, fgt. 52 (des Places), trad. par É. des Places.

¹¹⁵¹ Sur la dichotomie droite/gauche dans la pensée grecque, nous renvoyons à l'article de G.E.R. Lloyd, « Right and Left in Greek Thought », in *Id.*, *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 27-48.

¹¹⁵² Dans le cadre du cours « Philosophie néoplatonicienne de la Nature. Les 'corollaires' de Simplicius (*In Aristotelis Physicam*, CAG IX) sur le lieu et sur le temps : la doctrine des 'mesures' », tenu à l'EPHE l'année scolaire 2012-2013.

¹¹⁵³ Procl. *In Remp.* II, p. 201.18-p. 202.1 (Kroll) = III, p. 151 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

ἔστιν διαφέρον τῶν κόσμων τοῦ αἰθέρος τοῦ πυρός [...] καὶ ὡς ὁ αἰθὴρ συνέχει τοὺς ὑλαίους κόσμους καὶ τὸ ἐμπύριον τοὺς τε ὑλαίους καὶ τὸν αἰθέρα, οὕτω καὶ τὸ φῶς πάντα.

Les *Oracles* en effet ont, selon leur habitude, divisé tout l'Univers, dans les trois termes. Ils ont dénommé le plus élevé 'Feu', le médian 'Éther', le troisième 'Mondes', appelant ainsi tous les 'mondes' matériels, dans la pensée que, à cause de la matière, ils ont surtout besoin d'être ordonnés. Comme en outre ils ont dit que la Lumière est 'animée' par cette Âme 'fontanienne' [πηγαίας] comme une chose différente de toutes ces autres et antérieure à ces autres, ils ont rendu évident, je pense, qu'elle est un corps qui diffère des Mondes, de l'Éther, du Feu [...] Et de même que l'Éther contient les Mondes matériels et que l'Empyrée contient et les Mondes matériels et l'Éther, de même aussi la Lumière contient tout l'ensemble.

On prêtera d'autant plus attention à l'expression « ὡς εἴωθεν » que ce passage de Proclus confirme du moins qu'on rencontre dans les *Oracles* la division triadique du monde : l'Empyrée (ἐμπύριον) – l'Éthéré (αἰθέριον) – le Matériel (ὑλαίον).

Remarquons aussi que dans un passage de son corolaire sur le lieu, Simplicius, en défendant sa propre définition du « lieu », répond à Proclus en interprétant différemment ce même *Oracle* 51. Particulièrement, Simplicius polémique avec Proclus sur la doctrine du lieu, que Proclus a interprété comme étant la lumière, donc un corps. Pour Simplicius, la lumière est incorporelle et elle dénomme la Monade paternelle ; le lieu, en suivant la doctrine de Damascius, est une force spatialisante, une mesure (μέτρον) intrinsèque à la corporéité¹¹⁵⁴.

ὅτι μὲν ἄλλο τι τὸ φῶς ἐστὶ παρὰ τὸ ἐμπύριον καὶ αἰθέριον καὶ ὑλαίον, καλῶς ἀπὸ τῆς ἀντιδιαίρεσεως ἐπιστώσατο, καὶ ὅτι ὑπέρονον πάντων. καὶ τοῦτο γὰρ ἡ τεταγμένη ἀπαρίθμησις δηλοῖ. μήποτε δὲ ἡ μονὰς ἐστὶ τοῦτο τῆς τῶν κόσμων τριάδος, ἣν καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ. μονὰς δὲ οὐχ ὡς τόπος τῶν τριῶν, ἀλλ' ὡς εἰς κόσμος πρὸ τῶν τριῶν. εἶναι γὰρ δεῖ καὶ ἓνα πρὸ τῶν τριῶν, ὡς πρὸ τῆς ἐβδομάδος ἐστὶν ἡ τριάς, καὶ τὸν ἓνα τοῦτον ἴσως φάος ἐκάλεσεν ὡς ἄνθος ὄντα τοῦ ἐμπυρίου στερεώματος καὶ ὡς κοινότητα τοῦ φαινομένου, τουτέστι τοῦ αἰσθητοῦ, τουτέστι τοῦ σωματικοῦ παντός. πᾶν γὰρ σῶμα αἰσθητόν ἐστιν, εἰ καὶ ἄλλο ἄλλαις αἰσθήσει συμμετρον. μήποτε δὲ ἐμπύριον εἰπόντα τὰ λόγια τὸν πρῶτον σωματικὸν κόσμον φῶς ἐκάλεσε πᾶσαν τὴν ἀσώματον διάταξιν, τὴν τοῖς σωματικοῖς κόσμοις ἐποχομένην καὶ ἐλλαμπομένην ὑπὸ τῆς πηγαίας ψυχῆς.

Mais peut-être la lumière est-elle la monade de la triade des mondes, que Proclus lui aussi admet. Elle est monade non pas en tant que lieu des trois mondes, mais en tant qu'elle est un monde unique antérieur aux trois. Il est nécessaire en effet qu'il y ait précisément un monde unique avant les trois, de même qu'avant l'hebdomade il y a la triade. Et peut-être les *Oracles* ont-ils appelé lumière ce monde unique, parce qu'il est la fleur du firmament igné, et qu'il est le caractère commun de tout ce qui apparaît, c'est-à-dire, les uns et les autres, adaptés à des sensations différentes. Mais peut-être les *Oracles* après avoir dit que le premier monde corporel est igné, ont donné l'appellation de lumière à l'ordonnance incorporelle dans son ensemble, cette ordonnance qui est véhiculée par les mondes corporels, et qui est illuminée par l'âme fontanienne.

Voici le schéma de ce passage¹¹⁵⁵ :

Lumière = Monade paternelle incorporelle

¹¹⁵⁴ Simpl. *In Phys.* IV 616.4-15 (Diels), trad. inédite de Ph. Hoffmann et P. Golitsis.

¹¹⁵⁵ Vid. aussi M. Tardieu, « La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques* », in B. Layton (dir.), *The Rediscovery of Gnosticism* I, Leyde, Brill, 1980, p. 204-205.

Feu = l'Empyrée ou le ciel des fixes
Éther = les planètes
Mondes = le monde sublunaire

Ce qui nous intéresse dans ce débat entre Proclus et Simplicius est la cosmologie chaldéenne qui ressort de leurs exégèses respectives. Nous savons déjà que pour Proclus, le monde des *Oracles* est divisé en trois parties. Simplicius, interprétera de la même manière cette cosmologie, mais il ne sera pas d'accord sur la nature de la lumière, qui désigne pour lui la Monade paternelle.

Peu importe : ce qui reste acquis est que Simplicius apporte un nouveau témoignage à l'hypothèse selon laquelle les trois mondes étaient considérés corporels, donc inclus dans le cosmos sensible, qui va de la sphère des fixes jusqu'à la terre.

II. Selon une deuxième interprétation, qui jouit d'un énorme crédit aujourd'hui, l'Empyrée désigne le monde des Idées ou des Formes ; l'Éthéré désigne les astres, fixes et errants ; et l'Hylique est le monde sublunaire, qui inclut la terre¹¹⁵⁶.

Suivant cette conception, les astres sont, d'une part, des corps visibles et matériels, et de l'autre, des êtres intelligibles intermédiaires entre le monde sublunaire et le monde intelligible.

Selon Michel Tardieu¹¹⁵⁷, cette division tripartite pourrait bien avoir été empruntée à la doctrine stoïcienne des trois sortes de feux, qui est à son tour empruntée à Platon¹¹⁵⁸ : αὐγή (ou φῶς), αἰθήρ (ou φλόξ), ἄνθοραξ¹¹⁵⁹. Ainsi, le feu de l'*augè* est situé au-delà du ciel des fixes et de la Voie Lactée ; le feu de l'*aither* est situé du ciel des fixes à la course de la Lune ; le feu chthonien se trouve dans la zone sublunaire¹¹⁶⁰.

On a de la sorte la configuration cosmologique suivante :

ἐμπύριος κόσμος = le royaume intelligible des Formes ;
αἰθέριος κόσμος = le ciel des fixes et astres errants ;
ὕλαίος κόσμος = la Lune et le monde matériel sublunaire.

¹¹⁵⁶ Vid. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 137-157 ; M. Tardieu, « La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques* », *art. cit.*, p. 194-237 ; R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, *op. cit.*, p. 16-17 ; O. Geudtner, *Die Seelenlehre des Chaldäischen Orakel*, Meisenheim, 1971 ; L. Brisson, « Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme. La place et le rôle des *Oracles Chaldaïques* dans le commentaire sur le *Timée* de Platon par Proclus », *art. cit.*, p. 333 ; et H. Seng, « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaïques* », *Annuaire de la section des sciences religieuses de l'ÉPHE CXVIII* (2009-2010), p. 122.

¹¹⁵⁷ M. Tardieu, « La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques* », *art. cit.*, p. 213-214.

¹¹⁵⁸ Plat. *Tim.* 58C.

¹¹⁵⁹ *Stoic. Vet. Frag.* I 511, II 612, 664, 668.

¹¹⁶⁰ M. Tardieu, « La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques* », *art. cit.*, p. 213-214.

82. Résumé des deux types de cosmologies selon les *Oracles chaldaïques*

Essayons d'esquisser en un tableau, avant de présenter une troisième interprétation des trois mondes des *Oracles*, ces deux représentations cosmologiques :

	<i>Hans Lewy et al.</i>	<i>Proclus-Simplicius</i>
Empyrée	Monde intelligible	Sphère des fixes
Éther ou Ciel	Sphère des fixes et des planètes	Sphère des planètes
Monde matériel	Lune et monde sublunaire	Monde sublunaire

III. Dans deux des trois passages de Psellus sur la cosmologie chaldaïque, on rencontre la mention de sept mondes corporels (ἑπτὰ σωματικὸς κόσμους)¹¹⁶¹. On trouve l'exposé le plus complexe de ce schéma dans le passage suivant¹¹⁶² :

Ἐπτὰ δὲ φασὶ κόσμους σωματικῶς· ἐμπύριον ἓνα καὶ πρῶτον, καὶ τρεῖς μετ' αὐτὸν αἰθερίους· ἔπειτα τρεῖς ὑλαίους, τὸ ἀπλανές, τὸ πλανώμενον καὶ τὸ ὑπὸ σελήνην. καὶ τὸν μὲν πρῶτον ἀφορίζουσι κατὰ τὸν νοῦν, τοὺς δὲ αἰθερίους κατὰ τὴν ψυχὴν, τοὺς δὲ ὑλαίους κατὰ τὴν φύσιν.

Or, ils affirment sept mondes corporels, l'un, le premier, empyrée [*scil.* igné], puis trois mondes éthérés, ensuite trois matériels, le fixe, l'errant et le sublunaire. Le premier, ils le définissent selon l'Intellect ; les éthérés, selon l'âme ; les matériels, selon la nature.

Ainsi, ce schéma hebdomadique se divise de la manière suivante :

- 1 monde igné
- 3 mondes éthérés
- 3 mondes matériels :
 - le fixe
 - les planètes
 - le monde sublunaire

Ce schème appelle plusieurs remarques. On a supposé, raisonnablement, que dans ce passage Psellus combine comme par inadvertance les trois mondes – empyrée, éthéré, hylique – avec les sept planètes¹¹⁶³.

¹¹⁶¹ Psellus, *Opusc. phil.* II 39, p. 146.9 (O'Meara) = p. 189 (des Places) ; *Opusc. phil.* II 41, p. 152.4-7 (O'Meara) = p. 194 (des Places).

¹¹⁶² Psellus, *Opusc. phil.* II 41, p. 152.4-7 (O'Meara) = p. 194 (des Places), trad. légèrement mod. d'É. des Places.

¹¹⁶³ R. Majercik, *The Chaldean Oracles, op. cit.*, p. 17. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 137-157, p. 376-377, p. 430-431.

Cependant, on n'a pas rendu compte du fait qu'on trouve chez Damascius une interprétation similaire, celle-ci aussi fondée sur les *Oracles chaldaïques*. Regardons de plus près le passage damascien¹¹⁶⁴.

Ἀλλὰ τῶν τελεταρχῶν ἐστὶν ὑπόβασις ἑβδομαδική, διὰ τῶν ἑπτὰ χωροῦσα στερεωμάτων, τοῦ μὲν ἐμπυρίου τελετάρχου τριάδα ἐμπύριον ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλλομένου, τοῦ δὲ αἰθερίου τριάδας αἰθερίου, τοῦ δὲ ὑλαίου τριάδας ὁμοίως ὑλαίας·

παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς ἥς μονὰς ἄρχει,

κατὰ τὸ λόγιον.

C'est qu'il y a une dégression hebdomadique des Télétares, qui s'avance à travers les sept firmaments : le Télétarque empyrée projetée à partir de lui-même une triade empyrée, le Télétarque éthéré trois triades éthérées et le Télétarque matériel, pareillement, trois triades matérielles :

Car en tout monde brille une triade qu'une monade commande,

selon l'*Oracle*.

Ce passage provient du *Commentaire* de Damascius sur le *Parménide* de Platon, plus précisément, de son exégèse du troisième ordre du diacosme intelligible-intellectif de la 2^e hypothèse (*Parm.* 143A4-144E3). Nous connaissons, grâce à nombre d'études modernes¹¹⁶⁵, l'importance du *Parménide* dans le *cursus* néoplatonicien tardo-antique : depuis au moins Jamblique et Syrianus, les néoplatoniciens ont trouvé rassemblée dans ce seul et unique dialogue, toute la vérité concernant les dieux chez Platon. À en croire Damascius, ce dialogue est une « théogonie »¹¹⁶⁶. Ainsi, dans le *Parménide*, on trouve la hiérarchie complète de tous les ordres de réalités.

Il vaut la peine de retenir que les néoplatoniciens attribuaient au diacosme intellectif, qui suit l'ordre intelligible-intellectif, la structure hebdomadique¹¹⁶⁷.

Il est difficile de voir comment cette structure hebdomadique appliquée aux trois mondes des *Oracles* pourrait bien se traduire dans la cosmologie. Toutefois, ce passage de Damascius doit

¹¹⁶⁴ Damasc. *In Parm.* II, p. 33.11-18 (Westerink-Combès-Segonds) = *Oracl. Chald.*, fgt. 27 (des Places), trad. de J. Combès. Sur cet *Oracle*, voir W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, Niemeyer, 1942, p. 7-8 ; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I, op. cit.*, p. 261 n. 1 ; L.G. Westerink et H.D. Saffrey, *Proclus, Théologie platonicienne* III, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. xxxv ; M. Tardieu, « Les trois stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* LVII (1973), p. 562-564.

¹¹⁶⁵ Le thème de l'interprétation néoplatonicienne du *Parménide* a fait l'objet de plusieurs études. Nous nous bornons à citer ici : E.R. Dodds, « The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One », *CQ* XXII (1928), p. 129-143 ; L.G. Westerink et H.D. Saffrey, *Proclus, Théologie platonicienne* I, p. LXXV-LXXXIX ; H.D. Saffrey, « La *Théologie platonicienne* de Proclus, fruit de l'exégèse du *Parménide* », *Revue de Théologie et de Philosophie* CXVI (1984), p. 1-12 (réédité in Id., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 173-184).

¹¹⁶⁶ Damasc. *In Parm.* II, p. 118.3 (Westerink-Combès-Segonds).

¹¹⁶⁷ Voir L.G. Westerink et H.D. Saffrey, *Proclus, Théologie platonicienne* V, p. IX-XXXVII.

se lire à partir de la reconstitution par Proclus du système chaldaïque. On peut entrevoir celle-ci grâce au résumé que Michel Psellus en a fait dans ses *Hypotyposes*¹¹⁶⁸.

Nous proposons dès lors, avec prudence, le modèle suivant, en accord avec l'ordre « chaldéen » des planètes¹¹⁶⁹. Prenons comme exemple, la triade empyrée. Damascius nous dit qu'il y a seulement une triade. On peut penser, si on veut traduire ce schéma dans la cosmologie, que cette monade désigne le Soleil, non seulement le Soleil visible, mais aussi le Soleil archique (ἀρχικὸς ἥλιος) et le Soleil archangélique (ἀρχαγγελικὸς ἥλιος), ainsi que nous le transmet Psellus : « ἀπὸ δὲ τῆς ἡλιακῆς πηγῆς ὁ ἀρχικὸς ἥλιος προέρχεται καὶ ὁ ἀρχαγγελικὸς »¹¹⁷⁰. On sait par ailleurs, de ce que nous avons dit plus haut, que, pour Damascius, les archanges étaient situés dans le diacosme hypercosmique, donc au-dessus du monde visible.

De même, les trois triades éthérées pourraient bien désigner les trois planètes qui sont situées au-dessus du Soleil : une triade pour Mars – un Mars archique, un Mars archangélique et un Mars visible ; une triade pour Jupiter ; et une triade pour Saturne.

Pareillement, les trois triades matérielles pourraient bien désigner les trois planètes qui se trouvent au-dessous du Soleil : une triade pour Vénus ; une triade pour Mercure ; et enfin une triade pour la Lune.

Voici, schématiquement, ce modèle, selon l'ordre stoïcien des planètes, avec le Soleil, qui symbolise le monde empyrée, au milieu :

<i>Diacosme</i>	<i>Hypercosmique</i>	<i>Hypercosmique-Encosmique</i>	<i>Encosmique</i>
3 triades éthérées	Saturne Jupiter Mars	Saturne Jupiter Mars	Saturne Jupiter Mars
1 triade empyrée-héliaque	ἀρχικὸς ἥλιος	ἀρχαγγελικὸς ἥλιος	Soleil visible
3 triades matérielles	Vénus Mercure Lune	Vénus Mercure Lune	Vénus Mercure Lune

Cependant, le passage de Damascius ne s'applique qu'aux sept firmaments et ne rend pas compte ni du ciel des astres fixes ni de la terre. Laissons donc ce modèle pour ce qu'il est : une tentative hypothétique pour expliquer un passage assez obscur. Toutefois, rappelons que pour Damascius, selon toute vraisemblance, les archanges, comme nous l'avons déjà dit, sont situés au-delà du monde sensible, donc au-dessus de la sphère des Fixes. Ainsi, ce schéma est raisonnable.

¹¹⁶⁸ Psellus, *Opusc. phil.* II 40, p. 150 (O'Meara) = p. 199-200 (des Places)

¹¹⁶⁹ *Oracl. Chald.*, fgt. 184 (des Places).

¹¹⁷⁰ Psellus, *Opusc. phil.* II 40, p. 150.5-6 (O'Meara) = p. 199 (des Places). Des Places traduit par « Soleil angélique », mais on croit qu'il serait mieux de traduire par « Soleil archangélique (ἀρχαγγελικὸς) ».

Ce va-et-vient de certains détails qu'on retrouve éparpillés dans quelques fragments chaldaïques vers le système néoplatonicien en sa totalité, puis de ce présupposé ontologique à un nouveau détail chaldaïque n'est qu'un bel exemple de la fécondité philosophique des contresens¹¹⁷¹. Comme l'a bien remarqué Helmut Seng, le principe de systématisation des *Oracles* que les néoplatoniciens ont tenté comporte en effet le risque d'une réinterprétation presque totale des *Oracles* à la lumière de la philosophie néoplatonicienne¹¹⁷².

83. Conclusion sur la cosmologie des *Oracles chaldaïques*

Comme on peut le noter, la cosmologie des *Oracles chaldaïques* se présente donc sous trois formes : soit que les trois mondes – empyrée, éthéré, matériel – désignent des mondes corporels ; soit que le monde empyrée désigne le monde des Idées ou Formes, tandis que les deux autres mondes désignent l'espace qui va de la sphère des fixes jusqu'à la Lune (l'éthéré) et de la Lune à la terre (l'hylique) ; soit enfin que ces trois mondes ont une structure hebdomadaïque – 1 (monde empyrée) + 3 (mondes éthérés) + 3 (mondes matériels).

On s'est attardé sur ces diverses manières de représenter la cosmologie chaldéenne car l'eschatologie des *Oracles* qu'on essaiera de dépeindre est étroitement dépendante de la cosmologie, surtout l'emplacement et la nature de la région ignée ou l'Empyrée. Et pour cause : l'âme humaine est un morceau du feu divin auquel elle retournera une fois libérée de son corps et une fois purifiée¹¹⁷³ – l'âme est de nature ignée, composée d'un feu immatériel et incorporel, donc intelligible.

Afin de pouvoir établir où se situe la demeure finale de l'âme, on doit savoir où est situé l'Empyrée, la région du feu selon la cosmologie chaldéenne. En d'autres mots, l'Empyrée est-il une région de feu pur mais corporel, ou une région de feu immatériel et incorporel, donc intelligible ?

Si l'Empyrée désigne une région intelligible, où l'on peut voir une allusion au τὸν ὑπερουράνιον τόπον du *Phédre* (247C3) de Platon, qui est le séjour des dieux, alors certaines âmes s'élèveront à travers les astres au-delà du cosmos corporel, c'est-à-dire au-delà des étoiles fixes.

Si, d'un autre côté, l'Empyrée désigne une région corporelle, comme le laisse entendre Simplicius, « le premier monde corporel est igné (ἐμπύριον... τὸν πρῶτον σωματικὸν

¹¹⁷¹ P. Hadot, « Philosophie, exégèse et contresens », p. 333-339.

¹¹⁷² H. Seng, « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaïques* », *art. cit.*, p. 118.

¹¹⁷³ *Oracl. Chald.*, fgs. 10 et 96.

κόσμον) »¹¹⁷⁴, alors les âmes dépasseront les trois mondes corporels et s'installeront, semble-t-il, au-delà de la sphère des fixes et donc au-delà de l'Empyrée.

Nous ne pouvons pas choisir entre ces trois hypothèses, mais le résultat est le même : nonobstant l'emplacement de l'Empyrée, les âmes de quelques élus, après une purification dès cette vie et une purification dans la région sublunaire, héliaque et éthérée après la mort du corps, séjourneront au-delà de la sphère des fixes¹¹⁷⁵.

Ἀμπαμένη ψυχὴ μερόπων θεὸν ἄγξει ἐς αὐτήν,
κ' οὐδὲν θνητὸν ἔχουσα ὅλη θεόθεν μεμέθυσται·
ἀρμονίαν αὐχεῖ γάρ, ὑφ' ἧ πέλε σῶμα βρότειον.

Envolée, l'âme des hommes serrera Dieu en elle-même ; sans avoir rien de mortel, elle est entièrement enivrée d'en-haut. Glorifie-toi donc de l'harmonie au-dessous de laquelle se tient le corps mortel.

Ce séjour de lumière incorporelle et intelligible est ce qu'ils appellent la « prairie paternelle », λειμῶνα πατρός, selon Synésius¹¹⁷⁶, ou le « Paradis », παράδεισος, selon Psellus¹¹⁷⁷.

84. Le corps véhiculaire de l'âme et le lieu de purification

Considérons maintenant la théorie du corps véhiculaire de l'âme. Mais avant, notons que selon les *Oracles*, les âmes, qui dérivent de l'Âme du monde (= Hécate)¹¹⁷⁸, après avoir quitté le séjour bienheureux du Père intelligible, descendent de la sphère des astres fixes, où était située habituellement l'Âme du monde.

On a vu plus haut que cette croyance était déjà un lieu commun au I^{er} siècle de notre ère et on la rencontre après, comme par exemple au III^e siècle dans le *De musica* d'Aristide Quintilien¹¹⁷⁹, selon lequel l'âme est originellement établie dans le ciel fixe. En outre, pour rester pure et donc pouvoir retourner à Dieu, l'âme a besoin de la grâce de Dieu et des rites théurgiques¹¹⁸⁰.

On rencontre ainsi dans les *Oracles*, une fois que l'âme entre dans le cosmos sensible, sa descente de la zone aplane jusqu'à la terre. Au cours de ce voyage, l'âme collige, rassemble et

¹¹⁷⁴ Simpl. *In Phys.* IV, p. 616.11 (Diels).

¹¹⁷⁵ *Oracl. Chald.*, fgt. 97 (des Places), trad. d'É. des Places. Sur cet *Oracle*, voir H. Seng, « Seele und Kosmos bei Macrobius », *art. cit.*, p. 125-126 et M. Zago, « Non cambiare mai i nomi barbari (*Oracoli Caldaci*, fr. 150 des Places) », in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 109-144.

¹¹⁷⁶ Syn. *Hym.* I 687 (Lacombrade).

¹¹⁷⁷ *Oracl. Chald.*, fgt. 165 (des Places).

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, fgt. 165 (des Places).

¹¹⁷⁹ Arist. Quint. *De musica* II 17.5-10 (Winington-Ingram).

¹¹⁸⁰ *Oracl. Chald.*, fgt. 110 (des Places).

recueille des portions d'éléments – éther, Soleil, Lune, air – qui formeront son véhicule. Autrement dit, le véhicule est composé de feu pur – éther, feu (Soleil) et feu ou air igné (Lune) – et d'air¹¹⁸¹.

... τοῖς λογίοις ἐν τῇ καθόδῳ τὴν ψυχὴν λέγουσι συλλέγειν αὐτὸ λαμβάνουσαν

αἰθροῦς μέρος ἡελίου τε σεληναίης τε καὶ ὄζσα
ἡέρι συννήχονται.

... les *Oracles* qui disent que, dans sa descente, l'âme collige [συλλέγειν] les éléments du véhicule en prenant

une portion de l'éther et du Soleil et de la Lune et de tout ce qui flotte dans l'air.

Considérons en effet l'explication que Porphyre donne, dans ses *Sentences*, à ce thème, sans toutefois mentionner notre oracle. C'est pour cela, nous semble-t-il, qu'on n'a pas prêté assez d'attention à ce passage dans les divers travaux modernes sur les *Oracles*¹¹⁸². Par exemple, Hans Lewy, dans une note à son ouvrage classique sur les *Oracles chaldaiques*, rejette la dérivation de la doctrine porphyrienne des *Oracles*, et cela sans plus d'explications¹¹⁸³.

Regardons de plus près le passage de Porphyre¹¹⁸⁴ :

ὥς γὰρ ἂν διατεθῆ, εὐρίσκει σῶμα τάξει καὶ τόποις οἰκείοις διωρισμένον· διὸ καθαρότερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀύλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον, προελθούσῃ δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές, θηλυνομένη δὲ καὶ παθηνομένη πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές, πεσοῦσῃ δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῶν ἄμορφον στή εἶδος, ἐξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συννεστηκότα, ἄγνοια ἔπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις καὶ νηπιότης.

C'est en effet selon qu'elle est disposée qu'elle trouve un corps défini par le rang et les lieux qui lui sont propres : ainsi, quand sa condition est suffisamment pure, lui est connaturel le corps proche de l'immatériel; quand, de la raison, elle s'est avancée pour projeter l'imagination, lui est connaturel le corps solaire ; quand elle s'est féminisée et se prend de passion pour la forme sensible, est à ses côtés le corps lunaire ; mais quand elle est tombée dans les corps – alors, eu égard à l'informité de l'âme, la forme s'arrête ! – les corps, constitués d'exhalaisons humides, il s'ensuit pour elle l'ignorance parfaite de l'être, l'obscurcissement, l'infantilisme.

Avec plus de clarté qu'ailleurs on voit ici que l'âme, dans sa descente, s'attache, dans la région éthérée, un corps éthéré, proche de l'immatériel ; dans son passage par le Soleil, un corps solaire ; en passant par la Lune, un corps lunaire ; et enfin, une fois dans la zone sublunaire, un corps terrestre ou ostréux. Apparaissent ici les similarités de la doctrine des *Oracles* avec l'eschatologie luni-solaire de Plutarque (nous y reviendrons).

¹¹⁸¹ Procl. *In Tim.* III, p. 234.28-30 (Diehl) = *Oracl. Chald.* fgt. 61E (des Places). *Vid.* aussi *Oracl. Chald.*, fgts. 128, 158, 164 et 201 (des Places).

¹¹⁸² Mentionnons toutefois que M. Zambon aussi, dans son *Porphyre et le moyen-platonisme* (*op. cit.*, p. 271), soutient l'influence du modèle cosmologique des *Oracles* sur la sentence XXIX de Porphyre.

¹¹⁸³ H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 416 n. 61.

¹¹⁸⁴ Porph. *Sent.* XXIX 22-31 (Lamberz), trad. sous la dir. de L. Brisson. Voir aussi plus bas.

À cette indication il convient de prêter d'autant plus d'attention que parmi quelques chercheurs¹¹⁸⁵, cette descente de l'âme est décrite comme une descente du ciel des fixes à travers les sphères planétaires jusqu'à la terre et où l'âme acquiert des « puissances » selon une étonnante combinaison des parties de l'âme selon Aristote et selon Platon.

Michel Psellus explique ainsi l'*Oracle* 164 (des Places)¹¹⁸⁶ :

μηδὲ κάτω νεύσης· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται,
ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος,

ὕψ' ἦν ὁ τῆς ἀνάγκης θρόνος ἐστίν.

Ἐξηγήσεις. τὴν μετὰ θεοῦ οὐσαν ψυχὴν τὸ λόγιον νοθετεῖ ἐκείνῳ μόνῳ προσέχειν τὸν νοῦν καὶ μὴ κάτω τὴν ῥοπὴν ποιεῖσθαι· πολὺς γάρ ὁ ἀπὸ θεοῦ κατὰ γῆς κρημνός, 'σύρων' τὰς ψυχὰς διὰ τῆς 'ἑπταπόρου βαθμίδος'. ἑπτάπορος δὲ βαθμὶς αἱ τῶν ἑπτὰ πλανητῶν σφαιραὶ εἰσιν. Νεύσασα γοῦν ἄνωθεν ἡ ψυχὴ φέρεται ἐπὶ γῆν διὰ τῶν ἑπτὰ τούτων σφαιρῶν. ἡ δὲ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ κύκλων ὡς διὰ βαθμίδος κάθοδος ἐπὶ τὸν θρόνον ἄγει τῆς ἀνάγκης· οὐ δὲ γενομένη ἡ ψυχὴ τὸν περιγίγιον κόσμον ποθεῖν ἀναγκάζεται.

Ne te penche pas vers le bas ; un précipice gît sous terre,
qui tire (l'âme) loin du seuil aux sept voies,

au pied duquel est le trône de la Nécessité.

À l'âme qui est avec Dieu, l'oracle donne l'avis de porter sur lui seul son attention et de ne pas s'incliner vers le bas ; car le précipice est vaste qui va de Dieu à la terre, entraînant les âmes à travers le seuil aux sept voies. Le seuil aux sept voies, ce sont les sphères des sept planètes. Ainsi, quand l'âme s'est inclinée d'en haut, elle est portée jusque sur la terre à travers ces sept sphères. Or la descente depuis les sept cercles conduit comme à travers un seuil au trône de la Nécessité ; quand l'âme s'y trouve installée, elle se voit contrainte de désirer le monde terrestre.

Ainsi donc, l'âme doit traverser la région des sept sphères planétaires avant d'arriver sur la terre. En outre, des autres passages parallèles du *Poimandrès* et des néoplatoniciens post-plotiniens, chacune des planètes exerçait un pouvoir sur une partie spécifique de l'âme. De ces renseignements épars, Jacques Flamant conclut donc que « la doctrine des vêtements successifs que prend l'âme en descendant à travers les sphères s'est imposée sous l'influence orientale (Chaldéens, sectateurs de Mithra) dès le second siècle, mais qu'elle a pris des formes assez différentes ; un modèle primitif à triple vêtements et un modèle plus savant à sept vêtements coexistent jusqu'au temps de Proclus ; en outre, il existe plusieurs variantes sur la nature des qualités que procure à l'âme chaque sphère planétaire »¹¹⁸⁷. Cependant, il est très difficile de suivre l'influence chaldéenne sur la pensée grecque. Ici, Flamant ne fait que prendre au mot les hypothèses de Franz Cumont. Que connaît-on vraiment des Chaldéens et des influences chaldéennes, si ce n'est les idées que les Grecs eux-mêmes qualifiaient de chaldéennes?

¹¹⁸⁵ Vid. surtout J. Flamant, *Macrobie et le néo-platonisme latin*, p. 559-560.

¹¹⁸⁶ Psellus, *Opusc. phil.* II 38, p. 132.16-18 (O'Meara) = p. 169 (des Places).

¹¹⁸⁷ J. Flamant, *Macrobie et le néo-platonisme latin*, p. 560.

Or, remarquons avec Proclus que dans certains oracles, on trouve la séquence éther-Soleil-Lune-air. Il semble donc que seul le Soleil (= Apollon)¹¹⁸⁸ et la Lune (= Hécate) importent dans le processus de constitution de l'âme individuelle. On connaît par ailleurs l'importance du Soleil dans la doctrine des *Oracles*, selon lesquels le Soleil est le « centre » (κέντρον, fgt. 70) ou le « cœur » (καρδίης, fgt. 58) de l'univers – et donc il fonctionne, pour reprendre les paroles de Michel Tardieu, comme un « véritable ἀναγωγεὺς » – et c'est à travers ses rayons que l'âme montait au ciel pour s'envoler vers le Ciel. Cette scène de l'*anagogè* de l'âme était reconstituée dès cette vie même dans la technique rituelle d'inhalation des rayons solaires.

Voici le passage de Proclus sur la séquence des régions cosmologiques¹¹⁸⁹ :

καὶ τῶν λογίων [...] πανταχοῦ μετὰ τὸν ἥλιον τὴν σελήνην ταπτόντων καὶ μετὰ τὴν σελήνην τὸν ἀέρα...

αἰθέριός τε δρόμος καὶ μήνης ἄπλετος ὄρμη,

φησίν,

ἡέριοι τε ῥοαί.

καὶ πάλιν·

αἰθήρ ἥλιε πνεῦμα σελήνης ἡέρος ἀγοί.

καὶ ἐν ἄλλοις·

ἡλιακῶν τε κύκλων καὶ μηναιῶν καναχισμῶν κόλπων τ' ἡερίων.

καὶ ἐξῆς·

αἴθρης μέρος ἡελίου τε
καὶ μήνης ὄχετων ἢδ' ἡέρος.
αἴθρης {μέρος} ἡελίου τε σεληναίης τε καὶ ὄσσα
ἡέρι συνήχονται

καὶ ἀλλαχοῦ·

καὶ πλατὺς ἀήρ
μηναιός τε δρόμος καὶ ἀείπολος ἡελίοιο.

Et les *Oracles* [...] partout situent la Lune après le Soleil et l'air après la Lune :

- a) La course [δρόμος] de l'éther et l'élan immense de la Lune.

ils disent,

- b) et les courants de l'air [*scil.* les vents].

Et encore :

- c) Éther, Soleil, respir de la Lune [*scil.* Hécate ou l'Âme du monde, *cf.* fgt. 35], meneurs de l'air [*scil.* les vents].

Et ailleurs :

- d) De cercles héliaques, de fanfares lunaires, de creux aériens.

Et dans la suite :

- e) Portion de l'éther, du Soleil, des canaux de la Lune et de l'air.

¹¹⁸⁸ Sur l'identification du Soleil avec Apollon dans les *Oracles*, voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 49.

¹¹⁸⁹ *Oracl. Chald.*, fgt. 61 (des Places) = fgt. 61 (Majercik) = Procl. *In Tim.* III, p. 61.8-25 et p. 234.28-30 (Diehl) = IV, p. 83-84 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière. Voir aussi H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 182, n. 26 ; p. 142, n. 287.

f) Portion de l'éther, du Soleil, de la Lune, de tout ce qui flotte avec l'air.

Et ailleurs :

g) Le vaste espace de l'air, la course de la Lune et celle, toujours mouvante, du Soleil.

Nous voyons ainsi que l'âme descend du ciel des fixes à travers l'éther jusqu'à la terre et qu'on ne retrouve pas de mention d'un passage à travers les planètes, comme chez les néoplatoniciens¹¹⁹⁰. En d'autres termes, il n'y a dans les fragments cités par Proclus des *Oracles* que des mentions assez équivoques sur des vices (comme dans le *Poimandrès*) ou des vertus (comme pour les néoplatoniciens) acquis dans les planètes, qui sont prises dans les *Oracles* toutes en bloc¹¹⁹¹.

Par ailleurs, Proclus ne cite jamais les *Oracles* quand il parle du passage de l'âme à travers les planètes. Ces éléments, à savoir l'éther, le Soleil, la Lune et l'air, forment le « véhicule de l'âme ». En dépit donc du fait que les *Oracles* suivent l'ordre « chaldéen » ou stoïcien du monde où le Soleil se trouve placé au milieu des planètes, on peut reconnaître ici la persistance de l'ancienne conception du monde à trois cieux – dans notre cas, éther, Soleil, Lune –, conception qui n'a jamais été, comme on l'a déjà vu à maintes reprises, complètement rejetée¹¹⁹².

*

Eu égard maintenant au sort du véhicule de l'âme dans les *Oracles*, il semble, d'après les dires de Psellus, que celui-ci restera pour toujours attaché à l'âme¹¹⁹³.

λέγει οὖν τὸ λόγιον, ὅτι οὐ μόνον ἡ λογικὴ ψυχὴ ἀποκληροῦται εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον τὸν ἀμφιφαῆ, ἀλλὰ μερὶς ἐστὶ καὶ τῷ εἰδώλῳ αὐτῆς, ἥτοι τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ, εἰς τὸν ἀμφιφαῆ τόπον ἀποκληρωθῆναι, ὅταν διασυγῆς καὶ καθαρὰ ἐξέλθοι τοῦ σώματος.

L'oracle dit donc que non seulement l'âme rationnelle hérite un lot dans la région supralunaire cernée de lumière, mais que son image, c'est-à-dire l'âme irrationnelle, a pour son partage d'hériter la région cernée de lumière, quand brillante et pure elle sera sortie du corps.

Selon ce témoignage donc, on trouverait dans les *Oracles* – surtout dans les fragments 128 et 129 – la doctrine selon laquelle l'ὄχημα-πνεῦμα serait immortel et rattaché pour toujours à l'âme¹¹⁹⁴. Toutefois, même immortel, le πνεῦμα, semble-t-il, reste pour toujours dans notre cosmos sensible, ne le quittant point.

¹¹⁹⁰ H. Lewy avait exposé la même opinion selon laquelle la traversée des sphères célestes par l'âme est une réinterprétation néoplatonicienne (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 182 n. 26).

¹¹⁹¹ H. Lewy note ainsi que certains oracles laisseraient à entendre que les planètes possèdent des vertus (*op. cit.*, p. 49-50).

¹¹⁹² Voir aussi J. Flamant, « Sotériologie et systèmes planétaires », *op. cit.*, p. 233, qui avait déjà tiré cette conclusion en analysant d'autres cosmologies des premiers siècles.

¹¹⁹³ Psellus, *Opusc. phil.* II 38, p. 127.11-14 (O'Meara) = p. 162-163 (des Places).

¹¹⁹⁴ Cette explication a été acceptée par O. Geudtner, *Die Seelenlehre des Chaldäischen Orakel*, *op. cit.*, p. 18-24 et R. Majercik, *The Chaldaean Oracles*, *op. cit.*, p. 33-34.

Ce diagnostic est renforcé par le témoignage de Synésius de Cyrène qui nous dit que le πνεῦμα accompagne l'âme jusqu'à l'endroit où il peut la suivre, mais que cet endroit est au delà des limites des quatre éléments¹¹⁹⁵.

1. ῥεψάσης μὲν κάτω ψυχῆς, ἔλεγεν ὁ λόγος, ὅτι ἐβαρύνθη τε καὶ ἔδυ, μέχρις ἐγκύρση τῷ μελαναυγεί καὶ ἀμφικνεφεὶ χώρῳ· ἀνιούση δὲ συνέπεται μέχρις οὗ δύναμις ἔπεσθαι· δύναται δὲ μέχρις ἂν εἰς πλείστον τὸ ἀντικείμενον ἦκη. ἄκουε γὰρ καὶ περὶ τούτου τῶν λογίων λεγόντων·

οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης κρημνῷ σκύβαλον καταλείψει,
ἀλλὰ καὶ εἰδῶλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα·

οὗτος δὲ ἀντίθεσιν ἔχει πρὸς τὸν ἀμφικνεφεῖ. 2. καίτοι τι καὶ πλέον τις ἂν ἐν τούτοις ὀξυωπήσειεν· οὐ γὰρ μόνην εἰς τὰς σφαιράς ἀνάγειν ἔοικε τὴν ἐκεῖθεν ἤκουσαν φύσιν, ἀλλὰ εἴ τι καὶ τῆς πυρὸς καὶ τῆς ἀέρος ἀκρότητος εἰς τὴν εἰδωλικὴν φύσιν ἔσπασε κατιοῦσα, πρὶν τὸ γήινον ἀμφιέσασθαι κέλυσος, καὶ τοῦτο, φησί, τῇ κρείττονι μερίδι συναναπέμπει· ὕλης γὰρ σκύβαλον οὐκ ἂν εἴη τὸ θεσπέσιον σῶμα. καὶ λόγον δ' ἂν ἔχοι τὰ κοινωνήσαντα φύσεως καὶ εἰς ἔν συντελέσαντα μήτοι παντάπασιν ἄσχετα εἶναι, καὶ μάλιστα οἷς ἐκ γειτόνων ἢ χώρα, καθάπερ πῦρ ἐφεξῆς ἐστὶ τῷ κύκλῳ σώματι, καὶ οὐχ ὥσπερ γῆ τῶν ὄντων τὸ ἔσχατον. 3. [...] τάχ' ἂν καὶ τὰ χεῖρω μὴ ἀντιτείναντα πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς... συνεξαιθεροῖτο ἂν καὶ συναναπέμποιτο, εἰ μὴ μέχρι παντός, ἀλλὰ τοὶ διαβαίνοι τὴν τῶν στοιχείων ἀκρότητα, καὶ γεύσασθαι ἂν τοῦ ἀμφιφασοῦς.

1. Lorsque l'âme est descendue, affirmait notre traité, il [*scil.* le πνεῦμα] s'est alourdi et a plongé jusqu'à ce qu'il tombe sur le lieu aux sombres reflets et ténébreux [fgt. 163 (des Places)] ; mais quand elle remonte, il l'accompagne jusqu'à l'endroit où il peut la suivre : or il le peut jusqu'à ce qu'il atteigne le lieu le plus opposé au précédent. Écoute aussi, en effet, ce que disent à ce propos les *Oracles* [fgt. 158 (des Places)] :

Et tu ne laisseras pas au précipice le résidu de la matière ;
mais l'image aussi a sa part dans la région baignée de lumière.

Cette région se trouve diamétralement opposée à la région ténébreuse. 2. Cependant, un œil exercé pourrait découvrir dans ces vers quelque chose de plus : en effet, l'âme ne paraît pas faire remonter dans les sphères célestes sa nature seule, qui vient d'en haut, mais si dans sa descente elle a attiré quelques particules des « sommets » [ἀκρότητες] que constituent le feu et l'air [*cf.* fgt. 76 (des Places)], sur la nature fantomatique, avant de revêtir l'enveloppe terrestre, elle fait remonter, disent les *Oracles*, ces parcelles avec la meilleure partie d'elle-même : le corps divin ne saurait être, en effet, le résidu de la matière. 3. [...] peut-être les mauvais éléments ne s'opposeraient-ils plus à l'action de l'âme ; [...] peut-être ces mauvais éléments se changeraient-ils ensemble [*scil.* avec le πνεῦμα] en une substance pleinement éthérée et seraient-ils envoyés vers le ciel [*scil.* avec ce dernier], sinon complètement, du moins au delà des limites des quatre éléments, et goûteraient-ils ainsi au séjour de lumière.

Il est probable donc et on peut penser que les *Oracles* ne mentionnent pas l'influence des planètes sur l'âme et son véhicule durant la descente ou l'ascension. En outre, le véhicule pourrait bien accompagner l'âme jusqu'au séjour final.

¹¹⁹⁵ Synes. *De insomn.* 9.1-3, p. 285-286 (Lamoureux-Aujoulat), trad. de N. Aujoulat.

85. Corollaire sur le corps véhiculaire de l'âme et l'Hadès chez Porphyre – lieu ou état ?

Il nous faut interrompre ici notre exposé sur la représentation de l'eschatologie dans les *Oracles chaldaïques* et nous engager dans une autre direction complémentaire.

C'est justement parce que la réflexion néoplatonicienne post-plotinienne part des écrits de Porphyre sur les *Oracles*, qu'on se doit d'étudier la conception porphyrienne sur l'au-delà. Pour saisir ainsi, autant que faire se peut, la réinterprétation de l'eschatologie des oracles par Porphyre, nous allons repartir du dernier point que nous avons atteint quand nous parlions des quatre éléments que forment l'ὄχημα-πνεῦμα de l'âme, à savoir l'éther, le Soleil, la Lune et l'air. Là, on disait que Porphyre nous transmet une sorte d'exégèse de cette doctrine de l'oracle selon laquelle l'âme, dans sa descente, s'attache, dans la région éthérée, un corps éthéré ; dans son passage par le Soleil, un corps solaire ; en passant par la Lune, un corps lunaire ; et enfin, une fois dans la zone sublunaire, un corps terrestre ou ostréux¹¹⁹⁶. Examinons plus en détail cette doctrine de Porphyre.

Le texte le plus complet nous est sans doute fourni par la *Sentence 29*, d'où est tiré par ailleurs le passage sur les éléments du véhicule de l'âme. Il s'agit, dans le début de cette sentence, de la descente de l'âme, et vers la fin, Porphyre traitera de la purification de l'âme. Suivons pas à pas les arguments que nous donne Porphyre, en dégagant aussi clairement que possible le sens souvent très dense de ses formules.

Il est opportun ici de dire quelques mots sur la méthode de Porphyre dans ces *Sentences*, qui se présentent comme un manuel de métaphysique néoplatonicienne¹¹⁹⁷. Cristina d'Ancona, en analysant la méthode de composition des *Sentences*, a observé deux procédés caractéristiques, qu'elle appelle « création d'une loi » et « collage »¹¹⁹⁸.

En appliquant ces procédés, on peut dire que dans le début de la *Sentence 29* Porphyre donne une formule générale, axiomatique, déclarant que « la façon qu'à l'âme d'être sur terre [...] est aussi la façon dont il est possible à l'âme d'être dans l'Hadès » (l. 1-2). Parallèlement à cette « loi », on observe dans notre sentence des sources parfois dispersées dans le corpus plotinien, un procédé de « collage » qui réunit de petits morceaux de provenance diverse afin d'en constituer une nouvelle doctrine. Ainsi, dans cette *Sentence 29*, Porphyre s'inspire des *Ennéades* VI 4 [22] 16.36-47 pour les lignes 1-15 ; de I 1 [53] 12.23-25 pour les lignes 16-22 ; de III 4 [15] 6.18-28 pour les lignes 22-31 ; et enfin de III 6 [26] 5.25-28 pour les lignes 32-43¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁶ Porph. *Sent.* 29, p. 19.4-13 (Lamberz).

¹¹⁹⁷ Sur ce qui suit, voir C. d'Ancona, « Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de théologie* de Proclus », in L. Brisson (dir.), *Porphyre, Sentences I*, Paris, Vrin, 2005, p. 139-274.

¹¹⁹⁸ C. d'Ancona, *art. cit.*, p. 174.

¹¹⁹⁹ C. d'Ancona, *art. cit.*, p. 223.

Voici donc la *Sentence XXIX*¹²⁰⁰ :

Ὡσπερ τὸ ἐπὶ γῆς εἶναι ψυχῆς ἐστίν – οὐ τὸ γῆς ἐπιβαίνειν ὡς τὰ σώματα, τὸ δὲ προεστάναι σώματος ὃ γῆς ἐπιβαίνει –, οὕτω καὶ ἐν Ἄιδου εἶναι ἔστι ψυχῆ, ὅταν προεστήκη εἰδώλου φύσιν μὲν ἔχοντος εἶναι ἐν τόπῳ, σκότει δὲ τὴν ὑπόστασιν κεκτημένου· ὥστε εἰ ὁ Ἄιδης ὑπόγειός ἐστι τόπος σκοτεινός, ἢ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπασμένη τοῦ ὄντος ἐν Ἄιδου γίνεται ἐφελκομένη τὸ εἶδωλον. ἐξεληθούση γὰρ αὐτῇ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο. ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας τὸν λόγον ἐχούση τὸν μερικὸν προβεβλημένον, καθ' ὃν σχέσιν ἔσχε πρὸς τὸ ποιὸν σῶμα ἐν τῷ βιοῦν, ἐκ τῆς προσπαθείας ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἶδωλον· ἐν Ἄιδου δὲ λέγεται, ὅτι τῆς αἰδοῦς φύσεως ἐτύγγανε τὸ πνεῦμα καὶ σκοτεινῆς. Ἐπεὶ δὲ διήκει τὸ βαρὺ πνεῦμα καὶ ἔνυγρον ἄχρι τῶν ὑπογείων τόπων, οὕτω καὶ αὐτὴ λέγεται χωρεῖν ὑπὸ γῆν, οὐχ ὅτι ἢ αὐτῆς οὐσία μεταβαίνει τόπους καὶ ἐν τόποις γίνεται, ἀλλ' ὅτι τῶν πεφυκότων σωματίων τόπους μεταβαίνειν καὶ εἰληχῆναι τόπου σχέσεις ἀναδέχεται, δεχομένων αὐτὴν κατὰ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοιούτων σωματίων ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιᾶς διαθέσεως... Καὶ μὴν καὶ ἐν τῇ ἐξόδῳ ἔτι κατὰ τὴν δίνυγρον ἀναθυμίασιν τὸ πνεῦμα ἔχουσα τεθλωμένην, σιὰν ἐφέλκεται καὶ βαρεῖται, χωρεῖν σπεύδοντος τοῦ τοιούτου πνεύματος εἰς μυχὸν τῆς γῆς φύσει, ἂν μὴ ἄλλη τις αὐτὸ αἰτία ἀνθέλκη. ὥσπερ οὖν τὸ γεῶδες ὄστρεον περικειμένη ἀνάγκη ἐπὶ γῆς ἐνίσχασθαι, οὕτω καὶ ὑγρὸν πνεῦμα ἐφελκομένη εἶδωλον περικείσθαι ἀνάγκη· ὑγρὸν δὲ ἐφέλκεται, ὅταν συνεχῶς μελετήσῃ ὀμλεῖν τῇ φύσει, ἥς ἐν ὑγρῷ τὸ ἔργον καὶ ὑπόγειον μάλλον. ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι φύσεως, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται, ἄσκιος καὶ ἀνέφελος· ὑγρότης γὰρ ἐν ἀέρι νέφος συνίστησι, ξηρότης δὲ ἀπὸ τῆς ἀτμίδος αὐγὴν ξηρὰν ὑφίστησιν.

La façon qu'à l'âme d'être sur terre – ce n'est pas de marcher sur terre comme les corps, c'est de présider à un corps qui marche sur terre – est aussi la façon dont il est possible à l'âme d'être dans l'Hadès, quand il lui arrive de présider à un reflet qui a pour nature d'être dans un lieu, et d'autre part tient sa réalité de l'ombre ; de sorte que, si l'Hadès souterrain est le lieu ombreux, l'âme, sans être pour autant arrachée à son être, se retrouve dans l'Hadès traînant son reflet. Sortie en effet de son corps solide, elle a pour compagnon le souffle, qu'elle a rassemblé à partir des sphères. Mais du fait que, par suite de sa passion pour ce corps, elle garde la raison particulière qui a été projetée, en vertu de laquelle elle eut relation à tel corps déterminé dans sa vie, – par suite de cette passion donc il s'imprime une empreinte de son imagination sur son souffle, et c'est ainsi qu'elle traîne son reflet ; si on la dit « dans l'Hadès », c'est que son souffle appartient, on l'a vu, à la nature « invisible » et ombreuse. Mais puisque ce souffle pesant et humide se répand jusqu'aux lieux souterrains [ὑπογείων τόπων], c'est ainsi que l'âme également est dite pénétrer sous terre : ce n'est pas que son essence change de lieux ou se trouve dans des lieux, c'est qu'elle prend pour elle des manières d'être des corps naturellement propres à changer de lieux et à voir un lieu assigné, ces corps qui la reçoivent selon les aptitudes de leur nature propre compte tenu de la disposition déterminée de l'âme... Davantage, dans sa sortie du corps également, comme elle a son souffle encore pollué par l'exhalaison humide, l'âme traîne une ombre et est alourdie, parce que le souffle qui est dans cet état se hâte par nature de pénétrer au creux de la terre, à moins qu'une autre cause ne le tire en sens contraire. De même donc qu'enveloppée de l'humidité terrestre, l'âme doit nécessairement avoir ses attaches sur terre, de même aussi, quand elle traîne un souffle humide, lui est-il nécessaire d'être enveloppée d'un reflet ; or elle traîne de l'humide quand sans désemparer elle s'applique à avoir commerce avec la nature dont l'œuvre s'accomplit dans l'humide, et surtout l'œuvre souterraine. Mais quand elle s'applique à rompre avec cette nature, elle devient une « lumière sèche », sans ombre et sans nuage ; car, si l'humidité, dans l'air, constitue le nuage, la sécheresse, loin de la vapeur, fait exister la lumière sèche.

L'intention de Porphyre est de dégager la notion de la descente de l'âme et de sa purification après la mort du corps. Ce faisant, il explique ce qu'est l'Hadès et comment on devrait le comprendre.

En d'autres mots, la question est de savoir si l'Hadès comme lieu de châtement est un *lieu* ou un *état*. Or, à propos de cette question, Psellus, dans sa citation de la même sentence de son traité *Περὶ Ἄιδου*, nous donne quelques informations supplémentaires.

¹²⁰⁰ Porph. *Sent.* XXIX 1-23, 32-42 (Lamberz), trad. sous la dir. de L. Brisson. Voir aussi Héraclite, *Vors.* 22B118.

Psellus cite presque verbatim la plus grande partie de notre sentence, transmise par le seul Jean Stobée dans son *Anthologium*. Nous retiendrons seulement la première partie explicative qui introduit cette citation¹²⁰¹ :

Τὸν Ἄϊδην, περὶ οὗ ἠρώτησας, εἴ τίς ἐστὶν ἑτέρα δόξα Ἑλληνικὴ περὶ αὐτοῦ ὡς φθάσας ἤκουσας, οὔτε κρείττονα φύσιν ὁ Πορφύριος οἶεται ἐν ταῖς περὶ τῶν νοητῶν ἀφορμαῖς οὔτε χώρον τινα ὑπόγειον, ἐν ᾧ ἐπιχωριάζειν οἴονται οἱ πολλοὶ τὰς ψυχάς, ἀλλ' ἄτοπόν τινα φησι περὶ τούτου λόγον. τὸ γὰρ πνεῦμα, ὅπερ ἡ ψυχὴ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο καὶ χιτῶνα ἐαυτῇ ἐποίησατο, ἵνα διὰ τούτου μέσον τῷ παχεῖ συμπλακῇ σώματι, ὅπερ δὴ καὶ εἰδώλου τύπον τῇ λογικῇ ὑποσφύζει ψυχῇ, τοῦτο ἐκεῖνος τὸν Ἄϊδην τίθεται, ἀπὸ τοῦ ἀειδῆ καὶ σκοτεινὸν εἶναι τῆν φύσιν τοῦ πνεύματος τὸ ὄνομα θέμενος¹²⁰².

À propos de l'Hadès tu t'es demandé s'il existe une opinion grecque différente de celles que tu as précédemment entendues. Dans ses *Points de départ concernant les intelligibles*, Porphyre estime, lui, que l'Hadès n'est ni une nature supérieure ni un lieu souterrain où, selon la plupart des gens, les âmes auraient leur séjour ; en réalité il tient à son propos un discours étrange. En effet, le souffle que l'âme a rassemblé à partir des sphères et dont elle s'est fait pour elle-même un manteau, afin d'être, par son intermédiaire, unie au corps épais, ce souffle qui préserve pour l'âme rationnelle l'empreinte du reflet, c'est lui que Porphyre appelle l'Hadès – il lui attribue ce nom parce que sa nature est invisible et ombreuse.

Au début de ce passage, Psellus exprime selon toute vraisemblance une opinion de Porphyre, qu'on ne trouve plus dans la citation transmise par Stobée. Ainsi, à propos de l'Hadès, Porphyre affirme que l'Hadès n'est ni une nature supérieure, c'est-à-dire un dieu comme ses frères Zeus ou Poséidon, ni un lieu souterrain (ὑπογείων τόπων).

Porphyre explique ainsi cette position concernant l'âme : « ce n'est pas que son essence change de lieux ou se trouve dans des lieux, c'est qu'elle prend pour elle des manières d'être des corps naturellement propres à changer de lieux et à voir un lieu assigné, ces corps qui la reçoivent selon les aptitudes de leur nature propre compte tenu de la disposition déterminée de l'âme ». En

¹²⁰¹ Psell. Περὶ Ἄϊδου 40.2-10 (Duffy), trad. de M.-O. Goulet-Cazé in L. Brisson (dir.), *Porphyre, Sentences I*, p. 21-22.

¹²⁰² Voici la continuation de ce passage de Psellus (les termes empruntés directement à Porphyre sont en caractère gras) : « ἐξελοῦσα γὰρ αὐτῇ, φησι, τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα τοῦτο συνομαρτεῖ. ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας τὸν λόγον ἔχουσα τὸν μερικὸν προβεβλημένον, καθὼ σχέσιν ἔσχε πρὸς τὸ τοιόνδε σῶμα, ἐναπομόργνυται τὸν τύπον τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἶδωλον. Ἐπει δὲ διήκει τὸ βαρὺ πνεῦμα καὶ ἔνυγρον ἄχρι τῶν ὑπογείων τόπων, οὕτως καὶ αὐτῇ λέγεται χωρεῖν ὑπὸ γῆν, οὐχ ὅτι ἡ αὐτῆς οὐσία μεταβαίνει τόπους ἢ ἐν τόποις γίνεται, ἀλλ' ὅτι τῶν πεφυκότων σωμάτων τόπους μεταμειβεῖν σχέσεις ἀναδέχεται. καὶ ὡς ἂν διατεθῇ, εὐρίσκει σώματα τόποις οἰκείους διωρισμένα. διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ αὐλοῦ σώματος, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον, προελθοῦσα δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές, θηλυνομένη δὲ καὶ παθαινομένη πάρεστι τὸ σεληνοειδές, πεσοῦσα δὲ εἰς τὸ σῶμα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῆς ἄμορφον στῆ εἶδος, ἐξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεστηκός, ἄγνοια ἔπεται τοῦ ἐντὸς τελεία καὶ σκοτώσις. Καὶ μὴν καὶ ἐν τῇ ἐξόδῳ ἔτι κατὰ τὴν δίυγρον ἀναθυμίασιν τὸ πνεῦμα ἔχουσα θετολωμένον σκιὰν ἐφέλκεται καὶ βαρεῖται, χωρεῖν σπεύδοντας τοῦ τοιούτου πνεύματος εἰς μυχὸν γῆς φύσει. καὶ ὡσπερ τὸ γεῶδες ὄστρεον περικειμένη ἀνάγκη ἐπὶ γῆς ἐνίσχυσθαι, οὕτω καὶ ὑγρὸν πνεῦμα ἐφέλκομένη εἶδωλον περιχεῖσθαι ἀνάγκη. ὑγρὸν δὲ ἐφέλκεται τοῦτο, ὅταν συνεχῶς ὀμιλεῖν τῇ φύσει μελετήσῃ. ὅταν δὲ μελετήσῃ ἀφίστασθαι, αὐγὴ ξηρὰ γίνεται καὶ ἄσκιος καὶ ἀνέφελος, αὐγὴ δὲ ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη καθ' Ἡράκλειτον ὡς τοῦ σώματος ὃ ἐφέλκεται ἀγνοεῖ οὐκ οὐκ χαλεπῶς, ἀλλ' ὅταν ἢ σοφὴ ἢ διάθεσις, ὡσθ' ἔπεται τῇ ἀμαθίᾳ νέφος καὶ σκιά καὶ εἶδωλον ἐκ τῆς προσπαθείας. Ἐν Ἄϊδου τοιγαροῦν λέγεται ἡ ψυχὴ εἶναι, ὅταν προεστήκοι εἶδωλου φύσιν μὲν ἔχοντος εἶναι ἐν τόπῳ, σκοτίον δὲ τὴν ὑπόστασιν κεκτημένου. ταῦτα οὐκ ἐγὼ φημι – μὴ γὰρ ἂν οὕτω μανεῖν –, ἀλλ' ὁ τερατολόγος Πορφύριος, ὃς δὴ πρῶτος καὶ μάλιστα τὰς Ἑλληνικὰς δόξας οὐκ ἠκριβώσατο μόνον, ἀλλὰ καὶ ματαιώτερον ἐξεργάσατο ».

d'autres mots, ce n'est pas l'âme qui s'envole vers l'Hadès souterrain, mais son véhicule planétaire qui emporte avec lui une empreinte (τύπον) de l'âme. C'est ainsi qu'on dit que l'âme pénètre sous terre, par l'entremise de l'empreinte de son imagination (τὸν τύπον τῆς φαντασίας) sur le souffle.

Cette doctrine est en concordance sur certains points avec Plotin, pour qui la purification est accomplie par l'εἶδωλον (l'image ou le reflet de l'âme), et non pas par l'âme elle-même¹²⁰³. Plotin se demande¹²⁰⁴ : si l'âme proprement dite ne peut pas pécher, pourquoi serait-elle punie ? Et puisqu'on dit qu'elle est châtiée en Hadès, comment peut-elle l'être sans perdre son immatérialité ? Pour répondre à ces questions, Plotin suggère que l'âme ne descend pas dans la matière, mais y projette une image ou reflet, qui s'est joint à elle au moment de sa naissance. C'est cette image qui pèche et subit des châtements. Or, pour Plotin, l'âme qui ne s'est pas libérée des passions du corps par la philosophie accompagne ce qu'il nomme son εἶδωλον et passe alors dans un lieu inférieur, et pire¹²⁰⁵.

Cette théorie a été aussi vue comme appuyée par quelques vers d'Homère, le 'théologue' grec par excellence¹²⁰⁶ :

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν

J'aperçus aussi Héraclès, ou son ombre plutôt,
Car le héros lui-même a son séjour parmi les dieux immortels

Selon l'exégèse de ces vers, « de plus divins que ceux qui décrivent l'Hadès (μάλιστα δὴ κατὰ θεὸν εἰπεῖν [...] περὶ τῶν καθ' Ἄιδου) »¹²⁰⁷, seulement l'εἶδωλον ou l'image d'Héraclès se trouve dans l'Hadès, tandis que sa véritable personnalité (αὐτός) festoie avec les dieux¹²⁰⁸. On trouve cette interprétation déjà chez Plutarque et sera reprise par tous les néoplatoniciens¹²⁰⁹.

Porphyre ne mentionne pas ce cas, et du passage qui nous a été transmis on voit que l'âme en général ne suit point son πνεῦμα.

En outre, nous avons déjà vu comment Philopon, au VI^e siècle, expliquait les châtements du Purgatoire. Rappelons ici l'essentiel¹²¹⁰ :

¹²⁰³ Plot. *Enn.* III 4 [15] 6 ; VI 4 [22] 16 ; III 6 [26] 5 ; I 1 [53] 12. Sur la purification chez Plotin, voir J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

¹²⁰⁴ Plot. *Enn.* I 1 [53] 12.

¹²⁰⁵ Plot. *Enn.* VI 4 [22] 16.39-44.

¹²⁰⁶ Hom. *Od.* 11, 601-602 (von der Muehll), trad. légèrement mod. de F. Mugler.

¹²⁰⁷ Plut. *De facie* 944F5.

¹²⁰⁸ Sur tout ceci, voir surtout J. Pépin, « Plotin et les mythes », *Revue philosophique de Louvain* LIII (1955), part. p. 17-20.

¹²⁰⁹ Plut. *De facie* 944E10-945A5 (Cherniss) ; Plot. *Enn.* I 1 [53] 12 ; Procl. *In remp.* I, p. 120.22 et p. 237-240 (Kroll).

¹²¹⁰ Philop. *In De anima*, Prooem., p. 17.27-p. 18.8 (Hayduck), trad. légèrement mod. de N. Aujoulat. Voir aussi plus haut notre chapitre sur Héraclide du Pont.

ἀλλ' εἰ ἀσώματος ἡ ψυχὴ, ἀδύνατον αὐτὴν παθεῖν. πῶς οὖν κολάζεται ; ἀνάγκη οὖν πᾶσα σῶμα τι αὐτῆς ἐξῆφθαι, ὃ διακρινόμενον ἀμέτρως ἢ συγκρινόμενον ὑπὸ ψύξεως ἢ καύσεως ἀμέτρου ἀλγύνει τὴν ψυχὴν διὰ τὴν συμπάθειαν...

Mais, si l'âme est incorporelle, il est impossible qu'elle souffre. Comment est-elle donc châtiée ? Il est alors tout à fait nécessaire qu'un corps lui soit rattaché qui, démesurément relâché ou comprimé par le froid ou la chaleur immodérés, fasse souffrir l'âme par sympathie...

Cette description est juste, à quelques différences près : pour Porphyre, l'âme n'accompagne pas son véhicule dans les demeures chthoniennes de l'Hadès ; c'est seulement une empreinte de l'âme qu'emporte avec lui le véhicule. Ainsi, d'après Porphyre, l'âme sait les châtements subis par le πνεῦμα par l'entremise de l'εἶδωλον qui suit le souffle aux creux de la terre.

Dans son traité *Sur le Styx*, Porphyre explique que les punitions des héros qui sont dans l'Hadès s'effectuent par le biais de l'imagination¹²¹¹ :

Φαντασίας γὰρ λαμβάνειν τῶν δεινῶν ὅσα ἐν τῷ βίῳ δεδράκασι καὶ κολάζεσθαι, τῆς ἀμαρτίας παρεστῶσης αὐτοῖς κατὰ λογισμόν καὶ τιμωρούσης διὰ τῶν ἀφωρισμένων ταῖς ἀμαρτίαις κολάσεων...

Car ils reçoivent des représentations imaginaires de ce qu'ils ont fait de mal dans la vie, et ils sont punis, car leur faute leur est présente par la pensée, et elle prend sa revanche, par les punitions qui ont été attribuées aux fautes...

À partir de cette affirmation, Michael Chase conclut que, comme pour Augustin, pour Porphyre aussi « l'Enfer est un lieu spirituel – c'est-à-dire imaginal » et que les souffrances subies sont elles aussi spirituelles, donc imaginaires¹²¹². Chase reprend ici, sans en faire mention, les expressions forgées par Henry Corbin d'« imaginal » et de « *mundus imaginalis* » pour qualifier un monde intermédiaire entre le sensible et le monde des concepts abstraits et impersonnels, que l'historien des religions retrouve dans la philosophie arabe et persane sous le nom persan de *nâ kodjâ abâd* (« le pays du non-où ») ou '*alam al-mithal*'¹²¹³. Dans ce lieu, selon le penseur iranien Mohsen Feyz Kâshânî (ob. 1680), « se corporalisent les esprits et se spiritualisent les corps »¹²¹⁴.

Or, ce lieu intermédiaire imaginal est bien une spécificité de l'Islam. En outre, même les auteurs qui traitent du *mundus imaginalis* restent assez ambigus sur la localisation exacte de ce lieu. Toutefois, il est à noter que certains penseurs islamiques, comme Shihâboddîn Yahya Sohravardî (549/1155-587/1191), ont situé ce lieu dans la neuvième sphère cristalline sans étoiles, qu'ils appelaient la « terre céleste » ou le Hurqalyâ. On a déjà vu, dans nos sections dédiées aux

¹²¹¹ Porph. Π. Στυγός, fgt. 4 (Castelletti) = 337 F (Smith) = Stob. *Anth.* I 49, 53.36-40, trad. de M. Chase, in Id., « Porphyre et Augustin : des trois sortes de visions au corps de résurrection », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* LI (2005), p. 248.

¹²¹² M. Chase, « Porphyre et Augustin : des trois sortes de visions au corps de résurrection », *art. cit.*, p. 248.

¹²¹³ H. Corbin, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », *Cahiers internationaux de symbolisme* V-VI (1964), p. 3-26.

¹²¹⁴ M.F. Kâshânî, *Kalimât maknûna XXXI*, cité par H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, p. 109.

eschatologies de Cicéron et de Virgile, que selon certains penseurs gréco-romains, le « Paradis » se situe dans cette neuvième sphère cristalline.

Or, l'âme, dans la pensée gréco-romaine, traverse l'espace physique, l'air atmosphérique ou le feu du ciel. De plus, il nous semble que pour Porphyre, l'Hadès comme lieu purgatoire est un lieu réel pour le *pneuma*, mais seulement un *état* pour l'âme non-descendue, car éternelle.

Ainsi donc, c'est le véhicule pneumatique, composé de divers éléments – éther, Soleil, Lune et air –, qui subit réellement les châtiments du Purgatoire chthonien.

*

On relèvera au passage que le véhicule de l'âme est assimilé, dans la tradition néoplatonicienne, à l'imagination. Le privilège de l'imagination dans la série des facultés de l'âme n'est pas fortuit. Il y a entre la φαντασία et la corporéité, c'est-à-dire l'ὄχημα-πνεῦμα, un rapport de convenance qu'il importe de rappeler¹²¹⁵.

Dans son *Traité sur les songes*, écrit vers 405/406 apr. J.-C., Synésius de Cyrène, chrétien néoplatonicien qui étudia à Alexandrie sous la direction d'Hypatie (~ 370-415), dit que « la première âme emprunte cette imagination aux sphères célestes au cours de sa descente et, montée sur elle comme sur un esquif [σκάφους], elle s'unit au monde corporel »¹²¹⁶. Une fois incorporé, le πνεῦμα devient l'instrument de l'imagination et donc le principe des rêves, des influences astrales et des illuminations divines¹²¹⁷.

L'imagination est ainsi définie comme¹²¹⁸

αἰσθησις γὰρ αἰσθήσεων [...], ὅτι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κοινότατόν ἐστιν αἰσθητήριον καὶ σῶμα πρῶτον ψυχῆς. ἀλλὰ τὸ μὲν ἐνδομυχεῖ καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχει τοῦ ζώου καθάπερ ἐξ ἀκροπόλεως· περὶ γὰρ αὐτὸ πάσαν τὴν τῆς κεφαλῆς πραγματείαν ἢ φύσις ὠκοδομήσατο. ἀκοὴ δὲ καὶ ὄψις οὐκ εἰσὶν αἰσθήσεις, ἀλλ' αἰσθήσεως ὄργανα τῆς κοινῆς ὑπηρέτιδες, οἷον πλωροὶ τοῦ ζώου διαγγέλλουσαι τῇ δεσποίνῃ τὰ θύραθεν αἰσθητά, ὑφ' ὧν θυροκοπεῖται τὰ ἔξωθεν αἰσθητήρια.

le sens des sens, parce que l'esprit imaginaire [φανταστικὸν πνεῦμα] est le sens le plus compréhensif [κοινότατόν] et constitue le premier corps de l'âme. Cependant il réside au plus profond de nous-mêmes et il règne sur le vivant comme du haut d'une citadelle. Autour de lui en effet la nature a construit toute

¹²¹⁵ Sur le concept d'imagination dans l'Antiquité, voir surtout M. Armisen-Marchetti, « La notion d'imagination chez les anciens I : Les philosophes », *Pallas* XXVI (1979), p. 11-51 et Ead., « La notion d'imagination chez les anciens II : La rhétorique », *Pallas* XXVII (1980), p. 3-37 ; N. Aujoulat, *Synésios de Cyrène, Opuscules* I, Paris, Belles Lettres, 2004, p. 187-267 ; G. Agamben, « *Spiritus Phantasticus* », in Id., *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, trad. franç. d'Y. Hersant, Paris, Éditions Payot, 1998 (1977), p. 150-170 ; D. Susanetti, « *Spiritus phantasticus* : Sinesio e la scienza dei sogni », in M. Ferrante et P. Frasson (dir.), *Forme di fedeltà*, Padova, 1996, p. 45-64 ; H.J. Blumenthal, « Neoplatonic Interpretations of Aristotelian Phantasia », *Revue de Métaphysique* XXXI (1977), p. 242-257.

¹²¹⁶ Synes. *De insomn.* 7.4 (Lamoureux-Aujoulat), trad. de N. Aujoulat.

¹²¹⁷ Vid. G. Agamben, « *Spiritus Phantasticus* », *art. cit.*, p. 155. Voir aussi notre « The Ascension of the Soul Through the Planetary Spheres in Synesius of Cyrene », *Phoenix* LXVII (2013), à paraître.

¹²¹⁸ Synes. *De insomn.* 5.2 (Lamoureux-Aujoulat), trad. de N. Aujoulat.

l'activité qui s'effectue dans la tête. L'audition et la vue ne sont pas des sens, mais des instruments du sens commun, ses auxiliaires, les portiers, pour ainsi dire, de l'être vivant, qui font parvenir à leur maître les « sensibles » de l'extérieur, sous l'impulsion desquels les organes des sens, qui stationnent au dehors, sont heurtés comme des portes.

Ainsi se laisse comprendre ce qui à première vue déconcerte dans la définition de l'ὄχημα : le véhicule comme corps de l'âme (σῶμα ψυχῆς) et comme faculté imaginative. C'est par l'action de l'imagination que la communication entre la divinité et l'humanité peut avoir lieu.

La φαντασία est l'intermédiaire entre le rationnel et l'irrationnel, le corporel et l'incorporel, la divinité et l'humanité, dont il constitue « la commune frontière (κοινὸς ὄρος ἀμφοῖν) »¹²¹⁹. Il nous semble que Noël Aujoulat explicite très bien les fonctions de l'imagination : « elle constitue donc par excellence un carrefour d'informations et un centre de communication douée d'une existence propre ; elle peut même influencer sur le comportement de l'âme. Elle jouit ainsi d'une réalité permanente. En fait, les trois dénominations : recouvrent pratiquement la même réalité, et Synésios se sert de l'une ou de l'autre selon le contexte dans lequel elles sont employées, et suivant l'éclairage qu'il prétend concentrer sur telle ou telle partie du corps de l'âme »¹²²⁰.

Concluons avec quelques mots de Synésios, qui dit que grâce au véhicule « les choses divines sont en rapport avec les éléments qui leur sont tout à fait opposés (τὰ θεῖα τοῖς ἐσχάτοις συγγίνεται) »¹²²¹.

Ainsi, chez Synésios, la φαντασία, le πνεῦμα et l'ὄχημα constituent une seule nature intermédiaire qui joint l'âme, qui est de nature incorporelle, à notre corps sensible.

*

Que l'Hadès est un *état* plutôt qu'un *lieu* pour l'âme (mais non pour le véhicule, qui va dans un lieu réel pour être châtié) est donc aussi expliqué par Porphyre par l'entremise de la doctrine de Plotin sur l'âme « non-descendue », le νοῦς ἐν ἡμῖν ou τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

Rien, peut-être, n'est plus difficile à comprendre, en l'œuvre de Plotin, que ce rapport direct entre l'âme et le monde intelligible. Selon cette doctrine, Plotin affirme qu'il y a dans l'âme une faculté qui partage le mode d'être et de connaître de l'Intellect divin¹²²².

Voici un des passages essentiels de Plotin sur cette doctrine¹²²³ :

Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμησαὶ τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πάσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδν, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ

¹²¹⁹ *Ibid.* 6.4 (Lamoureux-Aujoulat).

¹²²⁰ N. Aujoulat, *Synésios de Cyrène, Opuscles I*, p. 211-212.

¹²²¹ Synes. *De insomn.* 6.4 (Lamoureux-Aujoulat), trad. de N. Aujoulat.

¹²²² Plot. *Enn.* IV 3 [27] 12.1-13, I 1 [53] 12.24-32.

¹²²³ *Ibid.* IV 8 [6] 8.1-7, trad. de L. Lavaud.

εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἔξ αἰσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεάται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἰσθησιν ἡκῆ καταβαίνον.

Et s'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible. Cependant, si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas de percevoir les choses que contemple la partie supérieure de notre âme. Car dans ce cas, ce qui est pensé par cette partie supérieure ne parvient jusqu'à nous que lorsqu'en descendant il arrive jusqu'à notre perception.

Ainsi, une partie de l'intellect humain continue à participer au Monde intelligible et à l'Intellect divin même après sa descente dans un corps, parce que cette partie demeure auprès de l'Intellect. L'homme est donc continuellement lié à une sorte de conscience transcendante, mais qui est pour la plupart du temps cachée par ses occupations quotidiennes.

Dans le cadre d'une histoire de la religion antique, il n'est pas inopportun de faire remarquer qu'en fait, il semble que Plotin s'est inspiré afin d'établir sa doctrine sur l'âme des écrits de Numénius, qui aurait admis l'existence de deux âmes distinctes, l'une rationnelle et bonne et l'autre irrationnelle et mauvaise¹²²⁴. L'âme rationnelle, comme l'âme « non-descendue » de Plotin, est divine et contemple toujours les Formes.

En mettant ainsi en relief cette doctrine développée par Plotin, nous n'ignorons pas qu'elle a été souvent combattue dès le III^e siècle et qu'elle sera par la suite généralement rejetée par Jamblique et les néoplatoniciens postérieurs¹²²⁵. Ce qui caractérise d'emblée ces deux tendances de tradition néoplatonicienne, c'est leurs doctrines de l'âme.

1. Selon Plotin, l'âme ne diffère pas de l'Intellect hypostase, des dieux et des genres supérieurs. En outre, l'âme est consubstantielle (ὁμοούσιος) au divin ;
2. Selon Jamblique, l'âme est distincte des genres supérieurs¹²²⁶. Autrement dit, l'âme est inférieure à l'Intellect hypostase. Ainsi, l'âme n'est pas consubstantielle au divin¹²²⁷ et elle descend donc dans sa totalité dans le corps¹²²⁸.

¹²²⁴ Num. fgt. 44 (des Places). Vid. J. Phillips, « Numenian Psychology in Calcidius? », *Phronesis* XLVIII (2003), p. 132-151 et H.C. Puech, « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », in *Mélanges Bidez* II, Bruxelles, 1934, p. 745-788 (repris dans Id., *En quête de la gnose* I, Paris, Gallimard, 1978, p. 25-54). Voir aussi J.M. Rist, « Integration and the Undescended Soul in Plotinus », *American Journal of Philology* LXXXVIII (1967), p. 410-422.

¹²²⁵ Voir C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, 1978 ; J. Dillon, « Iamblichus' Criticism of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul », in R. Chiaradonna (dir.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 337-351 ; C. d'Ancona (édit.), *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7 ; 'Deti del Sapiente Greco')*, Padova, Il Poligrafo, 2003. Voir aussi les notes suivantes.

¹²²⁶ Stob. I 49.31.

¹²²⁷ Procl. *In Tim.* III, p. 231.5-11.

¹²²⁸ *Ibid.*, p. 334.3-8.

Il nous paraît ainsi que Porphyre est dans le prolongement fidèle de la thèse plotinienne sur l'âme « non-descendue » quand il déclare que l'essence de l'âme ne change pas de lieux ou se trouve dans des lieux, mais qu'elle prend pour elle des manières d'être des corps naturellement propres à changer de lieux et à voir un lieu assigné¹²²⁹.

Pour étayer cette hypothèse¹²³⁰, mentionnons aussi que dans quelques témoignages cités par Augustin dans sa *Cité de Dieu*, Porphyre, dans son traité *De regressu animae*, écrit probablement vers 290 apr. J.-C.¹²³¹, distingue deux parties de l'âme : l'*anima intellectualis* ou le νοῦς, qui est divine et immortelle ; et l'*anima spiritualis* ou la ψυχὴ qui n'est pas immortelle et qui restera dans le monde éthéré. L'âme intellectuelle une fois purifiée retourne au Père qui est au-delà du monde sensible¹²³² et l'âme spirituelle monte, jusqu'aux *di aetherii*, au-dessus de la couche des airs, et n'arrive pas jusqu'au Père¹²³³. Par ailleurs, il semble que Porphyre affirme qu'« il n'a été accordé (*esse concessum*) » qu'à un petit nombre seulement de parvenir à Dieu par les forces de leur intelligence¹²³⁴.

Porphyre aurait soutenu aussi que les rites théurgiques sont incapables de purifier l'intelligence¹²³⁵ :

Sufficit quod purgatione theurgica neque intellectualem animam, hoc est mentem nostram, dicis posse purgari, et ipsam spiritalem, id est nostrae animae partem mente inferiorem, quam tali arte purgari posse asseris, immortalam tamen aeternamque non posse hac arte fieri confiteris.

Il suffit que tu declares la théurgie incapable de purifier notre âme intellectuelle, c'est-à-dire l'intelligence ; quant à la partie spirituelle inférieure à l'intelligence, si cet art, comme tu [*scil.* Porphyre] l'affirmes, peut la purifier, il ne peut, tu l'avoues, la rendre immortelle et éternelle.

Ainsi donc, Porphyre met l'accent sur la continuité de l'âme intellectuelle avec le Monde intelligible en limitant le rôle salvifique de la théurgie seulement au corps pneumatique (le

¹²²⁹ Sur le fait que Porphyre aurait soutenu la thèse de Plotin sur l'âme « non-descendue », voir aussi A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 41 et p. 128-141 ; G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania University State, 1995, p. 10-15 ; H.S. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford, 2004 (2002), p. 107-108 ; R.T. Wallis, *Neoplatonism*, Scribner's, 1972, p. 107-110 ; C. Zintzen, « Bemerkungen zum Aufstiegsweg in Iamblich's *De mysteriis* », in *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster, 1983, p. 315 ; G. Luck, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in J. Neusner, E.S. Frerichs et P.V. McCracken Flesher (dir.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford-New York, 1989, p. 208-210.

¹²³⁰ Dans sa reconstruction de la doctrine porphyrienne du véhicule pneumatique de l'âme, S. Toulouse (*Les théories du véhicule de l'âme, op. cit.*) a eu recours à divers textes de Porphyre (surtout la *Sentence* 29) et d'autres auteurs grecs et latins, sans toutefois utiliser Saint Augustin. Voir aussi M. Chase, « Porphyre et Augustin : des trois sortes de visions au corps de résurrection », p. 233-256.

¹²³¹ T.D. Barnes, « Monotheists All? », *Phoenix* LV (2001), p. 142-162.

¹²³² Porph. *De regr. an.*, fgt. 11.1 (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 30.

¹²³³ *Ibid.*, fgt. 6 et 7 (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 27.

¹²³⁴ *Ibid.*, fgt. 10 (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 29.1.

¹²³⁵ *Ibid.*, fgt. 3 (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 27, trad. de G. Combès et G. Madec.

véhicule) et à l'âme spirituelle¹²³⁶. Le premier retournera auprès du Père, tandis que les deux derniers resteront, une fois purifiés, dans la région éthérée du monde.

*

Revenons maintenant aux *Sentences*. Il ressort donc de la lecture de cette *Sentence* 29, que pour Porphyre, l'Hadès n'est pas pour l'âme à proprement parler un *lieu*, mais plutôt un *état*, que subit l'âme rationnelle par l'entremise de son reflet ou εἶδωλον qui est empreinte sur le véhicule, qui lui s'en va dans l'Hadès sous terre afin de subir des châtiments. Pour Porphyre, selon Psellus, on peut ainsi dire que c'est le πνεῦμα qui est l'Hadès, le souffle pesant et humide (τὸ βαρὺ πνεῦμα καὶ ἔνυγρον) que l'âme a rassemblé à partir des sphères planétaires, c'est-à-dire, l'ὄχημα-πνεῦμα ou le véhicule de l'âme. C'est lui l'Hadès dans le sens qu'on a vu plus haut, à savoir que c'est lui qui subit les punitions dans l'Hadès chthonien.

Donc, pour l'âme, l'Hadès est un *état*, mais il est bien un *lieu* (chthonien) pour le corps pneumatique.

*

On ne comprendrait pas ce qui pousse Porphyre à adopter la thèse de Plotin selon laquelle une partie de l'âme reste attachée au diacosme intelligible si on ne tenait compte de la théorie porphyrienne sur le sort bienheureux de l'âme. Terminons donc ce corolaire avec une brève description du sort des âmes qui ont vécu dans la piété.

Il n'est pas sans intérêt de noter que Porphyre semble défendre trois voies qui mènent l'âme en trois lieux différents après la mort du corps, chaque destination étant compatible avec la partie de l'homme respective. Ainsi, on trouve une destination pour chacune des trois voies dans la *Sentence* 32, où il analyse les vertus civiles, cathartiques, théorétiques et paradigmatisques et dans une paraphrase augustinienne du *De regressu animae*¹²³⁷.

Pour nous résumer, disons que l'ascension de l'âme s'effectue selon une progression systématique qui comporte quatre degrés de vertus, systématiser par Porphyre et repris par tous les néoplatoniciens à venir : 1. les *vertus civiles* (l'âme maîtrise le corps et ses passions) ; 2. les *vertus cathartiques* (l'âme se sépare du corps) ; 3. les *vertus théorétiques* (l'âme a une activité purement intellectuelle) ; et enfin 4. les *vertus paradigmatisques* (ces vertus appartiennent à l'Intellect)¹²³⁸.

¹²³⁶ *Ibid.*, fgt. 2 (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 9.

¹²³⁷ *Ibid.*, fgt. 3-4 (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 27.8-25.

¹²³⁸ Voir I. Hadot, «Introduction», in *Ead.*, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leyde, E.J. Brill, 1996, p. 51-60.

Voici donc les trois voies de l'âme désincarnée¹²³⁹ :

- i. Un lieu hyperouranien pour le νοῦς, qui se dégage par l'entremise de la philosophie et des vertus tournées vers l'intellect ;
- ii. Un lieu éthéré pour la ψυχή par l'entremise de la théurgie et des vertus purificatrices ;
- iii. Un lieu purgatoire chthonien pour la partie appétitive (mais aussi pour l'âme spirituelle) de l'homme par l'observation des rites traditionnels et des vertus civiques. Cette voie garantit la salvation des masses.

De surcroît, Jean Stobée nous transmet un témoignage sous le nom de Porphyre, selon lequel les Champs Élysées se situent autour de la Lune, plus précisément, les Champs Élysées sont la partie de la Lune éclairée par le Soleil (Ἡλύσιον μὲν πεδῖον εἰκότως προσειπὼν τὴν τῆς σελήνης ἐπιφάνειαν ὑπὸ ἡλίου καταλαμπομένην)¹²⁴⁰. Ce passage est le résultat d'une exégèse des vers 562-569 de l'*Odyssée* IV d'Homère et d'une dérivation du mot Ἡλύσιον d'ἡλίος.

Or, dans sa *Lettre à Anébon* (Πρὸς Ἀνεβῶ), qui est un écrit composé peut-être vers 295/300 apr. J.-C.¹²⁴¹ et adressé à Jamblique, par l'intermédiaire du prêtre égyptien Anébon¹²⁴², Porphyre dit, si l'on en croit Augustin, qui nous a transmis cette information, que les démons sont entraînés, faute de réflexion, par les vapeurs humides et résident ainsi dans l'air, sous le niveau de la Lune, et dans la sphère lunaire elle-même¹²⁴³.

Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Aegyptium, ubi consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et evertit. Et ibi quidem omnes daemones reprobatur, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna atque in ipso lunae globo.

Ce Porphyre a été plus sage en écrivant à l'Égyptien Anébon, où, faisant semblant de le consulter et de l'interroger, il démasque ces arts sacrilèges et les ruine. Il y condamne tous les démons, affirmant que par

¹²³⁹ Voir aussi sur ces trois voies M.B. Simmons, « The eschatological aspects of Porphyry's anti-Christian polemics in a Chaldaean-Neoplatonic context », *Classica & Mediaevalia* LII (2001), p. 193-215 ; E.D. Digeser, « The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », in A. Cain et N.E. Lenski (dir.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Franham, 2009, p. 81-92 et *Ead.*, « Porphyry, Lactantius and the Path to God », *Studia Patristica* XXXVIII (2001), p. 521-528.

¹²⁴⁰ [Porphyre], fgt. 383 (Smith), *ap. Stob. Anth.* I 49.61 (Wachsmuth). Voir aussi, sur cette interprétation de l'Élysée chez Porphyre, F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 490.

¹²⁴¹ *Vid.* H.D. Saffrey (édit. et trad.), *Porphyre, Lettre à Anébon l'Égyptien*, Paris, Belles Lettres, 2012, p. XLIV-XLV. Concernant la date de composition de la *Lettre à Anébon* de Porphyre, J. Bidez place la *Lettre à Anébon* après 262/263 apr. J.-C. (*Vie de Porphyre*, p. 15) ; A.R. Sodano la situe après 268 apr. J.-C. (*Lettera ad Anebon*, Napoli, 1958, p. XXXIV-XXXVI) ; pour Éd. des Places, la *Lettre* a été composée vers 263-268 (*Les mystères d'Égypte*, Paris, 1966, p. 12) ; tandis que pour Dodds, elle fut écrite après la mort de Plotin, qui eut lieu en 269 apr. J.-C. (*Greeks and the Irrational*, p. 287).

¹²⁴² Voir H.D. Saffrey, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? », in R. Goulet et alii, *Porphyre, La Vie de Plotin II*, Paris, Vrin, 1992, p. 31-64.

¹²⁴³ Porph. *Ad. Aneb.*, fgt. 65A-C (Saffrey) = August. *Civ. Dei* X 11.1 (Dombart-Kalb⁴), trad. d'H.D. Saffrey – on trouve en italique les mots même de Porphyre (selon Saffrey). Sur le fragment 65 en entier, voir surtout H.D. Saffrey (édit. et trad.), *Porphyre, Lettre à Anébon l'Égyptien, op. cit.*, p. LXIV-LXXIII et p. 44-58.

manque de sagesse, ils se laissent attirer par les vapeurs humides et que, pour cette raison, ils résident, non pas dans l'éther, mais dans l'air, sous la Lune et sur le globe même de la Lune.

Dans son traité *De l'abstinence* Porphyre dit la même chose sur l'emplacement lunaire des daimônes malfaisants¹²⁴⁴ : « οἱ [*scil.* τὰ κακοποιὰ δαιμόνια] πλέον τῷ παθητικῷ νέμοντες τὸν περιγίγιον τόπον οὐδὲν ὄτι τῶν κακῶν οὐκ ἐπιχειροῦσι δοῦν (ces derniers [*scil.* les démons malfaisants], du fait qu'ils sont passibles, occupent davantage la région proche de la terre, et il n'y a aucune mauvaise action qu'ils ne tentent de faire) ». On y voit très bien : pour Porphyre les daimônes sont situés περιγίγιος τόπος, proche de la Lune.

En conséquence, l'Élysée ne pourrait être situé sous la Lune ou sur le globe de la Lune, cet espace étant considéré comme un lieu démonique.

Par ailleurs, dans son traité *Sur le Styx*, Porphyre, en commentant les vers homériques 561-568 de l'*Odyssée* IV, dit que les Champs Élysées sont situés aux alentours de l'Océan et représentent la demeure des hommes justes¹²⁴⁵.

En ce qui concerne les âmes bienheureuses, on a déjà vu que pour Porphyre, l'âme intellectuelle monte jusqu'au Père, par delà le monde sensible, donc au-delà des fixes et elle n'aurait plus jamais à endurer les maux de ce monde¹²⁴⁶ :

mundatam ab omnibus malis animam et cum Patre constitutam numquam iam mala mundi huius passuram esse confessus est.

et s'il [*scil.* Porphyre] a dit que l'âme purifiée retournait au Père, c'est pour qu'elle échappe à jamais au contact impur des maux de ce monde.

Ainsi donc, le fragment sur la demeure lunaire des âmes pieuses, croyons-nous, devrait être attribué à Plutarque de Chéronée et non à Porphyre¹²⁴⁷. Francis H. Sandbach explique que le passage qui situe l'Élysée autour de la Lune provient d'un écrit de Porphyre dans lequel le philosophe néoplatonicien citait Plutarque, sans toutefois le nommer¹²⁴⁸. Nous avons vu déjà que pour Plutarque l'âme séjourne sur la Lune jusqu'au moment où elle se dissout, libérant ainsi l'intellect, qui s'envole vers le Soleil.

¹²⁴⁴ Porph. *De abst.* II 39.3 (Bouffartigue-Patillon), trad. de J. Bouffartigue et de M. Patillon.

¹²⁴⁵ Porph. *De Styge* 377 F (Smith).

¹²⁴⁶ Porph. *De regr. an.*, fgt. 11.1 (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 30 (Dombart-Kalb⁴), trad. légèrement mod. de G. Combès et G. Madec.

¹²⁴⁷ Voir aussi les remarques de M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, p. 68.

¹²⁴⁸ F.H. Sandbach (édit. et trad.), *Plutarch's Moralia XV: Fragments*, Loeb, 1969, fgts. 200-201.

86. La localisation de l'Hadès dans les *Oracles*

Nous sommes maintenant mieux armés pour comprendre l'eschatologie chaldaïque. Passons donc à la conception de l'Hadès. Soulignons d'entrée de jeu que le mot Hadès n'est pas mentionné dans les fragments chaldaïques qui nous ont été transmis, et on doit s'appuyer sur le témoignage de Michel Psellus.

Selon Psellus, dans les *Oracles* on trouve quatre explications concernant l'Hadès¹²⁴⁹. Les voici¹²⁵⁰ :

τὸν δὲ ζῆδην πολλαχῶς καταμερίζουσι, καὶ νῦν μὲν (I.) αὐτὸν θεὸν ὀνομάζουσιν ἀρχηγὸν τῆς περιγείου λήξεως, νῦν δὲ (II.) τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον ζῆδην φασί, νῦν δὲ (III.) τὴν μεσότητα τοῦ αἰθερίου κόσμου καὶ τοῦ ὑλαίου, νῦν δὲ (IV.) τὴν ἄλογον ψυχὴν...

Quant à Hadès, ils le divisent de plusieurs façons : (I.) tantôt ils le nomment dieu chef de l'apanage terrestre ; (II.) tantôt c'est pour eux le lieu sublunaire ; (III.) tantôt le milieu entre le monde éthéré et le monde matériel ; (IV.) tantôt l'âme irrationnelle...

Une autre explication est qu'Hadès est le seigneur des démons hyliques malveillants. Cette représentation d'Hadès nous fait penser au « grand chef des démons (μάλιστα δαιμόνων ἄρχων) » qu'on retrouve dans le *De philosophia ex oraculis* de Porphyre, traité désormais perdu pour nous¹²⁵¹.

On peut voir qu'il y a une constante qui se dégage de toutes ces explications : l'Hadès désigne le monde sublunaire – dieu chef de l'apanage terrestre ou le milieu entre le monde éthéré et le monde matériel¹²⁵².

En ce qui concerne l'âme irrationnelle, Psellus nous dit qu'elle est l'image de l'âme rationnelle : « εἶδωλον... τῆς δὲ λογικῆς ψυχῆς ἢ ἄλογος »¹²⁵³. Et il précise un peu plus loin : « ἐνταῦθα δὲ τὸ Χαλδαϊκὸν λόγιον εἶδωλὸν φησιτὴν ἄλογον ψυχὴν τῆς λογικῆς. συμφυῆς γὰρ αὐτῇ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ χείρων ἐκεῖνης (ici l'oracle chaldaïque fait de l'âme irrationnelle l'image de la rationnelle. Car elle lui est connaturelle [συμφυῆς] dans l'homme, mais inférieure) »¹²⁵⁴. Donc, comme la région sublunaire est inondée de ténèbres – pour cela elle est appelée Hadès –, de même par analogie l'âme irrationnelle est appelée Hadès, car impure et ténébreuse.

Dans les *Oracles* on trouve donc la même doctrine d'un Hadès atmosphérique que dans les philosophes médio-platoniciens des trois premiers siècles de notre ère. Cependant, cette affirmation

¹²⁴⁹ Vid. S. Lanzi, « Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici », *Kervan III* (2006), p. 35-49.

¹²⁵⁰ Psellus, *Opusc. phil.* II 39, p. 148.3-7 (O'Meara) = p. 191 (des Places), trad. d'É. des Places.

¹²⁵¹ Porph. *De phil. orac.*, p. 147 (Wolff). Vid. aussi H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 279-293 et p. 308.

¹²⁵² Voir aussi S. Lanzi, « Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici », *art. cit.*, p. 45.

¹²⁵³ Psellus, *Opusc. phil.* II 38, p. 126.20-21 (O'Meara) = p. 162 (des Places).

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 126.23-p. 127.1 (O'Meara) = p. 162 (des Places), trad. par É. des Places.

rencontre une difficulté : dans un fragment des *Oracles chaldaïques* transmis par Damascius¹²⁵⁵, il est dit que c'est la déesse Hécate qui est la « ἡερίων ἐλάτειρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν (chasseresse qui pousse les chiens de l'air, de la terre et des eaux) ». Dans ce passage les « chiens » représentent les mauvais démons terrestres qui « ne montrent signe véridique à un mortel (οὔποτ' ἀληθὲς σῆμα βροτῶ δεικνύντες) »¹²⁵⁶.

Mais, Proclus explique que ces démons, qu'on compare habituellement à des chiens, font partie d'une race de démons irrationnels qui est éternelle et qui n'est pas produite par la transformation d'une âme humaine¹²⁵⁷. Par ailleurs, Hans Lewy propose de voir dans ce fragment une partie d'un hymne d'évocation de la déesse Hécate qui, dans son rôle de conductrice et dominatrice des démons, était évoquée par le théurge pour tenir ces démons loin de lui¹²⁵⁸. On peut même compléter la remarque du savant allemand, en rappelant l'association de la déesse Hécate à la Lune.

Concluons donc que, nonobstant les diverses affirmations sur l'Hadès qu'on a imputées aux *Oracles*, la croyance dans un Hadès sublunaire reste à l'arrière-plan de ces fragments.

87. La purification de l'âme et de son véhicule selon les *Oracles*

Citons, pour finir, un passage de Psellus qui concerne l'eschatologie chaldaïque¹²⁵⁹ :

λέγει οὖν τὸ λόγιον, ὅτι οὐ μόνον ἡ λογικὴ ψυχὴ ἀποκληροῦται εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον τὸν ἀμφιφαῆ, ἀλλὰ μερὶς ἐστὶ καὶ τῷ εἰδώλῳ αὐτῆς, ἥτοι τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ, εἰς τὸν ἀμφιφαῆ τόπον ἀποκληρωθῆναι, ὅταν διαυγῆς καὶ καθαρὰ ἐξέλθοι τοῦ σώματος. ὁ μὲν γὰρ Ἑλληνικὸς λόγος, ἀθάνατον τιθεὶς καὶ τὴν ἄλογον τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν, μέχρι τῶν ὑπὸ σελήνην στοιχείων αὐτὴν ἀνάγει· τὸ δὲ Χαλδαϊκὸν λόγιον καθαίρον αὐτὴν καὶ ὁμόφρονα ποιοῦν τῇ λογικῇ ψυχῇ, εἰς τὸν ἐπέκεινα τῆς σελήνης τόπον τὸν ἀμφιφαῆ ταύτην ἀποκαθιστᾷ. Καὶ τὰ μὲν τῶν Χαλδαίων δόγματα τοιαῦτα.

L'oracle dit donc que non seulement l'âme rationnelle hérite un lot dans la région supralunaire cernée de lumière, mais que son image, c'est-à-dire l'âme irrationnelle, a pour son partage d'hériter la région cernée de lumière, quand brillante et pure elle sera sortie du corps. Car le discours hellénique rend immortelle même l'âme irrationnelle de l'homme et la fait monter jusqu'aux éléments sublunaires ; mais l'oracle chaldaïque la purifie, lui inspire les sentiments de l'âme rationnelle et la rétablit dans la région translunaire et baignée de lumière. Voilà quelles sont les croyances chaldaïques.

¹²⁵⁵ Damasc. *In Phaed.* II 96.5 = *Oracl. Chald.*, fgt. 91 (des Places).

¹²⁵⁶ *Oracl. Chald.*, fgt. 90 (des Places).

¹²⁵⁷ Procl. *In Remp.* II, p. 337.14-24. Sur Hécate maîtresse des mauvais démons, voir Porph. *De phil. orac.* F. 326-327 (Smith). Dans les passages de Porphyre, Hécate est associée à Sérapis.

¹²⁵⁸ H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 263, 267-271 et n. 41. *Vid.* aussi A. Tonelli, *Oracoli caldaici*, Milan, 1995, p. 288.

¹²⁵⁹ Psellus, *Opusc. phil.* II, p. 127.11-19 (O'Meara) = p. 162-163 (des Places), trad. par É. des Places.

D'ici ressort donc que pour les *Oracles*, les âmes accompagnées de leurs véhicules, après s'être purifiées à travers la théurgie, seront reconduites, une fois la mort du corps survenu, d'où elles sont venues¹²⁶⁰ :

Δίξιο καὶ ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἔν τινι τάξει
σώματι θητεύσασ' ὑπέβη καὶ πῶς ἐπὶ τάξιν
αὐθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

Chercher le canal de l'âme : d'où elle est, en travaillant à gages pour le corps, descendue à un certain ordre, et comment tu la relèveras à son ordre en joignant l'acte à la parole sacrée.

Ainsi donc, d'après les *Oracles*, l'âme ne pourra se purifier complètement que par la théurgie, qui fortifie le véhicule de l'âme. Cette purification a lieu par des pierres¹²⁶¹, des herbes et des incantations : « οἶεται γὰρ καθαίρεσθαι τὴν ψυχὴν λίθοις καὶ πόαις καὶ ἐπωδαίς, ὡς εὐτροχον εἶναι πρὸς τὴν ἀνάβασιν »¹²⁶².

Concernant la purification par les pierres, rappelons-nous que la religion grecque a connu, selon le témoignage de Pausanias¹²⁶³, maintes pierres sacrées, ἱεροὶ λίθοι, tels la πέτρα ἀγέλαστος d'Éleusis, la pierre sonore de Mégare (I 42.2 [Casevitz]) ou la pierre en laquelle Alcmène s'était changée (IX 16.7 [Spiro]). Pausanias dit qu'on honore ces pierres parce qu'elles sont Ἐργάται, c'est-à-dire, « les Efficaces »¹²⁶⁴. En d'autres termes, ces *pierres sacrées* peuvent produire des effets bienfaisants sur les hommes qui les utilisent.

*

Hiéroclès, philosophe néoplatonicien contemporain de Proclus et ayant enseigné à Alexandrie, nous transmet aussi des détails importants sur cette purification du corps lumineux, de l'ὄχημα-πνεῦμα.

Dans son *Commentaire sur les Vers d'Or* pythagoriciens, Hiéroclès dit ce qui suit¹²⁶⁵ :

καὶ ἔστιν ἕκαστος ἦρως ψυχῆ λογικῆ μετὰ φωτεινοῦ σώματος καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁμοίως ψυχὴ λογικῆ μετὰ συμφυοῦς ἀθανάτου σώματος [...] δεῖ οὖν πρὸς μὲν τελείωσιν τῆς ψυχῆς ἀληθείας ἡμῖν καὶ ἀρετῆς, πρὸς δὲ κάθαρσιν τοῦ αὐγοειδοῦς ἡμῶν σώματος τῆς τῶν ὑλικῶν μολυσμῶν ἀποθέσεως καὶ τῶν ἱερῶν καθαρῶν παραλήψεως καὶ τῆς ἐπεγειρούσης ἡμᾶς πρὸς τὴν ἐντεῦθεν ἀνάπτησιν θεοσυνδέτου ἀλκῆς [...] ἀλλὰ δὴ καὶ τῷ αὐγοειδεῖ σώματι προσέφυ σώμα θνητόν, οὐ

¹²⁶⁰ *Oracl. Chald.*, fgt. 110 (des Places), trad. par É. des Places.

¹²⁶¹ Ces pierres pourraient bien être les mystérieuses pierres *mnizouris* utilisés par les chaldéens (fgt. 149 [des Places]). Vid. M. Tardieu, « L'oracle de la pierre mnizouris », in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext–Interpretation–Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011, p. 93-108.

¹²⁶² Psellus, *Opusc. phil.* II 38, p.132.10-14 (O'Meara) = p. 169 (des Places). Sur ce passage, voir plus bas.

¹²⁶³ Paus. *Graec. descr.* II 31.4 (Spiro).

¹²⁶⁴ *Ibid.*, VIII 32.4 (Casevitz).

¹²⁶⁵ Hierocl. *In Aur. Carmen.* XXVI 2.1-5, 3.1-5, 8.1-10.4 (Köhler), trad. d'A.J. Festugière, in *Id.*, *Études de philosophie grecque, op. cit.*, p. 591-593.

καθαρεύσαι δεῖ καὶ τοῦτο καὶ τῆς πρὸς αὐτὸ συμπαθείας ἀπαλλαγῆναι. λείπεται δὴ οὖν ἡ τοῦ ψυχικοῦ σώματος κάθαρσις, ἣν ποιήσασθαι δεῖ τοῖς ἱεροῖς ἐπόμενον θεσμοῖς καὶ ταῖς τῶν ἱερῶν τέχναις. σωματικωτέρα δὲ πῶς αὕτη ἡ κάθαρσις διὸ καὶ ὑλῶν ἐφάπτεται παντοδαπῶν θεραπεύουσα παντοίως καὶ μεταπέιθουσα δραστηρίως τὸ ζωτικὸν τοῦτο σῶμα χωρισθῆναι τῆς ὕλης καὶ ἀναπτῆναι πρὸς τὸν αἰθέριον τόπον, ὅπου τὴν κατάταξιν ἔχειν αὐτῷ εὐδαιμονία ἦν πρώτη. πάντα δὲ τὰ περὶ τοῦτο δρώμενα, ἐὰν θεοπρεπῶς καὶ μὴ ἀγυρτικῶς γίνηται, συνεπόμενα τοῖς τῆς ἀληθείας καὶ ἀρετῆς κανόνσιν εὐρίσκειται. αἱ γὰρ τῆς λογικῆς ψυχῆς καθάρσεις καὶ τοῦ ἀγγοειδοῦς ὀχλήματος προμηθοῦνται, ὅπως ἂν αὐταῖς ὑπόπτερον καὶ τοῦτο γενόμενον μὴ ἐμποδῶν ἴσθηται πρὸς τὴν ἄνω πορείαν.

Chaque héros [*scil.* mort héroïsé] est une âme raisonnable [ψυχὴ λογικὴ] jointe à un corps lumineux [φωτεινοῦ σώματος], et de même chaque être humain est une âme raisonnable jointe à un corps immortel pneumatique qui lui est connaturel [...] Il est donc besoin, pour le perfectionnement de l'âme, de vérité et de vertu ; pour la purification de notre corps lumineux [ἀγγοειδοῦς], de pratiques dégageant des souillures matérielles [ὕλικῶν μολυσμῶν], de l'usage de purifications sacrées, d'une force unie à Dieu qui nous excite au vol hors d'ici-bas [...] Mais en outre, à notre corps lumineux [ἀγγοειδεῖ σώματι] aussi, il s'est collé [προσέφυ] un corps mortel. Il faut pourtant se purifier de ce corps aussi et se débarrasser de la communauté d'affect avec lui. Reste donc la purification du corps psychique [ψυχικοῦ σώματος], qu'il faut accomplir en obéissant aux ordonnances concernant les rites sacrés et à l'art de pratiquer ces rites. Cette purification-là est de quelque manière plus corporelle. C'est pourquoi elle entre en contact avec toutes sortes de substances magiques, appliquant à ce corps producteur de vie [*scil.* le corps pneumatique] une infinité de traitements qui le font changer efficacement de persuasion et l'habituent à se séparer de la matière et à s'envoler vers le lieu éthéré, où le fait d'avoir place avait été pour lui la béatitude originelle. Or toutes les pratiques relatives à ce corps, si elles sont accomplies avec piété et non à la manière d'un charlatan [ἀγγορικῶς], on découvre qu'elles s'accordent aux règles de la vertu et de la vérité. Car les purifications de l'âme raisonnable font en sorte aussi que le véhicule lumineux devienne, par elles, comme doué d'ailes et ainsi ne fasse pas obstacle au voyage vers le haut.

Dans ce passage on note, au premier abord, les réminiscences d'images platoniciennes, telles la colle de l'âme (*Phédon* 82E)¹²⁶⁶ et les âmes aillées (*Phèdre* 246E)¹²⁶⁷.

Ensuite, selon notre auteur, l'homme est formé d'une âme raisonnable, d'un corps lumineux et d'un corps ostréux. Pour chaque 'partie' il est besoin de purification afin de retourner vers le ciel. L'âme a besoin de vérité et de vertu ; le véhicule de l'âme ou le corps lumineux, pour se purifier, a besoin « de pratiques dégageant des souillures matérielles, de l'usage de purifications sacrées, d'une force unie à Dieu qui nous excite au vol hors d'ici-bas ». C'est en vertu de ces opérations théurgiques qui impliquent toutes sortes de substances magiques et nombreux traitements que l'âme s'habitue à se séparer de la matière et à s'envoler vers le lieu éthéré.

Observons aussi qu'Hiéroclès tient à distinguer l'action théurgique de la magie, qui est accomplie par des charlatans qui prétendent persuader ou contraindre les dieux, par des rites, à servir les desseins humains¹²⁶⁸. Au contraire, les rites théurgiques sont pratiqués avec piété car ils accomplissent la volonté divine. On sait que Jamblique avait déjà, dans ses *Mystères d'Égypte* où il répond à la *Lettre* de Porphyre à *Anébon*, établi une distinction entre la magie et la théurgie, en

¹²⁶⁶ Sur l'image de la colle qui tient l'âme au corps, voir P. Courcelle, « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (*Phédon* 82e ; 83d) », *Revue belge de philologie et d'histoire* XXXVI (1958), p. 72-95, qui pourtant ne mentionne pas notre passage.

¹²⁶⁷ Sur les « ailes de l'âme », voir plus bas.

¹²⁶⁸ Voir aussi Plat. *Lois* X 909B.

soulignant que le théurge ne veut et ne peut contraindre les dieux d'obéir à ses désirs et de manifester leur présence.

88. Un témoignage d'Arnobé

L'hérésiologue Arnobé (ob. 330 apr. J.-C.), qui écrit son *Adversus nationes* vers le début du IV^e siècle de notre ère, nous transmet des informations sur des soi-disant « Mages » qui, par des rites, transportent leurs disciples aux cieux¹²⁶⁹.

62. Neque illud obrepat aut spe uobis aëria blandiatur [...] neque quod magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates uias faciles praebeant ad caelum contententibus subuolare [...] 66. Licet ergo tu purus et ab omni fueris uitiorum contaminatione purgatus, conciliaueris illas atque inflexeris potestates, ad caelum ne redeuntis uias cludent atque obsaeptis transitum [...] 33. Vos cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas uobis adfuturas putatis quibus ad caelum pergere atque ad sidera uolare possitis.

62. Ne laissez pas s'insinuer dans vos esprits et vous caresser d'espoir aussi légers que l'air [...] ni ce que garantissent les mages, qu'ils ont des prières de recommandation grâce auxquelles ils amollissent je ne sais quelles puissances et les inclinent à faciliter le voyage aux âmes qui luttent pour s'envoler au ciel [...] 66. Ainsi donc, même dans l'hypothèse où tu serais pur et te serais purifié de toute souillure des vices, où tu serais concilié et rendu propices ces fameuses puissances de peur que, lors de ta remontée au ciel, elles ne barrent les voies et ferment le passage [...] 33. Vous croyez qu'à peine libérée des nœuds de vos membres, des ailes vous pousseront, qui vous permettront de vous diriger vers le ciel et de voler vers les astres.

Les historiens ont eu de la peine à identifier, de manière précise ces « *magi* ». La question se complique si on essaie d'identifier un autre groupe de philosophes, contre lesquels Arnobé polémique tout au long de son traité et qu'il appelle « *noui uiri* »¹²⁷⁰. André-Jean Festugière avait proposé, dans un savant article, de voir sous cette appellation un grand nombre de philosophes ou d'écrits anonymes, tels l'hermétisme, Numénius, Porphyre, Jamblique, les *Oracles Chaldaïques*, les gnostiques de Plotin (*Enn.* II 9), Zoroastre, Osthane, les liturgies mithriaques et les textes magiques¹²⁷¹. D'après Pierre Courcelle, la source de la doctrine des ces *noui uiri* sur l'ascension de l'âme pourrait être Porphyre, particulièrement ses traités *Contra Christianos* et *De regressu animae*¹²⁷².

¹²⁶⁹ Arnob. *Adv. nat.* II 62, 66, 33 (Amata), trad. d'A.J. Festugière, in *Id.*, « La doctrine des *Uiri Noui* sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobé II 11-66 », *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 119.

¹²⁷⁰ Arnob. *Adv. nat.* II 15 (Amata) : « Quare nihil est quod nos fallat, nihil quod nobis polliceatur spes cassas, id quod a novis quibusdam dicitur uiris et immoderata sui opinione sublatis, animas immortales esse, domino rerum ac principi gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre prolatas, divinas sapientes doctas neque ulla iam corporis attractatione contiguas ».

¹²⁷¹ A.J. Festugière, « La doctrine des *Uiri Noui* sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobé II 11-66 », p. 97-132 et surtout le tableau aux pages 128-129.

¹²⁷² P. Courcelle, « Les sages de Porphyre et les 'uiri noui' d'Arnobé », *REL* XXXI (1953), p. 257-271.

En outre, Pierre Courcelle a bien noté que les *magi* de notre passage sont distingués par Arnobe des *noui uiri*, selon lesquels la voie qui mène à l'immortalité n'a pas besoin des rites théurgiques¹²⁷³. À partir de ces considérations, le Père Festugière, suivi par Ioan Petru Culianu et Helmut Seng¹²⁷⁴, a cru pouvoir démontrer qu'Arnobe, au moins en ce qui concerne l'ascension de l'âme décrite dans le II^e livre de son traité, dénote sous le nom de *magi* les doctrines contenues dans les *Oracles chaldaïques*, qui présentent par ailleurs plus d'une analogie avec la philosophie de Numénius¹²⁷⁵. Arnobe aurait connu ces doctrines à travers Porphyre.

Nous nous garderons bien de prendre position sur un sujet qui a une base si mince. Pourtant, on pourrait invoquer les ressemblances entre diverses doctrines qu'on retrouve et chez les *magi* mentionnés dans notre passage et dans les *Oracles chaldaïques* : la doctrine de l'*anagogé* ou de l'ascension de l'âme au ciel¹²⁷⁶ ; l'élévation théurgique qui est précédée par des actions rituelles qui purifient le corps et l'âme¹²⁷⁷ ; les « ailes de l'âme » qui emmènent l'âme vers sa demeure céleste.

Dans le premier cas, on a vu l'importance de la doctrine de l'*anagogé* dans les *Oracles*. Comme le dit l'*Oracle*, « ψυχῆς ἐξωστῆρες ἀνάποοσι εὐλυτοί εισιν (ceux qui poussent l'âme hors d'elle-même et la font respirer sont libérés) »¹²⁷⁸. Par ailleurs, on n'a peut-être pas assez remarqué qu'on trouve un parallèle pour le chapitre 62 d'Arnobe chez Augustin, qui cite le *De regressu animae* de Porphyre. Ici, Augustin dit ce qui suit¹²⁷⁹ :

Ecce nunc alius Platonius, quem doctiorem ferunt, Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam ipsos deos obstrictos passionibus et perturbationibus dicit, quoniam sacris precibus adiurari tenerique potuerunt, ne praestarent animae purgationem, et ita terreri ab eo, qui imperabat malum, ut ab alio, qui poscebat bonum, per eandem artem theurgicam solvi illo timore non possent et ad dandum beneficium liberari.

Voici maintenant un autre platonicien, plus savant, assure-t-on, Porphyre, qui reconnaît à je ne sais quelle science théurgique le pouvoir d'enchaîner les dieux eux-mêmes dans les liens des passions et des agitations intérieures, puisque des prières sacrées peuvent les conjurer et les empêcher d'accorder à une âme sa purification. Un homme leur commandant le mal a pu les terrifier au point qu'un autre leur demandant le bien et recourant pour cela au même art théurgique n'a pu dissiper leur terreur ni leur rendre la liberté d'accorder un bienfait.

Comme chez Arnobe, où les *magi* « ont des prières de recommandation grâce auxquelles ils amollissent je ne sais quelles puissances et les inclinent à faciliter le voyage aux âmes qui luttent pour s'envoler au ciel », Augustin nous transmet que selon Porphyre les théurges, par des

¹²⁷³ P. Courcelle, *ibid.*, p. 264.

¹²⁷⁴ H. Seng, ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΟΝΟΙ, ΖΟΝΑΙΟΙ. *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg, 2009, p. 155-162, qui utilise aussi les témoignages d'Arnobe pour expliciter la doctrine chaldaïque sur l'âme.

¹²⁷⁵ I.P. Culianu, « Le vol magique dans l'Antiquité tardive (quelques considérations) », *art. cit.*, p. 62-66. *Vid.* aussi P. Ressa, « Maghi e magia in Arnobio di Sicca », in M. Marin et C. Moreschini (dir.), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia, 2002, p. 99-124.

¹²⁷⁶ H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 177, 413, 487.

¹²⁷⁷ H. Lewy, *ibid.*, p. 178.

¹²⁷⁸ *Oracl. Chald.*, fgt. 124 (des Places).

¹²⁷⁹ Porph. *De regr. an.*, fgt. 2, p. 30* (Bidez) = August. *Civ. Dei* X 10, trad. de G. Combès et G. Madec.

incantations sacrées, forcent les dieux d'accorder à une âme sa purification. Certes, cette description de l'action des théurges se fonde sur la définition selon laquelle la « théurgie » est une action exercée sur le divin par contrainte, définition qui a ses partisans même aujourd'hui¹²⁸⁰. Cette impression est due à une méconnaissance générale de l'intention de la théurgie, qui serait plutôt une action des dieux fondée sur la mise en œuvre de symboles divins¹²⁸¹.

Dans le deuxième cas, on a déjà noté plus haut que c'est à travers divers rites théurgiques que l'âme s'élève vers les cieux¹²⁸² :

ὁ δὲ Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησὶν ἡμᾶς ἀνάγεσθαι πρὸς θεόν, εἰ μὴ δυναμώσομεν τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν· οἶεται γὰρ καθαίρεσθαι τὴν ψυχὴν λίθοις καὶ πόαις καὶ ἐπωδαῖς, ὡς εὐτροχον εἶναι πρὸς τὴν ἀνάβασιν.

D'après le Chaldéen, en revanche, nous ne pouvons monter vers Dieu qu'en fortifiant le véhicule de l'âme par les rites matériels ; à son avis, en effet, l'âme est purifiée par des pierres, des herbes, des incantations et tourne ainsi bien rond pour son ascension.

Enfin, dans le troisième cas, Arnobe mentionne que pour les *magi*, « *cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas vobis adfuturas putatis quibus ad caelum pergere atque ad sidera uolare possitis* »¹²⁸³. Platon avait déjà pérennisé le motif des « ailes de l'âme », tout en le chargeant d'un contenu philosophique. Ainsi, les images des ailes et de l'envol sont particulièrement abondantes dans le *Phèdre*¹²⁸⁴ : l'attelage ailé (246A) ; l'âme ailée (246C-E, 249A, 251B, 256B et D-E) ; la perte (248bd) et la « réanimation » des ailes (249A, 251B-D, 256E) ; les ailes qui mènent en haut (246D) et qui rendent l'âme légère (248C, 249A, 256B) ; la pensée du philosophe est ailée (249C) ; l'Amour aussi est ailé (252B-C) ; Zeus s'avance sur un char ailé (246E). Ces images ont été reprises par les écrivains de l'Antiquité et se retrouvent chez grand nombre de philosophes de tradition platonicienne.

Qui plus est, ce même thème du « τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα » apparaît dans un fragment d'oracle transmis par Proclus, et qu'Édouard des Places a rangé dans sa collection parmi les fragments douteux¹²⁸⁵.

¹²⁸⁰ Voir par exemple S. Knipe, « Subjugating the Divine: Iamblichus on the Theurgic Evocation », in A. Cain et N. Lenski (dir.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Surrey, 2009, p. 93-102, qui analyse Jambl. *De Myst.*, p. 184.1-10, où se dégage une sorte de théurgie coercive.

¹²⁸¹ Voir H.D. Saffrey, « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles) », *Koinonia* VIII (1984), p. 161-171.

¹²⁸² Psellus, *Opusc. phil.* II 38, p.132.10-14 (O'Meara) = p. 169 (des Places).

¹²⁸³ Arnob. *Adv. nat.* II 33 (Amata).

¹²⁸⁴ Vid. A. d'Alès, « Les ailes de l'âme », *Ephemerides theologicae Lovanienses* X (1933), p. 63-72 ; P. Courcelle, « Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme », in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 265-325 ; R. Turcan, « L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique », *Revue de l'histoire des religions* CLV (1959), p. 33-40 ; I.P. Culianu, « Le vol magique dans l'Antiquité tardive (quelques considérations) », *Revue de l'histoire des religions* CXCVIII (1981), p. 57-66 ; et L. Paquet, *Platon : la médiation du regard*, Leyde, E.J. Brill, 1973, p. 296-356 (surtout, p. 343-345).

¹²⁸⁵ *Oracl. Chald.*, fgt. 217 (des Places).

Citons le passage complet qu'on retrouve chez Proclus dans son *Commentaire sur la République*, dans la dissertation sur le mythe d'Er¹²⁸⁶ :

πάσα μὲν δὴ ψυχὴ γλίχεται τοῦ ἄνω κατὰ φύσιν, ὡς εἰς οἰκείον ὁρμῶσα τόπον μετὰ τὴν ἐκ τοῦ ὀστρεώδους σώματος ὁρμῆν· κατασπώμεναι δὲ ὑπὸ τῶν συντροφῶν τοῖς σώμασι παθῶν εἰς τὸ κάτω βροίθουσιν· δηλοῖ δὲ καὶ τὸ λόγιον ταῦτα διδάσκον·

πάσας μὲν γὰρ ἔχει γλυκερὸς πόθος, ὡς κεν
Ἵλυμπον ἀθανάτοισι θεοῖσι συνέμποροι αἰὲν ἔχουσιν·
οὐ πάσαις δὲ θέμις ἐπιβήμεναι τῶνδε μελάθρων.

εἶτα τοῦ λαμβάνοντος τοὺς χρησμούς διὰ πλειόνων ἐκδοθέντας ἐρομένου, τίς οὖν ἐστὶν ὁ τυγχάνων τῆς εἰς θεοὺς ἀνόδου, καὶ εἰ ὁ τὸν θυτικὸν βίον μάλιστα προστησάμενος, ἐπάγει πάλιν ὁ θεός·

οὐχ ὅστις σπλάγχθοισιν ἐπίφρονα θήκατο βουλήν,
ἤδη καὶ πρὸς Ἵλυμπον ἀποσκεδάσας τὸδε σῶμα
ἤξεν ἀειρόμενος ψυχῆς κούφαις περὺγεσσιν,
ἀλλ' ὅστις σο[φ] †... †¹²⁸⁷.

Toute âme donc aspire par nature aux hauteurs, en tant que, après s'être élancée hors du corps ostréux, elle se tend vers son lieu propre. Mais, comme les âmes sont tirées en bas par les passions congénitales aux corps, elles s'enfoncent vers le bas. C'est ce que montre aussi l'enseignement de l'*Oracle* :

Toutes, une douce nostalgie les tient d'aller habiter
éternellement l'Olympe, compagnes des lieux bienheureux.
Mais il n'est pas permis à toutes de franchir le seuil de ces demeures.

Puis, comme celui qui recevait cet oracle, qui lui avait été plus amplement communiqué, demandait quel est donc l'homme qui obtient la montée chez les dieux, et si c'est celui qui s'est proposé surtout la vie de sacrificateur [τὸν θυτικὸν βίον], le dieu ajoute ces mots :

Non, celui qui a appliqué son jugement aux entrailles des victimes
ne va pas tout aussitôt, après avoir dispersé ce corps-ci, vers l'Olympe,
soulevé sur les ailes légères de l'âme [ψυχῆς κούφαις περὺγεσσιν],
mais c'est celui qui, par de sages (?) †... †¹²⁸⁷.

Dans ce dernier oracle, il semble que la théurgie est distinguée des rites sacrificiels, qui ne permettent pas au sacrificateur de s'élever « sur les ailes légères de l'âme » au ciel. Au contraire, les rites théurgiques tendaient à perfectionner l'esprit et à purifier l'âme, en l'habituant, comme nous les transmet Hieroclès, à se séparer de la matière et à s'envoler vers le lieu éthéré, où le fait d'avoir place avait été pour lui la béatitude originelle¹²⁸⁸.

Ces brèves indications n'épuisent pas le problème. Mais, en rassemblant les remarques qui précèdent, nous nous proposons seulement de les mettre en corrélation avec un détail du texte d'Arnobé, afin de mieux expliquer le rite théurgique de l'ascension de l'âme après la mort du corps.

¹²⁸⁶ Procl. *In Remp.* II, p. 126.11-30 (Kroll) = III, p. 70 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹²⁸⁷ Le manuscrit *Vatic. graec.* 2197 contient une lacune de 100 lettres.

¹²⁸⁸ Hierocl. *In Aur. Carmen.* 26.8.1-10.4 (Köhler).

CHAPITRE VIII

Le purgatoire chez Proclus

Après avoir raconté l'histoire du Purgatoire ouranien à travers les siècles de l'Antiquité, nous arrivons maintenant aux derniers philosophes païens, pour la plupart néoplatoniciens. Dans ce chapitre il sera principalement question des destinées posthumes des âmes (τῶν λήξεων τῶν ψυχικῶν¹²⁸⁹) et de la doctrine du Purgatoire chez Proclus, surtout à partir de son commentaire au mythe d'Er. Comme on le verra, chez Proclus, il ne sera plus question d'un Hadès ouranien, mais le Purgatoire existe bel et bien, même si il est situé désormais sous la terre.

D'aucuns, sans doute, après notre précédente discussion sur le Purgatoire païen, essaieront bien encore de décrire cet espace intermédiaire en distinguant l'âme et son lieu de séjour : comme on va voir, dans le néoplatonisme tardif aussi, la cosmologie et la psychologie sont inséparables.

Proclus nous a laissé le seul commentaire antique sur le mythe d'Er de Platon ; cas étonnamment privilégié, si on considère que la *République* ne faisait pas partie du *curriculum cursus* de l'Académie aux V^e et VI^e siècles. On sait toutefois, selon les dires de Proclus lui-même¹²⁹⁰, que Porphyre avait composé un commentaire perdu sur le mythe d'Er, que Proclus utilise d'ailleurs abondamment¹²⁹¹.

Afin de bien comprendre dans quel but précis Proclus a commenté le mythe d'Er, rappelons rapidement le programme du *cursus* d'étude néoplatonicien, qui a été établi par Jamblique au IV^e siècle. Dans notre chapitre sur Héraclide du Pont, nous avons déjà mentionné l'ordre de lecture des traités d'Aristote, qui étaient considérés comme propédeutique à la lecture des dialogues de Platon. Au reste, la lecture de douze des dialogues de Platon était divisée en deux cycles. Le premier cycle comprenait dix dialogues (*Premier Alcibiade, Gorgias, Phédon, Cratyle, Théétète, Sophiste, Le Politique, Phèdre, Le Banquet, Philèbe*) et le deuxième cycle deux dialogues, dans lesquels « est embrassée toute la philosophie de Platon : le *Timée* et le *Parménide* »¹²⁹². Cet ordre de lecture était établi en rapport avec la hiérarchie de vertus.

¹²⁸⁹ Procl. *In Remp.* II, p. 104.7-8 (Kroll).

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p. 96.13-15.

¹²⁹¹ Proclus mention aussi d'autres auteurs platoniciens qui auraient traités du mythe d'Er, comme Numénios, Albinus, Gaius, Maxime de Nicée, Harpocraton et Eucléidès (Procl. *In Remp.* II, p. 96.12-13).

¹²⁹² Procl. *In Tim.* I, p. 14-17.

Voici le schéma de ce *cursus* platonicien¹²⁹³ :

<i>Premier cycle</i>	
Introduction	1. <i>Premier Alcibiade</i>
vertus politiques	2. <i>Gorgias</i>
vertus cathartiques	3. <i>Phédon</i>
vertus théorétiques (connaissance des êtres)	4. <i>Le Cratyle</i> (dans les noms) 5. <i>Théétète</i> (dans les concepts) 6. <i>Sophiste</i> (dans la réalité physique) 7. <i>Politique</i> (dans la réalité physique) 8. <i>Phèdre</i> (dans la réalité théologique) 9. <i>Banquet</i> (dans la réalité théologique)
Couronnement	10. <i>Philèbe</i>
<i>Deuxième cycle</i>	
	11. <i>Timée</i> (synthèse physique)
	12. <i>Parménide</i> (synthèse théologique)

C'est un trait capital de l'exégèse néoplatonicienne tardo-antique que le perfectionnement moral de l'élève. Ainsi, comme pour les autres écoles de philosophie de l'Antiquité, l'attitude éthique était d'atteindre la perfection (τελείωσις) par la pratique des vertus. Cette pratique était une composante, et parfois la seule, de la félicité (μακαριότης). La philosophie apparaît ainsi comme une « thérapeutique des passions » ou τῷ περὶ παθῶν θεραπευτικῷ¹²⁹⁴. Et Pierre Hadot d'écrire¹²⁹⁵ :

L'attention à soi-même se traduit par une maîtrise, un contrôle de soi, qui ne peut s'obtenir que par l'habitude et la persévérance dans les pratiques ascétiques, destinées à réaliser le triomphe de la raison sur les passions, poussé jusqu'à leur extirpation radicale [...] Le chemin qui mène à cet affranchissement total (ἀπάθεια) passe par le détachement (ἀπροσπάθεια) des objets, c'est-à-dire le retranchement progressif des désirs qui ont pour objet les choses indifférentes.

89. Le σκοπός de la *République*

Si la *République* ne faisait pas partie du *cursus*, pourquoi alors Proclus y consacre plusieurs dissertations sur divers sujets traités dans le dialogue ? Et qui plus est, pourquoi une dissertation sur le mythe d'Er ?

¹²⁹³ Puisque la littérature sur ce sujet est importante, nous nous bornons à citer les principaux ouvrages suivants : L.G. Westerink, *Anonymus, Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam, 1962, p. XXXVII-XXXVIII ; A.J. Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon au V^e/VI^e siècles », *Hermes* XCIII (1965), p. 34-46 ; P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *MH* XXXVI (1979), p. 218-221 ; A. Lernoùld, *Physique et théologie: Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Paris, Septentrion, 2001, p. 30-32.

¹²⁹⁴ Chrysippe, *Stoic. Vet. Frag.* III 474. Voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 16-28 ; A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Academic Press Fribourg, 1993².

¹²⁹⁵ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 367.

Pour répondre à ces questions, on doit considérer quel est le σκοπός (le but ou thème), selon Proclus, de la *République*. Selon notre diadoque de Platon, le dialogue traite de la Justice et du meilleur régime politique, la constitution (πολίτεια) étant une image de l'ordre céleste¹²⁹⁶.

Μήποτ' οὖν ἐπειδὴ τῆς δικαιοσύνης ἔνεκα τὸν περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας ἡμῖν ἐν τῇδε τῇ πραγματεῖα συμπάσῃ λόγον διεπεράνατο, καὶ ἔτι ταύτης ἔνεκα καὶ τὰς παντοίας πολιτείας διηρευνήσατο τῶν ἐν γενέσει ψυχῶν, ἀντίστροφα καὶ περὶ τῶν ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐν τῷδε τῷ μύθῳ διελεῖν προθέμενος οὐ τοὺς μισθοὺς μόνον τοὺς ἐν ταῖς λήξεσιν ἡμᾶς ἀνεδίδαξεν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ πᾶσαν πολιτείαν παράδειγμα τῆς ἀρίστης οὖσαν [...] καὶ τὰς ἐν τῷ ὑπὸ σελήνην τόπῳ τῶν ψυχῶν φορὰς καὶ αἰρέσεις καὶ ἐπαλλάξεις τῶν βίων, ἀφ' ὧν καὶ αἱ μετὰ σωματῶν πολιτεῖαι ποικίλαι φύονται διηρημέναι τοῖς ἀλόγοις εἶδεσιν τῆς ζωῆς.

Peut-être donc, puisque, dans tout ce traité, c'est en vue de la Justice que Socrate a mené d'un bout à l'autre pour nous son discours sur la constitution la meilleure, et que c'est en vue de la Justice encore qu'il a scruté pareillement les divers régimes politiques des âmes dans la *génésis*, comme s'il s'était proposé aussi, en correspondance, de parcourir dans ce mythe-ci les sorts des âmes hors du corps, n'a-t-il pas voulu se borner à nous indiquer les salaires inhérents aux destinées posthumes, mais nous enseigner aussi toute la république céleste – qui est le modèle de la république la meilleure [...] –, et tout ce qui arrive aux âmes dans le lieu sublunaire, entraînements de force vers le bas, choix de vies, échanges d'une vie pour une autre, toutes choses desquelles naissent les régimes politiques bigarrés des âmes jointes à des corps, régimes qui se distinguent selon que prédomine en eux telle ou telle forme irrationnelle de la vie.

Et Proclus termine cette analyse par la description du dessein du mythe :

ὥστ' εἶναι τὸν πάντα σκοπὸν ἀπὸ τῶν περὶ δικαιοσύνης ὀρμηθέντα λόγων κἀνταῦθα περὶ πάσης τῆς κοσμικῆς πολιτείας, ἣν ἐν μύθου σχήματι Πλάτων ἐκφαίνει τῶν τε οὐρανίων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὴν τάξιν.

En sorte que le but entier, après avoir eu son point de départ dans les discours sur la Justice, concerne ici encore toute la république cosmique, et cette république, Socrate la fait voir sous forme de mythe, en montrant l'ordonnance et des corps célestes et de ce qui se passe sous le ciel.

En conséquence, Platon, par l'entremise de Socrate, en vue de la Justice, d'une part, cherche à établir la meilleure constitution et d'autre part, examine les divers régimes politiques des âmes incarnées dans la *génésis*. Dans le mythe d'Er, qui clôt la *République*, on retrouvera ces mêmes desseins : d'une part, le mythe décrit la république céleste, et d'autre part, expose les types d'existence que choisissent les âmes désincarnées.

¹²⁹⁶ Procl. *In Remp.* II, p. 98.1-18 = III, p. 41 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

En outre, Proclus suit Platon en établissant une correspondance entre les cinq régimes politiques et les cinq tempéraments de l'âme¹²⁹⁷.

<i>Régimes politiques</i>	<i>Tempéraments de l'âme</i>
Royauté ou Aristocratie	La sagesse
Timocratie ou Timarchie	L'honneur
Oligarchie	L'avidité
Démocratie	La licence
Tyrannie	La bestialité

Platon veut ainsi inciter les hommes à faire ce qui est juste et à les détourner du mal et de l'injustice. Remarquons, pour finir, qu'il est abusif de parler d'un commentaire de Proclus sur la *République* en son entier¹²⁹⁸.

*

Il nous reste, avant d'analyser l'emplacement de l'Hadès chez Proclus, à évoquer quelques points de sa pensée¹²⁹⁹.

Si nous cherchons à présent les prémisses de l'exégèse de Proclus, nous trouvons en premier lieu celle qui considère Platon comme un « théologien », ses dialogues étant assimilés à une « Écriture sainte ». En fait, comme on l'a déjà mentionné, les mythes – qui sont des récits narratifs, et non point argumentatifs – sont utilisés seulement eu égard à l'âme. Pour appréhender les vérités intelligibles qui sont au-dessus, on doit faire usage de différents niveaux de connaissance.

Proclus distingue ainsi plusieurs degrés ou facultés de connaissance (γνώσεις), structurés hiérarchiquement. Observons que la hiérarchie qui suit se base sur la doctrine que les connaissances se subdivisent en deux catégories, à savoir une intuition ou vision contemplative des Formes et des essences immatérielles – reçue par effusion (exprimée principalement par le verbe ἔειν) –, et une connaissance dialectique basée sur la construction d'arguments syllogistiques :

- la sensation ou l'αἰσθήσις ;
- l'opinion (la δόξα) ou la perception sensible ;
- l'imagination (φαντασία), qui dénote le niveau du mythe ;
- la διάνοια ou la raison discursive et déductive, qui est le savoir métaphysique ;

¹²⁹⁷ Plat. *Resp.* VIII 543A1-IX 576B3. Sur ce passage de Platon, voir É. Helmer, « Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la *République* », in M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon I. De la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 149-168.

¹²⁹⁸ Cette hypothèse a été défendue par M. Abbate, *Commento alla Repubblica di Platone (Dissertazioni I, III-V, VII-XII, XIV-XV, XVII)*, Bompiani, Milano, 2004.

¹²⁹⁹ Sur la pensée de Proclus concernant le mythe, voir surtout L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, op. cit., p. 127-152.

- le νοῦς ou la connaissance intelligente et intuitive ;
- la connaissance non-discursive (ἀμετάβατος νόησις)¹³⁰⁰, qui sera chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite la connaissance angélique (ἀγγελικός γνώσις)¹³⁰¹ ;
- et finalement, la connaissance divine (θεία γνώσις), qui n'est pas « d'ordre noétique (νοερά) »¹³⁰², et que Damascius appellera plus tard la « surinconnance » ou ὑπεράγνοια, qui est l'état de l'âme humaine à l'égard de l'Indicible¹³⁰³.

C'est ici surtout qu'il importe de se souvenir du début de son commentaire sur le *Parménide*. Là, on trouve une prière d'invocation adressée à tous les dieux, à toutes les déesses et aux vertus et facultés intellectuelles correspondantes, qui sont des dons de chacune de ces mêmes classes divines¹³⁰⁴ :

Εὐχομαι τοῖς θεοῖς πάσι καὶ πάσαις ποδηγήσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἐμοὶ στυλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλώσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην, ἀνοιξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως, καὶ ὁρμήσαντάς μου τὴν γνώσιν εἰς τὸ φανότατον τοῦ ὄντος παῦσαί με τῆς πολλῆς δοξοσοφίας καὶ τῆς περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνης τῆ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτη διατριβῆ, παρ' ὧν μόνων τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τρέφεται τε καὶ ἄρδεται, καθάπερ φησὶ ὁ ἐν τῷ Φαίδρω Σωκράτης, ἐνδοῦναί τέ μοι νοῦν μὲν τέλειον τοὺς νοητοὺς θεοὺς, δύναμιν δ' ἀναγωγὸν τοὺς νοερούς, ἐνέργειαν δὲ ἀπόλυτον καὶ ἀφειμένην τῶν ὑλικῶν γνώσεων τοὺς ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν τῶν ὄλων ἡγεμόνας, ζῶην δὲ ἐπερωμένην τοὺς τὸν κόσμον λαχόντας, ἔκφανσιν δὲ τῶν θείων ἀληθῆ τοὺς ἀγγελικοὺς χορούς, ἀποπλήρωσιν δὲ τῆς παρὰ θεῶν ἐπιπνοίας τοὺς ἀγαθοὺς δαίμονας, μεγαλόφρονα δὲ καὶ σεμνὴν καὶ ὑψηλὴν κατάστασιν τοὺς ἥρωας, πάντα δὲ ἀπλῶς τὰ θεία γένη παρασκευὴν ἐνθεῖναί μοι τελείαν εἰς τὴν μετουσίαν τῆς ἐποπτικωτάτης τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτης θεωρίας, ἣν ἐκφαίνει μὲν ἡμῖν αὐτὸς ἐν τῷ Παρμενίδῃ μετὰ τῆς προσηκούσης τοῖς πράγμασι βαθύτητος [...]

Je prie tous les dieux et toutes les déesses de guider mon intellect dans la présente contemplation et, après avoir allumé en moi l'éclatante lumière de la vérité, de déployer mon entendement pour parvenir à la science même des êtres, d'ouvrir les portes de mon âme pour qu'elle reçoive l'enseignement divinement inspiré de Platon, et, ayant ancré ma faculté de connaissance dans *ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être* [Resp. VII 518C9], de me délivrer de toute la *sagesse illusoire* et de l'errance parmi les non-êtres par l'étude tout intellectuelle des êtres, par lesquels seuls *l'œil de l'âme est nourri et irrigué*, comme le dit Socrate dans le *Phèdre* [247D2, 251B3]. Je prie les dieux intelligibles de m'accorder un intellect parfait ; les dieux intellectifs, une puissance élévatrice ; les dieux chefs de l'univers, qui sont au-delà du ciel, une activité détachée et séparée des connaissances matérielles ; les dieux qui ont reçu en lot le monde, une vie ailée ; les chœurs angéliques, une révélation véridique des choses divines ; les bons démons, la plénitude de l'inspiration venant des dieux ; et enfin les héros, un état d'âme magnanime, grave et sublime. Je prie toutes les classes de dieux sans exception de mettre en moi une disposition parfaite à participer à la doctrine tout époptique et mystique que Platon nous révèle dans le *Parménide* avec la profondeur appropriée aux réalités dont il traite [...]

¹³⁰⁰ Procl. *In Tim.* III 12.7-8.

¹³⁰¹ Denys, *De div. nom.* I 593B22 (Suchla).

¹³⁰² Procl. *El. theol.* § 121 (Dodds).

¹³⁰³ Voir Ph. Hoffmann, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », in C. Lévy et L. Pernot (dir.), *Dire l'évidence*, Paris, L'Harmattan, p. 378-381.

¹³⁰⁴ Procl. *In Parm.* I, p. 617.1-p. 618.1 (Cousin) = I, p. 1.1-p. 2.3 (Luna-Segonds) = I, p. 1.1-16 (Steel), trad. légèrement mod. de C. Luna et A.-Ph. Segonds.

Ici, on a ainsi les sept classes divines suivantes avec les dons correspondants¹³⁰⁵ :

<i>Classes divines</i>	<i>Dons divins</i>
Dieux intelligibles	Intellect parfait
Dieux intellectifs	Puissance élévatrice
Dieux hypercosmiques ou dieux-chefs	Activité détachée et séparée des connaissances matérielles
Dieux encosmiques	Vie ailée
Anges	Révélation véridique des choses divines
Bons démons	Plénitude de l'inspiration venant des dieux
Héros	État d'âme magnanime, grave et sublime

De cette hiérarchie, il faut retenir d'abord l'idée d'une homologie entre les degrés de la connaissance, les degrés de la conscience et les degrés de l'être. Ainsi, nous sommes graduellement emmenés vers les premiers principes.

Les mythes s'expriment à travers la φανθασία, qui est un écran sur lequel la διάνοια projette des images qui dérivent ultimement des Formes. Mais, parce que les Formes sont les objets du νοῦς, on doit alors monter plus haut dans notre connaissance concernant ces mythes.

Qu'on considère enfin le mode de composition des commentaires de Proclus. L'explication générale (θεωρία) du récit mythique se déroule en trois étapes : morale, physique et analogique ou spirituelle, ce qui implique les facultés de la φανθασία, de la διάνοια et du νοῦς respectivement¹³⁰⁶. Par exemple, Proclus interprète le mythe de Kronos dévorant ses propres enfants et ensuite les vomissant, par la conversion qui intègre la division entière¹³⁰⁷.

νοῦς γὰρ ἐστὶν ὁ βασιλεὺς Κρόνος καὶ πάσης νοερᾶς ζωῆς ὑποστάτης, ἀλλὰ νοῦς ἐξηρημένος τῆς πρὸς τὰ αἰσθητὰ συντάξεως καὶ ἄλλος καὶ χωριστός, αὐτὸς εἰς ἑαυτὸν ἐπεστραμμένος, ὅς γε καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ προκύψαντας εἰς ἑαυτὸν αὐθις ἐπέστρεψεν καὶ ἐνεκολπίσατο καὶ ἐν ἑαυτῷ σταθερῶς ἴδουσεν.

Car c'est un intellect que le roi Kronos, et c'est lui qui fait exister toute la vie intellectuelle, mais c'est un intellect transcendant à toute coordination avec les sensibles, immatériel et séparé, converti vers lui-même, qui justement fait se retourner vers lui-même ceux des intellects qui ont jailli hors de lui, les fait entrer dans son giron et les établit fermement en lui-même.

Or, ce principe ontologique qu'est la conversion de toutes les parties vers l'Un se reflète aussi dans le monde physique, « δεῖ γὰρ τὰ σώματα ἐξ ἀλλήλων γίνεσθαι καὶ τὰ γενόμενα ἔκ

¹³⁰⁵ Vid. surtout C. Luna et A.-Ph. Segonds (édit. et trad.), *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon I 1*, Paris, Belles Lettres, 2007, p. CDLXXII-CDLXXIII.

¹³⁰⁶ La méthode exégétique de Proclus a été étudiée par A.J. Festugière, « Modes de composition des *Commentaires* de Proclus », *MH XX* (1963), p. 77-100 (repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 551-574).

¹³⁰⁷ Procl. *In Crat.*, p. 107.8-13 (Pasquali), trad. de L. Brisson, in Id., « La figure du Kronos orphique chez Proclus », *Revue de l'histoire des religions* CCIX (2002), p. 441-442. Sur l'interprétation philosophique de ce mythe chez Plotin, voir P. Hadot, « Ouranos, Cronos and Zeus in Plotinus' *Treatise Against the Gnostics* », in H.J. Blumenthal and R.A. Markus (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, 1981, p. 124-137.

τινων ἀναλύεσθαι εἰς ἐκεῖνα, καὶ πάντα πορεύεσθαι τινα κύκλον οὕτως (car il est fatal que les corps naissent les uns des autres, et que ceux qui sont nés de certains corps se dissolvent en eux, et qu'ainsi toutes choses fassent leur course selon un certain cycle) »¹³⁰⁸.

En somme, toutes ces spéculations se basent sur la prémisse que les mythes sont des « symboles » et des « énigmes », afin de cacher la vérité aux médiocres et d'inciter ceux qui en sont dignes à découvrir la vérité qui se place au-dessus du domaine de l'imagination¹³⁰⁹.

*

Ce qui définit l'originalité de la méthode herméneutique du néoplatonisme tardo-antique ce n'est pas seulement que celui-ci manifeste la συμφωνία de Platon avec Aristote, les *Oracles chaldaïques* et autres traditions théologiques (surtout celle orphique), c'est qu'il traite toutes ces antiques croyances sur les lieux de l'au-delà comme réelles.

Précisant sa pensée, Proclus s'exprime ainsi¹³¹⁰ :

καὶ μὴν καὶ τοὺς τόπους τοὺς ἐν Ἄιδου καὶ τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια καὶ τοὺς ποταμούς, οὓς Ὅμηρος τε καὶ Πλάτων ἡμᾶς ἐδίδαξάντην, οὐ κενὰς φαντασίας οἰητέον εἶναι καὶ μυθικὰς τερατείας· ἀλλ' ὥσπερ ταῖς εἰς οὐρανὸν ἰούσαις ψυχαῖς πολλοὶ τόποι καὶ παντοδαποὶ τῆς ἐκεῖ λήξεως ἀφωρίσθησαν, οὕτω δεῖ νομίζειν καὶ ταῖς κολάσεως ἔτι καὶ καθάρσεως δεομέναις τοὺς ὑπὸ γῆς τόπους ἀνεῖσθαι, ποικίλας μὲν ἀπορροίας ἔχοντας τῶν ὑπὲρ γῆς στοιχείων, ἃς δὴ ποταμοὺς καὶ ῥεύματα κεκλήκασιν, δαιμόνων δὲ τάξεις διαφόρους ἐφεστώσας, τὰς μὲν τιμωροὺς, τὰς δὲ κολαστικὰς, τὰς δὲ καθαρτικὰς, τὰς δὲ κριτικὰς. εἰ δὲ ἡ ποίησις σμερδαλέ' εὐρῶεντα τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ' ἐκεῖνα προσειρηκεν [II. XX 65], οὐδὲ τοῦτο αἰτιάσθαι προσήκει. καταπλήττει μὲν γὰρ τὰς ψυχὰς διὰ τῆς ποικιλίας καὶ τῆς τῶν ἐφεστώτων φαντασίας, ἀνήπλωται δὲ κατὰ τὰς παντοίας λήξεις τὰς πρεπούσας ταῖς διαφόροις ἔξεσι τῶν ἐκεῖ φερομένων, πορρωτάτω τὰ δὲ ἐστὶ τῶν θεῶν ὡς ἔσχατα τοῦ παντός, καὶ πολὺ τῆς ὑλικῆς ἀταξίας ἔχοντα καὶ οὐδὲ τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων ἀπολαύοντα.

Davantage, les régions dans l'Hadès, les lieux de châtement sous terre, les fleuves, qu'Homère et Platon ensemble nous ont tous deux enseignés, on ne doit pas croire que ce soient vaines fantaisies et monstruosité mythiques. Mais de même qu'ont été déterminées pour les âmes qui montent au ciel des régions multiples et de toute sorte dans le lieu de séjour d'en haut, de même faut-il penser aussi qu'aux âmes qui ont encore besoin de punition et de purification ont été dévolus les lieux de dessous terre, qui d'une part reçoivent toute espèce d'effluves des éléments de dessus terre – c'est là justement ce qu'on a appelé « fleuves » et « courants » –, et qui ont d'autre part, présidant sur eux, des classes différentes de démons, les unes vengeresses, d'autres punitives, d'autres purificatrices, d'autres dans l'office de juges. Et si la poésie a dénommé tout cela « demeures effrayantes à voir, pleines de brume et en horreur aux dieux » [II. XX 65], cela non plus, il ne sied pas de l'incriminer. Ces demeures en effet frappent d'effroi les âmes par leur diversité et l'apparition des démons qui y président, elles se déploient selon toutes les sortes de lots appropriés aux dispositions différentes des âmes qui y sont conduites, elles sont, comme étant au plus bas de l'Univers, le plus loin possible des dieux, elles sont remplies du désordre propre à la matière et elles ne jouissent même pas des rayons du Soleil.

¹³⁰⁸ Procl. *In Remp.* II, p. 293.5-7 (Kroll) = III, p. 251 (Festugière).

¹³⁰⁹ *Ibid.* I, p. 74.16-30 (Kroll).

¹³¹⁰ *Ibid.* I, p. 121.24-p, 122.15 (Kroll) = II, p. 140-141 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

La tentative d'expliquer la diversité des idées produites par Proclus dans ce domaine doit prendre en considération la méthode d'exégèse que nous venons d'esquisser. À l'aide des notions philosophiques purement néoplatoniciennes, Proclus, à la suite de son maître Syrianus, établit l'harmonie préexistante entre les différentes traditions théologiques grecques et barbares, afin de construire ce qu'on pourrait d'écrire comme un œcuménisme païen. Cet œcuménisme, qui se fonde sur la métaphysique néoplatonicienne, pose l'ascension de l'âme comme l'un de ces principes centraux.

Tout ce passe comme si toute l'entreprise de Proclus, si on nous permet de coagréger au maximum sa pensée dans une seule tendance, est de décrire la chute de l'âme et de préparer celle-ci à sa remontée vers le ciel¹³¹¹. Cette tendance est fondée sur une chaîne mystique qui lie le fidèle au dieu¹³¹².

Ἕμνέομεν, μερόπων ἀναγώγιον ὑμνέομεν φῶς, ἐννέα θυγατέρας μεγάλου Διὸς ἀγλαοφώνους [...] καθαρὰς δὲ μολεῖν ποτὶ σύννομον ἄστρον, ἔνθεν ἀπεπλάγχθησαν, ὅτ' ἐς γενεθλήιον ἀκτὴν κάππεσον, ὑλοτραφέσει περὶ κλήροισι μανείσαι. ἀλλά, θεαί, καὶ ἐμεῖο πολυπτοίητον ἐρωήν παύσατε καὶ [...] ἔλκετ' ἐμὴν ψυχὴν παναλήμονα πρὸς φάος ἀγνόν.

Nous célébrons, oui, nous célébrons la lumière qui conduit les mortels dans les hauteurs, les neuf filles à la voix éclatante du Grand Zeus [...] Elles leur ont appris à se hâter de suivre le chemin qui conduit par delà l'oubli aux flots profonds, et à remonter toutes pures vers l'astre qui leur est apparenté [σύννομον ἄστρον], d'où elles se sont écartées le jour où elles tombèrent [ὅτε κάππεσον] aux rives de la génération, follement désireuses d'une destinée matérielle. Eh bien, Déesses, calmez en moi aussi un élan si impétueux et [...] attirez vers la Lumière Pure mon âme qui vagabonde.

Tous les commentaires de Proclus, mais surtout son commentaire sur le mythe d'Er, sont une prière au dieu pour insuffler par l'amour à son âme « ὅσον χθονίων ἀπὸ κόλπων αὐῆ ἐρύση πρὸς Ὀλυμπον ἐς ἡθεα πατρὸς ἐήος (une force assez grande pour la tirer des creux de la terre et la ramener sur l'Olympe vers la demeure de son Père) »¹³¹³. Dans son *Commentaire sur le Timée*¹³¹⁴, il réaffirme que « ἀλλὰ πᾶν τούναντίον ἡ ἄνοδος δι' αὐτῆς [*scil.* ἡ εὐχή] ἐπιτελεῖται καὶ μετὰ ταύτης (c'est par la prière et avec elle que s'accomplit la remontée) ». Dans la prière (εὐχή), l'orant est assisté par les agents de la théurgie – anges, démons et dieux. Son but est d'unir le semblable au semblable, le divin en nous aux dieux¹³¹⁵.

¹³¹¹ Le père Festugière l'avait déjà noté : la religion de Proclus est « une religion contemplative, une montée vers Dieu par le moyen du νοῦς » (*Études de philosophie grecque*, p. 586).

¹³¹² Procl. *Hymn.* III 1-2, 7-11, 15 (Vogt), trad. d'H.D. Saffrey, in Id., *Proclus, Hymnes et prières*, Paris, Arfuyen, 1994, p. 33.

¹³¹³ Procl. *Hymn.* VII 35-36 (Vogt), trad. d'H.D. Saffrey (*Ibid.*, p. 51).

¹³¹⁴ Procl. *In Tim.* I, p. 212.4-5.

¹³¹⁵ Sur la prière selon Proclus, voir H.P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Köln, 1967, p. 76-108 et J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

90. L'eschatologie platonicienne traditionnelle

Au seuil de ses *Dissertations* sur le mythe d'Er (*Diss.* XV et XVI), Proclus examine longuement l'emplacement des Juges des âmes désincarnées, le lieu purgatoire et le voyage *post mortem* de l'âme.

À premier abord, voici la division du mythe qu'en donne Proclus et qui oriente son exégèse. Le mythe d'Er, qui clôt le dialogue de Platon sur la *République* X 614B8-621B4, est divisé en quatre chapitres¹³¹⁶ :

- le premier (614B8-616B1) concerne les sorts dans l'Hadès des âmes désincarnées ;
- le deuxième (616B1-617D1) concerne l'ordre du Cosmos ;
- le troisième (617D1-620D5) concerne les lots et les types d'existence des âmes ;
- le quatrième (620D6-621D4) montre comment les âmes descendent dans les corps.

Résumons brièvement la doctrine platonicienne traditionnelle du sort de l'âme après la mort du corps, ainsi qu'elle se dégage du *Phèdre* 249A-B¹³¹⁷. Après une première existence sur la terre, les âmes sont jugées, et, dépendamment de leur jugement, elles s'en vont ou bien subir leur châtement dans les ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ou bien obtenir leur récompense au ciel. Après une période de mille ans et afin d'achever leur purification, les âmes et de l'Hadès et du ciel choisissent une deuxième existence terrestre. Ce choix de vie dépend des âmes seules, c'est-à-dire de leur libre arbitre : « αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀνάτιος (la responsabilité appartient à celui qui choisit. Le dieu, quant à lui, n'est pas responsable) »¹³¹⁸.

Or, dans les *Lois*¹³¹⁹, Platon affirme que le sort posthume des âmes sera réglé par la Providence universelle en vue du bien de l'ensemble, doctrine qui sera suivie par Plotin.

ὦν ἐν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον ἀεὶ, καίπερ πάνσμικρον ὄν, σὲ δὲ λέληθεν περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένησις ἔνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ἢ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἔνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ' ἔνεκα ἐκείνου.

Au nombre de ces parties, pauvre misérable, il faut te compter, toi qui n'es qu'une partie dont l'effort, si minime qu'il soit, vise constamment l'univers ; et tu ne te rends pas compte que dans ce même univers rien ne naît sinon en vue de lui [*scil.* Demiurge], afin que la réalité de la vie de l'univers soit heureuse, et que rien ne naît en vue de toi, toi qui nais en vue de lui.

¹³¹⁶ Procl. *In Remp.* II, p. 92.20-p. 93.14 (Kroll) = III, p. 33-34 (Festugière).

¹³¹⁷ Sur toute cette partie, voir surtout A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III. *Les doctrines de l'âme*, *op. cit.*, p. 262-264.

¹³¹⁸ Plat. *Resp.* X 617E4-5, trad. de G. Leroux. *Vid.* aussi R. Müller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997.

¹³¹⁹ Plat. *Lois* X 903C1-5, trad. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, in L. Brisson (dir.), *Platon, Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 948. Cf. *Lois* X 904C-905C.

Jamblique, de son côté, suivra la doctrine des théurges (les ἀρχαίωτοι), selon laquelle le jugement, le châtement et la purification de l'âme sont accomplis « ὑπὸ τῶν ἐμφανῶν θεῶν, καὶ μάλιστα δὴ πάντων ἡλίου, τῶν τε δημιουργικῶν αἰτιῶν τῶν ἀφανῶν, τῶν τε κρειπτόνων γενῶν πάντων, ἡρώων φημὶ καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων καὶ θεῶν, ἐξηγουμένων αὐτῶν τῆς ὅλης συστάσεως (par les dieux visibles, principalement le Soleil, par les causes démiurgiques invisibles et tous les genres d'êtres supérieurs, héros s'entend, démons, anges et dieux, qui dirigent personnellement le système de l'Univers) »¹³²⁰.

Proclus, à la manière de Platon, dit que la qualité de notre vie dépendra de notre vouloir, c'est-à-dire, de notre choix, mais en accord avec l'ordre et la loi de la Fatalité¹³²¹.

Proclus conclut ainsi sa dissertation sur le mythe d'Er¹³²² :

ἀλλὰ κατὰ τοὺς ἐν αὐτῇ νόμους φερόμεθα, μεταβάλλοντες κατὰ τὰς ζωάς, κύριοι τῆς μεταβολῆς ὄντες, εἰς ἄλλον καὶ ἄλλον τόπον ἀγιώτερον ἢ τιμωρητικώτερον ἢ καὶ μέσον ἀμφοτέρων.

De cette façon donc, nous n'échappons pas à la Fatalité, mais sommes emportés conformément à ses lois, par les changements qui se font en nos vies, dont d'ailleurs nous restons les maîtres, vers tel ou tel lieu, ou plus saint, ou plus punitif, ou encore intermédiaire entre ces deux.

91. La création et l'incarnation de l'âme

Examinons à grands traits, avant d'analyser la conception de l'Hadès, l'enseignement de Proclus sur la procession de l'âme partielle¹³²³.

Αἱ ψυχὰι κατ' οὐσίαν μὲν εἰσὶν ὑπερφυεῖς καὶ ὑπερκόσμοι καὶ εἰμαρμένης ἐπέκεινα, διότι καὶ τὴν πρώτην ὑπόστασιν ἔσχον τοῦ κόσμου τοῦδε χωριστήν, κατὰ δὲ τὰ ὄχηματα αὐτῶν καὶ τὰς λέξεις, ὡς ἐκκληρώσαντο διοικεῖν, ἐγκόσμοι γεγέννηται, παρὰ τοῦ δημιουργοῦ καὶ ταύτην λαβοῦσαι τὴν τάξιν [...] πρώτη μὲν οὖν ἡ σπορὰ τῶν ὄχημάτων ἐστὶν οὐ μόνον ἐγκόσμιον ἀποφαίνουσα τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τόνδε τὸν ἡγεμόνα συντάττουσα τὴν ὅλην αὐτῆς σύστασιν· ἄλλο γὰρ ἐστὶν ἐγκόσμιον εἶναι καὶ ἄλλο Σεληνιακὴν ἢ Ἐρμαϊκὴν· εἶδος γὰρ ἐστὶ τοῦτο ζωῆς μερικώτερον, καὶ ὡς μὲν ἐμβιβασθεῖσα εἰς ὄχημα πολίτις γίνεται τῆς τοῦ παντός ἑαυτοῦ ψυχῆς, ὡς δὲ ἐσπαρμένη σὺν τῷ ὄχηματι πολίτις γίνεται τῆς Σεληνιακῆς περιφορᾶς ἢ τῆς Ἥλιακῆς ἢ ἄλλης τινός [...] μετὰ δὲ τὴν σπορὰν μία μὲν ὄρισταί γένεσις ἐπὶ πάσης ψυχῆς, δευτέρως δὲ καὶ τρίτως καθόδους λοιπὸν ποιοῦνται κατὰ τὰς ἑαυτῶν αἰρέσεις, μίαν δ' οὖν κοινὴν πάσαις· δεῖ γὰρ πάσαν ψυχὴν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν· τοιοῦτον γὰρ τὸ εἶδος τῶν μερικῶν ψυχῶν, ἄνω μένειν ἀτρέπτως οὐ δυνάμενον. κἀνταῦθα λοιπὸν ὑπὸ τοῖς σκήπτροις γίνεται τῆς εἰμαρμένης· δέχονται γὰρ ἐκ τοῦ παντός καὶ τὸ θνητὸν εἶδος τῆς ζωῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦτο καὶ σχέσιν ἀναλαμβάνουσι πρὸς ταῦτα φυσικὴν, ἀλλ' εὖ μὲν ζήσασαι δύνανται καὶ ἐνταῦθα καθαρεύειν τῶν ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης ἐπαγομένων, καθ' ὅσον μὴ πολλὴ ἀνάγκη διὰ τὸ σῶμα κοινωνεῖν αὐτοῖς·

¹³²⁰ Jambl. *De anima*, ap. Stob. *Anth.*, p. 454.31-p. 455.5 (Wachsmuth) = IV1B, p. 240 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière. Sur l'identification des ἀρχαίωτοι aux prêtres Égyptiens qui auraient fondé la théurgie, voir A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III. *Les doctrines de l'âme*, p. 263.

¹³²¹ Procl. *In Remp.* II, p. 355.8-p. 359.8 = III, p. 312-316 (Festugière).

¹³²² *Ibid.*, p. 359.2-6, trad. d'A.J. Festugière.

¹³²³ Procl. *In Tim.* III, p. 275.26-p. 277.13 (Diehl), trad. d'A.J. Festugière.

Par essence les âmes sont excellentes, hypercosmiques, au-dessus de la Fatalité, parce qu'elles ont eu leur première existence indépendante de ce monde visible. Cependant, en raison des chars et des lieux de séjour qu'elles ont eus en lot comme domiciles propres, elles sont venues dans ce monde, et c'est du Démonstrateur qu'elles ont reçu aussi ce poste [...] Ainsi donc le premier ensemencement dans les chars ne manifeste pas seulement l'âme comme encosmique, mais il en met toute l'existence sous la dépendance de tel ou tel guide. Car autre chose est pour l'âme d'être encosmique, autre d'être Lunaire ou Martienne, c'est là en effet une espèce plus particulière de vie : en tant qu'elle est montée sur un char, elle devient citoyenne de l'Univers, en tant qu'elle a été semée dans tel char, elle devient citoyenne de la sphère de la Lune ou de celle du Soleil ou de quelque autre [...] Après l'ensemencement, il n'a été fixé qu'une seule naissance pour toute âme ; ce sont les âmes elles-mêmes qui, pour le reste, accomplissent une deuxième et troisième descente selon leur propre choix. Elles n'en accomplissent qu'une seule qui soit commune à toutes : toute âme en effet doit entrer dans la création, car tel est le genre des âmes particulières, incapable de demeurer immuablement en haut. Ici-bas, désormais, l'âme tombe sous le sceptre de la Fatalité : car elles reçoivent du Tout et la vie propre aux mortels et ce corps visible, et elles prennent par là-dessus une condition physique.

La démiurgie de l'âme partielle, se divise donc selon Proclus en deux étapes : la νόμη et la σπορά¹³²⁴. Ces étapes sont réservées, la première au Démonstrateur, et la deuxième aux « dieux récents »¹³²⁵.

Le Démonstrateur crée l'âme immortelle partielle dans le diacosme hypercosmique ou « assimilateur », qui est appelé ainsi parce que sa nature est de conformer le monde aux intelligibles en faisant paraître en lui leurs copies¹³²⁶. Puis, il distribue (νόμη) les âmes soit dans les astres fixes soit dans les planètes soit dans le monde sublunaire¹³²⁷. Ensuite, il les installe dans un véhicule¹³²⁸.

Dans une deuxième étape, les « dieux récents » disséminent ou ensemencent les âmes partielles avec leurs véhicules soit dans les astres fixes soit dans les planètes soit dans le monde sublunaire. La σπορά se divise à son tour en deux opérations : la création du vivant en son tout¹³²⁹ et la création du vivant mortel¹³³⁰, c'est-à-dire, le modelage du corps¹³³¹ et l'incorporation de l'âme¹³³².

Sans étendre davantage ces trop concises observations, rassemblons-en les conclusions en disant que selon Proclus, l'âme tombe dans le monde par le désir des biens matériels. Elle y reste enchaînée par le poids de ses fautes et est punie par des démons, que Proclus appelle des divinités Punisseuses (Ποιναί). Au contraire de Plotin, et suivant Jamblique¹³³³, Proclus soutient que l'âme tombe complètement ici-bas et pour cela elle a besoin des rites théurgiques afin de se libérer des liens matériels et retourner en haut, au royaume de la Lumière Pure (φάος ἄγνόν)¹³³⁴.

¹³²⁴ Sur tout ceci, voir A. Lernoùld, *Physique et théologie : Lecture du Timée de Platon par Proclus*, p. 44-51.

¹³²⁵ Plat. *Tim.* 42D5.

¹³²⁶ Procl. *In Tim.* III, p. 242.9-p. 260.4.

¹³²⁷ *Ibid.*, p. 260.7-p. 265.12.

¹³²⁸ *Ibid.*, p. 265.15-p. 303.32.

¹³²⁹ *Ibid.*, p. 315.17-p. 353.4.

¹³³⁰ *Ibid.*, p. 353.5-p. 356.28.

¹³³¹ *Ibid.*, p. 315.17-p. 320.9.

¹³³² *Ibid.*, p. 320.10-p. 353.4.

¹³³³ *Ibid.*, p. 333.28.

¹³³⁴ Procl. *Hymn.* I 40 (Vogt).

92. Répartitions des fonctions démiurgiques entre Zeus, Poséidon et Pluton-Hadès

En partant de quelques vers de l'*Iliade* XV, Proclus divise toute la démiurgie de l'univers entre les fils de Cronos : Zeus, Poséidon, Pluton/Hadès¹³³⁵.

τρεις γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Αἴδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Αἴδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

Lorsque Rhéa nous conçut de Cronos, nous fûmes trois frères,
Zeus et moi, et le maître des morts, Hadès, en troisième.
D'un partage en trois, chacun eut son cher privilège.
Pour ma part, j'obtins d'habiter la met blanchissante,
par tirage au sort, et Hadès, les ombres brumeuses ;
Zeus obtint le vaste ciel dans l'éther et les nuages :
nous possédons en commun la terre et l'Olympe sublime.

Les trois cronides hypercosmiques, selon l'exégèse de Proclus, comme dieux chefs et souverains de l'univers, se divisent entre eux toute la démiurgie du monde¹³³⁶ :

- eu égard au Tout dans son entier, Zeus produit les êtres, Poséidon produit les vies et les êtres engendrés, Pluton administre les divisions en espèces ;
- eu égard aux parties du Tout, Zeus met en ordre la sphère des fixes et *la révolution du même* [Timée 36C7-D1], Poséidon dirige les planètes et rend efficaces et féconds les mouvements variés, Pluton administre le lieu sublunaire et perfectionne le monde chthonien ;
- eu égard aux régions élémentaires, Zeus prend soin des sphères du feu et de l'éther, Poséidon meut les zones de l'air et de l'humide, Pluton exerce sa providence sur la région terrestre ;
- eu égard à la terre elle-même, Zeus a reçu en lot la surface de la terre, Poséidon a reçu en lot les régions basses et cavernieuses, Pluton a reçu en lot « τὰ ὑπὸ γῆν, ποικίλα ῥεύματα καὶ τὸν Τάρταρον αὐτὸν καὶ ὅλως τὰ δικαιωτήρια τῶν ψυχῶν (les régions souterraines, les différents cours d'eau, le Tartare lui-même, bref, *les lieux où sont jugées les âmes* [Phèdre 249A6-7]) »¹³³⁷. Remarquons aussi

¹³³⁵ Hom. II. XV 187-193 (Mazon), trad. de Ph. Brunet.

¹³³⁶ Procl. *Théol. Plat.* VI, p. 45.9-p. 47.23 (Westerink-Saffrey).

¹³³⁷ *Ibid.*, p. 47.2-4 (Westerink-Saffrey), trad. d'H.D. Saffrey.

que Poséidon et Pluton sont considérés respectivement comme le « Zeus marin » et le « Zeus chthonien » (χθόνιος Ζεύς)¹³³⁸.

Comme on peut le voir, l'Hadès désigne le monde sublunaire au complet et particulièrement le monde chthonien. On a vu déjà que dans un fragment rapporté par Damascius¹³³⁹, il est dit qu'Héraclide du Pont aurait divisé l'univers en trois régions, d'après le sectionnement du Monde entre les fils de Cronos : Zeus gouverne sur la sphère des fixes, Poséidon sur celle des sphères planétaires jusqu'au Soleil, et le domaine de Pluton/Hadès se situe du Soleil à la terre.

Par ailleurs, Proclus dit que¹³⁴⁰

αὐτῶν τῶν ψυχῶν τὰς μὲν οὐπω προελθούσας εἰς γένεσιν, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ μενούσας Δίας εἶναί φασι, τὰς δὲ ἐν γενέσει πολιτευομένας ὑπὸ τῷ Ποσειδῶνι τατάχθαι, τὰς δὲ μετὰ τὴν γένεσιν καθαιπομένας ἢ κολαζομένας καὶ ἀναγομένας ὑπὸ γῆς κατὰ τὴν χιλιέτη πορείαν ἢ ἐπιστρεφούσας αὐτὴς εἰς τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν καὶ ἀναγομένας ὑπὸ τῷ Πλούτωνι τελεῖν.

les âmes elles-mêmes, celles qui n'ont pas encore procédé dans le monde de la génération, mais qui demeurent dans l'intelligible, sont, dit-on, joviennes ; celles qui vivent dans le monde de la génération sont rangées sous le pouvoir de Poséidon, tandis que celles qui, après leur séjour dans le monde de la génération, sont purifiées ou châtiées et qui errent *sous la terre* dans un voyage qui dure mille ans [Plat. *Resp.* X 615A2-3], ou qui se convertissent vers leur principe et s'élèvent vers lui, sont sous le pouvoir de Pluton.

Donc, Hadès règne sur le monde sublunaire et désigne toute la région comprise entre la Lune et la terre. En outre, il a en charge toute la région chthonienne où se trouvent les prisons de purification et le Tartare. On retrouve ici les vieilles croyances sur l'Hadès comme lieu chthonien, mais cette fois-ci il dénote plutôt un lieu purgatoire.

93. Lieux de l'au-delà et l'emplacement des âmes désincarnées

Ainsi donc, après la mort du corps, il y a un retour (ou ἀποκατάστασις) de l'âme à son astre. Mais avant, elle doit passer par le « lieu démonique » (*Resp.* 614C1) ou la Prairie, par le Carrefour (*Gorg.* 523B1) où sièges les Juges Minos, Rhadamanthe et Éaque, selon le *Gorgias* (524A1)¹³⁴¹.

Dans cette Prairie, souvenons-nous-en, on rencontre quatre « ouvertures » ou « gouffres » (χάσματα). La description de Platon va comme suit : après la sortie des âme hors des corps¹³⁴²,

¹³³⁸ *Ibid.*, p. 46.23-24. Cf. Hes. *Op.* 465-469.

¹³³⁹ Damas. *In Phaed.* II, D131 (Westerink) = fgt. 95 (Wehrli) = fgt. 58 (Schütrumpf). Cf. Plat. *Gorg.* 523A4-5.

¹³⁴⁰ Procl. *Théol. Plat.* VI, p. 47.4-11, trad. d'H.D. Saffrey.

¹³⁴¹ Procl. *In Remp.* II, p. 128.4-p. 134.24.

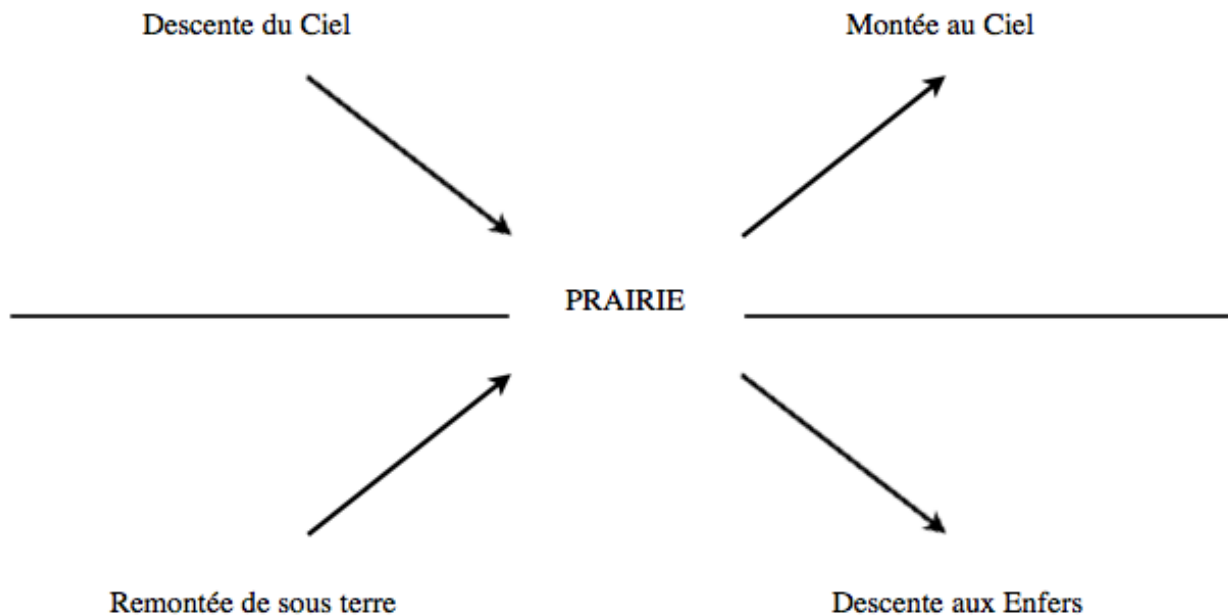
¹³⁴² Plat. *Resp.* X 614C1-D1, trad. légèrement mod. de G. Leroux.

ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δὴ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοις καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὐτῶν ἄνω ἄλλα καταντικρῶ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὓς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὀπίσθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν.

elles étaient parvenues dans un lieu démonique, où il y avait dans la terre deux ouvertures contiguës, et dans les hauteurs du ciel, deux autres ouvertures situées juste en face. Des juges siégeaient dans l'espace intermédiaire entre ces ouvertures. Ceux-ci, quand ils avaient prononcé leur jugement, ordonnaient aux justes de prendre le chemin qui vers la droite montait pour entrer au ciel, leur ayant attaché sur le devant des indications concernant l'objet de leur jugement. Aux injustes, ils ordonnaient de prendre le chemin qui vers la gauche va vers la région inférieure, et ceux-là avaient dans le dos des indications concernant tout ce qu'ils avaient fait.

Ce lieu de jugement est situé, selon Proclus, entre le Ciel et la terre, « ὅστις πάσαν ἔξωθεν περιέχων τὴν γῆν ἄκρα τε αὐτῆς καὶ μέσα καὶ πολλῶ μάλλον τὰ ἔσχατα περικλείων ὑπέζωκεν τὸν οὐρανὸν (un lieu qui, enveloppant du dehors toute la terre, enclosant ses sommets, son milieu et *a fortiori* son fond, forme par dessous une ceinture au Ciel) »¹³⁴³.

Voici visuellement¹³⁴⁴, en forme de chiasme (χ) – lettre « propre à toute âme »¹³⁴⁵ –, et non pas « comme deux longs conduits verticaux »¹³⁴⁶, l'emplacement des quatre gouffres selon Platon, qui sera suivi par Proclus¹³⁴⁷.



¹³⁴³ Procl. *In Remp.* II, p. 131.18-20 = III, p. 75 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁴⁴ Voir aussi J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 2002 (1996), p. 153.

¹³⁴⁵ Procl. *In Remp.* II, p. 143.23-24 = III, p. 89 (Festugière).

¹³⁴⁶ Vid. Procl. *In Remp.* II, p. 143.17-p. 144.12 = III, p. 88-89 (Festugière) et aussi la note de Festugière à ce passage, qui explique que les gouffres sont disposés « comme les quatre branches d'un X » (A.J. Festugière [trad.], *Proclus, Commentaire sur la République* III, Paris, Vrin, 2005 (1970), p. 86 n. 1).

¹³⁴⁷ Procl. *In Remp.* II, p. 138.9-p. 139.18 (Kroll) = III, p. 82-84 (Festugière).

Remarquons avec Proclus¹³⁴⁸ que

καὶ ὡς ἡ μὲν εἰς Πλούτωνός ἐστι τρίδος ἢ εἰς τὰς μακάρων νήσους ἢ εἰς τὸ δεσμοτήριον τῆς τίσεως ἢ εἰς τοὺς καθαρτικὸς τόπους, ἢ δὲ εἰς Διὸς μοναδικὴ πρὸς οὐρανὸν ἄγουσα.

la route qui mène chez Pluton est une croisée de chemins soit vers les Îles des Bienheureux soit vers la prison de rétribution soit vers les lieux de purification, mais la route qui mène chez Zeus un chemin unique qui conduit au Ciel.

Cosmologiquement, ce « lieu démonique » est situé, selon Proclus, directement sous la Lune, et est formé d'éther ou d'air igné. Dit autrement, le lot éthéré, qui convient aux démons car dans un lieu médian, est un lieu de jugement.

Voici les passages essentiels concernant l'emplacement infralunaire du « lieu démonique »¹³⁴⁹ :

ἔστιν ἄρα καὶ ὁ δαιμόνιος τόπος καὶ ὁ λειμὼν καὶ ἡ τρίδος οὐκ ἄλλο ἢ μέσον οὐρανοῦ παντὸς κατὰ Πλάτωνα· πλὴν τὸ μέσον ἀέρος καὶ γῆς ἀκρότης οὐτός ἐστιν ὁ ὑπὸ σελήνην τόπος [...] εἰ δὲ δὴ καὶ τοὺς ἐν τῇ Ἐπινομίδι λόγους τις προσοίτο τῷ αἰθέρι τοὺς δαίμονας ἀποδιδοῦση καὶ ταῖς τε αἰσθήσεσιν ὀξυτέραις καὶ ταῖς διανοήσεσιν ἀχράντοις μειζόνως λεγούση τὰ ἀνθρώπινα καθορᾶν, πάντως δήπου κάκ τῶν ἐν ἐκείνῃ γεγραμμένων δαιμόνιον τόπον τὸν αἰθέρα λέγεσθαι παρὰ τοῦ Πλάτωνος οὐκ ἀπιστήσομεν [...] ὡς ἐπὶ δικαστικὸν τόπον ἀνιέναι τὸν αἰθέρα φαίην ἂν ἐγὼ καὶ ὡς ἐπὶ λήξιν τινα ψυχῶν [...]

Par conséquent, lieu démonique, Prairie, Carrefour, ne sont pas autre chose que le milieu du Ciel entier selon Platon, sous réserve que ce qui est au milieu de « l'air » et du sommet de la terre, c'est le lieu directement sous la Lune [...] Si en outre on acceptait aussi les discours de l'*Épinomis* [984D7 ss.] qui assigne les démons à l'éther et dit qu'ils veillent sur les affaires humaines par des sens plus aiguisés et des intellections plus pures, c'est de toute façon, certes, en vertu de ce qui est écrit là, que nous ne douterons plus que l'éther soit dit par Platon « lieu démonique » [...] je dirais, quant à moi, que les âmes montent vers l'éther comme vers un certain lieu du jugement, et qu'elles y montent comme vers un certain lieu de séjour assigné à certaines âmes [...]

Comme on peut le voir, le lieu sublunaire reste, jusqu'à Proclus, un lieu de jugement. À une différence près : pour Proclus, l'âme ne subit pas des châtiments à travers cette zone médiane, mais dans les creux de la terre.

Une fois arrivées dans ce lieu éthéré, les âmes seront jugées et se verront assignées trois sortes de vies, selon qu'elles montent au ciel, tombent dans la *génésis* ou purgent leurs peines sous terre, dans l'Hadès¹³⁵⁰. Ces trois lieux ressortissent ou bien à Zeus (le Ciel), ou bien à Poséidon (la terre), ou bien à Hadès-Pluton (les régions souterraines).

Ainsi, les âmes justes reçoivent en lot le Ciel et siègeront dans les Îles des bienheureux, c'est-à-dire les astres. Les âmes injustes et impies, descendront sous la terre, vers la prison de

¹³⁴⁸ *Ibid.*, p. 140.17-20 (Kroll) = III, p. 85 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁴⁹ *Ibid.*, p. 133.8-11, p. 133.27-p. 134.5, p. 134.13-14 = III, p. 77-78 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.23.

rétribution qu'est le Tartare. D'autres âmes soit passeront dans d'autres corps soit auront besoin seulement d'être purifiées dans les lieux de purification chthoniens.

Ouvrons ici une brève parenthèse : on trouve chez Proclus une difficulté concernant l'astre auquel l'âme doit retourner, puisque, comme on vient de le voir, la distribution (νόμη) a lieu en relation avec les astres fixes et l'ensemencement (σπορά) se fait dans les planètes¹³⁵¹. Dit autrement, l'âme partielle retourne ou bien dans un astre fixe, donc un vrai astre, ou bien dans un astre errant, donc une planète. À ce problème, Proclus répond par deux affirmations : soit l'ensemencement et la distribution de l'âme s'effectuent dans le même astre fixe, donc en assimilant les planètes aux astres fixes (*In Tim.* III, p 308.7-17) ; soit les deux étapes de cette procession de l'âme partielle ont lieu seulement dans les astres fixes¹³⁵².

Voici ce qu'en dit Proclus¹³⁵³ :

κάλλιον δὲ λέγειν, ὅτι καὶ περὶ τοὺς ἀπλανεῖς γίνεται σπορὰ τῶν ὀχημάτων, καὶ ὅτι ἄνεισι καὶ μέχρι τῆς σφαίρας ἐκείνης τὰ κεκαθαρμένα καὶ ἀστροειδῆ καὶ εὐλυτα, ζῶν ἄπλην ἔχοντα καὶ κίνησιν τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν, ἐπόμενα τῇ ταύτου περιόδῳ· γελοῖον γὰρ ἢ τῆς περὶ ἐκεῖνα νεμηθείσης ψυχῆς περὶ ἄλλο γεγονέναι τὴν σποράν (ὡς γὰρ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν ψυχὴν, οὕτω καὶ τὸ ὄχημα τῷ ὀχήματι συμμιγές), ἢ τὴν σπαρθεῖσαν ἐκεῖ μὴ καὶ ἀνιέναι μέχρις ἐκείνων, πανταχοῦ τῶν μερῶν πρὸς τὰ ὅλα ἐπειγομένων, ὅταν ἔχη κατὰ φύσιν, καὶ φερομένων ἐπ' αὐτά, εἰ μὴ τύχοι διαλυθέντα ὑπὸ τῶν ἀλλοτριῶν, δι' ὧν φέρεται πρὸς αὐτά, τῶν ψυχικῶν ὀχημάτων ἀλύτων ὄντων καὶ ἀθανάτων διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς δημιουργοῦ γένεσιν.

Cependant il vaut mieux dire que l'ensemencement des véhicules se fait aussi dans les astres fixes, et que c'est aussi jusqu'à cette sphère-là que remontent les véhicules entièrement purifiés, devenus astréiforme et bien dégagés de la matière, dont la vie exclut toute composition et dont le mouvement est tout centré sur l'intellect et la sagesse, puisqu'ils suivent la révolution du Même. Il serait ridicule en effet, ou que, alors que l'âme a été attribuée aux astres fixes, l'ensemencement du véhicule eût eu lieu ailleurs – car de même que telle âme partielle est reliée à telle âme divine, de même son véhicule se combine avec tel véhicule divin –, ou que l'âme qui avait été semée dans un astre fixe ne remontât pas aussi jusqu'à cet astre fixe, alors que partout les parties tendent vers les touts, quand elles sont dans leur état naturel, et se portent vers les touts, à moins qu'en aient été dissous par les forces étrangères les véhicules par lesquels les âmes sont portées vers les astres fixes, bien que les véhicules psychiques soient indissolubles et immortels parce qu'ils doivent leur naissance au Demiurge unique.

*

Revenons maintenant à l'emplacement des Îles des bienheureux. Parmi celles-ci, Proclus distingue les Îles ploutoniennes de celles célestes¹³⁵⁴. Ce fait est important car il se base sur un passage du *Phèdre* (248E-249B), que nous avons déjà analysé, et selon lequel après le jugement, les âmes fautives se rendent sous la terre dans les lieux de peine pour subir leur châtement ; les âmes sages, qui ont été purifiées par la philosophie, prennent leur essor vers le Ciel, où elles jouissent

¹³⁵¹ Procl. *In Tim.* III, p. 307.32-p. 308.5 (Diehl) = V, p. 186 (Festugière).

¹³⁵² Sur cette discussion, voir surtout A. Lernoùd, *Physique et théologie, op. cit.*, p. 60 n 75.

¹³⁵³ Procl. *In Tim.* III, p. 306.29-p. 307.10 (Diehl) = V, p. 185 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁵⁴ Procl. *In Remp.* II, p. 140.14.

d'un bon sort ; les autres âmes se rendent « en un certain lieu du ciel ». Proclus interprète ce dernier lieu comme un lieu corporel et terrestre où siègent les âmes « τῶν δὲ ἐν ἔθει μόνον χρηστοῖς βεβιωκυῶν (qui ont seulement vécu avec des bonnes habitudes) », sans être toutefois entièrement séparées du corps, « ἄτε μήπω διὰ φιλοσοφίας κεκαθαυμένα (puisqu'elles n'ont pas été encore entièrement purifiées par la philosophie) »¹³⁵⁵.

On voit donc que Proclus assigne les Îles des bienheureux chthoniennes à ces âmes qui n'ont eu que « la vertu non philosophique ».

Voici un schéma de tous ces lieux :

<i>Lieux d'outre-tombe</i>
Îles des bienheureux célestes, <i>i.e.</i> les astres
Prairie où siègent les Juges, sous la Lune
La Terre
Îles des bienheureux chthoniennes
L'Hadès, où sont les lieux de purifications
Le Tartare, prison de rétribution

Proclus nous offre ainsi une systématisation hiérarchisée de tous les lieux de l'au-delà qu'on rencontre chez Homère, Hésiode, Orphée, Pythagore et Platon. Ne nous y trompons pas : cette systématisation n'est pas un froid compendium de mythologie grecque, mais témoigne d'une vraie croyance dans le sort des âmes dans l'au-delà, faisant fond sur la doctrine néoplatonicienne qui tient que tout vient de l'Un et y retourne.

94. Les fleuves de l'Hadès

Quelques chapitres plus haut nous avons vu, quand on a parlé de l'emplacement de l'Hadès d'après Damascius, que Proclus a interprété les fleuves souterrains comme représentant les quatre éléments qui se trouvent sous terre : l'Océan, c'est l'eau, le Cocyte ou le Styx la terre, le Pyriphlégeton le feu et l'Achéron l'air¹³⁵⁶.

Sans nous répéter, disons dès lors que les quatre fleuves du Tartare représentent les quatre éléments dans un état mêlé, donc moins pur.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 300.18-21 = III, p. 258 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁵⁶ *Vid.* aussi F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paul Geuthner, 1942, p. 126.

95. La pénologie proclienne

Considérons maintenant le problème du jugement, du châtement et de la purification (δίκη, κρίσις, κάθαρσις) à la lumière des conclusions qui précèdent.

Le jugement définit toujours un mal, une faute. À partir de Platon, les juges sont *morts* et *nus*, pour être parfaitement justes. En *Gorgias* (524A-E), il est dit que toutes les âmes sont jugées¹³⁵⁷. Après ce jugement, les unes se rendent sous la terre dans les lieux de peine pour subir leur châtement ; les autres, qui ont été acquittées, prennent leur essor vers un certain endroit du Ciel, où elles jouissent d'un bon sort.

Par ailleurs, pour Platon, le châtement a une double fonction¹³⁵⁸ : le châtement est un *amendement* pour le châtié, c'est-à-dire le coupable guérissable qui, à travers un châtement douloureux, devient meilleur et tire profit (ὠφελία) de sa peine ; en outre, le châtement est un *exemple* (παράδειγμα) pour les autres pour les rendre meilleurs. Ce dernier châtement s'applique aux incurables (ἀνίατοι)¹³⁵⁹. Ainsi, ce n'est jamais pour faire souffrir (ἐπὶ κακῶ), que l'on punit mais pour que le coupable puisse se corriger et devenir meilleur¹³⁶⁰.

Proclus, dans son commentaire au mythe d'Er, reprend ces arguments platoniciens quand il parle des lieux de punition et de correction qui sont situés dans les creux de la terre.

Au surplus, Proclus dit que les maux sont effectués à cause de l'ignorance et non pas dus à une mauvaise disposition¹³⁶¹.

καὶ ὅλως πάντων τῶν μεγάλων κακῶν αἱ πράξεις ψυχῶν εἰσιν μεγάλη μὲν φύσει χρωμένων καὶ εὐφύων, δι' ἐννοίας δὲ ἀδιαρθρώτους ἐξεργαζομένων τὰ μέγιστα τῶν κακῶν.

De façon générale, la réalisation de tous les grands maux est due à l'action d'âmes douées sans doute d'un noble caractère et d'heureuses dispositions, mais qui, par la confusion de leurs pensées, accomplissent les pires crimes.

Ainsi, comme pour les autres écoles philosophiques grecques, en morale le néoplatonisme est intellectualiste : la qualité des âmes dépend de la qualité des idées¹³⁶².

¹³⁵⁷ Cf. Plat. *Phaedr.* 248A-B et *Ep.* VII 335A.

¹³⁵⁸ Plat. *Gorg.* 525B.

¹³⁵⁹ Vid. L. Guillermit, *L'enseignement de Platon II : Gorgias, Phédon, Ménon*, Nîmes, 2001, p. 128.

¹³⁶⁰ Plat. *Lois* 854E, cf. 862D-E. Voir aussi T.J. Saunders, *Plato's Penal Code*, Oxford, 1991.

¹³⁶¹ Procl. *In Remp.* II, p. 297.2-4.

¹³⁶² J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris, 1971, p. 81.

96. La purification de l'âme et les trois véhicules de l'âme

La théorie proclienne de la purification de l'âme va de pair avec sa théorie du corps véhiculaire de l'âme ou de l'ὄχημα¹³⁶³. Nous avons déjà dit quelques mots sur cette théorie. Mentionnons seulement les particularités de la doctrine proclienne.

Parce que la purification est la remontée de l'âme vers le ciel et consiste à écarter les tuniques additionnelles accumulées durant sa descente à travers les sphères planétaires, alors le philosophe doit bien connaître la substance de ces tuniques.

Selon Proclus, dans sa descente, l'âme acquiert deux autres véhicules, ayant déjà acquis un premier véhicule durant la distribution (νόμη) des âmes faite par le Démiurge¹³⁶⁴. Les deux véhicules additionnels sont acquis durant l'ensemencement ou la descente vers la terre.

On a ainsi les trois véhicules suivants :

- i. Le véhicule éthérée ou astral, qui est immortel ;
- ii. Le véhicule pneumatique ou irrationnel ;
- iii. Le véhicule ostréux ou le corps terrestre.

Le véhicule astral, « immuable par essence (ἀμετάβλητον κατ' οὐσίαν) », « hypercosmique (ὑπερκόσμιον) » et « immatériel (ἄυλον) », est lié « de façon congénitale (συμφυῶς) » à l'âme¹³⁶⁵.

τὰ γὰρ συμφυῆ ὀχήματα μιμείται τὰς ζωὰς τῶν χρωμένων ψυχῶν, καὶ συγκινεῖται κινουμέναις αὐταῖς πανταχοῦ· καὶ τῶν μὲν τὰς νοήσεις ἀπεικονίζεται ταῖς ἑαυτῶν περιφοραῖς, τῶν δὲ τὰς ἀποπώσεις ταῖς εἰς τὴν γένεσιν ὀποιᾶς, τῶν δὲ τὰς καθάρσεις ταῖς εἰς τὸ ἄυλον περιαγωγαῖς. διότι γὰρ αὐτῷ τῷ εἶναι τὰς ψυχὰς ζωοποιεῖται παρ' αὐτῶν καὶ ἔστι συμφυῆ ἐκείναις, παντοίως συμμεταβάλλει ταῖς ἐκείνων ἐνεργείαις καὶ συνέπεται πάντη, παθαινομέναις τε συμπάσχει καὶ κεκαθαρμέναις συναποκαθίσταται καὶ ἀναγομέναις συνεπαίρεται, τῆς ἑαυτῶν ἐφιέμενα τελειότητος.

Les véhicules congénitaux imitent les manières de vivre des âmes dont ils sont les instruments et s'associent en toutes circonstances à leurs mouvements. Ils symbolisent les pensées des unes par leurs révolutions circulaires, les chutes des autres par leurs gravitations vers la génération [ταῖς εἰς τὴν γένεσιν ὀποιᾶς], les purifications des autres encore par leur conversion vers l'immatériel. Parce que, en effet, c'est par l'être même des âmes qu'ils sont vivifiés et parce qu'ils leur sont congénitaux, ils s'associent à toutes les variations de leurs activités et les accompagnent en tous points. Ils compatissent à ce qu'elles éprouvent, ils se réintègrent avec elles quand elles se purifient, ils s'élèvent avec elles dans leurs retours, ils aspirent à leur accomplissement.

¹³⁶³ Mise à part la bibliographie mentionnée plus haut sur la doctrine véhiculaire de l'âme, voir aussi J. Trouillard, « Reflexions sur l'ὄχημα dans les *Éléments de Théologie* de Proclus », *Revue des Études Grecques* LXX (1957), p. 102-107.

¹³⁶⁴ Procl. *In Tim.* III, p. 265.15-p. 303.32.

¹³⁶⁵ Procl. *El. Theol.* § 209.10-19 (Dodds), trad. de J. Trouillard.

Tandis que le véhicule astral est immortel et accompagne l'âme depuis le diacosme hypercosmique, le véhicule pneumatique est acquis à travers les planètes. C'est celui-ci qui devra être purifié, comme pour Porphyre, par la théurgie. Ce véhicule accompagne l'âme et son corps astral jusqu'aux corps célestes en lesquels ils ont été semés.

*

Maintenant, que se passe-t-il pour les âmes qui devront se purifier dans un premier moment dans les creux de la terre ? Est-ce que le véhicule astral accompagne l'âme et son véhicule pneumatique dans l'Hadès chthonien (comme pour Philopon), ou l'Hadès désigne-t-il un *état* pour l'âme et son véhicule astral (comme pour Porphyre), et c'est seulement le véhicule pneumatique qui descend ?

Disons d'abord que les âmes désincarnées se connaissent et se reconnaissent, parlent et entendent au moyen des véhicules¹³⁶⁶.

μάλλον γὰρ ἐκεῖνα τὰς ἀπὸ τῶν ψυχῶν ἐμφάσεις ὑποδέχεται τούτων, ὅπου γε καὶ ἐν τούτοις ἄλλα μόρια μάλλον ἄλλων, ὅσα ψυχῆς ἐγγυτέρω, δείκνυσιν τὰς ἔνδον ἐν αὐταῖς ταῖς ψυχαῖς διαθέσεις †...† [οὔτω] δὴ οὖν μειζό[νως τὰ συμ]φύεστερα ὀχήματα ταῖς ψυχαῖς καὶ τῶν ὑλικῶν τούτων ὀμμάτων ἀποτυπῶνται τὴν χρωμένην ψυχὴν καὶ δείκνυσιν δι' ἑαυτῶν καὶ ἐκεῖνην

Car les véhicules accueillent mieux que les corps les impressions que leur envoient les âmes, dès là que, dans ces corps aussi, certaines parties, celles qui sont plus près de l'âme, montrent mieux que d'autres les dispositions intimes dans les âmes elles-mêmes †...† ainsi donc les véhicules, qui sont plus étroitement unis aux âmes que même les yeux matériels de ce corps-ci, reproduisent le sceau imprimé en eux par l'âme qui les utilise et révèle, par eux-mêmes, cette âme elle aussi.

Maintenant, parce que toutes les âmes se rencontrent dans la Prairie éthérée sous la Lune, nonobstant leur lieu d'origine – ciel, terre ou lieux de châtement souterrains –, et qu'elles conversent entre elles « ὅπως αἱ μὲν ἐκ τῶν δικαιωτηρίων γνῶσιν τὸ ἀγαθὸν οἶον ἄρα ἐστὶ τῆς κρείσσοнос ζωῆς καὶ τῆς ἐπομένης ἐκεῖνη λήξεως (pour que celles des âmes qui viennent des lieux de châtement sachent combien grand est le bien de la vie meilleure et la destinée qui en résulte) »¹³⁶⁷, alors il s'ensuit que les véhicules, à savoir le véhicule astral et celui pneumatique, accompagnent les âmes désincarnées même dans les lieux de punition chthoniens. « Rien d'étonnant donc, dit Proclus, que les âmes sorties des prisons souterraines racontassent ainsi leurs vies antérieures, à partir desquelles elles avaient eu à souffrir durant cette révolution-là (οὐδὲν οὖν θαυμαστὸν τὰς ἐκ τῶν ὑπὸ γῆς δικαιωτηρίων καὶ τοὺς βίους διηγεῖσθαι τοὺς ἔμπροσθεν, ἀφ' ὧν ὀρμηθεῖσαι τὴν περιόδον ἐκεῖνην ἀνέτλησαν) »¹³⁶⁸.

¹³⁶⁶ Procl. *In Remp.* II, p. 164.25-p. 165.2 = III, p. 109 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 167.26-28 = III, p. 112 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁶⁸ *Ibid.*, p. 327.19-21 = III, p. 286 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

Ainsi donc pour Proclus, l'Hadès n'est pas un *état* mais bien un *lieu* réel chthonien dans lequel les véhicules pneumatique et astral accompagnent l'âme.

*

Pour Proclus, nous l'avons dit, il y a trois lieux pour les âmes désincarnées : les lieux souterrains, la terre, le Ciel. Ces lots qui leur sont assignées ne comportent pas d'exception et ils vont ainsi pour toutes les âmes. Après avoir développé la pensée de Proclus sur le sort des âmes dans le ciel et sous terre, disons un mot sur sa conception de la métensomatose¹³⁶⁹.

Dans la doctrine de la métensomatose, on pourrait distinguer quatre types de vies pour les âmes humaines après la mort du corps¹³⁷⁰ :

- i. Passage d'un corps humain à un autre ;
- ii. Passage d'un corps humain à une bête ;
- iii. Passage d'animal en homme ;
- iv. Passage d'un animal à un autre.

Les âmes désincarnées passent ainsi à ce qui leur est semblable ou dissemblable. En outre, c'est seulement les âmes qui sortent des lieux souterrains qui passent dans des animaux¹³⁷¹.

Ὅτι μὲν οὖν τὰς οὐρανόθεν κατιούσας εἰς γένεσιν εἰς ἄλογα ζῷα χωρεῖν ἀδύνατον, δῆλον ἐπόμενον δὴ τὰς ἐκ τῶν ὑπογείων τόπων τοῦτο τὸ πάθος ὑπομένειν, διὰ μὲν τὰ ἐν Ἴαιδου δράματα καὶ μάλιστα τὰ περὶ τὸν Ἀρδιαῖον ἐκτροπομένους τοὺς τυραννικοὺς βίους, φερομένας δὲ ὅμως ὡς ἀύχμου καὶ κόνεως μεστὰς εἰς τὰς χθονίας ζωὰς καὶ τὴν ἀλογίαν.

Il est donc clair qu'il y a impossibilité pour les âmes descendues du ciel dans la *génésis* de passer dans des animaux. Il s'ensuit que les âmes à qui ce malheur advient sont celles qui sortent des lieux souterrains, lesquelles, tout en rejetant les vies tyranniques à cause des tragédies de l'Hadès et singulièrement des souffrances d'Ardiée [*scil.* exemple de vie tyrannique], néanmoins, remplies qu'elles sont d'ordure et de poussière, sont entraînées vers les vies chthoniennes et l'irrationalité.

Dans son enquête sur les divers types de vies des âmes désincarnées, particulièrement dans la section tout juste mentionnée de son commentaire au mythe d'Er, Proclus montre donc d'abord que les âmes douées de raison passent soit d'êtres humains à des animaux ou inversement, soit d'êtres humains dans des humains, mâles ou femelles ou inversement ; deuxièmement, c'est seulement les âmes venues de sous terre qui migrent dans les animaux, ou bien d'humains à des

¹³⁶⁹ Sans entrer dans les détails, contentons-nous d'indiquer certains des nombreux passages où on rencontre cette doctrine chez Platon : *Ménon* 81A ; *Gorgias* 523C-E, 524D ; *République* 618A-620A-D ; *Phèdre* 248C-249C ; *Timée* 41D, 76D, 90B-C ; *Lois* 904C.

¹³⁷⁰ Sur toute cette section, voir Procl. *In Remp.* II, p. 312.10-p. 329.25.

¹³⁷¹ Procl. *In Remp.* II, p. 326.25-p. 327.1 = III, p. 285-286 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

animaux, ou bien d'animaux à des animaux. Les âmes venues du ciel migrent seulement dans des humains.

97. L'ordre des planètes et leurs facultés

Tentons de décrire avec précision l'arrangement du Ciel selon Proclus, car c'est à travers les planètes que l'âme partielle descend vers la terre et elle est distribuée et ensemencée avec son véhicule soit dans les astres fixes soit dans les planètes soit dans le monde sublunaire.

La méthode de Proclus, héritée de son maître Syrianus, étant d'harmoniser les dialogues de Platon avec les *Oracles chaldaïques* d'une part, et Pythagore et Orphée d'autre part, arrive à une impasse en ce qui concerne la cosmologie. Dans les dialogues de Platon, on trouve l'ordre « égyptien » des planètes, tandis que dans les *Oracles*, on trouve l'ordre « chaldéen », qui a été aussi démontré par des raisonnements et des observations par Ptolémée.

Nonobstant l'adhésion de la majorité des astronomes antiques à ce dernier paradigme, Proclus opte aussi pour l'ordre chaldéen non pas à cause de ces arguments, mais par foi au Théurge, qui a eu la révélation de cet ordre des dieux eux-mêmes¹³⁷².

ἀλλὰ τῶν μὲν μαθηματικῶν οὐ πολὺς λόγος πιθανολογούντων. ὁ δὲ θεουργὸς οὕτως οἶεται σαφῶς εἰπὼν τὸν δημιουργὸν ἔξ ἀνακρεμάσαι ζώνας ἑβδομον ἡλίου μεσεμβολήσαντα πῦρ¹³⁷³, ᾧ μὴ θέμις ἀπιστεῖν.

Il n'y a sans doute pas à tenir grand compte des Mathématiciens qui n'usent que d'arguments probables, mais il n'est pas permis de refuser sa foi au Théurge, qui soutient clairement la même opinion quand il dit que le Démonstrateur « a suspendu au ciel les six zones, cependant qu'il a inséré au milieu, comme septième, le feu du Soleil »¹³⁷³.

Ainsi, Proclus se conforme à ce qui a été révélé par les Dieux, selon lesquelles « le Feu solaire a la place du cœur (τὸ ἡλιακὸν πῦρ καρδίης τόπω ἐστήριξεν) »¹³⁷⁴. Il déclare ainsi que Platon, sur ce point, s'accord avec l'astronomie de son temps¹³⁷⁵.

Or Proclus ne s'arrête pas là : il essaie de montrer que même en gardant l'ordre platonicien, le Soleil maintient toujours sa place mitoyenne entre les sept planètes. Il décompose ainsi le monde sublunaire en ces quatre éléments, ce qui donne l'ordre suivant : cinq planètes, Soleil, Lune, quatre éléments¹³⁷⁶.

¹³⁷² Procl. *In Tim.* III, p. 63.21-24, trad. d'A.J. Festugière. Cf. Procl. *In Remp.* II, p. 220.1-221.26.

¹³⁷³ On ne retrouve pas ce fragment dans la collection d'Édouard des Places des *Oracles chaldaïques*.

¹³⁷⁴ *Oracl. Chald.* 58 (des Places). Voir aussi Procl. *In Remp.* II, p. 220.14-15, trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁷⁵ Procl. *In Remp.* II, p. 220.19-20.

¹³⁷⁶ Voir aussi H.D. Saffrey, « La dévotion de Proclus au Soleil », in Id., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000, p. 184-185.

Cette exégèse est basée sur l'importance du Soleil¹³⁷⁷, καρδιά τοῦ παντός, non seulement d'un point de vue ontologique mais aussi rituel. Ontologiquement, le Soleil représente le premier dieu dans le monde visible¹³⁷⁸.

ὁ μὲν γὰρ ὡς καὶ τῶν ὄρατῶν πάντων βασιλεὺς καὶ τὰς δημιουργικὰς δυνάμεις διὰ τῶν τοῦ φωτὸς ἀκτίνων ἀπομιμούμενος ὑπὸ πάντων δορυφορεῖται τῶν κοσμοκρατόρων, γενν[ῶν τε καὶ] ζωῆς πληρῶν καὶ ἀνανεάζων τὰς γενέσεις.

Le Soleil en effet, comme Roi de tout le visible et reproduisant les forces du Démoniaque par les rayons de sa lumière, a pour grades du corps les Cosmocrates [scil. les planètes], étant celui qui engendre, qui remplit de vie et qui renouvelle les générations.

En suivant Henri Dominique Saffrey, on peut dire que l'influence du Soleil comme premier dieu dans l'ordre du visible, peut être considérée « comme un relais de celle de l'Un, tout premier dieu universel, dont l'action s'étend jusqu'au degré de la matière »¹³⁷⁹.

*

Par ailleurs, comme dans le *Poimandrès* et chez Macrobe, chez Proclus aussi des facultés sont assimilées aux planètes de la manière suivante¹³⁸⁰.

NIVEAUX DU CIEL

1^{er} ciel : Lune
2^e ciel : SOLEIL
3^e ciel : Mercure
4^e ciel : Vénus
5^e ciel : Mars
6^e ciel : Jupiter
7^e ciel : Saturne
8^e ciel : des étoiles fixes

FACULTÉS

la croissance naturelle
les sensations
les mouvements de l'imagination
les appétits de concupiscence
les mouvements de colère
les puissances vitales en général
les puissances cognitives en général

¹³⁷⁷ Voir la bibliographie sur les sujet dans : G. Radke, Art. «Sol», *Der kleine Pauly* V [1975], col. 259. Lire surtout F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 105 et Id., «La théologie solaire du paganisme romain», p. 447.

¹³⁷⁸ Procl. *In Remp.* II, p. 220.25-p. 221.1, trad. d'A.J. Festugière.

¹³⁷⁹ H.D. Saffrey, « La dévotion de Proclus au Soleil », p. 184.

¹³⁸⁰ Procl. *In Tim.* III, p. 69.14-24. Voir aussi Macrobr. *In Somn. Scip.* I 12.14 (Armisen-Marchetti).

Nous pouvons pousser un peu plus loin l'investigation des rapports entre les facultés de l'âme et les astres. On trouve ainsi dans le commentaire sur la *République* les suivantes facultés acquises dans les planètes, suivant cette fois-ci l'ordre « chaldéen »¹³⁸¹.

NIVEAUX DU CIEL

1^{er} ciel : Lune
2^e ciel : Mercure
3^e ciel : Vénus
4^e ciel : SOLEIL
5^e ciel : Mars
6^e ciel : Jupiter
7^e ciel : Saturne
8^e ciel : des étoiles fixes

FACULTÉS

cause de la bigarrure de la matière
cause de la connaissance déductive
cause de la vie générative
produit les Formes
cause de l'altérité et de la séparation
cause de la conversion
pourvoyeur de la connaissance intuitive

98. Conclusion

Il faut encore y insister : avec le néoplatonisme, l'Hadès est transféré dans les creux de la terre, où sont situées naguère les prisons de rétribution. Cependant, Pluton-Hadès continue à désigné la zone sublunaire de la *génésis*.

Par ailleurs, pour Proclus, l'Hadès est bien un *lieu* réel chthonien. De plus, les véhicules de l'âme, à savoir le véhicule astral hypercosmique et le véhicule pneumatique planétaire, accompagnent l'âme même dans les creux de la terre.

Comme on peut le voir, le lieu sublunaire reste, jusqu'à Proclus, un lieu de jugement. À une différence près : pour Proclus, l'âme ne subit pas des châtiments à travers cette zone médiane, mais dans les creux de la terre. Mais l'on constate derechef que Proclus suit Platon en situant dans la région lunaire le lieu où résident les démons, le τόπος δαιμόνιος de la *République*. Dans cet espace intermédiaire entre terre et Ciel siègent les juges des âmes.

Cette tradition platonicienne nous ramène encore une fois aux premières spéculations sur le Purgatoire ouranien commencées dans l'ancienne Académie, et avec les néoplatoniciens de l'Antiquité tardive se ferme la boucle, le dernier mot sur le Purgatoire païen retourne se perdre en son début. Cependant, ces spéculations font surgir des questions dont les échos résonneront pendant plusieurs siècles.

¹³⁸¹ Procl. *In Remp.* II, p. 224.18-p. 225.29 (Kroll) = III, p. 178 (Festugière).

Conclusion générale

L'héritage du purgatoire païen dans la pensée chrétienne

Dans de cette traversée de plus de huit siècles de philosophie et de religion antiques, on aura pu relever le caractère central et durable du Purgatoire ouranien, que l'on a le plus souvent tendance à considérer comme marginal et à limiter aux premiers siècles de notre ère. Autrement dit, la notion du dieu Hadès comme souverain du monde sublunaire est encore acceptée par les néoplatoniciens à la fin de l'Antiquité, même si le domaine du Purgatoire est limité au monde chthonien traditionnel.

La complexité des enjeux de l'emplacement de l'Hadès est également devenue évidente : dès sa première phase durant l'ancienne Académie platonicienne, dans les écrits de Xénocrate et d'Héraclide du Pont, il portait en germe toutes les questions qui ont commandé l'évolution de l'eschatologie dans les siècles qui suivirent.

Rappelons donc quelques principes fondamentaux de la doctrine du Purgatoire durant l'Antiquité.

Premièrement, la division cosmologique et ontologique entre le monde supralunaire et le monde sublunaire a posé le problème de la transition physique/métaphysique entre ces deux régions du cosmos. L'avènement de l'Hadès ouranien comme lieu intermédiaire entre le sensible et l'intelligible est la réponse à cette question.

Dans le monde antique, on rencontre deux systèmes eschatologiques et donc deux modèles cosmologiques :

1. une cosmologie à trois étages (la terre, la Lune, la sphère des étoiles Fixes et le Soleil), plus ancienne ;
2. une cosmologie à sept étages.

En conséquence, selon l'ordre des planètes adopté par chaque auteur, on trouve une eschatologie et un emplacement de l'Hadès ouranien différent.

En outre, la détermination de ce *lieu* explique aussi l'ascension et la purification de l'âme après la mort du corps. L'âme ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), ou la partie la plus pure de l'âme, l'intellect (le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$), étant incorporelle, a besoin d'un véhicule corporel ($\delta\acute{o}\chi\eta\mu\alpha$) afin de voyager à travers les sphères planétaires avant et après son incarnation.

Ainsi, de ces deux déductions découlent plusieurs localisations possibles du Purgatoire, désigné par le terme d'Hadès :

1. un Hadès sublunaire, situé entre la terre et la Lune (Plutarque, Xénocrate, Philippe d'Oponthe, Apulée, Macrobe, etc.) ;
2. un Hadès situé entre la terre et le Soleil (Héraclide du Pont, Jamblique) ;
3. un Hadès situé entre la sphère des Fixes et la Lune, le Tartare étant situé à son tour entre la Lune et la terre (les écrits hermétiques, Numénius) ;
4. un Hadès chthonien (les néoplatoniciens grecs, tels Porphyre, Proclus et Damascius).

Notre effort, tout au long de cette recherche, aura été double : situer d'abord l'emplacement de l'Hadès ouranien dans l'histoire de l'eschatologie antique ; ensuite fournir une interprétation renouvelée de ce lieu comme étant un Purgatoire païen.

*

Le temps est venu maintenant d'ouvrir d'autres pistes concernant l'exégèse d'ensemble de la doctrine du Purgatoire, pistes qui mettront en lumière le rapport et le conflit entre le Purgatoire païen et le Purgatoire chrétien¹³⁸². Ces considérations compteront sans doute parmi les plus ambitieuses de cette thèse.

Il serait impossible, sans un détour ici hors de propos, de comprendre la relation bien réelle entre ces deux conceptions de lieux intermédiaires, définis comme lieu de châtement provisoire pour les âmes après la mort du corps. C'est pourquoi nous nous proposons de montrer seulement certaines similarités et divergences entre ces deux notions.

Il est nécessaire de faire ici le point sur la doctrine du Purgatoire dans la pensée chrétienne au seul niveau historico-religieux et non au niveau de la foi chrétienne comme tel : ce sont deux réalités différentes.

Dans la tradition chrétienne, le Purgatoire est considéré de deux façons :

I. Du point de vue de la théologie catholique, la doctrine du Purgatoire apparaît déjà dans le *Nouveau Testament* et les pères de l'Église. Selon Joseph A. Ratzinger, le pape Benoît XVI,

¹³⁸² La bibliographie sur le Purgatoire chrétien étant énorme, mentionnons seulement quelques titres importants : J. Ntedika, *L'expiation des chrétiens « moyens » entre la mort et la résurrection. Evolution doctrinale dans l'Église latine de Saint Augustin à Bède le Vénérable*, thèse de doctorat, Louvain, 1964 ; Id., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1966 ; Id., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e siècle)*, Paris-Louvain, 1971 ; P. Jay, « Saint Augustin et la doctrine du purgatoire », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXIV (1969), p. 17-30 ; P. Brown, « Vers la naissance du Purgatoire : amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », *Annales* LII (1997), p. 1247-1261 ; M.P. Ciccariello, « Le più antiche rappresentazioni del purgatorio dalla *Passio Perpetuae* alla fine del IX secolo », *Romanobarbarica* VII (1982-1983), p. 33-76 ; J. le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 ; H. Bourgeois, Art. « Purgatoire », *Catholicisme* XII (1990), p. 304-313 ; H. Bourgeois, Art. « Purgatoire », *DCT* (1998), p. 962-964.

le Shéol juif chthonien, qui est un lieu d'attente des défunts en l'absence de Dieu, est une intuition vétérotestamentaire qui, par le biais d'une christianisation, donne naissance au Purgatoire¹³⁸³ : « c'est alors seulement au moment où disparaît l'idée de Shéol, que l'on donne une définition théologique claire du purgatoire, à travers l'idée de 'purification' »¹³⁸⁴.

Le Purgatoire chrétien est un lieu dans lequel les âmes des justes, sorties de ce monde, sans être complètement purifiées, achèvent d'expier leurs péchés avant d'être admises à la jouissance du bonheur éternel. Dans son commentaire au quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard, composé entre 1254 et 1256, Thomas d'Aquin s'exprime comme suit¹³⁸⁵ :

Quicumque est debitor alicujus, per hoc a debito absolvitur quod debitum solvit. Et quia nihil est aliud quam debitum poenae, per hoc quod aliquis poenam sustinet quam debebat, a reatu absolvitur ; et secundum hoc poena purgatorii a reatu purgat.

Quiconque est le débiteur de quelqu'un s'acquitte de sa dette en la payant. Or, la dette contractée par le péché n'est pas autre chose que la peine qu'il mérite. Donc, celui qui subit cette peine acquitte ainsi sa dette. C'est en ce sens que les souffrances du Purgatoire purifient de la dette du péché.

II. Du point de vue de la théologie protestante, le Purgatoire n'est assuré ni par les mots de Paul ni par aucun écrit de la Sainte Écriture et a été vu comme une « invention » catholique. Selon Martin Luther¹³⁸⁶,

das Fegfeuer ist ein lauter erdichtet Ding, Trödelmarkt und Geldkram, davon in der heiligen Schrift nicht ein Wort stehet, darauf doch das ganze Papsttum mit seinen Opfermessen, Vigilien und andere Abgötterei gestiftet und gegründet ist.

le Purgatoire est une pure invention, une marchandise de charlatan, dont l'Écriture sainte ne dit pas un mot, et qui cependant est devenu le fondement du papisme, de ses messes, de ses vigiles, et de toute son idolâtrie.

Cette opinion, comme on l'a noté à plusieurs reprises, a été traitée, d'un point de vue historique et sociologique, par Jacques Le Goff et ses élèves.

*

¹³⁸³ Voir aussi Cl.-M. Zra-bi, *Le purgatoire : réalité de la foi ou mythe théologique. Question posée par l'Afrique à la foi chrétienne*, p. 75-90.

¹³⁸⁴ J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà*, trad. franç. de H. Rochais, Paris, Communio-Fayard, 1994 (1979), p. 145.

¹³⁸⁵ Thom. Aquin. *Super. Sent.* IV, dist. 21, qu. 1, art. 3, qc. 2 co. (Brady), notre traduction.

¹³⁸⁶ M. Luther, *Des Bapsts Clemens des Siebenden zwei Bullen [...]* (1525), *Weimarer Ausgabe XVIII*, Weimar, 1908, p. 261, trad. de M. Schwalb, in Id., *Luther, ses opinions religieuses et morales pendant la première période de la Réforme (1517-1525)*, Strasbourg, G. Sildermann, 1866, p. 155.

La quête des origines de la conception du Purgatoire chrétien, doit beaucoup à saint Augustin, mais aussi à la transmission de la doctrine de l'au-delà païen au Moyen Âge et à la Renaissance. L'influence du *Songe de Scipion* de Cicéron et du commentaire de Macrobe, de l'*Énéide* de Virgile et du commentaire de Servius sur la culture médiévale latine¹³⁸⁷. En outre, le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, la source principale du système d'éducation médiéval, a eu aussi une influence majeure sur la philosophie, la littérature, l'iconographie, la peinture et la sculpture du monde occidental¹³⁸⁸. Rien de plus vrai, car leur postérité a été plus considérable encore qu'on ne le suppose.

Le néoplatonisme médiéval puise à Macrobe, Augustin et Boèce, pour les sources latines, et au pseudo-Denys (qui transmet au monde chrétien le néoplatonisme proclien) pour les sources grecques. Le *Liber de causis (Kalâm fi Mahd al-Khair)*, qui repose sur les *Elementatio theologica* de Proclus, fait partie des sources arabes et grecques à la fois.

Dans une étude désormais classique¹³⁸⁹, Pierre Courcelle avait déjà montré quelle place prééminente l'eschatologie du *Songe de Scipion* tint dans l'enseignement à la fin du IV^e siècle, attestée qu'elle est par les commentaires de Macrobe et de Favonius Eulogius. En outre, Franz Boll¹³⁹⁰ avait déjà montré que, dès les années 334-337, le païen Firmicus Maternus, à ce moment de sa vie, dans la *Mathesis* avait réemployé un passage du *Songe* dans la prière qu'il adresse aux dieux planétaires. Des textes d'époque patristique (Augustin, Jérôme, Ambroise) il résulte que les chrétiens eux-mêmes s'étaient nourris de la doctrine platonicienne et pythagoricienne exprimée dans le *Songe* et développée par ses commentateurs.

Considérons donc quelques thèmes déjà explicités dans notre thèse qui servent de fil conducteur pour toute histoire du Purgatoire tant païen que chrétien.

1. *L'apparition d'un troisième lieu nécessaire au transit* : Depuis au moins l'ancienne Académie platonicienne, comme on vient de le voir, la division entre les mondes sublunaire et supralunaire requérait, dans un certain sens, l'instauration d'un troisième lieu intermédiaire entre ces deux mondes bien distincts ontologiquement. Ce fut ainsi l'élaboration de l'Hadès-Purgatoire,

¹³⁸⁷ Vid. surtout P. Courcelle, « Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens », *art. cit.*, p. 5-74 et Id., « Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'*Énéide* », *art. cit.*, p. 93-136 ; P. Courcelle, « La postérité chrétienne du *Songe de Scipion* », *art. cit.*, p. 205-234.

¹³⁸⁸ E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München, 1973 [1948], p. 46-52 ; C. Leonardi, « Nota introduttiva per un'indagine sulla fortuna di Marziano Capella nel Medioevo », *Bulletino dell'Istituto storico italiano* LXVII (1955), p. 265-288 ; J.A. Willis, « Martianus Capella und die mittelalterliche Schulbildung », *Das Altertum* XIX (1973), p. 164-174.

¹³⁸⁹ P. Courcelle, « La postérité chrétienne du *Songe de Scipion* », *art. cit.*, p. 205-234.

¹³⁹⁰ F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, Teubner, 1903.

fût-il céleste ou chthonien. Les chrétiens ont repris cette cosmologie sans y apporter beaucoup de changements.

Selon Apulée, « il nous faut donc poser une nature intermédiaire adaptée à un espace intermédiaire, de façon à ce que le caractère des lieux se reflète dans celui de ses habitants (*ut ex ingenio si etiam cultoribus eius ingenium*) »¹³⁹¹.

2. *La purification par l'eau et par le feu* : Dans le Purgatoire chrétien on rencontre aussi la peine par les sens, le tourment infligé par le feu (mais aussi la peine du dam, l'ajournement de la vue de Dieu). C'est le feu allumé par la justice divine – l'*ignis purgatorius* –, lui seul, qui purifie les élus, au sortir de ce monde. Cette purification par l'ardent et le glacé occupe une place de choix dans la pensée gréco-latine.

En serrant au plus près les opinions d'Augustin sur le Purgatoire, on voit qu'il a distingué, selon toute vraisemblance, et à la manière de Platon, trois sortes d'hommes, trois sortes de péchés et donc trois sortes de destins¹³⁹². Ainsi, après la mort du corps, les âmes des justes s'en vont vers le séjour de repos et de bienheureux, tandis que les âmes de ceux qui ont commis des péchés, se dirigent vers l'au-delà. Là, les damnés sont enfermés et subissent le feu éternel de l'Enfer, tandis que les âmes qui ont commis des péchés acceptables se trouveront purifiées par le feu purificateur, l'*ignis purgatorius*.

Dans son traité sur les soins à apporter aux morts, le *De cura pro mortuis gerenda*, composé vers 421-422 apr. J.-C. en réponse à saint Paulin, évêque de Nole, inquiet de l'insistance d'une mère à demander la proximité d'un corps saint pour la sépulture de son fils, Augustin répond que les vivants doivent se soucier des morts, mais ceux-ci ignorent ce que font les vivants et ne peuvent intervenir dans leurs affaires.

Augustin revient sur le même sujet dans son *De civitate Dei*, où il s'explique davantage sur les destinées posthumes des âmes¹³⁹³ :

In illum enim soli sinistri novissima et perpetua damnatione mittentur, iste autem dextros probat.

Dans celui-ci [*scil.* le feu de l'Enfer] en effet, ceux de gauche seuls sont jetés par la condamnation toute dernière et perpétuelle ; l'autre éprouve ceux de droite [...]

L'*ignis purgatorius* qui expie les péchés de ceux de droite¹³⁹⁴

[...] sed alios eorum sic probat, ut aedificium, quod super Christum fundamentum ab eis invenerit esse

¹³⁹¹ Apul. *De deo Socr.* IX 140 (Beaujeu), trad. de J. Beaujeu.

¹³⁹² J. Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, op. cit., p. 14 ss.

¹³⁹³ August. *Civ. Dei* XXI 26.3, trad. de G. Combès et G. Madec.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, XXI 26.3, trad. de G. Combès et G. Madec.

constructum, non exurat atque consumat; alios autem aliter, id est, ut quod supraedificaverunt ardeat damnique inde patiantur, salvi fiant autem, quoniam Christum in fundamento stabiliter positum praecellenti caritate tenuerunt.

[...] mais, parmi ceux-ci, il éprouve les uns de telle façon que l'édifice qu'il a trouvé construit par eux sur le Christ comme fondement, il ne le brûle ni ne le consume ; quant aux autres, il les éprouve autrement, c'est-à-dire qu'il brûle ce qu'ils auront édifié et qu'ils en subissent un dommage, mais qu'ils soient quand même sauvés, car par une charité prééminente ils ont maintenu le Christ placé fermement comme fondement.

Augustin aurait donc introduit dans l'Église cette catégorie d'hommes qui ne sont ni très bons ni très mauvais, la catégorie des *non ualdi mali* qu'on retrouve dans son *Enchiridion de fide, spe et caritate*, composé vers 420 de notre ère¹³⁹⁵.

109. Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est uel requie uel aerumna pro eo quod sortita est in carne dum uiueret. 110. Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum uiuentium releuari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur uel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt qui cum uiuerent haec ut sibi postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam uiuendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista post mortem; est uero talis in bono ut ista non requirat, et est rursus talis in malo ut nec his ualeat cum ex hac uita transierit adiuuari. Quocirca hic omne meritum comparatur quo possit post hanc uitam releuari quispiam uel grauari. Nemo autem se speret quod hic neglexerit, cum obierit, apud Dominum promereri. Non igitur ista quae pro defunctis commendandis frequentat Ecclesia, illi apostolicae sunt aduersa sententiae qua dictum est: *Omnes enim adstabimus ante tribunal Christi [Rom 14¹⁰] ut referat unusquisque secundum ea quae per corpus gessit, siue bonum siue malum [2 Cor 5¹⁰]*; quia etiam hoc meritum sibi quisque dum in corpore uiueret comparauit, ut ei possint ista prodesse. Non enim omnibus prosunt. Et quare non omnibus prosunt, nisi propter differentiam uitae quam quisque gessit in corpore? Cum ergo sacrificia, siue altaris siue quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro ualde bonis gratiarum actiones sunt; pro non ualde bonis propitiationes sunt; pro ualde mali etiam si nulla sunt adiumenta mortuorum; qualescumque uiuorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.

109. Dans l'intervalle qui s'écoule entre la mort et la résurrection suprême, les âmes sont retenues dans des secrets dépôts, où elles connaissent ou bien le repos ou bien la peine dont elles sont dignes, d'après le sort qu'elles se firent pendant qu'elles vivaient dans la chair. 110. Il n'y a pas lieu de nier que les âmes des défunts ne soient soulagées par les prières de leurs proches vivants, lorsque pour elles est offert le sacrifice du Médiateur ou que des aumônes sont distribuées dans l'Église. Mais ces œuvres servent uniquement à ceux qui, de leur vivant, ont mérité qu'elles puissent leur servir plus tard. En effet, il existe des hommes dont la vie n'est ni assez bonne pour n'avoir pas besoin de ces suffrages posthumes, ni assez mauvaise pour qu'ils ne puissent pas leur servir. Au contraire, il en est qui vécutent suffisamment bien pour s'en passer d'autres suffisamment mal pour ne pouvoir pas en profiter après la mort. Dès lors, c'est toujours ici-bas que sont acquis les mérites qui peuvent assurer à chacun, après cette vie, soulagement ou infortune. Ce qu'il aura négligé en ce monde, que nul n'espère, quand il sera mort, l'obtenir de Dieu. De la sorte, les pratiques observées par l'Église en vue de recommander à Dieu les âmes des défunts ne sont pas contraires à la doctrine de l'Apôtre, qui disait : « Tous nous comparâtrons devant le tribunal du Christ » [Rom. 14¹⁰], pour y recevoir « chacun selon ce qu'il a fait pendant sa vie, soit en bien, soit en mal » [II Cor. 5¹⁰]. Car c'est pendant sa vie terrestre que chacun a mérité le bénéfice éventuel des prières en question. Tous n'en profitent point, et pourquoi le profit n'en est-il pas le même pour tous sinon à cause de la vie différente qu'ils menèrent ici-bas. Lors donc que les sacrifices de l'autel ou de l'aumône sont offerts à l'intention de tous les défunts baptisés, pour ceux qui furent tout à fait bons ce sont des actions de grâces ; pour ceux qui ne furent pas tout à fait méchants, des moyens de propitiation ; pour ceux dont la malice fut totale, faute de soulager les morts, ils servent à consoler tant bien que mal les

¹³⁹⁵ August. *Enchirid.* XXIX 109-110 (Rivière-Madec-Bouhot), trad. de J. Rivière, mise à jour par G. Madec et J.-P. Bouhot, in *Œuvres de saint Augustin* IX 1, *Opuscules. Exposés généraux de la foi : De fide et symbolo, Enchiridion*, Paris, Bibliothèque augustinienne, 1988 (1947).

vivants. Ce qu'ils assurent à ceux qui en profitent, c'est ou bien l'amnistie complète ou du moins une forme plus supportable de damnation.

À considérer ce passage, Augustin distingue trois classes ou types d'hommes, selon leurs actions durant leur vie : I. des justes ; II. des hommes ni très bons ni très mauvais ; III. des méchants ou impies. Joseph Ntedika a tenté de préciser la pensée d'Augustin en dégagant des textes augustiniens une tripartition des âmes, des péchés et de l'au-delà. Nous avons en conséquence le tableau suivant¹³⁹⁶ :

Types d'hommes	Types de péchés	Types de lieux
Martyrs, saints, justes	<i>Peccata levia, minuta, quotidiana</i>	Paradis
Ni très bons ni très mauvais	Péchés « intermédiaires »	Enfer-Purgatoire
Impies	<i>Crimina, facinora, flagita, scelera</i>	Enfer

Comme nous le remarquons au premier chapitre de notre étude, Platon, dans le *Phèdre* (248E-249B), avait déjà posé trois types d'âmes et donc trois lieux : (1) au plus bas, on trouve les âmes damnées qui se rendent dans l'Hadès chthonien ; (2) au plus haut, on a les âmes sages qui s'en vont dans un « lieu hyperouranien » ; (3) on retrouve enfin un troisième type d'âmes, celles qui ne sont ni sages ni mauvaises et qui iront « en un certain endroit du ciel ».

De la sorte, comme on l'a dit, l'objection de Jacques le Goff, selon lequel « la ternarité sera le fait des clercs du XII^e et du XIII^e siècle »¹³⁹⁷, est à rejeter sans appel. N'oublions pas qu'Aristote déjà, suivant en cela les pythagoriciens de son temps, avait posé la triade comme une loi imposée et révélée par la nature : trois est le nombre du tout et de la perfection¹³⁹⁸.

L'intention qui transparait dans l'*Enchiridion* régit déjà la discussion d'Augustin sur le VI^e livre de l'*Énéide*, dont l'objet est de déterminer la nature des peines purgatoires. Ainsi va l'interprétation d'Augustin¹³⁹⁹ :

Qui hoc opinantur, nullas poenas nisi purgatorias uolunt esse post mortem, ut, quoniam terris superiora sunt elementa aqua, aer, ignis, ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas, quod terrena contagione contractum est. Aer quippe accipitur in eo quod ait: « Suspensae ad uentos » ; aqua in eo quod ait : « Sub gurgite uasto » ; ignis autem suo nomine expressus est, cum dixit : « Aut exuritur igni ». Nos uero etiam in hac quidem mortali uita esse quasdam poenas purgatorias confitemur, non quibus affliguntur, quorum uita uel non inde fit melior uel potius inde fit peior ; sed illis sunt purgatoriae, qui eis coerciti corriguntur. Ceterae omnes poenae, siue temporariae siue sempiternae, sicut unusquisque diuina prouidentia tractandus est, inferuntur uel pro peccatis siue praeteritis siue in quibus adhuc uiuit ille qui

¹³⁹⁶ J. Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, op. cit., p. 14 ss. Voir aussi J. le Goff, *La naissance du Purgatoire*, in Id., *Un autre Moyen Âge*, op. cit., p. 857-868 (part. p. 863-864), qui conteste l'hypothèse de Ntedika.

¹³⁹⁷ J. le Goff, *La naissance du Purgatoire*, in Id., *Un autre Moyen Âge*, op. cit., p. 858.

¹³⁹⁸ Arist. *De caelo* I 268A6-268B13. Voir plus haut.

¹³⁹⁹ August. *Civ. Dei* XXI 13 (Dombart-Kalb), trad. de G. Combès et G. Madec.

plectitur, uel pro exercendis declarandisque uirtutibus per homines et angelos seu bonos seu malos. Nam etsi quisque mali aliquid alterius improbitate uel errore patiat, peccat quidem homo, qui uel ignorantia uel iniustitia cuiquam mali aliquid facit; sed non peccat Deus, qui iusto, quamuis occulto, iudicio fieri sinit. Sed temporarias poenas alii in hac uita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, uerum tamen ante iudicium illud seuerissimum nouissimumque patiuntur.

Ceux qui pensent ainsi [scil. ceux qui pensent que toute peine est appliquée à fin d'amendement] n'admettent après la mort que des peines purifiantes ; et puisque l'eau, l'air, le feu sont des éléments supérieurs à la terre, on doit être lavé par l'un d'entre eux au moyen de peines expiatoires, de ce que le contact de la terre a fait contracter ; de fait, l'air est désigné par ces mots « suspendues aux vents » [scil. les âmes], l'eau par ceux-ci : « dans le vaste abîme » ; mais le feu est exprimé par son propre nom, lorsqu'il dit : « ou brûlée au feu ». Quant à nous, nous confessons que, même en cette vie mortelle, il y a des peines purgatives ; non pas celles dont sont affligés ceux dont la vie ne s'en améliore pas ou même en devient pire ; mais elles sont purgatives pour ceux qui, châtiés par elles, se corrigent. Toutes les autres peines soit temporaires soit éternelles, selon que chacun doit être traité par la divine Providence, sont infligées pour les péchés ou passés ou actuels dans lesquels vit encore celui qui en est frappé, ou bien pour exercer et mettre les vertus en évidence, et cela par l'entremise soit des hommes soit des anges bons ou mauvais. Car si quelqu'un souffre quelque mal par la méchanceté ou l'erreur d'autrui, cette homme pèche, à la vérité, qui fait quelque chose de mal à un autre par ignorance ou par injustice ; mais Dieu, lui, ne pèche pas, qui permet la chose par un jugement juste, même s'il est secret. Mais les uns souffrent les peines temporelles en cette vie seulement, d'autres après la mort, d'autres et durant et après cette vie, avant toutefois ce jugement très sévère et le dernier de tous.

De fait, ce contre quoi s'insurge Augustin, c'est la manière dont les « platoniciens », parmi lesquels il inclut Virgile, imaginent le Purgatoire, et notamment contre l'Hadès ouranien.

Pourtant, Augustin s'accorde sur les prémisses du Purgatoire¹⁴⁰⁰ :

1. Augustin accepte l'existence de peines purgatoires et expiatoires ;
2. En accord avec le Purgatoire païen, ces peines sont temporaires ;
3. Enfin, ces châtiments purificatoires sont subis soit en cette vie mortelle, soit dans un lieu bien déterminé, plus spécifiquement, un au-delà chthonien.

Sans entrer dans le détail de cette transmission, il importe donc de souligner la continuité de la représentation du Purgatoire, dans le passage du monde antique au monde médiéval.

Mentionnons plus explicitement ici quelques exemples de cette continuité. L'idée de la purification des âmes désincarnées par le feu se retrouve déjà chez l'apôtre Paul¹⁴⁰¹, dans la première épître aux Corinthiens :

θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον τοῦτον χρυσόν, ἄργυρον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην, ἐκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται· ἢ γὰρ ἡμέρα δηλώσει· ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται· καὶ ἐκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι τὸ πῦρ δοκιμάσει. εἴ τις τὸ ἔργον μενεῖ ὁ ἐπικωδόμησε, μισθὸν λήψεται· εἴ τις τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός.

¹⁴⁰⁰ Vid. aussi J. le Goff, *op. cit.*, p. 866.

¹⁴⁰¹ I Cor. 3¹¹⁻¹⁵ (Nestle-Aland), trad. de la TOB (Traduction Œcuménique de la Bible). Nous donnons aussi le texte latin de la traduction de saint Jérôme : R. Gryson et R. Weber (édit), *Biblia Sacra Vulgata*, Hendrickson Publishers, 2006.

fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est qui est Christus Iesus si quis autem supraedificat supra fundamentum hoc aurum argentum lapides pretiosos ligna faenum stipulam uniuscuiusque opus manifestum erit dies enim declarabit quia in igne revelabitur et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit si cuius opus manserit quod supraedificavit mercedem accipiet si cuius opus arserit detrimentum patietur ipse autem salvus erit sic tamen quasi per ignem.

quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus Christ. Que l'on bâtit sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin ou de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun. Celui dont l'œuvre subsistera recevra un salaire. Celui dont l'œuvre sera consumée en sera privé ; lui-même sera sauvé, mais comme on l'est à travers le feu.

On reconnaît ici une réminiscence paulinienne du *Livre d'Ézéchiel* (XXII 18-22), déjà cité et où il est dit que Iahvé attisera contre les impies le feu de son courroux et qu'il les fera fondre en elle comme l'argent est fondu au milieu du creuset.

Précisons que cette croyance en un feu purgatoire avait été reprise déjà par Clément d'Alexandrie (~ 150-220)¹⁴⁰², puis par Lactance (~ 250-325)¹⁴⁰³, qui font surtout l'exégèse des paroles de Jean-Baptiste¹⁴⁰⁴ : « ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν [...] αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ (moi, je vous baptise dans l'eau en vue de la conversion ; mais celui qui vient après moi est plus fort que moi [...] lui, il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu) ». Ce baptême de feu a été interprété en perspective eschatologique comme le bain de feu qui purifiera, à la fin de temps, les justes à leur entrée au Paradis et qui châtiara tout à la fois les méchants¹⁴⁰⁵. Par ailleurs, ce *feu purificateur*, qui n'est pas matériel, n'est pas non plus métaphorique. Comme le précise Jacques Le Goff, « il est réel mais spirituel, subtil »¹⁴⁰⁶.

On rencontre la même doctrine aussi chez saint Hilaire de Poitiers (~ 315-367), dans son *Commentaire sur le Psaume 118*, qui affirme que « diem iudicii concupiscemus in quo nobis est ille *indefessus* [ou ἀκάματον] *ignis* subeundus in quo subeunda sunt gravi ailla expiandae a peccatis animae supplicia (si nos âmes ont quelques péchés à expier, nous subirons l'activité de ce *feu infatigable* où l'on souffre de si grands tourments) »¹⁴⁰⁷. Hilaire donne à ce feu *indefessus* le nom de baptême. Cependant, on ne doit pas confondre cet état intermédiaire de l'âme avec « la nature aérienne » proche des anges après la résurrection (*In Psalm. 138.24*)¹⁴⁰⁸.

¹⁴⁰² Clem. Alex. *Strom.* VII 6 et V 14 (Le Boulluec).

¹⁴⁰³ Lact. *Instit. Div.* VII 21 (Heck-Wlosok). Cf. Pseudo-Basile, *In Isai.* IV 124 (Trevisan).

¹⁴⁰⁴ Mt. 3¹¹ (Nestle-Aland), trad. la *TOB (Traduction Œcuménique de la Bible)*. Cf. Lc. 3.16.

¹⁴⁰⁵ Sur tout ceci, voir C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig, Alfred Lorentz, 1940.

¹⁴⁰⁶ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire, op. cit.*, p. 843.

¹⁴⁰⁷ *In Psalm.* 118, III 12 (Milhau), notre traduction.

¹⁴⁰⁸ Voir J. Doignon, « Être changé en 'une nature aérienne' (Hilaire de Poitiers, *In psalmum 138, 24*) », *Jahrbuch für Antike und Christentum* XXI (1978), p. 119-124.

3. *L'habitat circumlunaire des démons* est un autre thème qui sert de fil conducteur à toute histoire du Purgatoire pagano-chrétien : l'habitat circumlunaire des daimônes. Dans sa *Lettre à Anébon*, Porphyre décrit les démons entraînés, faute de réflexion, par les vapeurs humides et résidant ainsi dans l'air, sous le niveau de la Lune, et dans la sphère lunaire elle-même¹⁴⁰⁹. En conséquence, l'espace lunaire était considéré comme un lieu démonique. Cette même croyance sera reprise par les auteurs chrétiens antiques et médiévaux.

Selon saint Augustin, qui reprend ici la doctrine porphyrienne, le *locus poenalis* provisoire des démons se trouve dans l'*aer caliginosus* du cercle de la Lune¹⁴¹⁰ :

Si autem transgressores illi antequam transgrederentur, coelestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conversa sunt ex poena in aeriam qualitatem, ut iam possint ab igne, id est ab elemento naturae superioris aliquid pati: nec aeris saltem spatia superiora atque puriora, sed ista caliginosa tenere permissa sunt, qui eis pro suo genere quidam quasi carcer est, usque ad tempus iudicii.

Si ces anges prévaricateurs avaient, avant leur prévarication, un corps céleste, il n'est pas étonnant qu'à titre de châtement ce corps ait été transmué en corps aérien, en sorte qu'ils puissent désormais subir les atteintes du feu, élément d'une nature supérieure à celle de l'air. Exilés de ces hauteurs où l'air est plus pur, Dieu leur a permis d'habiter jusqu'au jour du jugement ces régions nuageuses qui, eu égard à leur nature, est pour eux comme une sorte de prison.

Cette croyance que les démons sont dans l'air, entre le ciel et la terre, repose sur saint Paul¹⁴¹¹ :

Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας·

Et vos cum essetis mortui delictis et peccatis vestris in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius secundum principem potestatis aeris huius spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiae¹⁴¹²...

Et vous qui étiez morts par vos fautes et par vos péchés où jadis vous avez vécu selon le cours de ce monde, selon le prince de la puissance de l'air, cet esprit qui agit maintenant dans les fils de la rébellion...

Il y a donc deux types de lieux de punition pour les anges prévaricateurs, l'Enfer, lieu de supplice éternel, et l'air qui nous entoure.

Ainsi, rencontre-t-on la distinction entre les démons qui sont en Enfer et ceux qui sont dans l'air ténébreux. Pour saint Augustin, les démons sont composés d'air et de feu, et il distingue les bons anges faits d'air subtil, des mauvais, faits d'un air plus épais de façon à ce qu'ils puissent être

¹⁴⁰⁹ Porph. *Ad. Aneb.*, fgt. 65A-C (Saffrey) = August. *Civ. Dei* X 11 (Dombart-Kalb⁴).

¹⁴¹⁰ August. *De Gen. ad lit.* III 10.15 (Agaësse-Solignac), trad. d'A. Solignac.

¹⁴¹¹ *Ephes.* 2¹⁻² (Nestle-Aland), trad. d'E. Osty et J. Trinquet. Nous préférons cette traduction, car plus spécifique, à celle de la *TOB (Traduction Œcuménique de la Bible)*, qui traduit « κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος » par « le prince qui s'interpose entre ciel et terre ».

¹⁴¹² Nous citons aussi le texte latin de la traduction de saint Jérôme pour mieux faire retrouver la parole même d'Augustin : R. Gryson et R. Weber (édit), *Biblia Sacra Vulgata*, Hendrickson Publishers, 2006.

tourmentés par le feu¹⁴¹³. Cette distinction a été calquée sur Porphyre, selon lequel les daimônes se divisent en deux groupes : les démons ignés et aériens, par opposition à ceux formés de terre¹⁴¹⁴ :

διὸ καὶ τῶν δαιμόνων, φησὶν ὁ Πορφύριος, οἱ μὲν ἐν τῇ συστάσει πλεόν τὸ πύριον ἔχοντες ὄρατοὶ ὄντες οὐδὲν ἔχουσιν ἀντιτύπως, οἱ δὲ καὶ γῆς μετελιηφόρες ὑποπίπτουσι τῇ ἀφῆι.

C'est pourquoi aussi parmi les démons, dit Porphyre, ceux qui sont visibles comme ayant plus de feu dans leur substance ne se comportent avec aucune espèce de résistance, mais ceux qui participent aussi du terreux se prêtent au toucher.

*

Des notions semblables sur un lieu intermédiaire entre la zone sublunaire et le monde supralunaire se retrouvent donc dans la tradition platonicienne, dans le stoïcisme (dans un certain sens) et continuent à se propager jusqu'au VI^e siècle après J.-C. Ces thèmes seront transmis aux penseurs médiévaux et musulmans, plus particulièrement, en ce qui nous concerne, la nature subtile des corps célestes et leur intelligence, et la préexistence des âmes et leur remontée vers l'origine céleste.

Les pages qui précèdent ont pu révéler que les philosophes chrétiens de l'Antiquité tardive ont servi d'intermédiaires entre l'Antiquité et le Moyen Âge.

Ainsi, Boèce (~ 480-525), dans sa *Consolatio philosophiae*¹⁴¹⁵, écrite en 524 apr. J.-C., en parlant des supplices subis par les âmes après la mort du corps, Philosophie (qui représente la sagesse humaine) dit que « *et magna quidem, inquit, quorum alia poenali, alia uero purgatoria clementia exerceri puto* (les uns, les plus rigoureux, sont de véritables châtements ; les autres exercés avec clémence ont pour objet la purification de l'âme) ». En d'autres mots, les âmes expient après leur mort les péchés qui ne sont point mortels.

Dans le récit de la *Vision de saint Fursa* rapporté par Bède le Vénérable dans son *Histoire Ecclésiastique* (publiée en 731 apr. J.-C.), on retrouve encore certains échos du Purgatoire païen. Fursa est ravi de son corps par les anges est il est emmené vers le royaume de Dieu¹⁴¹⁶. Pour cela, il traverse les espaces aériens purgatoires afin de se purifier de ses fautes : le saint est ainsi confronté à quatre feux aériens – les bulles ignées du mensonge, de la cupidité, de la dissension et de l'impiété. Ces bulles de feux sont les péchés hypostasiés et leur traversée équivaut à un test de la pureté de l'âme¹⁴¹⁷.

Des vestiges de la doctrine de l'Hadès céleste se rencontrent même chez Dante, Marsile

¹⁴¹³ August. *Civ. Dei* X 9.2.

¹⁴¹⁴ Procl. *In Tim.* II 11.10 (Diehl) = III, p. 33 (Festugière), trad. d'A.J. Festugière.

¹⁴¹⁵ Boet. *Cons. philos.* IV 4.23 (Moreschini), notre traduction.

¹⁴¹⁶ Bed. *Hist. Eccl. Gent. Angl.* III 19.145-149 (Lapidge).

¹⁴¹⁷ Voir en particulier C. Braga, *Le paradis interdit au Moyen Âge II. La quête manquée de l'Avalon occidental*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 169-192, sans que l'auteur note la comparaison avec le Purgatoire païen.

Ficin et les « platoniciens de Cambridge » au XVII^e siècle¹⁴¹⁸, qui tous s'inspirent de la tradition platonicienne. Marsile Ficin¹⁴¹⁹, par exemple, suivant Porphyre, Origène, Synésius et Hugues de Saint-Victor, affirme que le sujet des peines de l'Enfer-Purgatoire est un corps aérien, l'*aethereum animae vehiculum*, créé par l'âme détachée de son enveloppe charnelle¹⁴²⁰.

Afin de mieux saisir les similarités entre la doctrine du Purgatoire dantesque et le Purgatoire païen, ouvrons une brève parenthèse¹⁴²¹. Pour Dante, le Purgatoire – « *secondo regno dove l'umano spirito si purga e di salire al ciel diventa degno* »¹⁴²² – est une montagne qui se dresse dans l'hémisphère sud. En outre, il comprend la région qui s'étend du sol terrestre jusqu'à la sphère lunaire. Cette conception, que nul, à notre connaissance, n'a relevé à ce jour, comme on peut le voir maintenant, rapproche donc la doctrine de Dante du Purgatoire ouranien.

*

Au terme de cette enquête, nos résultats peuvent se regrouper sous deux chefs. D'une manière générale, notre recherche est la première entièrement consacrée au sujet de l'Hadès ouranien, qui est un purgatoire céleste, et à son évolution durant l'Antiquité. Quant à l'évolution des éléments qui constituent notre thème, la thèse montre que le platonisme – académique et néopythagoricien – et le néoplatonisme ont fourni un milieu propice au développement et à la propagation dans l'empire gréco-romain des doctrines sur l'au-delà céleste.

L'originalité de la position que j'ai adoptée dans cette recherche réside, à mon avis, dans la volonté de tenir compte, sur un pied d'égalité, de l'ensemble des éléments qui forment le thème de l'Hadès céleste, telles l'allégorie physique, la physique antique et les spéculations sur les στοιχεῖα, qui créèrent les conditions nécessaires à la formation d'un *lieu* purgatoire situé dans la partie sublunaire du cosmos où séjournent les âmes.

C'est après avoir détaillé tous ces rapprochements, qu'il paraît possible d'entrevoir, dans ces thèmes, l'entrecroisement des deux conceptions du Purgatoire, la conception païenne et la conception chrétienne. Mais ceci est un autre sujet, qui dépasse la tâche que nous nous étions fixée

¹⁴¹⁸ Sur ces derniers, lire P.C. Almond, *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge, 1994.

¹⁴¹⁹ Mars. Fic. *Theol. Plat.* XVIII 10 (Hankins-Bowen).

¹⁴²⁰ Lire R. Klein, « L'Enfer de Ficin », in Id., *La Forme et l'Intelligible*, Paris, 1970, p. 89-124.

¹⁴²¹ Voir surtout L. Portier, « Le vrai Purgatoire de Dante », *Revue des Études Italiennes* XXVIII, 1-2 (1982), p. 168-180 ; F. Livi, « De la purification au Paradis terrestre. Regards sur le "Purgatoire" de Dante », in F. Livi, C. Ossola (dir.), *De Florence à Venise. Hommage à Christian Bec*, Paris, 2006, p. 41-62 ; J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 1175-1202. Nous avons aussi consulté la thèse récente de Sebastiano Italia sur l'influence du *Commentaire à l'Énéide* de Bernard Silvestre (~ 1075-1126) sur Dante : S. Italia, « *Sotto'l manto di queste favole* ». *Dante e il Commento all'Éneide di Bernardo Silvestre*, thèse de doctorat, Catania, Università degli studi di Catania, 2011.

¹⁴²² Dant. *Purg.* 1.4-6 (Petrocchi)

ici. Ce sera l'objet d'un prochain travail qu'on se propose de faire, pour lequel cette recherche ne constitue qu'une propédeutique.

Annexes

Annexe I

Témoignages ponctuels sur l'Hadès ouranien

Dans cette annexe, nous présentons un dossier des témoignages se référant à l'Hadès ouranien.

[T 1]. Empédocle, *Vors.* 31A62 = Hippol. *Ref.* I 4.3 (Marcovitch), trad. de J.-P. Dumont.

ὥσπερ δ' Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μεστὸν εἶναι καὶ μέχρι μὲν σελήνης τὰ κακὰ φθάνειν ἐκ τοῦ περὶ γῆν τόπου ταθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τοῦ ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν.

Comme le disait Empédocle, toute la région d'ici-bas est pleine de maux qui s'étendent à l'envi de la région terrestre jusqu'à la Lune, mais qui ne s'étendent pas au-delà, parce que toute la région supralunaire est pure. Héraclite partageait cette opinion.

T 2. Héraclide du Pont, Περὶ Ἄιδου, fgt. 10a (Mihai), *apud* Jean Philopon, *In Aristotelis Meteora* I 8 (CAG XIV 1), p. 117.9-12 (Hayduck) = fgt. 52 (Schütrumpf), notre traduction.

ὁ Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοτίμου περὶ τοῦ γάλακτος (*scil.* ὑπόθεσιν) οἰκειοῦται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄιδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων.

Damascius, rejetant à juste titre avec ces arguments et d'autres de ce genre la théorie d'Aristote sur la Voie Lactée, il s'approprie bel et bien celle d'Empédoclime, en l'appelant un fait et non pas un mythe. Ce grand personnage [*scil.* Empédoclime] dit, en effet, que la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel.

T 3. Héraclide du Pont, Περὶ Ἄιδου, fgt. 10b (Mihai), *apud* Jean Philopon, *In Aristotelis Meteora* I 8 (CAG XIV 1), p. 117.31-32 (Hayduck), notre traduction.

ὁ δὲ φησιν « ὁδὸς ἐστὶ τὸ γάλα ψυχῶν τῶν διαπορευομένων τὸν ἐν οὐρανῷ Ἄιδην ». εἰ οὖν τὸν γαλαξίαν διαπορεύονται, οὗτος ἂν εἴη ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄιδης.

Et il [*i.e.* Empédoclème, cité par Damascius] dit que « la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel ». Si les âmes traversent la Voie Lactée, alors celle-ci devrait être cet Hadès ouranien.

T 4. Proclus, *In remp.* II, p. 129.22-25 (Kroll) = III, p. 73-74 (Festugière), trad. d'A.-J. Festugière.

και γὰρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἄϊδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθουμένων.

De fait Pythagore nomme mystérieusement la Voie Lactée « Hadès » et « lieu des âmes », en tant qu'elles y sont toutes rassemblées.

T 5. Héraclide du Pont, *Περὶ Ἄϊδου*, fgt. 8 (Mihai), *apud* Jamblique, *De anima* XXVI 378 (Finamore-Dillon) = II 1.1, p. 217-218 (Festugière) = fgt. 50 (Schütrumpf), trad. d'A.-J. Festugière.

ἄλλη τοίνυν αἴρεσις τῶν Πλατωνικῶν [...] τιθεμένη [...] τὴν ψυχὴν αἰεὶ εἶναι ἐν σώματι, ὥσπερ ἡ Ἐρατοσθένους καὶ Πτολεμαίου τοῦ Πλατωνικοῦ καὶ ἄλλων, ἀπὸ σωμάτων αὐτὴν λεπτοτέρων εἰς τὰ ὀστρεώδη πάλιν εἰσοικίζει σώματα. Διατρίβειν μὲν γὰρ αὐτὴν εἰς μοῖραν τινα τοῦ αἰσθητοῦ, καθήκειν γε μὴν εἰς τὸ στερεὸν σῶμα ἄλλοτε ἀπ' ἄλλων τοῦ παντὸς τόπων. καὶ τούτους Ἡρακλείδην μὲν τὸν Ποντικὸν ἀφορίζειν περὶ τὸν γαλαξίαν, ἄλλους δὲ καθ' ὅλας τοῦ οὐρανοῦ τὰς σφαίρας, ἀφ' ὧν δὴ δεῦρο κατιέναι τὰς ψυχάς.

Ils disent, en effet, qu'elle [*scil.* l'âme] demeure toujours dans quelque partie du monde sensible, que de temps à autre elle vient de tel ou tel lieu de l'univers entrer dans un corps solide : selon Héraclide du Pont, c'est de la Voie Lactée, selon d'autres, c'est de toutes les sphères célestes que les âmes descendent ici-bas ; selon ceux-ci, elles habitent dans la Lune ou dans la région aérienne qui se trouve au-dessous de la Lune, et c'est de là qu'elles viennent dans la génération terrestre ; selon ceux-là, elles passent de corps solides dans d'autres corps solides.

T 6. Jamblique, *Περὶ καθόδου ψυχῆς* I, *apud* Jean de Lydie, *De mens.* IV 149 (Wünsch), trad. légèrement mod. de J. Schamp.

ὁ μὲν Ἑρμῆς περὶ μόνου τοῦ καθαροῦ τῶν ψυχῶν, ὁ δὲ Ἰάμβλικος ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περὶ καθόδου ψυχῆς πραγματείας καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως αὐτῶν μέμνηται, τὸν ὑπὲρ σελήνης ἄχρῃς ἡλίου χώρον τῷ Ἄϊδι διδούς, παρ' ᾧ φησι καὶ τὰς ἐκκαθαρωμένας ἐστάναι ψυχάς, καὶ αὐτὸν μὲν εἶναι τὸν Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ τὴν σελήνην.

Mais Hermès traitait seulement de la purification de l'âme, tandis que Jamblique, dans le premier livre de son traité *De la descente de l'âme*, mentionne aussi leur apocatastase, en assignant à l'Hadès le lieu au-dessus de la Lune jusqu'au Soleil. C'est là, dit-il, que sont établies les âmes parfaitement purifiées, et ce dernier est Pluton, alors que Perséphone est la Lune.

T 7. Jamblique, *Περὶ καθόδου ψυχῆς* I, *apud* Jean de Lydie, *De mens.* IV 25 (Wünsch), trad. de J. Schamp.

ὅτι τὸ ὑπὸ σελήνην δαιμόνιον φύλον τριχῆ διήρηται κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον· καὶ τὸ μὲν πρόςγειον αὐτοῦ τιμωρόν, τὸ δὲ ἀέριον καθαρικόν, τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζώνῃ σωτήριόν ἐστιν, ὃ δὴ καὶ ἡρωϊκὸν ἴσμεν· ἡγείσθαι δὲ λέγεται παντὸς τούτου μέγιστός τις δαίμων· οὗτος δ' ἂν εἴη μᾶλλον ὁ Πλούτων, ὡς φησιν ὁ αὐτὸς Ἰάμβλικος.

La race des démons qui se trouve en-deça de la Lune, selon Jamblique, est divisée en trois : l'une, attaché à la terre, est vengereuse ici même, l'autre, aérienne, est purificatrice, alors que la dernière, en zone lunaire, que nous connaissons aussi sous le nom de l'héroïque, est salvatrice : on dit qu'un esprit tout puissant en gouverne l'ensemble (il s'agit peut-être plutôt de Pluton, comme le dit le même Jamblique).

T 8. Martianus Capella, *De nuptiis* II 160-161, 165-166 (Willis), notre traduction.

A medietate vero aëris usque in montium terraeque confinia hemithei heroesque uersantur, qui ex eo quod Heram terram ueteres dixerunt, heroes nuncupati. Ibi que manes, id est, corpori humano praesules attributi, qui parentum seminibus manaverunt. Denique haec omniis aëris a Luna diffusio sub Plutonis potestate consistit, qui etiam Summanus dicitur, quasi suramus manium. Hic Luna, quae huic aëri praeest, Proserpina memoratur [...]. Circa ipsum uero terrae circulum aër ex calore supero atque exhalatu madoreque infero turbidatus egredientes e corporibus animas quodam fluenti aestu collidens non facile patitur evolare. Hincque tractum Pyriphlegethonta sollertia poeticae adumbrationis allusit, atque in eo perenni strepitu uolutata colliditur animarum, quas Vedius adjudicavit, impietas. Idem Pluton : quem etiam Ditem Vejovemque dixere.

[160] De la zone médiane de l'air jusqu'aux confins des montagnes et de la terre tourbillonnent les demi-dieux et les héros, qui, parce que les anciens appelaient la terre Héra, prirent le nom de héros. Et ce sont les mânes aussi, à savoir ce qui préside sur le corps humain [*scil.* les âmes], qui s'écoulèrent des semences de leurs géniteurs. [161] Enfin, toutes cette ample zone de l'air à partir de la Lune est sous le gouvernement de Pluton, qui est appelé aussi *Summanus*, comme s'il était le plus élevé des mânes [*scil.* le dieu souverain des *manes*]. Ici, la Lune, qui préside à cette partie de l'air, s'appelle Proserpine [...]. [165] Mais précisément autour du cercle de la terre, l'air, rendu turbulent par la chaleur qui provient de haut et de l'exhalaison humide qui provient du bas, remuant avec une certaine bouffée les âmes alors qu'elles sortent

des corps, ne leur permet pas de s'échapper facilement. [166] Et c'est pour cela que l'habileté de l'allusion poétique fait référence à la région du Pyriphlégethon, et, roulant dans un hurlement pérenne, se contusionne la masse des âmes impies que Vediovis a condamné, c'est-à-dire Pluton, qu'ils appelèrent aussi Jupiter et Veiovis.

T 9. Xénocrate, *apud* Aétius, *Placita* I 7.30 = fgt. 15 (Heinze) = fgt. 213 (Isnardi Parente¹) et fgt. 133 (Isnardi Parente²) = H. Diels, *Doxogr.* 304B1-14, notre traduction.

Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοῦς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥτινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. Θεὸν ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεοῦς, καὶ ἑτέροισι ὑποσελήνοισι δαίμονας ἀοράτους. Ἀρέσκει δὲ καὶ αὐτῷ θείας εἶναι δυνάμεις καὶ ἐνδιήκειν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις. Τούτων δὲ τὴν μὴν διὰ τοῦ ἀέρος Ἄϊδην ὡς ἀειδῆ προσαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπύρον Δήμητρα. Ταῦτα δὲ χορηγήσας τοῖς Στωϊκοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν.

Xénocrate, fils d'Agathénor de Chalcédoine, faisait de la Monade et de la Dyade des dieux, dont la première comme principe mâle occupe le rang de père et règne au ciel. Il l'appelle aussi Zeus et impair et intellect, qui est pour lui le premier dieu. L'autre principe, comme femelle, prend la place de mère des dieux. Elle préside au domaine au-dessous du ciel. C'est pour lui l'Âme du Monde. Le ciel aussi est dieu, et les astres de feu sont les dieux olympiens, et les autres *daimônes* invisibles d'en-dessous de la Lune sont les autres dieux. Il pense qu'il y a des puissances divines répandues dans les éléments matériels. De celles-ci, celle qui est répandue dans l'air, il l'appelle Hadès, du fait qu'il est invisible ; celle qui siège dans l'élément humide nous l'appelons Poséidon ; celle qui siège dans la terre, Déméter qui produit la végétation. Il fournit ces dernières doctrines aux stoïciens, mais les précédentes, c'est à partir de Platon qu'il les a transposées.

T 10. Héraclite, *Quaest. Hom.* XXIII 9-11 et 14 et XXIV 1 = fgt. 29 (Buffière), trad. de F. Buffière.

Τὸν δ' ὑπένερθεν Ἄϊδην ἀλληγορικῶς ἀέρα προσαγορεύει· μέλαν γὰρ τοῦτο τὸ στοιχεῖον, ὡς ἂν οἶμαι παχυτέρας καὶ διύγρου λαχὸν μοίρας· δίχα γοῦν τῶν καταφωτίζειν δυναμένων ἀλαμπῆς ἐστίν, ὅθεν εὐλόγως αὐτὸν Ἄϊδην προσηγόρευεν [...]. Διὰ τούτων ἀπάντων ὑπεσήμηνεν ἡμῖν τὰ πρωτοπαγῆ στοιχεῖα τῆς φύσεως.

Par « Hadès d'en dessous » [II. XV 193-199], le poète désigne allégoriquement l'air. Cet élément-là, en effet, est noir, sans doute parce qu'il a hérité d'une densité plus grande et d'une certaine humidité. Aussi, en l'absence de toute source de lumière, il est sans aucun éclat, et le poète a eu raison de l'appeler

« l'Invisible » [...]. Homère a donc voulu nous faire entendre par ces différents êtres les éléments qui sont la source première de la Nature.

T 11. Annaeus Cornutus, *Theol. Graec. Comp.* V 4-5 (Lang), trad. de R. Hoven.

καλεῖται δὲ Ἄϊδης ἢ ὅτι καθ' ἑαυτὸν ἀόρατός ἐστιν [...]. εἰς τοῦτον γὰρ χωρεῖν ἡμῖν κατὰ τὸν θάνατον αἱ ψυχαὶ δοκοῦσιν ἥκιστα ἀνδάνοντος ἡμῖν τοῦ θανάτου.

L'air qui reçoit les âmes a été, comme je l'ai dit, appelé Hadès, parce qu'il est invisible [...]. Comme nous ne voyons pas ce qui est sous terre, c'est là qu'on a prétendu que les morts se rendent.

T 12. Macrobe, *In Somn. Scip.* I 11.6 (Armisen-Marchetti), trad. Armisen-Marchetti.

Et immutabilem quidem mundi partem a sphaera, quae ἀπλανής dicitur, usque ad globi lunaris exordium, mutabilem uero a luna ad terras usque dixerunt ; et uiuere animas dum in inmutabili parte consistunt, mori autem cum ad partem ceciderint permutationis capacem ; atque ideo inter lunam terrasque locum mortis et inferorum uocari ; ipsamque lunam uitae esse mortisque confinium ; et animas inde in terram fluentes mori, inde ad supera meantes in uitam reuerti nec inmerito aestimatum est. A luna enim deorsum natura incipit caducorum : ab hac animae sub numerum dierum cadere et sub tempus incipiunt.

La partie immuable du monde va, selon leurs dires, de la sphère appelée ἀπλανής jusqu'au globe lunaire exclu, la partie changeante va de la Lune à la terre ; les âmes sont vivantes tant qu'elles restent dans la partie immuable, elles meurent après leur chute vers la partie soumise au changement ; et c'est la raison pour laquelle l'intervalle entre la Lune et la terre est attribué à la mort et aux enfers ; la Lune elle-même est la frontière entre la vie et la mort ; et l'on a donc pensé, non sans raison, que les âmes qui s'écoulaient de la Lune sur la terre mouraient, et que celles qui de la Lune montaient vers les régions supérieures revenaient à la vie. Car la Lune est la limite supérieure du monde des êtres éphémères : c'est à partir d'elle que les âmes commencent à être soumises au comput des jours et au temps.

T 13. Plutarque, *De primo frig.* 948F1-2 (Helmbold) = *Stoic. Vet. Frag.* II 430, trad. de R. Hoven.

καὶ τὸ ἀειδὲς αὐτοῦ καὶ ἄχρωστον Ἄϊδης καὶ Ἀχέρων ἐπίκλησιν ἔσχεν. ὥσπερ οὖν ἀγῆς ἐπιλιπούσης σκοτεινὸς ἀήρ, οὕτω θερμοῦ μεταστάντος τὸ ἀπολειπόμενον ἀήρ ψυχρὸς ἄλλο δ' οὐδὲν ἐστι.

L'air invisible et incolore a reçu les noms d'Hadès et d'Achéron. De même que, si la lumière du Soleil fait défaut, l'air est obscur, ainsi, si la chaleur vient à manquer, ce qui reste n'est rien d'autre que de l'air froid.

T 14. *Discours parfait (NH VI 8)*, p. 76.20-p. 77.35 (Mahé), trad. par J.-P. Mahé.

(Trismégiste) : Écoute, ô Asclépius ! Il y a un Grand Démon que le Grand Dieu a préposé comme inspecteur ou juge des âmes humaines. Or, Dieu l'a installé au milieu de l'air, entre la terre et le ciel. Quand donc l'âme sortira du corps, inéluctablement, elle rencontrera ce Démon. Alors, il fera rebrousser chemin à cet (homme), l'examinant sur la façon dont il aura agi durant sa vie : et, s'il trouve qu'il a accompli avec piété toutes les œuvres en vue desquelles il est venu au monde, cet (homme)-là, il le placera [(dans la région qui lui sied) [.] le fait retourner [.] Mais s'[il voit,] . . [.] qu'un tel (homme) a passé sa vie dans les œuvres [mauvai]ses, il l'attrape au moment où il prend son essor ve[rs] les hauteurs, et il le précipite vers le bas, en sorte que le voilà suspendu dans le ciel inférieur, où on lui inflige un grand châtiment. Or, cet (homme)-là sera privé de son espérance, demeurant en grande affliction : et cette âme-là n'a pu trouver assiette ni sur terre, ni dans le ciel, mais elle a abouti dans la mer aérienne de l'univers, là où il y a un grand feu, avec de l'eau glacée, ainsi que des traînées de flammes et un grand tourment, où les corps se voient supplicier en divers tourments : tantôt ils sont précipités dans des eaux courantes, tantôt ils sont jetés au fond du feu, qui doit les anéantir. Toutefois, je ne dirai pas que c'est là la mort de l'âme – car voilà qu'elle serait délivrée du mal – mais c'est là une sentence de mort. Ô Asclépius, il faut croire à ces (peines), et tu dois bien les redouter, de crainte que nous n'y tombions. Car, pour les incrédules, ils sont impies et ils pèchent. Mais après, ils seront contraints d'y croire. En effet, il n'y aura plus seulement des discours à entendre, mais ils subiront la réalité même : aussi bien, ils ne croyaient pas qu'ils endureraient cela !

T 15. *Apocalypse de Paul (NH V 2)*, p. 20.1-p. 21.24 (Rosensthiel), trad. par J.-M. Rosensthiel.

Et il regarda en bas, il vit ceux qui étaient sur la terre. Il regarda [] ceux [] sur la [] Il regarda et il vit les douze apôtres à sa droite et à sa gauche dans la création ; et l'Esprit marchait devant eux. Et je vis dans le quatrième ciel { } les anges emportant une âme hors de la terre des morts. Ils la placèrent à la porte du quatrième ciel ; et les Anges la fouettaient. L'âme prit la parole et dit : « Quel péché ai-je commis dans le monde » ? Le Douanier qui siège dans le quatrième ciel répondit et dit : « Il ne fallait pas commettre toutes ces iniquités qui sont dans le monde des morts ». L'âme répondit et dit : « Produis des témoins, qu'ils t'informent contre quel corps j'ai commis l'iniquité ». « Je veux apporter un livre pour y lire ». Et les trois témoins vinrent. Le premier prit la parole et dit : « Est-ce que ce n'est pas moi qui ai été dans le corps à la deuxième heure [. . .] ? Je me suis levé contre toi jusqu'à ce que tu fusses [pleine] de colère, de courroux et de jalousie ». Et le second prit la parole et dit : « Est-ce que ce n'est pas moi qui étais dans le monde ? Et je suis entré à la cinquième heure, et je t'ai vue, je t'ai désirée. Et voici donc maintenant je t'accuse en raison des meurtres que tu as perpétrés. Le troisième prit la parole et dit : « Est-ce que ce n'est

pas moi qui suis venu vers toi à la douzième heure du jour, alors que le soleil allait se coucher ? Je t'ai donné de l'obscurité jusqu'à ce que tu aies achevé tes péchés ». Quand l'âme eut entendu ces choses, elle regarda en bas, attristée ; et alors elle regarda en haut ; elle fut jetée en bas ; l'âme, lorsqu'elle eut été jetée en bas, alla dans un corps qui avait été préparé pour elle. Et voici, la cause était jugée. Et moi, je regardai en haut et je vis l'Esprit me disant : « Paul, viens, suis-moi ». Et moi, comme je marchais, la porte s'ouvrit et je montai au cinquième ciel. Et je vis mes compagnons apôtres marchant avec moi, l'Esprit marchant avec nous. Et je vis un Grand Ange dans le cinquième ciel, tenant un sceptre de fer dans sa main, trois autres Anges étant avec lui ; et je regardai leurs visages. Et eux se querellaient entre eux, des fouets étant dans leurs mains, en aiguillonnant ces âmes vers le châtement.

T 16. Psellus, *Opusc. phil.* II 39, p. 148.3-7 (O'Meara) = p. 191 (des Places), trad. d'É. des Places.

τὸν δὲ ἄδην πολλαχῶς καταμερίζουσι, καὶ νῦν μὲν (I.) αὐτὸν θεὸν ὀνομάζουσιν ἀρχηγὸν τῆς περιγείου λήξεως, νῦν δὲ (II.) τὸν ὑπὸ σελήνην τόπον ἄδην φασί, νῦν δὲ (III.) τὴν μεσότητα τοῦ αἰθερίου κόσμου καὶ τοῦ ὑλαίου, νῦν δὲ (IV.) τὴν ἄλογον ψυχὴν...

Quant à Hadès, ils le divisent de plusieurs façons : (I.) tantôt ils le nomment dieu chef de l'apanage terrestre ; (II.) tantôt c'est pour eux le lieu sublunaire ; (III.) tantôt le milieu entre le monde éthéré et le monde matériel ; (IV.) tantôt l'âme irrationnelle...

T 17. Plutarque, *De facie* 942F5 (Cherniss), trad. d'Y. Vernière.

εἰς δὲ τοῦτο φαῦλος μὲν οὐδεὶς οὐδ' ἀκάθαρος ἄνεισιν, οἱ δὲ χρηστοὶ μετὰ τὴν τελευτὴν κομισθέντες αὐτόθι ῥᾶστον μὲν οὕτως βίον, οὐ μὴν μακάριον οὐδὲ θεῖον ἔχοντες ἄχρι τοῦ δευτέρου θανάτου διατελοῦσι.

Dans cette région [*scil.* la Lune] ne monte aucun être vil ou impur. Mais les bons, transportés là après leur mort, y mènent une vie très facile, qui n'est cependant celle des bienheureux et des dieux, tant qu'ils n'ont pas comme la seconde mort.

T 18. Plutarque, *De facie* 943C1-943C8 (Cherniss), trad. d'Y. Vernière.

Πᾶσαν ψυχὴν, ἄνουν τε καὶ σὺν νῶ, σώματος ἐκπεσοῦσαν εἰμαρμένον ἐστὶν ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον – οὐκ ἴσον, ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι, τὰς δ' ἐπεικείεις, ὅσον ἀφαγνεῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι τοὺς ἀπὸ τοῦ σώματος ὥσπερ ἀτμοῦ πονηροῦ μiasmou, ἐν τῷ προατάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμῶνας Ἴαιδου καλοῦσι, δεῖ γίνεσθαι χρόνον τινὰ τεταγμένον.

Toute âme, douée ou non d'un esprit, une fois tombée hors du corps, doit, selon l'arrêt du destin, errer dans l'espace entre terre et Lune, mais pas toujours pendant le même laps de temps. Les âmes coupables et sans frein expient leurs fautes ; les âmes vertueuses doivent rester pendant un temps déterminé dans la partie la plus douce de l'air, que l'on appelle « les prairies de l'Hadès », juste assez pour purifier et exhiler les miasmes qui proviennent du corps, comme d'une source malsaine.

T 19. Plutarque, *De facie* 944A6-944B8 (Cherniss), trad. d'Y. Vernière.

ἀλλὰ θερμότερον ἐπιείγει τὴν κίνησιν ὅπως ταχὺ διεκπερᾶ τὸν σκοτώδη τόπον ὑπεκφέρουσα τῶν ἀγαθῶν τὰς ψυχὰς σπυδούσας καὶ βοώσας. Οὐκέτι γὰρ ἐξακούουσιν ἐν τῇ σκιᾷ γενόμεναι τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν ἀρμονίας.

Elle [*scil.* la Lune] presse son mouvement afin de franchir rapidement la zone ténébreuse, entraînant à sa suite les âmes des gens, qui lui crient de se hâter, car, aussi longtemps qu'ils sont pris dans l'ombre, ils n'entendent plus l'harmonie céleste.

T 20. Plutarque, *De facie* 944C2-944C9 (Cherniss), trad. d'Y. Vernière.

καλοῦσι δ' αὐτῶν τὸ μὲν μέγιστον Ἑκάτης μυχόν, ὅπου καὶ δίκας διδόασιν αἱ ψυχαὶ καὶ λαμβάνουσιν ὧν ἂν ἤδη γεγεννημένοι δαίμονες ἢ πάθωσιν ἢ δράσωσι, τὰς δὲ δύο μακρὰ τὰς Πύλας· περαιοῦνται γὰρ αἱ ψυχαὶ δι' αὐτῶν, νῦν μὲν εἰς τὰ πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης, νῦν δὲ πάλιν εἰς τὰ πρὸς γῆν· ὀνομάζεται δὲ τὰ μὲν πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης Ἠλύσιον πεδίον, τὰ δ' ἐνταῦθα Φερσεφόνης οἶκος ἀντίχθονος.

La plus grande [*scil.* des cavités de la Lune] s'appelle la « retraite d'Hécate » ; c'est là que les âmes trouvent punition ou vengeance pour ce qu'elles ont commis et enduré depuis qu'elles sont devenues des daimônes. Les deux autres [*scil.* des cavités], ce sont les « Grandes passages » : les âmes les empruntent pour aller tantôt sur le côté de la Lune qui regarde le ciel, tantôt au contraire pour revenir sur le côté de la Lune qui regarde la terre. Le côté tourné vers le ciel se nomme « la plaine élyséenne », celui qui nous fait face « l'anti-terre de Perséphone ».

Annexe II

Traduction :

Philopon, *In Meteor.*, p. 116.36-p. 118.26 (Hayduck)¹⁴²³

Dans cette annexe, nous donnons une traduction complète du passage de Philopon qu'on vient juste d'analyser. Cette addition, nous l'espérons, aidera à mieux comprendre la vision d'Héraclide du Pont sur l'Hadès ouranien.

{p. 116.36} Et Damascius a désapprouvé la théorie d'Aristote sur la Voie Lactée : en effet, sa matière, selon Damascius, n'est ni une exhalaison terrestre ni ne peut se constituer dans la zone au-dessous de la Lune.

Καὶ Δαμάσκιος δὲ τῆς Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ γάλακτος κατέγνωκεν ὑποθέσεως μήτε γὰρ ἀναθυμίασιν εἶναι τὴν ὕλην αὐτοῦ μήτε ἐν τῷ ὑπὸ σελήνην τόπῳ συνίστασθαι.

[PREMIÈRE OBJECTION DE DAMASCIUS]¹⁴²⁴

En effet, aucun des effets produits par l'exhalaison sèche et chaude dans la région de l'air et de l'élément combustible [ὑπέκκαυμα, *scil.* le feu, cf. Arist. *Meteor.* I 4.341B18-24] ne se manifestent et ne se constitue dans le même lieu pour longtemps {p. 116.40}; mais tous ces effets subissent des nombreux changements et sont constitués dans des lieux différents, à des moments différents {p. 117.1}. Mais la Voie Lactée est toujours identique à elle-même et sa position reste immuable, où elle coupe le zodiaque dans le Sagittaire et les Gémeaux. Elle ne pourrait donc pas apparaître ainsi, si elle était {p. 117.5} constituée dans la région terrestre et ne se rangeait pas parmi les corps célestes.

¹⁴²³ Nous remercions Mme I. Kupreeva qui a eu la gentillesse de nous envoyer sa traduction en anglais du commentaire de Philopon aux *Météorologiques* d'Aristote, avant même la publication de son livre. Au surplus, nous avons la plus vive reconnaissance à M. Ph. Hoffmann pour ces remarques sur la traduction et sur le sens de certains termes et phrases utilisés par Philopon.

¹⁴²⁴ La première objection de Damascius peut se résumer ainsi : la Voie Lactée n'est pas un phénomène sublunaire car tout ce qui est situé sous la Lune est engendré, corruptible et donc en mouvement. Mais la Voie Lactée ne change pas de lieu et elle est en effet toujours identique à elle-même (cf. *Meteor.* I 8, 345A33-36). Elle est donc située dans la partie supralunaire.

οὐδὲν γὰρ τῶν ἐξ ἀναθυμιάσεως ἐν τῷ ἀέρι καὶ τῷ ὑπεκκαύματι γινομένων παθῶν ἀεὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ συνίσταται ἀεὶ, μυρίας δὲ μεταβολὰς ὑπομένει καὶ ἄλλοτε ἐν ἄλλοις συνίσταται τόποις· ὁ δὲ γαλαξίας ἀεὶ ἐστὶν ὁ αὐτὸς καὶ τὴν αὐτὴν ἀπαράβατον ἔχει θέσιν, τέμνων τὸν ζῳδιακὸν κατὰ τοξότην καὶ διδύμους· οὐκ ἂν δὲ οὕτως ἔχων ἐφαίνετο, εἰ περὶ γῆν εἶχε τὴν σύστασιν καὶ μὴ τῶν οὐρανίων ὑπῆρχε σωμάτων.

[DEUXIÈME OBJECTION DE DAMASCIUS]¹⁴²⁵

Et par ailleurs, si la Voie Lactée est constituée dans l'éther [*scil.* l'air igné], et que l'éther dans son mouvement est dépassé [ὑπολείπεται] par le mouvement du ciel, de la même façon la Voie Lactée serait de toute nécessité dépassée par le mouvement des sphères célestes. Mais, maintenant, la Voie Lactée n'est assurément pas dépassée par les corps célestes. Alors, ce n'est donc pas dans l'éther qu'elle est constituée, mais elle est au nombre des corps célestes.

καὶ ἄλλως εἰ ἐν τῷ αἰθέρι τὴν σύστασιν εἶχεν, ὁ δὲ αἰθήρ ἐν τῇ κινήσει τῆς τῶν οὐρανίων ὑπολείπεται κινήσεως, ὑπελείπετο ἂν ταύτης καὶ ὁ γαλαξίας ἐξ ἀνάγκης· νῦν δὲ κατ' οὐδὲν παντελῶς αὐτῶν ὑπολείπεται· οὐκ ἄρα ἐν τῷ αἰθέρι συνέστηκεν, ἀλλὰ τῶν οὐρανίων ἐστὶ σωμάτων.

[2.1. LA VOIE LACTÉE COMME SÉJOUR DES ÂMES HUMAINES. LA THÉORIE D'EMPÉDOTIME]

Damascius, rejetant à juste titre avec ces arguments et d'autres de ce genre la théorie d'Aristote sur la Voie Lactée, il s'approprie bel et bien celle d'Empédocle {p. 117.10}, en l'appelant un fait et non pas un mythe. Ce grand personnage [*scil.* Empédocle] dit, en effet, que « la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel » [Heracl. Pont. fgt. 52 Schütrumpf]. Ce n'est pas étonnant, dit Damascius, si les âmes sont purifiées dans ce cercle de la génération.

τούτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις τὴν περὶ τοῦ γάλακτος ὑπόθεσιν Ἀριστοτέλους ἀνελὼν καλῶς ὁ Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοκίμου περὶ τοῦ γάλακτος οἰκειοῦται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄϊδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων. καὶ οὐ θαυμαστόν, φησὶν ὁ Δαμάσκιος, εἰ καὶ ψυχὰι καθαίρονται ἐν τούτῳ τῷ κύκλῳ [ἐν οὐρανῷ]¹⁴²⁶ τῆς γενέσεως.

¹⁴²⁵ La deuxième objection de Damascius est difficile, car condensée en peu de paroles. La logique du passage est la suivante : si la Voie Lactée est un phénomène sublunaire (immédiatement au-dessous de la Lune), alors elle devrait se tenir au-dessous des autres sphères célestes, ce qui n'est pas le cas (voir les arguments néoplatoniciens contre la théorie d'Aristote sous-cités).

¹⁴²⁶ ἐν οὐρανῷ deleui. Nous considérerons (M. Philippe Hoffmann et moi-même) que ἐν οὐρανῷ (= dans le ciel) était une glose interlinéaire introduite dans le texte. Ce passage, comme on peut le voir, pose problème, car un néoplatonicien n'aurait jamais affirmé que le cercle mouvant du ciel est en devenir. I. Kupreeva a préféré traduire par

[2.2. L'ASSOCIATION DE LA VOIE LACTÉE AVEC LE LAIT SORTI DES SEINS D'HÉRA]

Mais, il faut admettre, dit-il, que ce cercle lui-même est une ordonnance céleste des dieux ; ou bien la Voie Lactée reçoit sa subsistance du lait d'Héra, {p. 117.15} comme l'affirme le mythe d'Empédoclème – c'est bien pourquoi cela est approprié à la remontée des âmes, c'est là l'enseignement du mythe [μυθευόμενον], à savoir que l'âme ne remonte pas vers le ciel du monde terrestre sans avoir sucé [σπῶσα] le lait d'Héra, si elle n'obtient pas [μὴ τύχη] la providence de la déesse elle-même qui c'est écoulée dans ce lait¹⁴²⁷ – ; ou bien, le cercle céleste est ordonné d'une autre manière, connu par les dieux¹⁴²⁸.

αὐτὸν δὲ τὸν κύκλον οὐράνιον εἶναι θεῶν διακόσμησιν ὁμολογητέον, εἴτε κατὰ τὸ γάλα τῆς Ἥρας ὑποστάσαν, ὡς φησιν ὁ μῦθος (διὸ καὶ πρὸς τὴν ἀναγωγὴν τῶν ψυχῶν οἰκειῶς ἔχειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ μυθευόμενον ὡς οὐκ ἄνεισιν ἀπὸ τοῦ κόσμου ψυχὴ μὴ σπῶσα τοῦ Ἡραίου γάλακτος, ὃ ἐστὶν εἰ μὴ τύχη τῆς ἐν τῷ γάλακτι τούτῳ κεχυμένης προνοίας αὐτῆς τῆς θεοῦ), εἴτε καὶ ἄλλον τρόπον διακοσμηθεῖσαν τὸν θεοὶς ἐγνωσμένον.

[2.3. LA VOIE LACTÉE COMME RÉUNION DE MYRIADES DE PETITS ASTRES]

Il faut admettre que [δ' οὖν] la Voie Lactée est {p. 117.20} une sorte de disposition du ciel, incorruptible, formée d'astres, et son apparence laiteuse est due à la densité de petits astres.

εἶναι δ' οὖν τοῦ οὐρανοῦ τινα διάθεσιν ἄφθαρτον, ἀστρώαν, μικρῶν ἀστέρων πυκνότητι γαλακτίζουσαν.

[2.4. LES ASTRES QUI FORMENT LA VOIE LACTÉE SONT LES VÉHICULES DES ÂMES DES HÉROS,
ET NON DES ÂMES HUMAINES : CRITIQUE DE DAMASCIUS À LA DOCTRINE D'HÉRACLIDE]

Et il n'est pas raisonnable de dire que ce sont les véhicules des âmes humaines, dit-il [*i.e.* Damascius], puisque la constitution de ces constellations apparaît tellement brillante et astréiforme [ἀστροειδοῦς], et toujours disposé de la même façon. Ces astres ne seraient-ils pas plutôt les véhicules des âmes démoniques, et d'abord de celles des dieux ? De même, en effet, cette caractéristique aussi doit prendre son origine à partir des dieux.

ψυχῶν δὲ ὀχήματα, φησί (*i.e.* Damascius), λέγειν οὐκ εὐλόγον τῆς συστάσεως αὐτοῦ λαμπρῶς οὕτω καὶ ἀστροειδοῦς φαινομένης, καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως

le cercle du devenir céleste, «the circle of heavenly becoming» (I. Kupreeva, *Philoponus: On Aristotle's Meteorology* 1.4-9, 12, p. 141), ce qui donne un sens ambiguë.

¹⁴²⁷ I. Kupreeva traduit ce passage difficile, à savoir «ὃ ἐστὶν εἰ μὴ τύχη τῆς ἐν τῷ γάλακτι τούτῳ κεχυμένης προνοίας αὐτῆς τῆς θεοῦ», par «unless it lighted on the Goddess' providence which is spread in that milk».

¹⁴²⁸ Cf. Philop. *In Meteor.* I, p. 115.16-21. Selon Damascius, la Voie Lactée est la trace des âmes qui ont soucée le lait d'Héra avant leur ascension.

ἐχούσης. διὰ τί δὲ μὴ μᾶλλον δαιμονίων ψυχῶν, διὰ τί δὲ μὴ πρῶτον θεῶν ; ἀπὸ θεῶν γὰρ ἄρχεσθαι δεῖ καὶ ταύτην τὴν ιδιότητα.

[LA VOIE LACTÉE EST DIVINE]

Enfin, {p. 117.25} s'il a été montré que la Voie Lactée est une partie du ciel, comment ne serait-elle donc pas un dieu et remplie de dieux, étant donné qu'elle remplit le ciel visible ? Cela a été dit à la lettre par Damascius, qui considère le mythe d'Empédocle comme un discours véridique.

ἄλλως τε εἰ ἐδείχθη μέρος ὧν τοῦ οὐρανοῦ, πῶς οὐκ ἂν εἴη θεὸς καὶ θεῶν πλήρης, ἅτε τὸν ὁρώμενον συμπληρῶν οὐρανόν; ταῦτα πρὸς λέξιν Δαμάσκιος τὸν Ἐμπεδοκτεῖμου μῦθον ὡς λόγον κυρῶν ἀληθῆ.

[À PHÉNOMÈNES PHYSIQUES, CAUSES PHYSIQUES]

De même qu'il savait les thèses opposées à la thèse d'Aristote sur la Voie Lactée, il [*scil.* Damascius] aurait dû examiner si chaque élément du mythe correspond à la nature des choses. {p. 117.30} Mais, les choses naturelles, au sujet desquelles cette enquête se propose de discuter, devrait avoir des causes naturelles et non pas des causes mythiques.

ὄν ἐχρήν ὡσπερ τὰ ἀντικείμενα τῇ Ἀριστοτέλους ὑποθέσει συνιδεῖν καλῶς, οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ μύθῳ τούτῳ σκοπεῖν ἕκαστον, εἰ συμβαίνει τῇ φύσει τῶν ὄντων· φυσικῶν γὰρ πραγμάτων, περὶ ὧν πρόκειται, φυσικὰς δεῖ καὶ τὰς αἰτίας ἀποδιδόναι.

[RÉFUTATION DE L'EMPLACEMENT DE L'HADÈS CÉLESTE DANS LA VOIE LACTÉE]

Et il [*i.e.* Empédocle, cité par Damascius] dit que « la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel »¹⁴²⁹. Si les âmes traversent la Voie Lactée, alors celle-ci devrait être cet Hadès céleste¹⁴³⁰. Mais comment l'Hadès peut-il être si brillant ?

ὁ δὲ φησιν «ὁδὸς ἐστὶ τὸ γάλα ψυχῶν τῶν διαπορευομένων τὸν ἐν οὐρανῷ Ἄϊδην» (Héraclide, fgt 96 Wehrli). εἰ οὖν τὸν γαλαξίαν διαπορεύονται, οὕτως ἂν εἴη ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄϊδης. καὶ πῶς Ἄϊδης ὁ οὕτω φωτεινός ;

[CRITIQUE DE PHILOPON CONTRE LA THÉORIE DU VÉHICULE ASTRAL DE DAMASCIUS]

Et si les âmes sont purifiées là, clairement elles ont remontées sans être purifiées. Ainsi donc, avec leur véhicule mortel : {117.35} mais il est impossible qu'un corps mortel serait capable, dans ce cas, de les accompagner, s'il est vrai qu'elles sont incorruptibles.

¹⁴²⁹ Heracl. Pont. fgt. 96 (Wehrli) = fgt. 52 (Schütrumpf).

¹⁴³⁰ Comme on l'a bien vu, Héraclide distingue deux zones de l'Hadès, une zone «empyrée» et une autre purgative. Philopon ne semble pas avoir remarquer cette division.

καὶ εἰ καθαίρονται ἐκεῖ ψυχαί, δηλονότι μὴ κεκαθαρμένα ἀνήλθον. οὐκοῦν μετὰ τῶν θνητῶν ὀχημάτων· ἀλλ' ἀδύνατον ἐκείνοις θνητὸν συνεῖναι σῶμα, εἴτε εἰσὶν ἄφθαρτα.

[POLÉMIQUE DE PHILOPON CONTRE DAMASCIUS]

Mais tu [Damascius] affirmait, en tout cas, que « l'âme ne remonte pas vers le ciel du monde terrestre sans avoir préalablement bu le lait d'Héra, c'est-à-dire la providence de la déesse qui s'est écoulée dans le lait ». Ainsi, tu aurais dû énoncer clairement qu'est-ce que cette providence par rapport aux autres dieux, au lieu de faire de la spéculation théologique [θεολογεῖν] en employant des mots creux [ἀσήμοις φωναίς]¹⁴³¹, et plus encore, tu fais l'imposteur [φενακίζειν]¹⁴³².

καὶ σὺ γοῦν ἔφησ (i.e. Damascius) « οὐκ ἄνεισιν ἀπὸ τοῦ κόσμου ψυχὴ μὴ ποῦσα τοῦ Ἑραίου γάλακτος, τουτέστι τῆς ἐκκεχυμένης ἐν αὐτῷ τῆς θεοῦ προνοίας ». καὶ τίς αὕτη παρὰ τὴν τῶν λοιπῶν θεῶν, διαστέλλειν ἐχρῆν, καὶ μὴ φωναίς ἀσήμοις θεολογεῖν, φενακίζειν δὲ μάλλον.

[CRITIQUE DE L'ÉTYMOLOGIE D'HÉRA DE PLATON]

Pourtant, Platon {118.1} ne veut pas qu'Héra soit autre chose que l'air. Si, en effet, tu auras rattaché continuellement les lettres du nom d'Héra, il dit, en prenant le 'a' au début du nom de la déesse, l'(H)éra produit l'aér ; même d'une manière plus concise, en re-positionnant [ἐν ὑπερθέσει] le 'a' d'(H)éra, le mot devient l'aér (ἀήρ)¹⁴³³. C'est bien pourquoi l'air, sous l'action du frottement des sphères, engendre Héphaïstos, {118.5} c'est-à-dire, le feu¹⁴³⁴, parce que Héra est la mère d'Héphaïstos.

καίτοι γε Πλάτων οὐδὲν εἶναι τὴν Ἑραν ἢ τὸν ἀέρα βούλεται. εἰ γὰρ συνεχῶς, φησίν, ἐπισυνάψεις τὸ Ἑρα, ἐπικαταλαμβάνοντος τοῦ Α τὴν ἀρχὴν τοῦ ὀνόματος, τὸ Ἑρα γίνεται ἀήρ, εἰ καὶ συντομώτερον ἐν ὑπερθέσει τοῦ Α. τὸ Ἑρα γίνεται ἀήρ. διὸ καὶ τὸν Ἑφαιστον παρατριβόμενος ὁ ἀήρ γεννᾷ, τουτέστι τὸ πῦρ, καὶ μήτηρ Ἑφαιστοῦ ἢ Ἑρα.

¹⁴³¹ Cf. Arist. *Rhét.* III 10.1405A34 (Dufour-Wartelle) : « φάυλη δὲ ἡ μεταφορὰ ταῖς ἀσήμοις φωναίς [les syllabes ne signifient pas ce qu'il faudrait] ». Les ἀσήμοις φωναίς sont des mots obscurs et vides de sens. La distinction des mots *pleins* ou grammaticaux (désignent des choses) et des mots *vides* ou lexicaux domine l'ancienne grammaire.

¹⁴³² Cette appellation méprisante, traitant Damascius de trompeur, fait référence au fait que Philopon le considère comme un mauvais exégète.

¹⁴³³ Platon, *Crat.* 404C : « ce qui se trouve en l'air a, sous le nom d'Héra, dissimulé l'air, en mettant le commencement à la fin » (trad. de L. Brisson). Pour l'étymologie Héra (Ἑρα) – l'air (ἀήρ), voir Diog. Laert. *Vitae* VII 147 = *Stoic. Vet. Frag.* II 1021 et Procl. *In Crat.*, p. 170.93-94 (Pasquali).

¹⁴³⁴ Ici, Philopon applique à la cosmologie de Platon celle d'Aristote. Cf. *De caelo* II 7 et *Meteor.* I 3 : d'après Aristote, il y a de l'air non seulement sous la sphère inférieure, mais aussi dans les intervalles entre les sphères. Donc, l'air inerte devient incandescent sous l'action du frottement des sphères. Comme l'explique Simplicius, l'air est une sorte de *combustible* (ὑπέκκαυμα) qui se transforme en feu par le frottement (*In De caelo*, p. 439.14 [Heiberg]). Lire P. Moraux, *Aristote, Du ciel*, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1965), p. CII-CVI.

Comment ne serait-il pas absurde de se tourner vers l'allégorie, alors que la Voie Lactée est sensible, et que l'on recherche les causes naturelles ? Ce qu'il faut, c'est de confesser son ignorance sans rougir.

πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον αἰσθητοῦ ὄντος τοῦ γαλαξίου καὶ τούτου τὴν φυσικὴν αἰτίαν ζητούντων εἰς ἀλληγορίαν τρέπεσθαι, δέον τὴν ἄγνοιαν μὴ ἐρυθρίαν ὁμολογεῖν ;

[L'OPINION DE DAMASCIUS SUR LA VOIE LACTÉE]

Assurément, Damascius ayant compris la fabrication de cette théologie absurde [τῆς ἀτόπου θεολογίας], c'est tourné vers une cause naturelle qu'est invraisemblable elle aussi. En effet, la Voie Lactée il dit être une sorte de disposition du ciel {118.10}, incorruptible, formée d'astres, et son apparence laiteuse est due à la densité de petits astres¹⁴³⁵. Mais, la lumière de la Voie Lactée est de beaucoup plus lumineuse – car ce n'est pas la lumière de n'importe quel astre –, en ce cas leur forme aussi ne nous échapperait pas¹⁴³⁶.

καὶ αὐτὸς (*i.e.* Damascius) γοῦν τοῦ πλάσματος τῆς ἀτόπου θεολογίας αἰσθόμενος ἐπὶ φυσικὴν ἐτρόπετο αἰτίαν ἀπίθανον καὶ αὐτὴν εἶναι γὰρ φησι τὸν γαλαξίαν τοῦ οὐρανοῦ τινα διάθεσιν ἀφθαρτον, ἀστρώων, μικρῶν ἀστέρων πυκνότητι γαλακτίζουσαν. ἀλλὰ τὸ φῶς τοῦ γάλακτος πολλῶ (καὶ οὐ τῶν τυχόντων ἀστέρων) ἐστὶ λαμπρότερον, καὶ οὐκ ἂν ἔλαθεν ἡμᾶς αὐτῶν καὶ τὸ σχῆμα.

[L'OPINION DE DAMASCIUS SUR L'EMPLACEMENT DU VÉHICULE DE L'ÂME. CRITIQUE DE PHILOPON]

Mais, c'est comme si ayant lui-même démontré cela être le cas, il [*i.e.* Damascius] blâme ceux qui affirment que la Voie Lactée est constituée des véhicules des âmes humaines. Car, dit-il, la consistance du lait est brillante et astréiforme.

Ἄλλ' ὡς αὐτὸς [*i.e.* Damascius] τοῦτο ἔχον οὕτως ἀποδείξας μέμφεται τοὺς λέγοντας ὀχήματα εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα λαμπρὰ γὰρ, φησί, καὶ ἀστεροειδῆς ἢ σύστασις αὐτοῦ.

Mais, {118.15} il n'y a là aucune nécessité. Et, en effet, ceux [αὐτὰ]¹⁴³⁷ qui suggèrent que la Voie Lactée est constituée par les véhicules de nos âmes affirment qu'ils sont faits de la substance des corps célestes et c'est pourquoi ils les appellent astréiformes et lumineux, et les véhicules sont

¹⁴³⁵ Notons que telle est l'explication scientifique contemporaine.

¹⁴³⁶ C'est-à-dire, on ne serait pas capable de voir les constellations.

¹⁴³⁷ Ici, il n'est pas sûr que Philopon cite Héraclide, car il utilise la terminologie néoplatonicienne du véhicule de l'âme. Toutefois, sa critique de Damascius est en accord, dans un certain sens, avec la doctrine d'Héraclide, qui soutenait que la nature de l'âme était l'éther (ou la lumière corporelle, d'après le témoignage de Philopon). Donc, les astres de la Voie Lactée, qui est située juste au-dessous de la sphère solaire, sont les véhicules des âmes humaines déjà purifiées dans l'Hadès purgatoire. Voir *In Meteor.* I, p. 117.11-12.

perpétuellement liés à nos âmes, en remontant et en descendant avec elles. Et si en outre, selon Damascius, le passage des âmes s'effectue dans n'importe quelle direction [πάντως που], circulant évidemment avec leur véhicule particulier, je ne sais pas pour quelle raison {118.20} les âmes emprunteraient cette voie lactée.

τοῦτο δὲ οὐκ ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ οἱ ὀχήματα τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ὑποτιθέμενοι τὸ γάλα τῆς οὐσίας τῶν οὐρανίων αὐτὰ φασί, διόπερ ἀστροειδῆ καὶ ἀγροειδῆ ταῦτα καλοῦσιν, αἰδίως τῶν ἡμετέρων ἐξημμένα ψυχῶν συνανιόντα τε αὐταῖς καὶ συγκατιόντα. εἰ δὲ καὶ ψυχῶν ἐστὶ κατ' αὐτὸν δίοδος πάντως που μετὰ τῶν ἰδίων ὀχημάτων διατρεχουσῶν, οὐκ οἶδα δι' ἣντινα αἰτίαν τὴν ὁδὸν ἐκείνην τρίβουσι.

[RÉFUTATION DE L'OPINION DE DAMASCIUS SUR L'EMPLACEMENT DU VÉHICULE DES ÂMES]

Et, en effet, quant à ton [*i.e.* Damascius] dissentiment sur la Voie Lactée d'après Empédocle : « Pourquoi serait-elle la voie des âmes humaines, et non pas de celles des daimônes, et d'abord de celles des dieux » ? C'est bien la preuve qu'il parle sans connaître aucune de ces choses, mais qu'il ne semble ignorer que ce qui tombe sous son imagination¹⁴³⁸.

καὶ αὐτὸ δέ σου τὸ διαστασιαζόμενον «διὰ τί δὲ ἀνθρωπίνων καὶ μὴ δαιμονίων ψυχῶν ὁδός, διὰ τί δὲ μὴ πρῶτον θεῶν»; τεκμήριον τοῦ μηδὲν τούτων εἰδότα λέγειν, ἀλλὰ μόνον τὸ ὑποπίπτον τῇ φαντασίᾳ τοῦ μὴ δοκεῖν ἀγνοεῖν.

[CONCLUSION]

Et en vérité c'est raisonnable d'observer ce qui est dit d'une belle manière par Aristote dans le prologue : {118.25} « de ces phénomènes, les uns resteront dans l'état d'aporie, les autres nous seront en quelque façon accessibles »¹⁴³⁹. C'est la raison pour laquelle nous aussi mettons ici un terme à ce discours sur la Voie Lactée, et passons à la suite à partir d'un nouveau commencement¹⁴⁴⁰.

καίτοι γε τὸ τῷ Ἀριστοτέλει καλῶς ἐν τοῖς προοιμίοις εἰρημένον φυλάττειν εὐλόγον· «ἐν οἷς τὰ μὲν ἀποροῦμεν», φησί, «τῶν δὲ ἐφαπτόμεθά τινα τρόπον». διὸ καὶ ἡμεῖς ἐνταῦθα πέρας τῷ λόγῳ τούτῳ δεδωκότες τοῖς ἐξῆς ἀφ' ἑτέρας ἀρχῆς ἐπίωμεν.

¹⁴³⁸ Encore une fois, Philopon attaque assez durement Damascius pour sa théorie de la dissolution du véhicule de l'âme.

¹⁴³⁹ Arist. *Meteor* I 1, 339A2 (Fobes).

¹⁴⁴⁰ Philopon adopte ici une division des chapitres différente de celle des éditions d'Aristote et de celle des deux autres commentateurs, Alexandre et Olympiodore, en excluant le lemme 346B10-15.

Annexe III

Héraclide du Pont, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου. *Les fragments*

Dans l'*Annexe* suivante on présente tous les fragments à nous disponibles sur Empédocle et le traité auquel ce mythe appartenait¹⁴⁴¹. Quelques-uns de ces fragments ont déjà été inclus dans la collection de base de Fritz Wehrli (W) – fgts. 90-104¹⁴⁴², et d'autres ont été ajoutés dans celle d'Eckart Schütrumpf (S) – fgts. 46A-58 (surtout fgts. 54B-C ; de plus, les fgts. 102-103 de Wehrli ont été exclus)¹⁴⁴³.

Notre collection des fragments et témoignages du dialogue Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου d'Héraclide du Pont suit l'ordre de l'édition de Schütrumpf. Cependant, on a ajouté nombre de nouveaux fragments et nous présentons les textes selon les éditions critiques en usage (l'édition de Schütrumpf, même si elle date de 2008, n'utilise pas toujours les dernières éditions critiques).

Afin de mieux comprendre les fragments, on donne, si nécessaire, le contexte du passage où on trouve le fragment en question. Ceci est indiqué par les crochets obliques .

On a ajouté donc aux fragments de la collection de F. Wehrli et de E. Schütrumpf huit autres témoignages :

1. Quatre passages du *In Meteor.* de Philopon :

- a. p. 117.13-19 (l'association de la Voie Lactée avec le lait sorti des seins d'Héra) ;
- b. p. 117.19-21 (la Voie Lactée comme réunion de myriades de petits astres) ;
- c. p. 117.21-24 (les astres de la Voie Lactée sont les véhicules des âmes des démons).
- d. p. 117.31-32 (sur l'Hadès ouranien)

2. Pour ces passages, on a aussi inclus le texte qu'on trouve dans Manilius, *Astronomica* I (Goold), 750-754, 755-757 et 758-760 respectivement.

3. Un autre passage provient de Grégoire de Nazianze, *Oratio* IV 59 (Bernardi).

¹⁴⁴¹ En ce qui concerne le nom du dialogue, F. Wehrli et E. Schütrumpf assignent ce fragment au Περὶ ψυχῆς, tandis que J. Bidez et A. Dieterich l'assignent au Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου.

¹⁴⁴² F. Wehrli (édit.), *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles* VII, Basel, 1969.

¹⁴⁴³ E. Schütrumpf (édit. et trad.), *Heraclides of Pontus. Texts and Translations*, Piscataway, N.J., Transaction Publishers, 2008.

Περὶ τῶν ἐν τοῦ Ἁΐδου ἢ περὶ ψυχῆς¹⁴⁴⁴

FRAGMENTS

Témoignages sur l'âme

Fgt. 1 (W 98A, S 46A)

Stobée, *Anthologium* I 49.1 (Wachsmuth-Hense) = Aétius, *Placita* IV 3.6, notre traduction¹⁴⁴⁵.

Ἡρακλείδης φωτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὠρίσατο.

Héraclide du Pont a défini l'âme comme une lumière.

Fgt. 2 (W 98B, S 46B)

Macrobe, *In Somn. Scip.* I 14.19 (Armisen-Marchetti), trad. de M. Armisen-Marchetti¹⁴⁴⁶.

Heraclides Ponticus (dixit animam) lucem.

Héraclide du Pont dit que l'âme est lumière.

Fgt. 3 (W 98C, S 46C)

Tertullien, *De anima* IX 2-5 (Waszing).

Si enim corpus anima, sine dubio inter illa quæ supra sumus professi, proinde et coloris proprietas omni corpori aderit. Quem igitur alium animæ æstimabis colorem quam aerium ac lucidum ? Non, ut aer sit ipsa substantia eius, etsi hoc Aenesidemo uisum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito, nec ut lumen, etsi hoc placuit Pontico Heraclidi.

En effet, si l'âme est un corps, il faut le ranger sans doute parmi ceux que nous avons énoncés plus haut. Puisque la couleur est une propriété inhérente à tout corps, quelle autre couleur assigneras-tu à l'âme, qu'une couleur aérienne et brillante? Il ne s'ensuit pas toutefois que l'air soit sa substance elle-même, quoique l'aient ainsi pensé Énésidème, Anaximène, et aussi Héraclite, suivant quelques-uns. J'en dis autant de la lumière, quoique ce soit le sentiment d'Héraclide du Pont.

¹⁴⁴⁴ Dans le choix du titre du dialogue, on a suivi Wilamowitz-Moellendorff, Dieterich, Bidez, Boyancé et Gottschalk.

¹⁴⁴⁵ Titre du chapitre d'Aétius : Εἰ σῶμα ἢ ψυχὴ καὶ τίς ἢ οὐσία αὐτῆς. Les philosophes cités en IV 2.1-8 ont soutenu que l'âme est *incorporelle* (Thalès, Pythagore, Platon, Xénocrate, Dicéarque, Asclépiade, Aristote). Ceux inclus en IV 3.1-14, Héraclide compris, ont soutenu que l'âme est *corporelle*. Notons qu'Aristote, le précurseur de Théophraste (le doxographe-origine, *apud* H. Diels-H. Usener), utilisait l'adjectif «incorporelle» (ἀσώματος) seulement dans les exposés doxographiques.

¹⁴⁴⁶ Pour ce passage, le contexte n'apporte rien de significatif.

Fgt. 4 (W 98D, S 46D)

Théodoret de Cyr, *Graecarum affectionum curatio* V 18 (Canivet), notre traduction.

Παρμενίδης δὲ καὶ Ἴππασος καὶ Ἡράκλειτος πυρώδη ταύτην (scil. τὴν ψυχὴν) κεκλήκασιν· ὁ δὲ Ἡρακλείδης φωτοειδῆ.

Parménide et Hippase et Héraclite ont appelé celle-ci (scil. l'âme) igné, mais Héraclide l'a appelé lumière.

Fgt. 5 (W 99, S 47)

Jean Philopon, *In Aristotelis De anima* I (CAG XV), p. 9.5-7 (Hayduck), notre traduction.

τῶν δὲ ἀπλοῦν σῶμα εἰρηκότων τὴν ψυχὴν εἶναι οἱ μὲν εἰρήκασιν αἰθέριον εἶναι σῶμα, ταύτῳ δὲ ἐστὶν εἰπεῖν οὐράνιον, ὥσπερ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός.

Parmi ceux qui ont fait de l'âme un corps simple, certains ont déclaré qu'elle est un corps éthéré, à savoir céleste, tel Héraclide du Pont¹⁴⁴⁷.

Fgt. 6 (W 100, S 48)

Plutarque, *De latenter vivendo* VI 1130B (Pohlenz-Westman), trad. mod. de J.-L. Poirier.

αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῇ οὐσίᾳ νομίζουσιν, ἄλλοις τε χρώμενοι τεκμηρίοις καὶ ὅτι τῶν ὄντων μάλιστα τὴν μὲν ἄγνοϊαν ἢ ψυχὴ δυσανασχετεῖ καὶ πᾶν τὸ ἀφεγγές ἐχθαίρει καὶ ταράττεται διὰ¹⁴⁴⁸ τὰ σκοτεινά, φόβου καὶ ὑποψίας ὄντα πλήρη πρὸς αὐτήν. ἡδὺ δ' αὐτῇ καὶ ποθεινὸν οὕτω τὸ φῶς ἐστὶν, ὥστε μηδ' ἄλλω τινὶ τῶν φύσει τερπνῶν ἄνευ φωτός ὑπὸ σκότους χαίρειν, ἀλλὰ τοῦτο πᾶσαν ἡδονὴν καὶ πᾶσαν διατριβὴν καὶ ἀπόλαυσιν ὥσπερ τι κοινὸν ἡδυσμα καταμιγνύμενον ἰλαρὰν ποιεῖ καὶ φιλάνθρωπον.

Et, à mon avis, si l'homme lui-même, justement, a reçu des Anciens le nom φῶς, c'est à cause d'une aspiration innée qui, pour une raison de parenté, pousse chacun à connaître autrui et à s'en faire connaître. D'ailleurs, certains philosophes estiment que la substance de l'âme elle-même, c'est la lumière. Entre autres preuves dont ils font usage, ils avancent que ce que l'âme supporte le plus mal, plus que toute autre chose, c'est l'ignorance : elle hait tout ce qui est privé de clarté, et elle est trouble à cause des ténèbres, emplit qu'elle est de crainte et de soupçon à leur égard. La lumière lui est si plaisante et désirable qu'aucune des choses agréables par nature ne saurait la réjouir sans la lumière, au milieu des ténèbres, tandis que la lumière est ce qui rend joyeux tout plaisir, toute occupation et toute jouissance et les humanise, tel un assaisonnement qui se mêle à tous les plats. Au contraire, celui qui s'est jeté dans l'obscurité, s'enveloppant de ténèbres et faisant de sa vie un tombeau vide, celui-là donne l'impression que la vie lui pèse et qu'il renonce à exister.

Fgt. 7 (W 102, S 49)

Plutarque, *Camille* XXII 3 (Flacelière-Chambry-Juneaux), trad. de R. Flacelière, É. Chambry, M. Junneaux.

τοῦ μέντοι πάθους αὐτοῦ (scil. τῆς παρὰ τῷ Ἀλῖᾳ ποταμῷ μάχης) καὶ τῆς ἀλώσεως (sc. Ῥώμης) ἔοικεν ἀμυδρὰ τις εὐθύς εἰς τὴν Ἑλλάδα φήμη διελθεῖν. Ἡρακλείδης γὰρ ὁ Ποντικός, οὐ πολὺ τῶν χρόνων

¹⁴⁴⁷ Encore une fois, Philopon, comme Aétius, témoigne du fait que pour Héraclide l'âme est de nature corporelle.

¹⁴⁴⁸ J.J. Reiske avait conjecturé πρὸς, ce qui a été accepté et par Wehrli et par Schütrumpf. Nous suivons la conjecture proposée par E. Bignone (*L'Aristotele perduto, op cit.*, p. 910) : ταράττεται <διὰ> τὰ σκοτεινά. Bignone explique que ΔΙΑ aurait tombé par haplographie avec l'AI qui le précède, tandis que ΠΡΟΣ n'a pas d'explication claire.

ἐκείνων ἀπολειπόμενος, ἐν τῷ περὶ ψυχῆς¹⁴⁴⁹ συντάγματι φησιν ἀπὸ τῆς ἐσπέρας λόγον κατασχέειν ὡς στρατὸς ἐξ Ὑπερβορέων ἐλθὼν ἔξωθεν ἠρήκοι πόλιν Ἑλληνίδα Ῥώμην, ἐκεῖ που συνφικημένην περὶ τὴν μεγάλην θάλασσαν. οὐκ ἂν οὖν θαυμάσαιμι μυθώδη καὶ πλασματίαν ὄντα τὸν Ἡρακλείδην ἀληθεῖ λόγῳ τῷ περὶ τῆς ἀλώσεως ἐπικομπάσαι τοὺς Ὑπερβορέους καὶ τὴν μεγάλην θάλασσαν.

Cependant, il paraît qu'un bruit vague du désastre et de la prise de Rome se répandit aussitôt en Grèce, car Héraclide du Pont, qui a vécu peu après cette époque, rapporte dans son traité sur l'âme que la nouvelle arriva du couchant qu'une armée, sortie de chez les Hyperboréens, avait pris une ville grecque appelée Rome, située quelque part la-bas, près de la grande Mer. Mais je ne serais par surpris qu'Héraclide, qui aime les fables et les fictions, ait ajouté à la nouvelle véritable de la prise de Rome les Hyperboréens et la grande Mer, pour produire plus d'effet.

Fgt. 8 (W 97, S 50)

Jamblique, *De anima* XXVI 378 (Finamore-Dillon) = II 1.1, p. 217-218 (Festugière), trad. d'A.-J. Festugière.

ἄλλη τοίνυν αἴρεσις τῶν Πλατωνικῶν [...] τιθεμένη [...] τὴν ψυχὴν αἰεὶ εἶναι ἐν σώματι, ὥσπερ ἡ Ἐρατοσθένους καὶ Πτολεμαίου τοῦ Πλατωνικοῦ καὶ ἄλλων, ἀπὸ σωμάτων αὐτὴν λεπτοτέρων εἰς τὰ ὀστρεώδη πάλιν εἰσοικίζει σώματα. Διατρίβειν μὲν γὰρ αὐτὴν εἰς μοῖραν τινα τοῦ αἰσθητοῦ, καθήκειν γέ μὴν εἰς τὸ στερεὸν σῶμα ἄλλοτε ἀπ' ἄλλων τοῦ παντός τόπων. καὶ τούτους Ἡρακλείδην μὲν τὸν Ποντικὸν ἀφορίζειν περὶ τὸν γαλαξίαν, ἄλλους δὲ καθ' ὅλας τοῦ οὐρανοῦ τὰς σφαίρας, ἀφ' ὧν δὴ δεῦρο κατιέναι τὰς ψυχάς.

Ils disent, en effet, qu'elle [*scil.* l'âme] demeure toujours dans quelque partie du monde sensible, que de temps à autre elle vient de tel ou tel lieu de l'univers entrer dans un corps solide : selon Héraclide du Pont, c'est de la Voie Lactée, selon d'autres, c'est de toutes les sphères célestes que les âmes descendent ici-bas ; selon ceux-ci, elles habitent dans la Lune ou dans la région aérienne qui se trouve au-dessous de la Lune, et c'est de là qu'elles viennent dans la génération terrestre ; selon ceux-là, elles passent de corps solides dans d'autres corps solides.

Fgt. 9 (W 101, S 51)

Varron, *Menippeae*, fgt. 81 (Cèbe) = fgt. 81 (Bücheler), trad. de J.-P. Cèbe.

Quare Heraclides Ponticos plus sapit, qui praecepit ut comburerent, quam Democritus, qui ut in melle seruarent. Quem si uulgos secutus esset, peream si centum denariis calicem mulsi emere possemus.

C'est pourquoi Héraclide du Pont est plus avisé, qui prescrit de les brûler [*scil.* les corps], que Démocrite, qui voulait qu'on les conservât dans le miel. Si la foule avait suivi le second, que le meure si nous pourrions acheter pour cent deniers une coupe de vin miellé.

¹⁴⁴⁹ On ne considère pas le περὶ ψυχῆς (*de anima*) comme le titre du dialogue d'Héraclide. Mais, il se peut que le περὶ ψυχῆς était le sous-titre du dialogue.

Le mythe d'Empédotime

Fgt. 10A (W 96, S 52)

Jean Philopon, *In Aristotelis Meteora* I 8 (CAG XIV 1), p. 117.9-12 (Hayduck), notre traduction.

ὁ Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοτίμου περὶ τοῦ γάλακτος (*scil.* ὑπόθεσιν) οἰκειοῦται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν. φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄϊδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων.

Damascius, rejetant à juste titre avec ces arguments et d'autres de ce genre la théorie d'Aristote sur la Voie Lactée, il s'approprie bel et bien celle d'Empédotime, en l'appelant un fait et non pas un mythe. Ce grand personnage [*scil.* Empédotime] dit, en effet, que la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel.

Fgt. 10B

Jean Philopon, *In Aristotelis Meteora* I 8 (CAG XIV 1), p. 117.31-32 (Hayduck), notre traduction.

ὁ δὲ φησιν « ὁδὸς ἐστὶ τὸ γάλα ψυχῶν τῶν διαπορευομένων τὸν ἐν οὐρανῷ Ἄϊδην ». εἰ οὖν τὸν γαλαξίαν διαπορεύονται, οὗτος ἂν εἴη ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ Ἄϊδης.

Et il [*i.e.* Empédotime, cité par Damascius] dit que « la Voie Lactée est la voie par laquelle les âmes cheminent à travers l'Hadès qui est dans le ciel ». Si les âmes traversent la Voie Lactée, alors celle-ci devrait être cet Hadès céleste.

Fgt. 11

Jean Philopon, *In Meteor.* I 8, p. 117.13-19 (Hayduck), notre traduction.

αὐτὸν δὲ τὸν κύκλον οὐράνιον εἶναι θεῶν διακόσμησιν ὁμολογητέον, εἴτε κατὰ τὸ γάλα τῆς Ἥρας ὑποστᾶσαν, ὡς φησιν ὁ μῦθος (διὸ καὶ πρὸς τὴν ἀναγωγὴν τῶν ψυχῶν οἰκείως ἔχειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ μυθεύομενον ὡς οὐκ ἄνεισιν ἀπὸ τοῦ κόσμου ψυχὴ μὴ σπῶσα τοῦ Ἡραίου γάλακτος, ὃ ἐστὶν εἰ μὴ τύχη τῆς ἐν τῷ γάλακτι τούτῳ κεχυμένης προνοίας αὐτῆς τῆς θεοῦ), εἴτε καὶ ἄλλον τρόπον διακοσμηθεῖσαν τὸν θεοῖς ἐγνωσμένον.

Mais, il faut admettre, dit-il, que ce cercle lui-même est une ordonnance céleste des dieux ; ou bien la Voie Lactée reçoit sa subsistance du lait d'Héra, comme l'affirme le mythe d'Empédotime – c'est bien pourquoi cela est approprié à la remontée des âmes, c'est là l'enseignement du mythe [μυθεύομενον], à savoir que l'âme ne remonte pas vers le ciel du monde terrestre sans avoir sucer [σπῶσα] le lait d'Héra, si elle n'obtient pas [μὴ τύχη] la providence de la déesse elle-même qui c'est écoulée dans ce lait¹⁴⁵⁰ – ; ou bien, le cercle céleste est ordonné d'une autre manière, connu par les dieux.

Fgt. 11A

Manilius, *Astr.* I 750-754 (Goold).

Niueo lactis fluxisse liquorem pectore reginae diuum [*scil.* Héra], coelumque colore infecisse suo : quapropter lacteus orbis dicitur et nomen causa descendit ab ipsa.

¹⁴⁵⁰ I. Kupreeva traduit ce passage difficile, à savoir «ὃ ἐστὶν εἰ μὴ τύχη τῆς ἐν τῷ γάλακτι τούτῳ κεχυμένης προνοίας αὐτῆς τῆς θεοῦ», par «unless it lighted on the Goddess' providence which is spread in that milk».

Quelques gouttes de lait, échappées des seins de la reine des dieux [*i.e.* Héra], donnèrent cette couleur à la partie du ciel qui les reçut ; et c'est de là que vient le nom de Voie Lactée, nom qui rappelle la cause de cette blancheur.

Fgt. 11B

Jean Philopon, *In Meteor.* I 8, p. 117.19-21 (Hayduck), notre traduction.

εἶναι δ' οὖν τοῦ οὐρανοῦ τινα διάθεσιν ἀφθαρτον, ἀστράφαν, μικρῶν ἀστέρων πυκνότητι γαλακτίζουσιν.

Il faut admettre que la Voie Lactée est une sorte de disposition du ciel, incorruptible, formée d'astres, et son apparence laiteuse est due à la densité de petits astres.

Fgt. 11C

Manilius, *Astr.* I 755-757 (Goold).

An major densa stellarum turba corona contexit flammis et crasso lumine candet et fulgore nitet collato clarior orbis.

Ne faudrait-il pas plutôt penser qu'une grande quantité d'étoiles sur ce même point y forme comme un tissu de flammes, nous renvoie une lumière plus dense, et rend cette partie du ciel plus brillante par la réunion d'un plus grand nombre d'objets lumineux ?

Fgt. 11D

Jean Philopon, *In Meteor.* I 8, p. 117.21-24 (Hayduck), notre traduction.

ψυχῶν δὲ ὀχήματα, φησί, λέγειν οὐκ εὐλογον τῆς συστάσεως αὐτοῦ λαμπρῶς οὕτω καὶ ἀστροειδοῦς φαινομένης, καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης. διὰ τί δὲ μὴ μάλλον δαιμονίων ψυχῶν, διὰ τί δὲ μὴ πρότον θεῶν ; ἀπὸ θεῶν γὰρ ἄρχεσθαι δεῖ καὶ ταύτην τὴν ιδιότητα.

Et il n'est pas raisonnable de dire que ce sont les véhicules des âmes humaines, dit-il [*i.e.* Damascius], puisque la constitution de ces constellations apparaît tellement brillante et astréiforme [ἀστροειδοῦς], et toujours disposé de la même façon. Ces astres ne seraient-ils pas plutôt les véhicules des âmes démoniques, et d'abord de celles des dieux ? De même, en effet, cette caractéristique aussi doit prendre son origine à partir des dieux.

Fgt. 11E

Manilius, *Astr.* I 758-760 (Goold).

An fortes animae dignataque nomina caelo, corporibus resoluta suis terræque remissa, huc migrant ex orbe ; suumque habitantia caelum aethereos vivunt annos mundoque fruuntur.

Dira-t-on enfin que les âmes des grands hommes qui ont mérité le ciel, dégagées des liens de leurs corps après leur séjour sur la terre, sont transportées dans cette demeure ; que ce ciel leur est approprié ; qu'elles y mènent une vie céleste, qu'elles y jouissent du monde entier ?

Fgt. 12 (W 92, S 53)

Suda E 1007 (Adler), notre traduction.

Ἐμπεδοτίμος. οὗτος ἔγραψε περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως, περὶ οὗ λέγει ὁ Παραβάτης ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Κρονίοις : ἡμεῖς δὲ Ἐμπεδοτίμῳ καὶ Πυθαγόρᾳ πιστεύοντες οἷς τε ἐκείθεν λαβὼν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἔφη.

Empédotime : il a écrit sur la physique et sur lui Julian l'Apôstate, dans son œuvre intitulée *Cronia* dit : On a confiance en Empédotime et Pythagore et en ce qu'Héraclide du Pont a dit, en le prenant d'eux.

Fgt. 13 (W 93, S 54A)

Proclus, *In Platonis rem publicam* II, p. 119.19-27 (Kroll) = III, p. 63-64 (Festugière), trad. d'A.-J. Festugière.

οὔτε τὸ θείας ἀληθείας τυχεῖν ἀδύνατον ψυχὴν ἀνθρωπίνην τῶν ἐν Ἄιδου πραγμάτων καὶ ἀγγελίαι τοῖς ἀνθρώποις. δηλοῖ δὲ καὶ ὁ κατὰ τὸν Ἐμπεδοτίμον λόγος, ὃν Ἡρακλείδης ἰστόρησεν ὁ Ποντικός, θηρώντα μετ' ἄλλων ἐν μεσημβρία σταθερᾷ κατὰ τινα χώραν αὐτὸν ἔρημον ἀπολειφθέντα λέγων τῆς τε τοῦ Πλούτωνος ἐπιφανείας τυχόντα καὶ τῆς Περσεφόνης καταλαμφθῆναι μὲν ὑπὸ τοῦ φωτός τοῦ περιθέοντος κύκλῳ τοὺς θεούς, ἰδεῖν δὲ δι' αὐτοῦ πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν.

Il n'est pas non plus impossible qu'une âme humaine atteigne à la vérité divine sur les choses de l'Hadès et les annonces aux hommes. À preuve le récit relatif à Empédotime, qu'a rapporté Héraclide du Pont. Il dit qu'Empédotime était allé chasser avec d'autres en plein midi sur un certain terrain et que, comme on l'y avait laissé seul, il avait vu lui apparaître Pluton et Perséphone, qu'il avait été tout illuminé par la lumière qui formait une auréole à ces dieux et que, grâce à cette lumière, il avait vu, par une vision face à face, toute la vérité sur les âmes.

Fgt. 14 (S 54B)

Michel Psellus, *Orationes* XXIV 95 (Littlewood), notre traduction.

καὶ τὸν Ποιμάνδρην τούτου (οὗτω γὰρ τὸν οἰκείον λόγον ἐπέγραφεν) ὡς ὄνειρώττοντα διαπίυετε, ὡς δὲ καὶ τὴν Ἐμπεδοτίμου τοῦ νοῦ ἀρπαγὴν, ἣν ἔξαίρει μὲν ὁ Ἰάμβλιχος, Ποσειδώνιος δὲ ἀθετεῖ ὁ φιλόσοφος.

Et tu vas rejeter en crachant son Poimandrès – c'est cela qu'il a inscrit dans son traité – comme un rêveur, ainsi que le rapt de l'esprit d'Empédotime, que Jamblique exalte, mais que Posidonius le philosophe rejette.

Fgt. 15 (S 54C)

Michel Psellus, *Orationes forenses et acta* I 894-895 (Dennis), notre traduction.

εἰ δὲ πᾶσαν ὄρασιν ἀδιαφόρως δέχη, τί μὴ καὶ τοῦ Τρισμεγίστου Ἑρμοῦ, ἣν ὁ Ποιμάνδρης – δαίμων δὲ οὗτος – τούτῳ παρέδειξε ; κάκεινα γὰρ φοβερὰ καὶ παράδοξα τὰ ὄραματα, ἀγλὺς καὶ ζόφος βαθὺς καὶ φῶς ἐκφαινόμενον καὶ πατὴρ καὶ υἱὸς δεικνύμενοι καὶ θεολογούμενοι. τί μὴ καὶ τὸν Ἐμπεδοτίμου μετεωρισμὸν, ὃν ἕτερος δαίμων τούτῳ πεφιλοτίμηται, δι' οὗ τὴν τῶν ψυχῶν μνείαι ἀθανασίαν ;

Et si tu accepte toute vision, sans discrimination, alors pourquoi pas aussi celle d'Hermès Trismégiste reçue de Poimandrès (qui est un démon) ; celles-ci sont aussi des représentations effrayantes et extraordinaires, avec le brouillard et la ténèbre profonde, avec la lumière qui luit parmi ceux-ci, avec le père et le fils qui apparaissent discutant de choses divines¹⁴⁵¹. Pourquoi pas aussi l'ascension d'Empédotime, qu'un autre démon [*scil.* Hadès] lui a prodigué, à travers laquelle il a été initié à la doctrine de l'immortalité de l'âme.

¹⁴⁵¹ Ce passage semble être une description du *Poimandrès* ou *Corp. Herm.* I 1-8 (Nock-Festugière).

Fgt. 16 (W 90, S 55)

Clément d'Alexandrie, *Stromate* I 21, 133.2 (Caster), trad. de M. Caster.

προγνώσει δὲ καὶ Πυθαγόρας ὁ μέγας προσανείχεν αἰεὶ Ἄβαρις τε ὁ Ὑπερβόρειος καὶ Ἀριστέας ὁ Προκοννήσιος Ἐπιμενίδης τε ὁ Κρής, ὅστις εἰς Σπάρτην ἀφίκετο, καὶ Ζωροάστρης ὁ Μήδος Ἐμπεδοκλῆς τε ὁ Ἀκραγαντίνος καὶ Φορμίων ὁ Λάκων, καὶ μὴν Πολυάρατος ὁ Θάσιος Ἐμπεδοτίμος τε ὁ Συρακούσιος ἐπὶ τε τούτοις Σωκράτης ὁ Ἀθηναῖος μάλιστα.

Le grand Pythagore s'appliqua sans cesse à la divination de l'avenir, ainsi qu'Abaris l'Hyperboréen, Aristée de Proconnèse, Epiménide de Crète qui se rendit à Sparte, Zoroastre le Mède, Empédocle d'Agrigente, Phormion de Laconie, Polyaratos de Thasos, Empédotime de Syracuse, enfin et surtout Socrate d'Athènes.

Fgt. 17

Grégoire de Nazianze, *Oratio* IV 59 (Bernardi), trad. de J. Bernardi¹⁴⁵².

ταῦτα μὲν παιζέτωσαν παρ' ἐκείνοις Ἐμπεδοκλεῖς, καὶ Ἀρισταῖοι, καὶ Ἐμπεδοτίμοι τινες, καὶ Τροφώνιοι, καὶ τοιούτων δυστυχῶν ἀριθμὸς ὧν ὁ μὲν τοῖς Σικελικοῖς κρατήρσιν ἑαυτὸν θεώσας, ὡς ᾤετο, καὶ εἰς τὴν κρείττονα λήξιν ἀφ' ἡμῶν ἀναπέμψας, τῷ φιλάτῳ σανδάλῳ κατεμηνύθη παρὰ τοῦ πυρὸς ἐκβρασθέντι· καὶ οὐ θεὸς ἐδείχθη μετ' ἄνθρωπον, ἀλλ' ἄνθρωπος κενόδοξος, καὶ ἀφιλόσοφος μετὰ θάνατον, καὶ οὐδὲ τὰ κοινὰ συνετός· οἱ δὲ ἀδύτοις τισὶν ἑαυτοὺς ἐγκρύψαντες ὑπὸ τῆς αὐτῆς νόσου καὶ φιλαυτίας, εἴτ' ἐλεγχθέντες, οὐ μᾶλλον ἐκ τῆς κλοπῆς ἐτιμῆθησαν ἢ ἐκ τοῦ μὴ λαθεῖν καθυβρίσθησαν.

Croyait-il ensuite que nous nous exposons au danger par désir de gloire et non par zèle pour la vérité ? Laissons ces enfantillages à leurs sages, aux Empédocles, aux Aristées, à des Empédotimes et à Trophonios, à tant de malheureux qui leur ont ressemblé. Le premier, qui croyait que les cratères de Sicile avaient fait de lui un dieu et qui pensait faire accroire qu'il nous avait quittés pour une destinée supérieure, fut trahi par sa propre sandale, rejetée par le bouillonnement des flammes. On ne le regarda pas comme un homme devenu, dieu, mais comme un personnage vain qui n'avait pas atteint la sagesse après la mort et qui n'avait même pas le sens commun. Les autres, qui s'étaient cachés dans quelque repaire, atteints de la même maladie et du même amour de leur personne, furent déjoués par la suite, et ils retirèrent moins de gloire de leur retraite que d'insultes pour avoir été découverts.

Fgt. 18 (W 91, S 56)

Proclus, *In Platonis rem publicam* II, p. 121.24-p. 122.11 (Kroll) = III, p. 66 (Festugière), trad. d'A.-J. Festugière.

... καὶ εἰσὶν καὶ ἔσονται πολλαχοῦ γῆς τῶν θείων καὶ ταῖς αἰσθήσεσιν ἡμῶν ἀλήπτων ἐξηγηταὶ κατὰ τινὰς θείας τε καὶ δαιμονίας ἐπινοίας· οἱ μὲν μετὰ τοῦ σώματος τῶν τοιούτων ἴστορες, ὡσπερ Ἐμπεδοτίμον λόγος, οἱ δὲ ἄνευ σώματος, ὡσπερ τὸν Ἀθηναῖον Κλεώνυμον· καὶ πλήρεις αἱ παραδόσεις τούτων. εἰ δὲ μὴ πλείονές εἰσιν αὐτοπτικαὶ τῶν ὄντων ἐν ἡμῖν καταλήψεις, οὐδὲν θαυμαστόν· σώμασι γὰρ χρώμενοι καὶ τούτοις ἐνύλοις ὀλίγοι καὶ ἐν πολλῷ χρόνῳ τούτων ἀπολαύειν ἄνθρωποι δύνανται, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ Ἐμπεδοτίμος σπάνιος καὶ ὁ Κλεώνυμος καὶ εἰ δὴ τις ἄλλος τῶν τοιούτων θεαμάτων λέγεται τυχεῖν. τὸ γὰρ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ὑπερ ἄνθρωπον ἐνεργεῖν ὀλίγοις δὴ τισὶ καὶ εὐαριθμήτοις ὑπάρχειν εἰκός.

... qu'il existe et qu'il existera en bien des lieux de la terre des interprètes des choses divines et insaisissables à nos sens, qui ont parlé selon de certaines inspirations de divines et démoniques. Les uns ont vu ces choses étant dans leurs corps, comme on le rapporte d'Empédotime, les autres étant hors du corps, comme on le rapporte de Cléonyme d'Athènes. Les traditions historiques sont pleines de ces récits. Et si enfin ne sont pas plus nombreuses parmi nous les appréhensions face à face des Êtres, rien d'étonnant à cela. Car, comme nous usons des corps, et de corps matériels, très

¹⁴⁵² Ce passage avait été déjà noté par H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus, op. cit.*, p. 148-149, mais sans être pris en considération par l'édition de Schüttrumpf.

peu d'hommes, et cela en une longue durée de temps, peuvent jouir de ces spectacles, et, pour cette raison, rares sont un Empédoclote, un Cléonyme, ou tout autre qui soit dit avoir obtenu de telles visions. Car il est normal que ne soit donné qu'à très peu d'hommes, faciles à compter, d'être en possession, dans leur vie humaine, d'activités qui dépassent le pouvoir de l'homme.

Fgt. 19 (W 94, S 57)

Varron, *Menippeae*, fgt. 557 (Cèbe) = fgt. 560 (Bücheler), trad. de J.-P. Cèbe.

Varro tamen ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum, eumque inter cetera tres portas vidisse tresque vias : unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos isse diceretur ; alteram per limitem, qui est inter leonem et cancrum ; tertiam esse inter aquarium et pisces.

Cependant, Varron dit avoir lu qu'une certaine puissance divine débarrassa un certain Empédoclote de Syracuse de son apparence mortelle et qu'entre autres choses il vit trois portes et trois routes : l'une vers le signe du Scorpion par où, disait-on, Hercule était allé vers les dieux ; la deuxième à travers la frontière qui sépare le Lion du Cancer ; la troisième entre le Verseau et les Poissons.

Fgt. 20 (W 95, S 58)

Damascius, *In Platonis Phaedonem* II, D131, p. 357-359 (Westerink), notre traduction.

ὅτι τριττὴ τῆς γῆς ἡ διαίρεσις, ἡ μὲν κατὰ τοὺς τρεῖς Κρονίδας· ξυνή γὰρ αὐτῶν καὶ ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, φησὶν Ὅμηρος (II. XV 193), εἰ δὲ κοινή, δῆλον ὅτι μερίζοιτο ἂν εἰς αὐτούς, καὶ εἴ γε μὴ ὁ Ποσειδῶν ἦν ὁ λέγων καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν διαιρῶν, ἀλλ' ὁ Ζεὺς, πάντως ἂν εἰς τρία διένειμεν τὸν οὐρανόν, ὡς ὁ Ἐμπεδοκτίμου λόγος, ἑαυτῷ τὴν ἀπλανῆ, τῷ Ποσειδῶνι τὰς μέγροι ἡλίου σφαίρας, τῷ Πλούτωνι τὰς λοιπὰς. ἡ δὲ ἐστὶ διαίρεσις τῆς γῆς κατὰ τὸ πᾶν, εἰς τὸ οὐράνιον καὶ χθόνιον καὶ μέσον· καὶ γὰρ Ὀλυμπία γῆ τετιμῆται καὶ χθονία, καὶ μέση ἄρα τις ἂν εἴη.

La division de la terre est ternaire. L'une est faite selon les trois fils de Cronos : car ils possèdent en commun la terre et le ciel, dit Homère [II. XV 193]. Mais si elle [*scil.* la terre] est commune, alors il est clair qu'elle doit être divisée entre eux ; et si Poséidon n'était pas celui qui parle et ne marquait pas son propre domaine, mais c'était Zeus qui le faisait, certainement il aurait divisé le ciel en trois parties, comme dit le récit d'Empédoclote : pour lui-même [*scil.* Zeus], la sphère des fixes, pour Poséidon, les sphères jusqu'au Soleil, et pour Pluton le reste. La seconde est une division de la terre comme un tout, entre la partie céleste, la chthonienne et l'intermédiaire : car les deux sont honorés, une terre olympienne et une chthonienne, et il semble qu'il y a aussi bien une terre intermédiaire.

INCERTAE SEDIS FRAGMENTA

(Fragments 21 et 22 non inclus dans le traité du *De anima* par E. Schütrumpf, mais inclus par F. Wehrli)¹⁴⁵³

Fgt. 21 (W 102)

Eusèbe de Césarée, *Praep. evang.* XV 58.3 (Des Places), trad. d'É. des Places.

Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός καὶ Ἐκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινουσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μὴν γε μεταβατικῶς, ἀλλὰ τροπικῶς, τροχοῦ δίκην ἐνηξονισμένην, ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον.

Pour Héraclide du Pont et le pythagoricien Ecphante, la terre se meut non en changeant de lieu mais en tournant autour d'un axe comme une roue ; elle accomplit cette révolution, du couchant au levant, autour de son centre propre.

¹⁴⁵³ Les fragments 23 et 24 ont été assignés par E. Schütrumpf au dialogue *Περὶ τῶν καθ' Ἄιδη*.

Fgt. 22 (W 103)

Proclus, *In Platonis Timaeum* IV 281E (Diehl), trad. d'A.-J. Festugière.

ποῦ δὴ οὖν εὐλογον ἡμᾶς ἰλλομένην ἀκούσαντας εἰλουμένην καὶ στρεφομένην αὐτὴν (scil. τὴν γῆν) ποιεῖν, ὡς Πλάτωνι ἀρέσκον λέγοντας ; Ἡρακλείδης μὲν οὖν ὁ Ποντικός, οὐ Πλάτωνος ὢν ἀκουστής, ταύτην ἐχέτω τὴν δόξαν, κινῶν κυκλῶ τὴν γῆν. Πλάτων δὲ ἀκίνητον αὐτὴν ἴστησιν.

Où trouver dès lors bonne raison pour que, alors que nous avons entendu « pelotonnée » [ἰλλομένην], nous disions que la Terre « pivote » [εἰλουμένην] et se tourne, comme si nous exprimions ainsi la vraie doctrine de Platon ? Que tienne cette opinion Héraclide du Pont, qui n'est pas un disciple de Platon, quand il fait la Terre se mouvoir en cercle. Platon, quant à lui, la tient fixe dans l'immobilité.

Fgt. 23 (S 79, W 68)

Plutarque, *Adversus Colotem* XIV 1115A (Pohlenz-Westman), trad. de J. Boulogne, J. Brunshwig, D. Delattre et A. Monet, in D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), *Les épicuriens*, Paris, Pléiade, 2010, p. 868.

ποῦ γὰρ ὢν τῆς ἀοικήτου τὸ βιβλίον ἔγραφες, ἵνα ταῦτα συντιθεῖς τὰ ἐγκλήματα μὴ τοῖς ἐκείνων (sc. τῶν Περιπατητικῶν κτλ.) συντάγμασιν ἐντύχης μηδ' ἀναλάβης εἰς χεῖρας Ἀριστοτέλους τὰ περὶ οὐρανοῦ καὶ τὰ περὶ ψυχῆς, Θεοφράστου δὲ τὰ πρὸς τοὺς φυσικοὺς, Ἡρακλείδου δὲ τὸν Ζωροάστρη, τὰ περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων, Δικαιάρχου δὲ τὰ περὶ ψυχῆς, ἐν οἷς πρὸς τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν φυσικῶν ὑπεναντιούμενοι τῷ Πλάτωνι καὶ μαχόμενοι διατελοῦσι;

En quel lieu de la terre inhabitée as-tu [scil. Colotès] écrit ton livre pour avoir réuni ces accusations [contre les péripatéticiens] sans lire les ouvrages de ces génies ni consulter directement *Le Ciel* et *L'Âme* d'Aristote, le *Contre les spécialistes de la nature* de Théophraste, le *Zoroastre*, *L'Hadès* et *Les Apories relatives à la nature* d'Héraclide ou *L'Âme* de Dicéarque, traités où ceux-ci ne cessent, sur les points capitaux les plus importants des questions relatives à la nature, de s'opposer à Platon et de le combattre?

Fgt. 24 (S 80, W 72)

Ps.-Plut. *De libid. et aegr.* V 1-10 (Ziegler-Pohlenz) = Plutarque, fgt. 1 (Tyrwhitt) = Héraclide, fgt. 80 (Schütrumpf) = Posidonius, fgt. 154 (Kidd), notre traduction

ἐνιοὶ δὲ ἄντικρυς καὶ δόξαν καὶ διαλογισμὸν εἰς τὸ σῶμα κατατείνουσιν, οὐδ' εἶναι αἰτίαν τὸ παράπαν ψυχὴν λέγοντες, ἀλλὰ τῇ τοῦ σώματος διαφορᾷ καὶ ποιότητι καὶ δυνάμει συντελεῖσθαι τὰ τοιαῦτα. τὸ μὲν γὰρ περὶ τῶν ἐν Ἄιδου βιβλίον ἐπιγραφόμενον, ἐν ᾧ τὴν ψυχὴν τῇ οὐσίᾳ παρὑπάρχειν ἀποφαίνεται ὁ λόγος, οἱ μὲν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν Ἡρακλείδου νομίζουσιν, οἱ δὲ πρὸς ἀντιπαρεξαγωγὴν συντετάχθαι τῶν εἰρημένων ἑτέροις περὶ οὐσίας ψυχῆς. ὅτῳ δὲ γεγραμμένον ἄντικρυς ἀναιρεῖ τὴν οὐσίαν αὐτῆς, ὡς τοῦ σώματος ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὰς εἰρημένας δυνάμεις πάσας.

Quelques-uns, cependant, vont aussi loin que de restreindre même l'opinion et le calcul [διαλογισμὸν] au corps, en disant qu'il n'y a absolument aucune cause de la part de l'âme, mais que ces activités <mentales> sont accomplies conjointement par la différence et la qualité et la puissance du corps. C'est vrai que le livre intitulé *Sur les choses de l'Hadès* [περὶ τῶν ἐν Ἄιδου], selon lequel l'âme est co-présente avec la substance [τὴν ψυχὴν τῇ οὐσίᾳ παρὑπάρχειν], quelques-uns pensent qu'il n'est pas d'Héraclide du tout, tandis que d'autres pensent qu'il l'a composé comme une attaque [ἀντιπαρεξαγωγὴν] contre ce que d'autres ont dit concernant l'âme. Mais, écrit de cette manière, il détruit complètement la substance de l'âme, en soutenant que le corps a en soi toutes les susdites capacités.

Annexe IV

Texte grec, avec titres et sous-titres, du mythe du *De facie*

(940f5-945e1)

NOTE SUR LE TEXTE DU *DE FACIE*¹⁴⁵⁴ :

Jean Irigoin a pu démontrer que, vers 950 de notre ère au plus tard, avait été constituée une « véritable édition » des *Moralia* regroupant en trois tomes un ensemble relativement vaste de traités¹⁴⁵⁵.

Le texte du dialogue de Plutarque *De facie*, numéro 73 du soi-disant catalogue de Lamprias et numéro 71 dans l'*Anthologie* planudéenne, nous a été conservé dans deux manuscrits seulement : **E** et **B**.

E Paris, Bibliothèque Nationale gr. 1672 (saec. XIV^e)

B Paris, Bibliothèque Nationale gr. 1675 (saec. XV^e)

Le ms. **E** est le codex *Parisinus graecus* 1672 et aurait été composé entre 1350 et 1380¹⁴⁵⁶. Ce ms. a été copié par un seul et même copiste. **E** contient les soixante-neuf premiers traités de l'œuvre morale de Plutarque suivis des neufs nouveaux (70 à 77, 78). Il semble que ce ms. **E**, avec le *Parisinus graecus* 1671 (**A**), achevé en juillet 1296, dérivent soit directement de l'*Ambrosianus* C 126 inf (graec. 859) ou **α**, soit d'un ms. proche de ce recueil¹⁴⁵⁷. Le ms. **α** fut demandé par le moine byzantin Maxime Planude (~ 1260-1330) peu avant 1296.

Le ms. **B** est le codex *Parisinus graecus* 1675 et date du XV^e siècle (vers 1430 d'après J. Irigoin¹⁴⁵⁸).

Ces deux mss contiennent aussi le *De genio Socratis*, le *De Pythiae oraculis* et l'*Amatorius*.

¹⁴⁵⁴ Pour un exposé global sur la tradition manuscrite des *Œuvres Morales* de Plutarque, lire F. Frazier, «Le corpus des *Œuvres Morales*, de Byzance à Amyot. Essai de synthèse», *Pallas* LXVII (2005), p. 77-93.

¹⁴⁵⁵ J. Irigoin, «Les manuscrits de Plutarque à 32 et à 22 lignes», in *Actes du XV^e Congrès international des Études byzantines* III, Bucarest, 1976, p. 83-87. Mais malheureusement pour la connaissance de son histoire, le texte du *De facie* ne figure dans aucun manuscrit antérieur au XIV^e siècle.

¹⁴⁵⁶ J. Irigoin, «Histoire du texte des *Œuvres Morales* de Plutarque» (in Plutarque, *Œuvres Morales*, t. I, 1^{re} partie, introduction générale par R. Flacelière† et J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, 1987), p. CCLXXIV et n. 2. Cf. A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana-Chicago-London, 1972, p. 184-185, qui date le ms **E** de 1308.

¹⁴⁵⁷ M. Pohlenz (édit.), *Plutarchi moralia*, vol. V, fasc. 3, Leipzig, Teubner, 1960², p. XX. Cf. S.C. Larsen, *Studia critica in Plutarchi Moralia*, Copenhague, 1889, p. 5.

¹⁴⁵⁸ J. Irigoin, *op. cit.*, p. CCLXXV et n. 3.

La question est de savoir si les deux mss. sont indépendants l'un de l'autre mais dérivant d'un même modèle¹⁴⁵⁹ ou si l'un dérive de l'autre directement¹⁴⁶⁰. D'après la deuxième interprétation, **E** est l'ancêtre de **B**, par l'entremise d'une copie de **E**, perdu pour nous. Harold Cherniss rapporte les opinions en présence sans prendre lui-même parti, en gardant ainsi une prudente neutralité¹⁴⁶¹. Nous suivrons son exemple.

Remarquons que, mise à part la très récente traduction du traité, faite sur l'édition de Cherniss (Alain Lerooult [dir.], *Plutarque, Le visage qui apparaît dans le disque de la Lune*, Lille, Septentrion, 2013) et l'édition avec traduction de Pierre Raingeard, *Le Περί τοῦ προσώπου de Plutarque* (Paris, Les Belles Lettres, 1935), les autres traductions et éditions françaises complètes du dialogue du *De facie* précèdent toutes le XX^e siècle : on a ainsi la première traduction en français faite par Jacques Amyot (1513-1593), publiée dans le XXII^e tome des *Œuvres morales* en 1572 ; celle de l'abbé Dominique Ricard (1741-1803), réimpr. en 1844 dans le IV^e tome des *Œuvres morales* ; et celle de Victor Bétolaud (1803-1879), publiée en 1870 dans le IV^e tome des *Œuvres morales*. Il y a aussi une bonne traduction partielle assez récente du mythe seulement faite par Yvonne Vernière en 1977.

Pour le texte qui suit, on a utilisé l'édition de H. Cherniss (éd. et trad.), *Plutarch's Moralia*, vol. XII [1957], Cambridge, Loeb, 2001⁵ et, quand notre texte diffère de cette édition, on l'a indiqué dans les notes. En outre, on a mentionné dans les notes les divergences entre le texte de Cherniss et celui de Pohlenz (M. Pohlenz [édit.], *Plutarchi moralia*, vol. V, fasc. 3 [1955], Leipzig, Teubner, 1960²). On a aussi consulté la récente édition de Pierluigi Donini faite pour le *Corpus Plutarchi moralium* et publiée en 2011. – L'édition de Pierre Raingeard du Περί τοῦ προσώπου de Plutarque repose presque toujours sur le ms. **E** et donne, plus d'une fois, des lectures erronées. En outre, son commentaire est par trop erratique pour servir à une bonne compréhension du texte.

Nous avons ajouté entre crochets [] de nombreux sous-titres qui nous semblaient souhaitables pour saisir le plan du mythe et la technique qui l'informe. Par ailleurs, nous avons adopté un double système de notes : les notes philologiques sont appelées par des astérisques, les notes commentées par des chiffres.

¹⁴⁵⁹ K. Hubert, «Die handschriftliche Überlieferung für Plutarchs *Moralia* 70-77», *Rhein. Mus.* XCIII (1950), p. 330-336. Aussi, M. Manfredini, «La tradizione manoscritta dei *Moralia* 70-77 di Plutarco», *ASNP* VI (1976), p. 453-485 ; et Id., «Sulla tradizione manoscritta di *Moralia* 70-77», in A. Garzya-G. Giangrande-M. Manfredini (dir.), *Sulla tradizione manoscritta dei *Moralia* di Plutarco*, Salerno, 1988, p. 123-138.

¹⁴⁶⁰ G.R. Manton, «The Manuscript Tradition of Plutarch *Moralia* 70-77», *Class. Quart.* XLIII (1949), p. 97-104 ; B. Einarson, P. De Lacy, «The Manuscript Tradition of Plutarch *Moralia* 523C-547F», *Classical Philology* LIII (1951), p. 217-233 (part. 103 et 106) ; R. Flacelière, *Plutarque : Dialogue sur l'amour*, Paris, Les Belles Lettres, 1952, p. 35-37 ; Id., «La tradition manuscrite des traités 70-77 de Plutarque», *Rev. Études Grecques* LXV (1952), p. 351-362.

¹⁴⁶¹ H. Cherniss (édit. et trad.), *Plutarch's Moralia*, vol. XII, Cambridge, Loeb, 2001⁵, p. 26-29.

Sommaire du Mythe de Sylla (940F5-945E1)

- I. Prologue géographique (940F5-942C4)
 5. L'île d'Ogygie où habite Cronos
 6. Le mythe de Cronos
 7. Les habitants Grecs de la région côtière du continent
 - 10.1. Voyage de quelques de ces habitants vers l'île d'Ogygie (l'île de Cronos)
 - 10.2. La majorité des voyageurs, après les trente ans requis, restent néanmoins sur l'île
 - 10.3. Les daimônes transmettent les prédictions de Cronos aux hommes
Présentation de l'étranger-narrateur
 - 10.4. Arrivé de l'étranger-narrateur sur l'île de Cronos
 - 10.4.1. Après les trente ans, départ de l'étranger de l'île de Cronos vers le continent
- II. Essai d'eschatologie et de démonologie lunaires (942C5-945E1)
 - 10.4.2. Arrivé de l'étranger à Carthage et commencement du récit de l'étranger à Sylla
 11. Parmi les dieux visibles, on se doit d'honorer la Lune
 12. L'emplacement de Déméter et de Coré
 - 12.1. Déméter est située sur la Terre et Coré sur la Lune
 - 12.2. Emplacement et étymologie de Coré (la pupille) et de Perséphone (l'aurore)
 - 12.3. L'accord de cette interprétation avec les légendes concernant les deux déesses
 13. Les trois parties de l'homme (corps, âme, intellect) et les deux morts ou séparations
 14. La terre a fourni le corps, la Lune l'âme, le Soleil l'intellect
Après la mort terrestre : première étape sublunaire
 15. La sortie de l'âme du corps et son errement entre la Lune et la terre
 - 15.1. Période de purification des âmes vertueuses entre la Lune et la terre
 - 15.2. Après la purification, séjour sur la Lune des âmes vertueuses
Deuxième étape : à la surface de la Lune
 16. La nature de la Lune
 - 16.1. Parce qu'elle baigne dans l'éther, la Lune est vivante et féconde
 - 16.2. Théorie de Xénocrate sur la composition des astres
 17. Le Purgatoire est identifié à l'espace du cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune
 18. Le visage qui apparaît dans l'orbe de la Lune est formé de creux et de cavités
 - 18.1. La plus grande cavité s'appelle la « retraite d'Hécate »
 - 18.2. Les deux autres sont les « Grandes passages »
 19. Les daimônes lunaires descendent sur la terre
 - 19.1. Si les daimônes lunaires agissent mal, ils sont punis avec la réincarnation
 - 19.2. La classe des daimônes lunaires bons
Troisième étape : la seconde mort
 20. La séparation de l'intellect et son séjour dans le Soleil
 21. L'âme conserve l'apparence du corps
 22. La dissolution des âmes sages sur la Lune
 23. L'ensorcellement des âmes colériques sur la Lune (sorte de Purgatoire)
Conclusion : la Lune agent de la génération
 24. La création de nouvelles âmes par la Lune à partir de l'intellect descendu du Soleil
 25. Localisation, ordre et fonction des trois Moires
Fin du récit de Sylla

Première partie.

Prologue géographique (940F5-942C4)¹⁴⁶²

[L'île d'Ogygie où habite Cronos : 940F5-941A7]

Ἔτι δ' ἐμοῦ^{1463*} σχεδὸν λέγοντος ὁ Σύλλας ὑπολαβὼν “ἐπίσχες” εἶπεν “ὦ Λαμπρία, καὶ παραβαλοῦ τὸ θυρίον τοῦ λόγου, μὴ λάθῃς τὸν μῦθον ὥσπερ εἰς γῆν ἐξοκειλάς καὶ συγγῆς τὸ δρᾶμα τοῦμὸν ἑτέραν ἔχον σκηνην καὶ διάθεσιν. ἐγὼ μὲν οὖν ὑποκριτῆς εἰμι, πρότερον δ' αὐτοῦ φράσω τὸν ποιητὴν ἡμῖν^{1464*} εἰ μή τι κωλύει, καθ' Ὅμηρον ἀρξάμενος

Ἔργυγι τις νῆσος ἀπόπροθεν εἰν ἀλὶ κείται (Il. VIII 16),

δρομόν ἡμερῶν πέντε Βρεττανίας ἀπέχουσα πλέοντι πρὸς ἑσπέραν· ἕτεροι δὲ τρεῖς ἴσον ἐκείνης ἀφεστῶσαι καὶ ἀλλήλων πρόκεινται μάλιστα κατὰ δυσμὰς ἡλίου θερινάς.

[Le mythe de Cronos : 941A8-941B7]

ὦν ἐν μιᾷ τὸν Κρόνον οἱ βάρβαροι καθεῖρχθαι μυθολογοῦσιν ὑπὸ τοῦ Διός, τὸν δ' ὡς υἱὸν^{1465*} ἔχοντα φρουρὰν^{1466*} τῶν τε νήσων ἐκείνων καὶ τῆς θαλάττης, ἣν Κρόνιον πέλαγος ὀνομάζουσι, παρακατωκίσθαι. τὴν δὲ μεγάλην ἡπειρον, ὑφ' ἧς ἡ μεγάλη περιέχεται κύκλω θάλαττα, τῶν μὲν ἄλλων ἔλαττον ἀπέχειν, τῆς δ' Ἔργυγίας περὶ πεντακισχιλίους σταδίους κωπήρεσι πλοίοις κομιζομένῳ· (βραδύπορον γὰρ εἶναι καὶ πηλώδες ὑπὸ πλήθους ῥευμάτων τὸ πέλαγος· τὰ δὲ ῥεύματα τὴν μεγάλην ἐξιέναι γῆν καὶ γίνεσθαι προχώσεις ἀπ' αὐτῶν καὶ βαρεῖαν εἶναι καὶ γεώδη τὴν θάλατταν, ἧ καὶ πεπηγέναι δόξαν ἔσχε).

[Les habitants Grecs de la région côtière du continent : 941B7-941C8]

τῆς δ' ἡπείρου τὰ πρὸς τῇ θαλάττῃ κατοικεῖν Ἕλληνας περὶ κόλπον οὐκ ἐλάττονα τῆς Μαιώτιδος, οὗ τὸ στόμα τῷ στόματι τοῦ Κασπίου πελάγους μάλιστα κατ' εὐθείαν κείσθαι· καλεῖν δὲ καὶ νομίζειν ἐκείνους ἡπειρώτας μὲν αὐτοὺς νησιώτας δὲ τοὺς ταύτην τὴν γῆν κατοικοῦντας, ὡς καὶ κύκλω περιόρουτον οὔσαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης· οἶεσθαι δὲ τοῖς

¹⁴⁶² Le Prologue du mythe a fasciné l'imagination populaire et a produit diverses exégèses, qu'on pourrait divisées en deux types majeurs : certains interprètes considèrent le récit de Sylla comme une allégorie destinée à illustrer une cité utopique, à la manière de l'Atlantide (Ebner, Hamilton, Cherniss, Pohlenz, Lehnus, Donini) ; d'autres cherchent à situer ce continent dans diverses régions du globe, par exemple le continent américain (Kepler, Christ, Mair). Nonobstant les nombreuses recherches géographiques de ce continent, on doit accepter, croyons-nous, le caractère fictif, et non réel, de ce récit.

^{1463*} δ' ἐμοῦ Bernardakis, Cherniss : δέ μου E B et Pohlenz.

^{1464*} ἡμῖν E B Cherniss : ὑμῖν Stephanus, Pohlenz, Vernière. Avec Cherniss, on ne croit pas que Sylla veut présenter l'auteur – « quant à l'auteur, je vais tout d'abord vous le présenter... » (Vernière) ; « mais je vais tout d'abord dire que son auteur a commencé pour nous, si vous n'y voyez pas d'inconvénient, avec une citation d'Homère » (notre traduction).

^{1465*} τὸν δ' ὡς υἱὸν E B Pohlenz, Vernière : τῶν τὸν δ' ὠγύγιον Βριάρεων Cherniss, Lehnus.

^{1466*} φρουρὰν Kaltwasser, Cherniss : φρουρὸν E B Pohlenz.

Κρόνου λαοῖς ἀναμιχθέντας ὕστερον τοὺς μεθ' Ἡρακλέους παραγενομένους καὶ ὑπολειφθέντας ἤδη σβεννύμενον τὸ Ἑλληνικὸν ἐκεῖ καὶ κρατούμενον γλώττη τε βαρβαρική καὶ νόμοις καὶ διαίταις οἷον ἀναζωπυρῆσαι πάλιν ἰσχυρὸν καὶ πολὺ γενόμενον· διὸ τιμὰς ἔχειν πρῶτας τὸν Ἡρακλέα, δευτέρας δὲ τὸν Κρόνον.

[*Voyage de quelques de ces habitants vers l'île d'Ogygie : 941C9-941E1*]

ὅταν οὖν ὁ τοῦ Κρόνου ἀστήρ, ὃν Φαίνοντα μὲν ἡμεῖς, ἐκείνους δὲ Νυκτοῦρον ἔφη καλεῖν, εἰς Ταῦρον παραγένηται δι' ἐτῶν τριάκοντα, παρασκευασαμένους ἐν χρόνῳ πολλῷ τὰ περὶ τὴν θυσίαν καὶ τὸν ἀπόστολον θεωροὺς ἰκανοῦς^{1467*} ἐκπέμπειν κλήρω λαχόντας ἐν πλοίοις τοσοῦτοις θεραπείαν τε πολλὴν καὶ παρασκευὴν ἀναγκαίαν μέλλουσι πλεῖν πέλαγος τοσοῦτον εἰρεσία καὶ χρόνον ἐπὶ ξένης βιοτεύειν πολὺν ἐμβαλλομένους ἀναχθέντας οὖν χρῆσθαι τύχαις, ὡς εἰκόσ, ἄλλους ἄλλαις, τοὺς δὲ διασωθέντας ἐκ τῆς θαλάττης πρῶτον μὲν ἐπὶ τὰς προκειμένας νήσους οἰκουμένας δ' ὑφ' Ἑλλήνων κατίσχειν καὶ τὸν ἥλιον ὄραν κρυπτόμενον ὥρας μᾶς ἔλαττον ἐφ' ἡμέρας τριάκοντα· καὶ νύκτα τοῦτ' εἶναι, σκότος ἔχουσαν ἐλαφρὸν καὶ λυκαυγῆς ἀπὸ δυσμῶν περιλαμπόμενον. ἐκεῖ δὲ διατρίψαντας ἡμέρας ἐνενήκοντα μετὰ τιμῆς καὶ φιλοφροσύνης, ἱεροὺς νομιζομένους καὶ προσαγορευομένους, ὑπὸ πνευμάτων ἤδη περαιοῦσθαι.

[*La majorité des voyageurs, après les trente ans requis, restent néanmoins sur l'île : 941E2-941F4*]

μηδ' ἄλλους τινὰς ἐνοικεῖν ἢ σφᾶς τ' αὐτοὺς καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν ἀποπεμφθέντας. ἐξεῖναι μὲν γὰρ ἀποπλεῖν οἴκαδε τοὺς τῷ θεῷ τὰ τρεῖς δέκ' ἔτη συλλατρεύσαντας, αἰρεῖσθαι δὲ τοὺς πλείστους ἐπεικῶς αὐτόθι κατοικεῖν, τοὺς μὲν ὑπὸ συνηθείας τοὺς δ' ὅτι πόνου δίχα καὶ πραγμάτων ἀφθονα πάρεσσι πάντα, πρὸς θυσίαις καὶ χορηγίαις ἢ περὶ λόγους τινὰς αἰεὶ καὶ φιλοσοφίαν διατρίβουσι· θαυμαστὴν γὰρ εἶναι τῆς τε νήσου τὴν φύσιν καὶ τὴν πρᾶότητα τοῦ περιέχοντος ἀέρος· ἐνίοις δὲ καὶ τὸ θεῖον ἐμποδῶν γίνεσθαι διανοηθεῖσιν ἀποπλεῖν ὥσπερ συνήθεσι καὶ φίλοις ἐπιδεικνύμενον. οὐκ ὄναρ γὰρ μόνον οὐδὲ διὰ συμβόλων, ἀλλὰ καὶ φανερώς ἐντυγχάνειν πολλοὺς ὄψεσι δαιμόνων καὶ φωναῖς.

[*Les daimônes transmettent les prédictions de Cronos aux hommes : 941F4-942A10*]

αὐτὸν μὲν γὰρ τὸν Κρόνον ἐν ἄντρῳ βαθεῖ περιέχεσθαι πέτρας χρυσοειδοῦς καθεύδοντα (τὸν γὰρ ὕπνον αὐτῷ μεμηχανῆσθαι δεσμὸν ὑπὸ τοῦ Διός), ὄρνιθας δὲ τῆς πέτρας κατὰ κορυφὴν εἰσπετομένους ἀμβροσίαν ἐπιφέρειν αὐτῷ, καὶ τὴν νήσον εὐωδία κατέχεσθαι πάσαν, ὥσπερ ἐκ πηγῆς σκιδναμένη τῆς πέτρας· τοὺς δὲ δαίμονας ἐκείνους περιέπειν καὶ θεραπεύειν τὸν Κρόνον, ἐταίρους αὐτῷ γενομένους, ὅτε δὴ θεῶν καὶ

^{1467*} ἀπόστολον θεωροὺς ἰκανοὺς Cherniss : à vac.

ἀνθρώπων ἐβασίλευε· καὶ πολλὰ μὲν ἀφ' ἑαυτῶν μαντικὸς ὄντας προλέγειν, τὰ δὲ μέγιστα καὶ περὶ τῶν μεγίστων ὡς ὄνειρα τοῦ Κρόνου κατιόντας ἐξαγγέλλειν· ὅσα γὰρ ὁ Ζεὺς προδιανοεῖται, ταῦτ' ὄνειροπολεῖν τὸν Κρόνον, ἐπειδὴν στασιάσαντα τὰ τιτανικὰ πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ παντάπασιν ὁ ὕπνος καταστήσῃ^{1468*} καὶ γένηται τὸ βασιλικὸν καὶ θεῖον αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ καθαρόν καὶ ἀκήρατον.

[Présentation de l'étranger-narrateur]

[Arrivé de l'étranger sur l'île de Cronos : 942A11-942B4]

ἐνταῦθα δὴ κομισθεῖς, ὡς ἔλεγεν, ὁ ξένος καὶ θεραπεύων τὸν θεὸν ἐπὶ σχολῆς, ἀστρολογίας μὲν ἐφ' ὅσον γε^{1469*} γεωμετρήσαντι πορρωτάτω προελθεῖν δυνατὸν ἐστὶν ἐμπειρίαν ἔσχε, φιλοσοφίας δὲ τῆς ἄλλης τῷ φυσικῷ χρώμενος¹⁴⁷⁰.

[Après les trente ans, départ de l'étranger de l'île de Cronos vers le continent : 942B5-942C4]

ἐπιθυμίαν δὲ τινα καὶ πόθον ἔχων γενέσθαι τῆς μεγάλης νήσου θεατῆς (οὕτως γὰρ ὡς ἔοικε τὴν παρ' ἡμῖν οἰκουμένην ὀνομάζουσιν), ἐπεὶ δὴ τὰ τριάκοντ' ἔτη διήλθεν, ἀφικομένων τῶν διαδόχων οἴκοθεν ἀσπασάμενος τοὺς φίλους ἐξέπλευσε, τὰ μὲν ἄλλα κατεσκευασμένος εὐσταλῶς ἐφόδιον δὲ συχνὸν ἐν χρυσοῖς ἐκπώμασι κομίζων. ἃ μὲν οὖν ἔπαθε καὶ ὅσους ἀνθρώπους διήλθεν, ἱεροῖς τε γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελεταῖς τε πάσαις τελούμενος, οὐ μᾶς ἡμέρας ἔργον ἐστὶ διελθεῖν, ὡς ἐκείνος ἡμῖν ἀπήγγελλεν εὐ μάλα καὶ καθ' ἕκαστον ἀπομνημονεύων· ὅσα δ' οἰκεία τῆς ἐνεστώσης διατριβῆς ἐστίν, ἀκούσατε.

Deuxième partie.

Essai d'eschatologie et de démonologie lunaires (942C5-945E1)

[Révélation de l'étranger : les rapports terre-Lune]

[Arrivé de l'étranger à Carthage et commencement du récit de l'étranger à Sylla : 942C5-942C9]

πλεῖστον γὰρ ἐν Καρχηδόνι χρόνον διέτριψεν, ἅτε δὴ παρ' ἡμῖν μεγάλας τοῦ Κρόνου τιμὰς ἔχοντος, καὶ τινος, ὅθ' ἡ προτέρα πόλις ἀπώλλυτο, διφθέρας ἰεράς¹⁴⁷¹ ὑπεκκομισθείσας κρύφα καὶ διαλαθούσας πολὺν χρόνον ἐν γῆ κειμένας ἐξεύρεν^{1472*}.

^{1468*} καταστήσῃ Cherniss : κατακοιμήσῃ Pohlenz.

^{1469*} γε Cherniss.

¹⁴⁷⁰ Selon P. Donini, prenant en considération le plan d'études de l'étranger-narrateur, « l'isola di Crono sembra trasportare metaforicamente una scuola platonica del I o II secolo d.C. » (« Science and Metaphysics. Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon* », *art. cit.*, p. 132).

¹⁴⁷¹ On a surévalué le rôle de ces parchemins sacrés dans la transmission du mythe (Y. Vernière, *op. cit.*, p. 197). En fait, ce qui suit, particulièrement 945D, montre clairement que l'étranger dérive son eschatologie lunaire directement des valets de chambre et des serviteurs de Cronos. Ce sont eux qui sont devenus maintenant des daïmônes ou des esprits. Sur la conception du daïmôn chez Plutarque, voir plus bas et nos remarques dans la section consacrée à Plutarque.

[Parmi les dieux visibles, on se doit d'honorer la Lune : 942C9-942D1]¹⁴⁷³

τῶν τε φαινομένων θεῶν ἔφη χρῆναι καὶ μοι παρεκελεύετο τιμᾶν διαφερόντως τὴν Σελήνην ὡς τοῦ βίου κυριωτάτην οὔσαν καὶ τοῦ θανάτου, τῶν Ἄιδου λειμώνων^{1474*} ἔχομένην.

[27]

[L'emplacement de Déméter et de Coré : 942D2-942D6]

θαυμάζοντος δ' ἔμοῦ^{1475*} ταῦτα καὶ δεομένου σαφέστερον ἀκοῦσαι “πολλά” εἶπεν “ὦ Σύλλα, περὶ θεῶν οὐ πάντα δὲ καλῶς λέγεται παρ' Ἑλλήσιν. οἶον εὐθύς ὀρθῶς Δήμητραν καὶ Κόρην ὀνομάζοντες οὐκ ὀρθῶς ὁμοῦ καὶ περὶ τὸν αὐτὸν ἀμφοτέρας εἶναι τόπον νομίζουσιν.

[Déméter est située sur la terre et Coré sur la Lune : 942D6-942D8]

ἡ μὲν γὰρ ἐν γῆ καὶ κυρία τῶν περὶ γῆν ἐστίν, ἡ δ' ἐν σελήνῃ καὶ τῶν περὶ σελήνην.

[L'emplacement et l'étymologie de Coré et de Perséphone : 942D8-942D11]¹⁴⁷⁶

Κόρη τε καὶ Φερσεφόνη κέκληται, τὸ μὲν ὡς φωσφόρος οὔσα, Κόρη δ' ὅτι καὶ τοῦ ὄμματος, ἐν ᾧ τὸ εἶδωλον ἀντιλάμπει τοῦ βλέποντος, ὥσπερ τὸ ἡλίου φέγγος ἐνορᾶται τῇ σελήνῃ, κόρην προσαγορεύομεν.

[L'accord de cette interprétation avec les légendes concernant les deux déesses : 942E1-942F5]

τοῖς τε περὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ζήτησιν αὐτῶν λεγομένοις ἔνεστι ἠνιγμένον τὸ^{1477*} ἀληθές· ἀλλήλων γὰρ ἐφίενται χωρὶς οὔσαι καὶ συμπλέκονται περὶ τὴν σκιὰν πολλάκις· τὸ δὲ νῦν μὲν ἐν οὐρανῷ καὶ φωτὶ νῦν δ' ἐν σκοτῷ καὶ νυκτὶ γενέσθαι [περὶ] τὴν Κόρην ψεῦδος μὲν οὐκ ἔστιν, τοῦ δὲ χρόνου τῷ ἀριθμῷ πλάνην παρέσχηκεν· οὐ γὰρ ἕξ μῆνας ἀλλὰ παρ' ἕξ μῆνας ὀρώμεν αὐτὴν ὑπὸ τῆς γῆς ὥσπερ ὑπὸ τῆς μητρὸς τῇ σκιᾷ λαμβανομένην, ὀλιγάκις δὲ τοῦτο διὰ πέντε μηνῶν πάσχουσαν. ἐπεὶ τὸν γ' Ἄιδην ἀπολιπεῖν ἀδύνατόν ἐστιν αὐτὴν, τοῦ Ἄιδου πέραις οὔσαν· ὥσπερ καὶ Ὅμηρος ἐπικρουψάμενος οὐ φαύλως τοῦτ' εἶπεν

^{1472*} ἔξευρεν Adler, Cherniss : ἔξευρών Pohlenz : ἔξευρεῖν E B

¹⁴⁷³ La Lune marque, comme on l'a dit à maintes reprises, la frontière qui sépare les prairies de l'Hadès du monde supralunaire. En outre, la Lune a en partage et commande sur ces prairies.

^{1474*} καὶ τοῦ θανάτου, τῶν Ἄιδου λειμώνων Cherniss.

^{1475*} δ' ἔμοῦ Bernardakis, Cherniss : δέ μου E B Pohlenz, Donini.

¹⁴⁷⁶ Sur l'identification de Perséphone avec la Lune, voir aussi Épicharme, *Vors.* 23 B 54 ; Porphyre, *De antro* XVIII ; Jamblique, *ap.* Jean de Lydie, *De Mens.* IV, p. 149 ; Martianus Capella, *De nuptiis* II, p. 161-162. L'association Lune-Perséphone-génération sera reprise aussi par Porphyre, *De antro* XVIII, p. 20.1-3 (Westerink *et alii.*). Sur ces passages, voir nos remarques tout au long de notre thèse.

^{1477*} ἠνιγμένον Cherniss : μὲν τι καὶ Pohlenz.

ἀλλά σ' ἐς Ἥλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης (*Od.* 4, 563).

ὅπου γὰρ ἡ σκιὰ τῆς γῆς ἐπινεμομένη παύεται, τοῦτο τέρμα τῆς γῆς ἔθετο καὶ πέρας¹⁴⁷⁸.

[**La Lune séjour des âmes entre les deux morts**]

εἰς δὲ τοῦτο φαῦλος μὲν οὐδεὶς οὐδ' ἀκάθαρτος ἄνεισιν, οἱ δὲ χρηστοὶ μετὰ τὴν τελευτὴν κομισθέντες αὐτόθι ῥᾶστον μὲν οὕτως βίον, οὐ μὴν μακάριον οὐδὲ θεῖον ἔχοντες ἄχρι τοῦ δευτέρου θανάτου διατελοῦσι¹⁴⁷⁹.

[28]

[**Les trois parties de l'homme (corps, âme, intellect) : 942F10-943A8**]¹⁴⁸⁰

Τίς δ' οὗτός ἐστιν, ὦ Σύλλα; μὴ περὶ τούτων ἔρη, μέλλω γὰρ αὐτὸς διηγείσθαι. Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυεῖν^{1481*} δὲ μόνον^{1482*} σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται. μόνον γὰρ εἰ ναὶ πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἦττον ἐκείνων ἀμαρτάνοντες, οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόνον εἶναι τοῦ σώματος. νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον. ποιεῖ δ' ἡ μὲν ψυχῆς καὶ σώματος μίξις αἴσθησιν ἡ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς^{1483*} σύνοδος λόγον· ὧν τὸ μὲν ἡδονῆς ἀρχὴ καὶ πόνου τὸ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας.

[**La terre a fourni le corps, la Lune l'âme, le Soleil l'intellect et la double mort : 943A8-943B11**]¹⁴⁸⁴

τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων, τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχευεν εἰς τὴν γένεσιν τάνθρώπων^{1485*} ὥσπερ αὐτὴ τῆ σελήνη τὸ φέγγος. ὃν δ' ἀποθνήσκωμεν θάνατον, ὁ μὲν ἐκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ δ' ἐν ἐκ δυοῖν, καὶ ὁ μὲν ἐστὶν ἐν τῇ γῇ τῆς Δήμητρος, (διὸ τελευτᾶν λέγεται^{1486*1487} ἐν αὐτῇ τελεῖν καὶ τοὺς νεκροὺς

¹⁴⁷⁸ Selon cette interprétation des vers d'Homère, qu'on retrouve aussi dans son *De anima* (fgt. 201 Sandbach), Plutarque pose l'Ἥλύσιον πεδῖον sur la Lune. Par ailleurs, le Purgatoire est identifié à l'espace du cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune. Cependant, on ne sait pas comment ce vers explique le fait que Coré ou la Lune est τοῦ Ἄιδου πέρας. Il se peut qu'en montrant que pour Homère la Lune marque la fin de la région terrestre, alors Plutarque peut démontrer que pour Homère la Lune est la frontière de l'Hadès. Cela dit, plus loin Plutarque sera plus spécifique et dira que l'Élysée est bien la zone éclairée de la Lune (944C). *Vid.* aussi H. Cherniss, *op. cit.*, note d, p. 195-196.

¹⁴⁷⁹ Plus bas Plutarque montrera que l'âme subit deux morts : une sur la terre – la mort du corps –, et une autre sur la Lune – la séparation de l'intellect de l'âme et la dissolution de cette dernière.

¹⁴⁸⁰ *Vid.* aussi Plut. *De virtute morali* 441D-442A et *De genio* 591D-E. Toute cette partie sur la tripartition de l'homme en corps-âme-intellect s'inspire de Platon, surtout du *Phèdre* 247C, du *Timée* 30B, 41C-42E, 90A et des *Lois* 961D-E.

^{1481*} δυεῖν Bernardakis, Cherniss : δυοῖν E F Pohlenz.

^{1482*} μόνον B Cherniss : μόνων E Pohlenz.

^{1483*} καὶ σώματος μίξις αἴσθησιν ἡ δὲ νοῦ καὶ ψυχῆς con. Bernardakis, suivit par Raingeard, Cherniss, Pohlenz et Donini.

¹⁴⁸⁴ Comme on l'a montré dans notre recherche, Plutarque puise ici dans des sources grecques, mais qui ne remontent pas nécessairement à Platon, particulièrement la notion de la double mort (mort du corps, mort de l'âme).

^{1485*} τάνθρώπων Bernardakis, Cherniss : γένεσιν vac.

^{1486*} διὸ τελευτᾶν λέγεται ἐν (mss. B) con. Vernière : διὸ τελευτᾶν λέγεται τὸν βίον (mss. E) con. Cherniss.

¹⁴⁸⁷ Nous préférons la conjecture d'Y. Vernière – « c'est pourquoi le mot τελευτᾶν (mourir) ressemble au mot τελεῖν (être initié à des mystères) », qui comble une lacune de 21 lettres dans le mss. E et 26 lettres dans le mss. B. Selon un témoignage du *De anima* de Plutarque (fgt. 178 Sandbach), transmis par Stobée, il est dit que « l'âme, au moment de la

Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν) ὁ δ' ἐν τῇ σελήνῃ τῆς Φερσεφόνης· καὶ σύνοικός ἐστι τῆς μὲν χθόνιος ὁ Ἑρμῆς τῆς δ' οὐράνιος. λύει δ' αὕτη [*scil.* sur la terre, Déméter] μὲν ταχὺ καὶ μετὰ βίας τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ Φερσεφόνη πρῶως καὶ χρόνῳ πολλῷ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ψυχῆς καὶ διὰ τοῦτο μονογενῆς κέκληται· μόνον γὰρ γίνεται τὸ βέλτιστον τοῦ ἀνθρώπου διακρινόμενον αὐτῆς. συντυγχάνει δ' οὕτως κατὰ φύσιν ἐκάτερον·

[Après la mort terrestre : première étape sublunaire]

[La sortie de l'âme du corps et son errement entre la Lune et la terre : 943C1-943C8]

Πάσαν ψυχὴν, ἄνουν τε καὶ σὺν νῶ, σώματος ἐκπεσοῦσαν εἰμαρμένον ἐστὶν ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρῖν πλανηθῆναι χρόνον – οὐκ ἴσον, ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι, τὰς δ' ἐπεικεῖς, ὅσον ἀφαγνεῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι τοὺς ἀπὸ τοῦ σώματος ὥσπερ ἀτμοῦ πονηροῦ μiasmους, ἐν τῷ προοτάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμῶνας Ἄιδου καλοῦσι, δεῖ γίνεσθαι χρόνον τινὰ τεταγμένον¹⁴⁸⁸.

[Période de purification des âmes vertueuses entre la Lune et la terre : 943C8-943D3]

ἐνθ' οἶον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα γεύονται χαρᾶς, οἷαν οἱ τελούμενοι μάλιστα θορύβῳ καὶ πποήσει συγκεκραμένην μετ' ἐλπίδος ἰδίας^{1489*} ἔχουσι· πολλὰς γὰρ ἐξωθεῖ καὶ ἀποκυματίζει γλιχομένας ἤδη τῆς σελήνης, ἐνίας δὲ καὶ τῶν ἐκεῖ περικάτῳ τρεπομένας οἶον εἰς βυθὸν αὐθις ὀρῶσι καταδυομένας.

[Après la purification, séjour sur la Lune des âmes vertueuses : 943D3-943E4]

αἱ δ' ἄνω γενόμεναι καὶ βεβαίως ἰδρυθεῖσαι πρῶτον μὲν, ὥσπερ οἱ νικηφόροι, περιάσιν ἀναδόμεναι στεφάνοις περῶν εὐσταθείας λεγομένοις, ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν εὐήνιον ἐπεικῶς τῷ λόγῳ καὶ κεκοσμημένον ἐν τῷ βίῳ παρέσχοντο. δεύτερον δ' ἀκτίνι τὴν ὄψιν εἰοικυῖαι, πυρὶ δὲ τὴν ψυχὴν^{1490*} ἄνω κουφιζομένην ὥσπερ ἐνταῦθα, τῷ περὶ τὴν σελήνην αἰθέρι¹⁴⁹¹ καὶ τόνον ἀπ' αὐτοῦ καὶ δύναμιν, οἶον τὰ στομούμενα βαφήν, ἴσχουσι· τὸ γὰρ ἀραιὸν ἔτι καὶ διακεχυμένον ῥώννυται καὶ γίνεται

mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux Grandes Mystères. Voilà pourquoi le mot ressemble au mot et la chose à la chose : τελευτᾶν à τελείσθαι (τότε δὲ πάσχει πάθος οἶον οἱ τελεταῖς μεγάλας κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελείσθαι προσέοικε) ». Sur tout ceci, voir Y. Vernière, *op. cit.*, p. 196-197.

¹⁴⁸⁸ Car aucune âme ne meurt pure, alors même les âmes qui ont vécu d'une vie vertueuse doivent au moins purifier et exhaler les miasmes qui proviennent du corps (cf. Plat. *Phaed.* 81B-C ; Porph. *De antro* XI-XII ; Procl. *In Tim.* III, p. 331.6-9), dans la région de l'air qu'on appelle « les prairies de l'Hadès ». Ce nom provient du fait que pour Plutarque l'Hadès dénote toute la région comprise entre la terre et la Lune (*De Iside* 382E, *De latenter vivendo* 1130A), cette région étant divisée en deux parties (comme chez Héraclide du Pont) : un Hadès purgatoire – située entre la terre et la Lune, la zone de l'air obscur –, et un Hadès empyrée – située sur la partie de la Lune illuminée par le Soleil.

^{1489*} ἰδίας E B : ἡδείας Cherniss, Pohlenz.

^{1490*} ψυχὴν E B Pohlenz : φύσιν Cherniss.

¹⁴⁹¹ Pour Plutarque, comme pour les stoïciens (*Stoic. Vet. Frag.*, fgt. 668), l'αἰθήρ dénote un feu particulièrement pur. Pour Platon, l'éther est une sorte d'air plus subtil et pur. Toutefois, on trouve une équivoque chez les stoïciens entre l'air subtil et le feu pur pour désigner la nature de l'éther.

σταθερόν καὶ διαυγές, ὡσθ' ὑπὸ τῆς τυχούσης ἀναθυμιάσεως τρέφεσθαι· καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι « αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἄϊδην » (*Vors.* 22B98 = fgt. 72 Marcovich)¹⁴⁹².

[29]

[Deuxième étape : à la surface de la Lune]

[La nature de la Lune : 943E5-943E7]

Ἐφορῶσι δὲ πρῶτον μὲν αὐτῆς σελήνης τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν φύσιν οὐχ ἀπλήν οὐδ' ἄμικτον, ἀλλ' οἷον ἄστρου σύγκρομα καὶ γῆς οὖσαν.

[Parce qu'elle baigne dans l'éther, la Lune est vivante et féconde : 943E7-943F3]

ὡς γὰρ ἡ γῆ πνεύματι μεμιγμένη καὶ ὑγρῶτητι^{1493*} μαλακῆ γέγονε καὶ τὸ αἷμα τῆ σαρκὶ παρέχει τὴν αἴσθησιν ἐγκεκραμένον, οὕτως τῷ αἰθέρι λέγουσι¹⁴⁹⁴ τὴν σελήνην ἀνακεκραμένην διὰ βάθους ἅμα μὲν ἔμψυχον εἶναι καὶ γόνιμον, ἅμα δ' ἰσόρροπον ἔχειν τὴν πρὸς τὸ βαρὺ συμμετρίαν τῆς κουφότητος. καὶ γὰρ αὐτὸν οὕτως τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων συνηρμοσμένον ἀπηλλάχθαι παντάπασι τῆς κατὰ τόπον κινήσεως.

[Théorie de Xénocrate sur la composition des astres : 943F3-944A5]

ταῦτα δὲ καὶ Ξενοκράτης (fgt. 56 Heinze = fgt. 161 Isnardi Parente) ἔοικεν ἐννοῆσαι θεῖω τινὶ λογισμῷ, τὴν ἀρχὴν λαβὼν παρὰ Πλάτωνος¹⁴⁹⁵. Πλάτων γὰρ ἐστὶν ὁ καὶ τῶν ἀστέρων ἕκαστον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς συνηρμῶσθαι διὰ τῶν δυεῖν^{1496*} μεταξὺ φύσεων ἀναλογία δεθεισῶν ἀποφηνάμενος· οὐδὲν γὰρ εἰς αἴσθησιν ἐξικνεῖσθαι, ᾧ μὴ τι γῆς ἐμμέμικται καὶ φωτός. ὁ δὲ Ξενοκράτης (fgt. 56 Heinze = fgt. 161 Isnardi Parente) τὰ μὲν ἄστρα καὶ τὸν ἥλιον ἐκ πυρὸς φησι καὶ τοῦ πρώτου πυκνοῦ συγκεῖσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐκ τοῦ δευτέρου πυκνοῦ καὶ τοῦ ἰδίου ἀέρος [probablement l'éther, selon Isnardi Parente *ad*

¹⁴⁹² Selon Héraclite, durant la vie terrestre, l'âme se nourrit des ἀναθυμιάσεις qui proviennent du sang, et, après la mort du corps, dans l'Hadès – qui est, pour Héraclite, chthonien et non aérien, comme le soutiennent K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt, 1959 [1916], p. 195), G.S. Kirk-J.E. Raven (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1963, p. 211 n. 3) et C.H. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 257-259) –, l'âme se nourrit des exhalaisons provenant des sacrifices d'animaux (M. Marcovich, R. Mondolfo et L. Tarán, *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Milan, Bompiani, 2007 [1972 et 1978], p. 652-653). Voir aussi Cic. *Tusc. disp.* I 43 (« aletur [scil. animus] et sustentabitur isdem rebus, quibus astra sustentantur et aluntur ») et Sext. *Emp. Adv. Math.* IX 73 (voir plus haut notre interprétation de ce passage).

^{1493*} ὑγρῶτητι Papabasileios, Cherniss.

¹⁴⁹⁴ C'est-à-dire, les académiciens qui mentionnent cette théorie (Lune = terre + éther), et non pas les daimônes, serviteurs de Cronos, qui ont raconté l'histoire à l'étranger, comme le croit P. Raingeard, *ad locum*. Selon H. von Arnim, l'auteur de cette théorie serait Antiochos d'Ascalon (*Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921, p. 67).

¹⁴⁹⁵ En *Tim.* 31B-32C, Platon parle de terre et de feu. Xénocrate semble avoir compris φῶς comme le genre de feu « qui fournit aux yeux la lumière » (*Tim.* 53C)

^{1496*} δυεῖν Purser, Cherniss : δυοῖν Pohlenz.

locum], τὴν δὲ γῆν ἐξ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ τοῦ τρίτου τῶν πυκνῶν· ὅλως δὲ μήτε τὸ πυκνὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ μήτε τὸ μανὸν εἶναι ψυχῆς δεκτικόν. καὶ ταῦτα μὲν περὶ οὐσίας σελήνης.

[Le Purgatoire est identifié à l'espace du cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune : 944A6-944B8]¹⁴⁹⁷

Εὐρος δὲ καὶ μέγεθος οὐχ ὅσον οἱ γεωμέτραι λέγουσιν, ἀλλὰ μείζον πολλάκις ἐστὶ¹⁴⁹⁸. καταμετρεῖ δὲ τὴν σκιὰν τῆς γῆς ὀλιγάκις τοῖς ἑαυτῆς μεγέθεσιν οὐχ ὑπὸ σμικρότητος, ἀλλὰ θερμότερον^{1499*} ἐπιείγει τὴν κίνησιν ὅπως ταχὺ διεκπερᾶ τὸν σκοτώδη τόπον ὑπεκφέρουσα τῶν ἀγαθῶν τὰς ψυχὰς σπευδούσας καὶ βοώσας. Οὐκέτι γὰρ ἐξακούουσιν ἐν τῇ σκιᾷ γενόμεναι τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν ἀρμονίας· ἅμα δὲ καὶ κάτωθεν αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαὶ τηνικαῦτα διὰ τῆς σκιᾶς ὀδυρόμεναι καὶ ἀλαλάζουσαι προσφέρονται (διὸ καὶ κροτεῖν ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν εἰώθασιν οἱ πλείστοι χαλκώματα καὶ ψόφον ποιεῖν καὶ πάταγον ἐπὶ τὰς φαύλας)· ἐκφοβεί δ' αὐτὰς καὶ τὸ καλούμενον πρόσωπον, ὅταν ἐγγὺς γένωνται, βλοσυρόν τι καὶ φρικῶδες ὀρώμενον.

[Le visage qui apparait dans l'orbe de la Lune est formé de creux et de cavités : 944B8-944C2]

ἔστι δ' οὐ τοιοῦτον, ἀλλ' ὥσπερ ἡ παρ' ἡμῖν ἔχει γῆ κόλπους βαθεῖς καὶ μεγάλους, ἓνα μὲν ἐνταῦθα διὰ στηλῶν Ἑρακλείων ἀναχεόμενον εἴσω πρὸς ἡμᾶς, ἔξω δὲ τὸν Κάσπιον καὶ τοὺς περὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλατταν, οὕτως βάθη ταῦτα τῆς σελήνης ἐστὶ καὶ κοιλώματα.

[La plus grande cavité s'appelle la « retraite d'Hécate » : 944C2-944C4]

καλοῦσι δ' αὐτῶν τὸ μὲν μέγιστον Ἑκάτης μυχόν, ὅπου καὶ δίκας διδόασιν αἱ ψυχαὶ καὶ λαμβάνουσιν ὧν ἂν ἤδη γεγενημένοι δαίμονες ἢ πάθωσιν ἢ δρᾶσωσι,

[Les deux autres sont les « Grandes passages » : 944C5-944C9]

τὰς δὲ δύο μακρὰ τὰς Πύλας^{1500*}· περαιοῦνται γὰρ αἱ ψυχαὶ δι' αὐτῶν, νῦν μὲν εἰς τὰ πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης, νῦν δὲ πάλιν εἰς τὰ πρὸς γῆν· ὀνομάζεται^{1501*} δὲ τὰ μὲν πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης Ἠλύσιον πεδίον, τὰ δ' ἐνταῦθα Φερσεφόνης οἶκος^{1502*} ἀντίχθονος¹⁵⁰³.

¹⁴⁹⁷ Ici, comme plus haut (942F), l'Hadès-Purgatoire est identifié à l'espace du cône d'ombre projeté par la terre sur la Lune.

¹⁴⁹⁸ Ici, contrairement à ce qu'il est dit en 923A-B et 932B, le mythe corrige la physique.

^{1499*} θερμότερον Von Arnim, Cherniss : θερμότητος, ἢ κατεπεῖγει Pohlenz.

^{1500*} τὰς Πύλας Cherniss : il n'y a pas de lacune indiquée dans les mss. E et B.

^{1501*} ὀνομάζεται Cherniss : ὀνομάζεσθαι E B Pohlenz

^{1502*} οἶκος Cherniss : οὐκ E B Pohlenz

¹⁵⁰³ Comme on l'a vu déjà, Plutarque utilise ἀντίχθων comme synonyme de la Lune. Pour les pythagoriciens, il semble pourtant que l'ἀντίχθων, invisible, était situé entre la terre et le feu central. En prenant le Soleil pour le feu central, alors, astronomiquement, et en suivant l'ordre chaldéen des planètes, l'anti-terre est bien la Lune.

[Les daimônes lunaires descendent sur la terre : 944C10-944D2]¹⁵⁰⁴

Οὐκ ἀεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐπ' αὐτὴν οἱ δαίμονες, ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατίασιν ἐπιμελησόμενοι, καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεισι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν, κολασταί τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτήρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν¹⁵⁰⁵.

[Si les daimônes lunaires agissent mal, ils sont punis avec la réincarnation : 944D3-944D5]¹⁵⁰⁶

ὅτι δ' ἂν μὴ καλῶς περὶ ταῦτα πράξωσιν ἀλλ' ὑπὲρ γῆς^{1507*} ἢ πρὸς ἀδικον χάριν ἢ φθόνῳ, δίκην τίνουσιν· ὠθοῦνται γὰρ αὐθις ἐπὶ γῆν συνειργνύμενοι σώμασιν ἀνθρωπίνοις.

[La classe des daimônes lunaires bons : 944D6-944E5]

ἐκ δὲ τῶν βελτιόνων ἐκείνων οἱ τε περὶ τὸν Κρόνον ὄντες ἔφασαν αὐτοὺς εἶναι καὶ πρότερον ἐν τῇ Κρήτῃ τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους, ἔν τε Φρυγίᾳ τοὺς Κορύβαντας γενέσθαι καὶ τοὺς περὶ Βοιωτίαν ἐν Οὐδώρᾳ Τροφονιάδας καὶ μυρίους ἄλλους πολλαχόθι τῆς οἰκουμένης· ὧν ἱερὰ καὶ τιμαὶ καὶ προσηγορίαι διαμένουσιν, αἱ δὲ δυνάμεις ἐξέλιπον ἐνίων εἰς ἕτερον τόπον τῆς ἀρίστης ἐξαλλαγῆς τυγχάνοντων. τυγχάνουσι δ' οἱ μὲν πρότερον οἱ δ' ὕστερον, ὅταν ὁ νοῦς ἀποκριθῆ τῆς ψυχῆς·

[Troisième étape : la seconde mort]

[La séparation de l'intellect et son séjour dans le Soleil : 944E5-945A1]

ἀποκρίνεται δ' ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνας, δι' ἧς ἐπιλάμπει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὗ πάσα φύσις, ἄλλη δ' ἄλλως ὀρέγεται. καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν ἀεὶ καὶ συγγίνεσθαι ὀρεγομένην ἀπ' αὐτοῦ τὸ γονιμώτατον. λείπεται δ' ἡ τῆς ψυχῆς φύσις ἐπὶ τὴν σελήνην, οἷον ἵχνη τινὰ βίου καὶ ὄνειρα διαφυλάπτουσα· καὶ περὶ ταύτης ὀρθῶς ἡγοῦ λελέχθαι τό

ψυχῆ δ' ἡύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότῃται (*Od.* 11, 222).

οὐδὲ γὰρ εὐθύς οὐδὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσα τοῦτο πέπονθεν ἀλλ' ὕστερον, ὅταν ἔρημος καὶ μόνη τοῦ νοῦ ἀπαλλαττομένη γένηται. καὶ Ὅμηρος ὧν εἶπε πάντων μάλιστα δὴ κατὰ θεὸν εἰπεῖν ἔοικε περὶ τῶν καθ' Ἄϊδου

¹⁵⁰⁴ La conception démonologique de Plutarque n'est pas si systématique comme l'a cru naguère G. Soury (*La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942). Le daimôn, chez Plutarque, est soit un médiateur invisible actif entre dieu et l'homme, soit une âme désincarnée. *Vid.* surtout P. Donini, « Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C. », in E. Corsini et E. Costa (dir.), *L'autunno del diavolo*, Milan, 1990, p. 37-50 et le commentaire de L. Lehnus, *Plutarco, Il volto della Luna, op. cit.*, n. 266, p. 165-166.

¹⁵⁰⁵ Selon Jamblique, certaines personnes pensent que Pythagore était un daimôn descendu de la Lune (*Vit. Pyth.* VI 30 [Deubner]).

¹⁵⁰⁶ Cf. *Plut.* *De defectu oraculorum* 417B, 417E-F ; *De Iside* 361A.

^{1507*} ὑπὲρ γῆς E B : ὑπ' ὀργῆς Aldine, Cherniss, Pohlenz.

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν (*Od.* XI 601-602)¹⁵⁰⁸.
αὐτὸς τε γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οὐ θυμὸς ἐστὶν οὐδὲ φόβος οὐδ' ἐπιθυμία, καθάπερ οὐδὲ
σάρκες οὐδ' ὑγρότητες, ἀλλ' ᾧ διανοούμεθα καὶ φρονούμεν¹⁵⁰⁹,

[L'âme conserve l'apparence du corps : 945A1-945A5]

ἢ τε ψυχὴ τυπουμένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ τυπούσα δὲ τὸ σῶμα καὶ περιπτύσσουσα
πανταχόθεν ἐκμάπτεται τὸ εἶδος· ὥστε κἂν χωρὶς ἑκατέρου γένηται, πολὺν χρόνον
διατηροῦσα τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸν τύπον εἶδωλον ὀρθῶς ὀνομάζεται.

[La dissolution des âmes sages sur la Lune : 945A6-945B1]

τούτων δ' ἡ σελήνη, καθάπερ εἴρηται, στοιχεῖόν ἐστιν. ἀναλύονται γὰρ εἰς ταύτην,
ὥσπερ εἰς τὴν γῆν τὰ σώματα τῶν νεκρῶν, ταχὺ μὲν αἱ σώφρονες, μετὰ σχολῆς ἀπράγμονα
καὶ φιλόσοφον στέρξασαι βίον (ἀφεθεῖσαι γὰρ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ πρὸς οὐθὲν ἔτι χρώμεναι
τοῖς πάθεσιν ἀπομαραίνονται).

[L'ensorcellement des âmes colériques sur la Lune : 945B1-945C4]

τῶν δὲ φιλοτίμων καὶ πρακτικῶν ἐρωτικῶν τε περὶ σώματα καὶ θυμοειδῶν αἱ μὲν
οἶον ἐν ὕπνῳ ταῖς τοῦ βίου μνημοσύναις ὀνειράσι χρώμεναι διαφέρονται, καθάπερ ἡ τοῦ
Ἐνδυμῖωνος· εἰ δ' αὐτὰς τὸ ἄστατον καὶ τὸ εὐπαθὲς ἐξίστησι καὶ ἀφέλκει τῆς σελήνης πρὸς
ἄλλην γένεσιν, οὐκ ἐὰν νεύειν ἐπὶ γῆν^{1510*} ἀλλ' ἀνακαλεῖται καὶ καταθέλγει. μικρὸν γὰρ
οὐδὲν οὐδ' ἤσυχον οὐδ' ὁμολογούμενον ἔργον ἐστίν, ὅταν ἄνευ νοῦ τῷ παθητικῷ σώματος
ἐπιλάβωνται. τιτυοὶ δὲ καὶ Τυφῶνες ὃ τε Δελφοὺς κατασχὼν καὶ συνταράξας τὸ
χρηστήριον ὕβρει καὶ βία Πύθων^{1511*} ἐξ ἐκείνων ἄρα τῶν ψυχῶν ἦσαν, ἐρήμων λόγου καὶ
τύφῳ πλανηθέντι τῷ παθητικῷ χρησαμένων, χρόνῳ δὲ κάκεινας κατεδέξατο εἰς αὐτὴν ἡ
σελήνη καὶ κατεκόσμησεν.

[Conclusion : la Lune agent de la génération]

[La création de nouvelles âmes par la Lune avec l'intellect descendu du Soleil : 945C4-945C12]

εἶτα τὸν νοῦν αὐθις ἐπισπεύραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένη νέας ποιεῖ ψυχάς,
ἡ δὲ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχεν. οὐδὲν γὰρ αὕτη δίδωσιν μετὰ θάνατον ὅσα λαμβάνει πρὸς

¹⁵⁰⁸ Selon l'exégèse de Plutarque, seulement l'éidwlon ou l'image d'Héraclès se trouve dans l'Hadès, tandis que sa véritable personnalité (αὐτὸς) festoie avec les dieux. On retrouve cette interprétation aussi chez les néoplatoniciens : Plot. *Enn.* I 1 [53] 12 ; Procl. *In remp.* I, p. 120.22 et p. 237-240 (Kroll). Sur tout ceci, voir surtout J. Pépin, « Plotin et les mythes », *Revue philosophique de Louvain* LIII (1955), part. p. 17-20.

¹⁵⁰⁹ En suivant Aristote (*Eth. Nic.* 1166A16-17 et 22-23, 1168B35, 1169A2, 1178A207), et comme nous l'avons montré au cours de notre recherche, pour Plutarque, le vrai moi de l'homme est le νοῦς.

^{1510*} νεύειν ἐπὶ γῆν Cherniss : οὐκ ἐὰν vac., Pohlenz, Donini.

^{1511*} Πύθων est une correction de Kaltwasser, adoptée par Cherniss, Pohlenz et Donini, pour le Τυφῶν des mss. E et B.

γένεσιν ἀποδιδούσα,^{1512*} ἥλιος δὲ λαμβάνει μὲν οὐδὲν ἀπολαμβάνει δὲ τὸν νοῦν διδούς, σελήνη δὲ καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι καὶ συντίθησι καὶ διαιρεῖ [καὶ] κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην δύναμιν· ὧν Εἰλείθια μὲν ἢ συντίθησιν Ἄρτεμις δ' ἢ διαιρεῖ καλεῖται.

[Localisation, ordre et fonction des trois Moires : 945C12-945D13]¹⁵¹³

καὶ τριῶν Μοιρῶν ἢ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἥλιον ἰδρυμένη τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως, ἢ δὲ Κλωθὴ περὶ τὴν σελήνην φερομένη συνδεῖ καὶ μίγνυσιν, ἐσχάτη δὲ συνεφέπεται περὶ γῆν ἢ Λάχεσις· ἢ πλείστον τύχης μέτεστι. τὸ γὰρ ἄψυχον ἄκυρον αὐτὸ καὶ παθητὸν ὑπ' ἄλλων, ὁ δὲ νοῦς ἀπαθῆς καὶ αὐτοκράτωρ, μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἢ ψυχὴ καθάπερ ἢ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον ὃν ἔχει γῆ πρὸς σελήνην”.

[Fin du récit]

Ταῦτ' ” εἶπεν ὁ Σύλλας “ἐγὼ μὲν ἤκουσα τοῦ ξένου διεξιόντος, ἐκείνῳ δ' οἱ τοῦ Κρόνου κατευνασται καὶ θεράποντες, ὡς ἔλεγεν αὐτός, ἐξήγγειλαν. ὑμῖν δ', ὦ Λαμπρία, χρῆσθαι τῷ λόγῳ πάρεστιν ἢ βούλεσθε”.

^{1512*} ἀποδιδούσα Cherniss : δίδωσιν ἀλλ' ἀποδίδωσιν Wittenbach, Pohlenz, Donini : il n'y a pas de lacune indiquée dans les mss. E et B.

¹⁵¹³ Pour Platon (*Resp.* X 617C), Lachésis est la Moire du passé, Clôthô du présent et Atropos, de l'avenir. Voici l'interprétation des Parques par Plutarque : Atropos dénote la naissance et est située dans la région du Soleil ; Clôthô mêle et lie et est située sur la Lune ; Lachésis s'occupe du sort et se situe sur la terre. Selon Proclus (*In remp.* II, p. 251.18-p. 252.2 Kroll = III, p. 209 Festugière), Lachésis meut et la sphère des astres non errants et celle des planètes ; Clôthô meut la sphère des fixes ou du Même d'un mouvement rectiligne ; Atropos meut les planètes ou le cercle de l'Autre d'un mouvement circulaire (sur tout ceci, voir Plat. *Tim.* 36C-D).

Bibliographie

Dans la présente bibliographie nous trouverons seulement les titres de tous les ouvrages cités dans cette recherche. Il va sans dire que d'autres travaux nous ont également servi directement ou indirectement. On a réparti les travaux en cinq parties thématiques :

1. Travaux de caractère général consacrés à l'au-delà et à la cosmologie dans le monde antique
2. Articles ou parties d'ouvrages concernant le *De facie de Plutarque* et les thèmes connexes
3. Articles ou parties d'ouvrages concernant le *Somnium Scipionis* et les thèmes connexes
4. Articles ou parties d'ouvrages concernant le livre VI de l'*Énéide* et les thèmes connexes
5. Articles ou parties d'ouvrages concernant les *Oracles Chaldaïques*, le Néoplatonisme et les thèmes connexes

I. TRAVAUX DE CARACTERE GENERAL CONSACRES A L'AU-DELA ET A LA COSMOLOGIE DANS LE MONDE ANTIQUE

1. Albinus, Lars. *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus, 2000.
2. –. « The Greek Daimon between Mythos and Logos », in D. Römheld (dir.), *Die Dämonen/Demons*, 2003, p. 425-446.
3. Alford, G. « Elysion: A Foreign Eschatological Concept in Homer's *Odyssey* », *JIES* XIX (1991), p. 151-161.
4. Angus, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World*, New York, 1967 (1929).
5. Arbesmann, R. « The *Daemonium Meridianum* and the Greek and Latin Patristic Exegesis », *Traditio* XIV (1958), p. 17-31.
6. Aujoulat, Noël. « Le *pneuma* et le corps lumineux de l'âme d'après le prologue du *Commentaire sur le De Anima d'Aristote* de Jean Philopon », *Byzantinoslavica* LIX (1998), p. 1-23.
7. –. « Le corps lumineux chez Hermias et ses rapports avec ceux de Synésios, d'Hiéroclès et de Proclus », *Les Études philosophiques* III (1991), p. 289-311.
8. –. *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, Leyde, Brill, 1986.
9. Baltés, Matthias. *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart, Teubner, 1999.
10. Baltussen, H. « Wehrli's Edition of Eudemus of Rhodes: The Physical Fragments from Simplicius' Commentary *On Aristotle's Physics* », in I. Bodnàr et W.W. Fortenbaugh (dir.), *Eudemus of Rhodes*, New Brunswick, 2002, p. 127-156.
11. Beierwaltes, Werner. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, 1985.
12. –. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979 (1965).
13. Bernabé, Alberto. « Una etimologia platonica : σῶμα–σῆμα », *Philologus* CIIIIX (1995), p. 204-237.
14. –. *Textos orficos y filosofía presocratica. Materiales para una comparacion*, Madrid, 2004.
15. – et Jiménez San Cristobal, Ana Isabel. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets* (2^e édit. [1^{er} édit. 2001]), trad. angl. de M. Chase, Leyde, Brill, 2008.
16. Bianchi, Ugo. « Pêché originel et pêché 'antécédent' », *Revue de l'histoire des religions* CLXX (1966), p. 117-126.
17. Bieler, Ludwig. *Θείος άνθρωπος: Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vols., Vienna, 1935–36 (réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).
18. Bignone, Ettore. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano, Bompiani, 2007 (1936).

19. Blumenthal, H.J. « Neoplatonic Interpretations of Aristotelian Phantasia », *Revue de Métaphysique* XXXI (1977), p. 242-257.
20. Bonazzi, Mauro. « Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme », *Études Platoniciennes* III (2006), p. 231-244.
21. – et Celluprica, V. (dir.). *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Naples, Bibliopolis, 2005.
22. Bouché-Leclercq, Auguste. *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2003 (1879-1882).
23. Bousset, Wilhelm. « Die Himmelsreise der Seele », *ARW* IV (1901), p. 136-169 et 229-273 (réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960).
24. –. *Die Religion des Judentums in Späthellenistischem Zeitalter*, Tübingen, 1926 (1903).
25. Bos, Abraham P. *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leyde, 1989.
26. Boyancé, Pierre. « Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique », *REA* XXXVI (1934), p. 321-352.
27. –. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936.
28. –. « Xénocrate et les Orphiques », *REA* L (1948), p. 218-229.
29. –. « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG* LXV (1952), p. 312-349.
30. Bremmer, Jan. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.
31. –. *The Rise and Fall of the Afterlife*, London / New York, 2002.
32. –. « Hades », *Der Neue Pauly* V, Stuttgart-Weimar, 1998, col. 51-54.
33. –. *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East*, Leyde, Brill, 2008.
34. Brisson, Luc. *Introduction à la philosophie du mythe* I, Paris, 2005.
35. –. *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Éditions la Découverte, 1994 [1982].
36. –. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.
37. Brown, Peter. « Vers la naissance du Purgatoire : amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », *Annales* LII (1997), p. 1247-1261.
38. Bruck, Eberhard F. *Totenteil und Seelgerat im griechischen Recht*, München, 1926.
39. Buffière, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
40. Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972.
41. –. *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. franç. par P. Bonnechere, Paris, Picard, 2011 (1977).
42. –. *Homo necans : Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, trad. franç. par H. Feydy, Paris, Belles Lettres, 2005 (1972, 1997).
43. –. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
44. –. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. franç. par A.-Ph. Segonds, Paris, Belles Lettres, 2003 (1987).
45. –. « Στοιχείον », *Philologus* CIII (1959), p. 167-197.
46. Buxton, R.G.A. *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge, 1994.
47. Caillois, Roger. *Les démons de midi*, Paris Fata Morgana, 1991 (1937).
48. Capelle, Paul. *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*, La Haye, 1917.
49. Carozzi, Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome, École Française de Rome, 1994.
50. Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944.
51. Collins, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leyde, Brill, 2000.

52. Collins, J.J. « Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age », *History of Religions* XVII (1977), p. 121-142.
53. Colpe, Carsten. « Die 'Himmelsreise der Seele' ausserhalb und innerhalb der Gnosis », in U. Bianchi (dir.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leyde, 1967, p. 429-445.
54. Coulter, James A. *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leyde, 1976.
55. Crouzel, Henri. « Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène », *Didaskalia* VII (1977), p. 225-238.
56. Culianu, Ioan Petru. *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leyde, 1983.
57. -. *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen-Âge*, Paris, 1984.
58. -. « Le vol magique dans l'Antiquité tardive (quelques considérations) », *Revue de l'histoire des religions* CXCVIII (1981), p. 57-66.
59. -. « *Iatroi kai manteis*. Sulle strutture dell'estatismo gréco », *Studi Storico Religiosi* IV (1980), p. 287-303.
60. Cumont, Franz. *Lux perpetua*, Paris, 1949.
61. -. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Turnhout, Brepols, 2010 [1906].
62. -. *After-life in Roman Paganism*, New Haven, 1922.
63. -. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, New York, Arno Press, 1975.
64. -. *Astrology and Religion Among the Greeks and the Romans*, New York, Dover, 1960 [1912].
65. -. « Les enfers selon l'Axiochos », *CRAI* (1920), p. 272-285.
66. Currie, B. *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, 2005.
67. D'Alès, A. « Les ailes de l'âme », *Ephemerides theologicae Lovanienses* X (1933), p. 63-72.
68. Des Places, Édouard. *La religion grecque : Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, 1969.
69. Detienne, Marcel. « Xénocrate et la démonologie pythagoricienne », in *REA* 18, 1958, p. 271-79.
70. -. « De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide », in *La Nouvelle Clio* 10, 1958-1960, p. 123-135.
71. -. *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.
72. -. « Les origines religieuses de la notion d'intellect : Hermotime et Anaxagore », in *RPh* 89, 1964, p. 167-178.
73. -. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1973 [1967].
74. Des Places, Étienne. « Le sort de l'homme après la mort chez Platon et dans le platonisme du II^e siècle après J.-C. », in *Energieia. Études aristotélicienne*, Athènes, 1986.
75. Diels, Hermann. « Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante », *Neues Jahrbuch* XLIX (1922), p. 239-253.
76. Dieterich, Albrecht. *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Teubner, 1913 (1893).
77. Diez de Velasco, F. *Los caminos de la muerte*, Madrid, 1995.
78. Dillon, John. *The Middle Platonists*, Ithaca, 1977.
79. -. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-247 B.C.)*, Oxford, 2003.
80. - et Elkaisy-Friemuth, M. *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Brill, 2009.
81. Dodds, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
82. -. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, London, 1965.

83. Doignon, J. « Le *placitum* eschatologique attribué aux Stoïciens par Lactance (*Institutions divines* 7, 20) », *Revue de philologie* LI (1977), p. 43-55.
84. Donini, Pierluigi. *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, 1982.
85. –. *Tre studi sull'Aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino, Paravia, 1974.
86. –. « Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon* » [1984], in J.M. Dillon et A.A. Long (dir.), *The Question of "Eclecticism"*, Los Angeles, 1988, p. 126-144.
87. Dorandi, Tiziano. «Le traité *Sur le sommeil* de Cléarque de Soles : catalepsie et immortalité de l'âme», *Exemplaria Classica* X (2006), p. 31-52.
88. Dörrie, Heinrich. « Logos-Religion? oder Nous-Theologie?: die hauptsächlichen Aspekten des kaiserzeitlichen Platonismus », in J. Mansfeld et L.M. de Rijk, *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, Assen, 1975, p. 115-136.
89. –. « Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus », in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 17-33.
90. Dowden, K. « Apollon et l'esprit dans la machine : Origines », in *REG* 92, 1979, pp. 293-318
91. –. « Deux notes sur les Scythes et les Arismapes », in *REG* 93, 1980, p. 486-492.
92. Duhem, Pierre. *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic I-II*, Paris, A. Hermann et fils, 1913-1914.
93. –. *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Vrin, 1990 (1908).
94. Duhot, J.-J. *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989.
95. Durand, M. *Trois lectures du Phédon de Platon : pour une approche onto-théo-psychologique*, Paris, 2006.
96. Edmonds III, Radcliffe G. *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge, 2004.
97. – (dir.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011.
98. Eliade, Mircea. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2007 [1949].
99. Esser, H.P. *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Köln, 1967.
100. Evrard, Étienne. « Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux *Météorologiques* », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* XXXIX (1953), p. 299-357.
101. Fattal, Michel. *Pour un nouveau langage de la raison : convergences entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1987.
102. Finamore, J.F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, Scholars Press, 1985.
103. Festugière, André-Jean. « Les *Mémoires Pythagoriques* cités par Alexandre Polyhistor », *REG* LVIII (1945), p. 1-65.
104. –. *Études de la religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, 1972.
105. –. *La révélation d'Hermès Trismégiste I : L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1944.
106. –. *La révélation d'Hermès Trismégiste II : Le dieu cosmique*, Paris, J. Gabalda et Cie., 1949.
107. –. *La révélation d'Hermès Trismégiste III : Les doctrines de l'âme*, Paris, J. Gabalda et Cie., 1953.
108. –. *La révélation d'Hermès Trismégiste IV : Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris, J. Gabalda et Cie., 1954.
109. Flamant, Jacques. « Sotériologie et systèmes planétaires », in U. Bianchi et M.J. Vermaseren (dir.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leyde, 1982, p. 223-239.
110. Freundenthal, G. *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford, 1995.

111. Furley, David. *The Greek Cosmologists I. The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
112. –. *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
113. Gaiser, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre*, Tübingen, 1963.
114. Gersh, Stephen. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition* (2 vols.), Notre Dame, 1986.
- 115.–. *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leyde, 1978.
116. Gerson, L.P. « The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima* », *Phronesis* XLIV (2004), p. 348-373.
117. Goulet, R. « La conservation et la transmission des textes philosophiques », in C. D'Ancona (dir.), *The libraries of the Neoplatonists*, Leyde, 2007, p. 29-62.
118. Graf, F. « Textes orphiques et rituel bacchique », in Ph. Borgeaud (dir.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, Librairie Droz, 1991, p. 87-102.
119. –. et Johnston, Sarah Iles. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London, 2007.
120. Guillermit, Louis. *L'enseignement de Platon II : Gorgias, Phédon, Ménon*, Nîmes, 2001.
121. Gundel, W. « Galaxias », *RE* VII 1 (1910), p. 560-571.
122. Hadot, Ilsetraut. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 2005 (1984).
123. –. *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustinienes, 1978.
124. Hadot, Pierre. *Porphyre et Victorinus*, 2 vols, Paris, 1968.
125. –. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
126. –. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, 2004.
127. –. « Ouranos, Cronos and Zeus in Plotinus' *Treatise Against the Gnostics* », in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, 1981, p. 124-137.
128. –. « Philosophie, exégèse et contre-sens », in *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 1968, p. 333-339, repris dans *Id.*, *Études de philosophie ancienne*, Paris, 1998, p. 3-10.
129. –. « La fin du paganisme », in H.-Ch. Puech (dir.), *Histoire des religions* II, Paris, Gallimard, 1999 (1972), p. 81-113.
130. –. « Du bon et du mauvais usage du terme 'éclectisme' dans l'histoire de la philosophie antique », R. Brague et J.-F. Courtine (dir.), *Herméneutique et ontologie. Hommages à Pierre Aubenque*, Paris, 1990, p. 147-162.
131. – et Hadot, Ilsetraut. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, 2004.
132. Harl, M. « Cosmologie grecque et représentations juives dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », dans *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1967, pp. 189-203.
133. Hoessly, Fortunat. *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.
134. Hoffmann, Philippe. « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogiques néoplatonicienne », in B. Roussel et J.-D. Dubois (édit.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, 1998, pp. 209-245.
135. –. « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », dans C. Lévy et L. Pernot (édit.), *Dire l'évidence*, Paris-Montréal, 1997, pp. 335-391.
136. Hoven R. *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971.
137. Huizinga, Johan. *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. franç. de C. Seresia, Paris, 1988 (1951).
138. Isnardi Parente, Margherita. *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze, Olschki, 1979.
139. –. *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano, Guerini, 1989.

140. Jensen, S.S. *Dualism and Demonology: The Function of Demonology in Pythagorean or Platonic Thought*, Munksgaard, 1966.
141. Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist* [vol. I : 1988⁴ (1934), vol. II : 1993³ (1954)], trad. ital. de Cl. Bonaldi, *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, 2010.
142. Johnston, Sarah Iles. *Restless Death: Encounters Between the Living and the Death in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1999.
143. Jouanna, Jacques. «Réalité et théâtralité du rêve : le rêve dans l'*Hécube* d'Euripide», *Ktèma* VII (1982), p. 43-52.
144. Kearns, E. *The Heroes of Attica*, London, 1989.
145. Kingsley, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
146. Kirk, G.S. – Raven, J.E. – Schofield, M. *Les philosophes présocratiques*, trad. franç. d'H.A. de Weck, Fribourg, 1995.
147. Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*, trad. franç. de R. Tarr, Paris, Gallimard, 2003 [1957].
148. Krämer, Hans J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1967.
149. –. « Die Ältere Akademie », in H. Flashar (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* III, Basel, 2004, p. 1-165.
150. Kroll, J. *Gott und Hölle*, Leipzig, 1932.
151. Kupreeva, Inna. « Heraclides *On the Soul* (?) and Its Ancient Readers », in W.W. Fortenbaugh et E.E. Pender (dir.), *Heraclides of Pontus: Discussion*, New Brunswick/London, Transaction, 2009, p. 93-138.
152. Lane Fox, Robin. *Paiens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. franç. de R. Alimi, M. Montabrut et E. Pailler, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997 [1986].
153. Lattimore, R. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, 1962.
154. Le Goff, Jacques. *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
155. –. *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.
156. Lewy, Hans. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris, 2011³ [1956].
157. Livrea, E. *KPECCONA BACKANIHC. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Florence, D'Anna, 1993.
158. Lloyd, G.E.R. *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, Oxford, 2003.
159. Louis, M. *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, P. Lethielleux, 1909.
160. Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936 [1933].
161. Long, A.A. *Stoic Studies*, Cambridge, 1996.
162. Meuli, Karl. « Scythica », *Hermes* LXX (1935), p. 121-176.
163. Michel, A. « Le purgatoire », *Dictionnaire de Théologie Catholique* XIII 1, Letouzey et Ané, 1936, col. 1163-1357.
164. Mittelstrass, Jürgen. *Die Rettung des Phänomene*, Berlin, 1962.
165. Montiglio, S. «Wandering Philosophers in Classical Greece», *The Journal of Hellenic Studies* CXX (2000), p. 86-105.
166. –. *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago, 2005.
167. Morand, A.-F. *Études sur les hymnes orphiques*, Leyde, Brill, 2001.

168. Morris, I. « Attitudes Toward Death in Archaic Greece », *Classical Antiquity* VIII (1989), p. 296-320.
169. Moulinier, Louis. *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952.
170. Müller, R. *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997.
171. Nestle, W. *Storia della religiosità greca*, Florence, 1973 (1930-1934).
172. Norden, Eduard. *Agnostos theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart, Teubner, 1996 [1913].
173. Ntedika, Joseph. *L'expiation des chrétiens « moyens » entre la mort et la résurrection. Evolution doctrinale dans l'Église latine de Saint Augustin à Bède le Vénérable*, thèse de doctorat, Louvain, 1964.
174. -. *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, Études augustinienes, 1966.
175. -. *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e siècle)*, Paris-Louvain, 1971.
176. Oliver, G.J. (dir.). *The Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, 2000.
177. Panneton, G. *Le Ciel ou l'Enfer II. L'Enfer*, Paris, 1956.
178. Parker, R. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
179. Pascal, Carlo. *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, Catania, 1912.
180. Pépin, Jean. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
181. -. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964.
182. -. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
183. Praechter, Karl. *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1973.
184. -. *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 1926.
185. Pugliese Carratelli, Giovanni. *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, trad. franç. par A.-Ph. Segonds et C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
186. Reiche, H.A.T. « Heraclides' Three Soul-Gates: Plato Revised », *Transactions of the American Philological Association* CXXIII (1993), p. 161-180.
187. Reinach, Salomon. *Cultes, mythes et religion I*, Paris, 1905.
188. Reinhardt, Karl. *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926.
189. Richardson, N.J. « Early Greek Views About Life and Death », in P.E. Easterling et J.V. Muir (dir.), *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, p. 50-66.
190. Rohde, Erwin. *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Darmstadt, 1991, 2^e éd. 1898 (trad. franç. d'A. Reymond, *Psyché : le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1928).
191. Roques, R. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983 (1954).
192. Rougier, Louis. *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, 1938.
193. Saffrey, Henri-Dominique. « Origine en Grèce de la croyance en l'immortalité de l'âme », *Lumière et vie* XXIV (1955), p. 11-32.
194. -. « Accorder entre elles les traditions théologiques, une caractéristique du néoplatonisme athénien », in E.P. Bos et P.A. Meijer (dir.), *On Proclus and his influence on medieval philosophy*, Leyde, Brill, 1992, p. 35-50.
195. -. « Les Néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques », *Revue des Études augustinienes* XXVII (1981), p. 209-225.

196. –. « Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle », *RÉG* LXVII (1954), p. 396-410.
197. Saunders, T.J. *Plato's Penal Code*, Oxford, 1991.
198. Schwabe, W. « Mischung » und « Element » im Griechischen bis Platon: Wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von *STOICHEION*, Bonn, 1980.
199. Schibli, Hermann S. « Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul », *The Classical Quarterly* XLIII (1993), p. 143-167.
200. –. *Hierocles of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (2002).
201. Seaford, R. « Immortality, Salvation and the Elements », *HSCP* XC (1986), p. 1-26.
202. Sez nec, Jean. *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans la Renaissance*, Paris, Champs arts, 2011 [1980].
203. Snell, B. *La découverte de l'esprit : la genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. franç. par M. Charrière et P. Escaig, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994 (1946).
204. Sourvinou-Inwood, C. *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford 1995.
205. Timotin, Andrei. *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde, Brill, 2012.
206. Toulouse, Stéphane. « Le véhicule de l'âme chez Galien et le Pseudo-Plutarque », *Philosophie Antique* 2, 2002, p. 145-168.
207. –. *Les théories du véhicule de l'âme : genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, thèse de doctorat, Paris, EPHE, 2001.
208. –. « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », *EPlaton* III (2006), p. 103-128.
209. Tubach, J. *Im Schatten des Sonnengottes: der Sonnenkult in Edessa, Harrān und Ḥaṭrā am Vorabend der christlichen Mission*, Wiesbaden, 1986.
210. Turcan, Robert. « L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique », *Revue de l'histoire des religions* CLV (1959), p. 33-40.
211. –. *Mithras Platonicus*, Leyde, 1975.
212. Solmsen, F. « Plato and the concept of the soul (*psyche*): some historical perspectives », in *JHI* 44, 1983, pp. 355-367.
213. Turner, John. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Peeters-Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2006 (2001).
214. Trouillard, Jean. « Reflexions sur l'ὄχημα dans les *Éléments de Théologie* de Proclus », *Revue des Études Grecques* LXX (1957), p. 102-107.
215. –. *La mystagogie de Proclus*, Paris, 1971.
216. Verbeke, G. *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Paris-Louvain, 1945.
217. Vermeule, Emily. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1979.
218. Veyne, Paul. *Le pain et le cirque*, Paris, 1995 (1976).
219. –. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, 1983.
220. –. *La société romaine*, Paris, 1991.
221. Voelke, A.-J. *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Academic Press Fribourg, 1993.

222. Walde, C. *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, Munich-Leipzig, 2001.
223. West, Martin L. « The Cosmology of “Hippocrates”, *De Hebdomadibus* », *Classical Quarterly* XXI (1971), p. 365-388.
224. Wüst, E. « Pluton », in *RE* XXI 1 (1951), col. 990-1026.
225. Zambon, Marco. « Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima », in R. Chiaradonna (dir.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 305-335.
226. —. *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

II. ARTICLES OU PARTIES D'OUVRAGES CONCERNANT LE *DE FACIE DE PLUTARQUE* ET LES THEMES CONNEXES

227. Adler, M. *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum “de facie in orbe lunae” hausert*. Leipzig, 1910.
228. Aguilar, Rosa Maria. « Elementos religiosos en los mitos de Plutarco », in I. Gallo *Plutarco e la religione*, Napoli, D'Auria, 1996, p. 285-295.
229. Arnim, H. von. *Plutarch über Dämonen und Mantik*, Amsterdam, 1921.
230. Babut, D. *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969.
231. Baldassarri, Mariano. « Condizioni e limiti della scienza fisica nel *De facie plutarcheo* », in I. Gallo, *Plutarco e le scienze*, Genova, SAGEP, 1992, p. 263-269.
232. Bicknell, P.J. « Lunar Eclipses and Selenites », *Apeiron* I (1967), p. 16-21.
233. Bidez, J. *Eos, Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.
234. —. « Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er », *Bull. Acad. roy. de Belgique* VIII-IX (1935), p. 257-277.
235. Bolton, J.D.P. *Aristeas of Proconnesus*, London, 1962.
236. Bonazzi, Mauro. « Plutarque et l'immortalité de l'âme », in X. Brouillette et A. Giavatto (dir.), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2010, p. 75-90.
237. Bonnechere, Pierre. « La scène d'initiation des Nuées d'Aristophane et Trophonios: nouvelles lumières sur le culte lébadéen », *REG* CXI (1998), p. 436-480.
238. —. « Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée », *Kernos* XV (2002), p. 179-186.
239. —. *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde, 2003.
240. Bos, Abraham P. « The distinction between ‘Platonic’ and ‘Aristotelian’ dualism, illustrated from Plutarch's myth in *De facie in orbe lunae* », in A.P. Jiménez et F.C. Bordoy (dir.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid, Ed. Clásicas, 2001, p. 57-69.
241. —. « The dreaming Kronos as world archon in Plutarch's *De facie in orbe lunae* », in L. De Blois (dir.), *The statesman in Plutarch's works I. Plutarch's statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects*, Leyde-Boston (Mass.), Brill, 2004, p. 175-187.
242. — et G. Reale, *Il trattato “Sul cosmo” per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milan, 1995.
243. Boulogne, Jacques. « L'enfer ouranien de Plutarque », in J. THOMAS (dir.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, 1994, p. 217-234.
244. —, Bronzé, M., Couloubaritsis, L. (dir.). *Les platonismes des premiers siècles de notre ère. Plutarque*, E de Delphes, Paris, 2006.
245. Boyancé, P. *Études sur le songe de Scipion*, Paris-Bordeaux, 1936.
246. —. « Sur la théologie de Varron », *Revue des Études Anciennes* LVII (1955), p. 57-85.
247. Chroust, A.H. « Aristotle's *On Philosophy* and Plutarch's *De facie in orbe lunae* », *WS* XI (1977), p. 69-75.

248. Coons, P. « The Geographical Significance of Plutarch's Dialogue, *Concerning the Face Which Appears in the Orb of the Moon* », *Transactions of the Institute of British Geographers* VIII (1983), p. 361-372.
249. Donini, Pierluigi. « *Il volto della luna: scienza e mito in Plutarco di Cheronea* », *Rivista di storia della filosofia* LXV (2010), p. 391-422.
250. —. « *Il De facie di Plutarco e la teologia medioplatonica* », in S. Gersh et C. Kannengiesser (dir.), *Platonism in late antiquity*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1992, p. 103-113.
251. Flacelière, R. « *La lune selon Plutarque* », *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart*, Paris, 1976, p. 193-195.
252. Gallo, Italo (dir.). *Plutarco e la religione*, Napoli, D'Auria, 1996.
253. Gorgemanns, H. *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae*, Heidelberg, 1970.
254. Gottschalk, H.B. *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980.
255. Hamilton, W. « *The Myth in Plutarch's De Facie (940F-945D)* », *The Classical Quarterly* XXVIII (1934), p. 24-30.
256. Hani, J. « *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase* », *REG* LXXXVIII (1975), p. 105-120.
257. —. *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
258. Heinze, R. *Xenokrates*, Leipzig, 1892.
259. Hershbell, Jackson P. « *Plutarch's Political Philosophy: Peripatetic and Platonic* », in L. de Blois et al. (dir.), *The Statesman in Plutarch's Works*, Leyde, Brill, 2004, p. 151-162.
260. Jones, R.M. *The Platonism of Plutarch*, Chicago, 1916.
261. —. « *Posidonius and Solar Eschatology* », *Class. Phil.* XXVII (1932), p. 113-135.
262. Laffranque, M. *Poseidonios d'Apamée : essai de mise au point*, Paris, 1964.
263. Lernoùld, Alain. « *Plutarque, E de Delphes 387d2-9. Une interprétation philosophique de l'épisode de l'enlèvement du trépied par Héraclès : une erreur de jeunesse* », *RÉG* XIII (2000), p. 147-171
264. —. « *Plutarque, Sur l'E de Delphes 390 B 6-8 et l'explication de la vision en Timée 45 b-d* », *Methodos* V (2005).
265. Martin, H. « *Plutarch's De facie. The recapitulations and the lost beginning* », *Greek Roman and Byzantine Studies* XV (1974), p. 73-88.
266. Méautis, G. « *Le mythe de Timarque* », *REA* LII (1950), p. 201-211.
267. Moraux, P. « *Quinta essentia* », *RE* XXIV (1963), col. 1171-1266.
268. Müller, Alexander. « *Zum Verhältnis von mimetischer und imaginiertes Mündlichkeit in Plutarchs Schrift De facie in orbe lunae* », in J. Althoff, S. Föllinger, G. Wöhrle (dir.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Trier, Wissenschaftlicher Verl. Trier, 2009, p. 87-108.
269. Nilsson, M.P. « *The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies* », *HThR* XXXIII (1940), p. 31-39.
270. —. « *The Immortality of the Soul in Greek Religion* », *Eranos* XXXIX (1941), p. 1-16.
271. Pérez Jiménez, Aurelio. « *Elementi astrali nei miti di Plutarco* », I. Gallo *Plutarco e la religione*, Napoli, D'Auria, 1996, p. 297-309.
272. Pohlenz, M. [compte rendu de l'ouvrage de M. Adler (*Quibus ex fontibus Plutarchus libellum De facie in orbe lunae hauserit*)], in *Berliner Philologische Wochenschrift* XXXII (1912), col. 647-654.
273. Reinhardt, K. *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1976.
274. Reitzenstein, R. *Plato und Zarathustra*, Leipzig-Berlin, 1927.
275. —. *Hellenistic mystery-religions: their basic ideas and significance*, Pittsburgh, 1978.

276. Sandbach, Francis Henry. « The Date of the Eclipse in Plutarch's *De Facie* », *Class. Quart.* XXIII (1929), p. 15-16.
277. Soury, Guy. *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien ecclésiastique*, Paris, 1942.
278. —. « Mort et initiation. Sur quelques sources de Plutarque, *De facie* 943cd », *Revue des Études Grecques* LIII (1940), p. 51-58.
279. Vernière, Yvonne. *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1977

III. ARTICLES OU PARTIES D'OUVRAGES CONCERNANT LE *SOMNIUM SCIPIONIS* ET LES THEMES CONNEXES

280. Alberti, G.B. « Macrobio e il testo del *Somnium Scipionis* », *SIFC* XXXIII (1961), p. 163-184.
281. Banti, L. « Il culto dei morti nella Roma antichissima », *SIFC* VII (1929), p. 171-198.
282. Bruwaene, M. van den. « Ψυχή et νοῦς dans le *Somnium Scipionis* de Cicéron », *Antiquité Classique* VIII (1939), p. 127-152.
283. Buechner, K. « Das *Somnium Scipionis* und sein Zeitbezug », *Gymnasium* LXIX (1962), p. 220-241.
284. Caldini Montanari, Roberta. « Tra *scogli e macchie*: l'immagine delle οἰκούμενοι nel *Somnium Scipionis* e un passo del Περί κόσμου attribuito ad Aristotele », *Pallas* LXXII (2006), p. 83-96.
285. Coleman, R.G.G. « The Dream of Cicero », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* X (1964), p. 1-14.
286. Courcelle, Pierre. « La postérité chrétienne du *Songe de Scipion* », *REL* XXXVI (1958), p. 205-234.
287. Donnet, Daniel. « Aux sources préchrétiennes de l'Occident : aspects de la réincarnation dans la pensée grecque », in P. Sérvais (dir.), *La mort et l'au-delà*, Louvain-la-Neuve, 1999, p. 285-317.
288. Elferink, Meine Adriaan. *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leyde, Brill, 1968.
289. Évrard-Gillis, J. « Historicité et composition littéraire dans le *Somnium Scipionis*. Quelques observations », *Ancient Society* VIII (1977), p. 217-222.
290. Flamant, Jacques. *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leyde, Brill, 1977.
291. Gigante, M. « Massimo Planude interprete di Cicerone. Contributo alla critica del testo del *Somnium Scipionis* », *Atti del congresso internazionale di studi Ciceroniani* II, p. 207-226.
292. Goergemanns, H. « Die Bedeutung der Traumeinkleidung im *Somnium Scipionis* », *WS* II (1968), p. 46-69.
293. Krafft, Peter. « Zum Monadenkapitel des Favonius Eulogius », *VChr* XXII (1968), p. 96-127.
294. Lamacchia, R. « Ciceros *Somnium Scipionis* und das sechste Buch der *Aeneis* », *RhM* CVII (1964), p. 261-278.
295. Leemans, E.A. *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, Palais des Académie, 1937.
296. Ley, H. de. *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius' In Somn. I, c. 12*, Bruxelles, 1972.
297. —. « De nederdaling van de ziel in de filosofie van Noemenios », *Studia Philos. Gandensia* I (1963), p. 155-198.
298. —. « Le traité sur l'emplacement des Enfers », in *Antiquité Classique* XXXVII (1967), p. 190-208.
299. Lucidi, F. « Funzione divinatoria e razionalismo nel *Somnium Scipionis* », *RCCM* XXI-XXII (1979-1980), p. 57-75.
300. Luck, G. « *Studia divina in vita humana*. On Cicero's *Dream of Scipio* and its Place in Graeco-Roman Philosophy », *HThR* XLIX (1956), p. 207-218.
301. Nairn, J.A. « Cicero and his Greek Originals », *Proceedings of the Classical Association*, XXIX (1932), p. 29-33.
302. Papatomopoulos, Manolis. « La traduction planudéenne des *Commentarii* de Macrobe », *Ciceroniana* XI 2000, p. 133-140.

303. Saffrey, Henri Dominique. « Les extraits du *Peri tagathou* de Numénius dans le livre XI de *La Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Studia patristica* XIII (1975), p. 46-51.
304. -. « Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée », in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 145-153.
305. Scarpa, L. « Sistema celeste e armonia delle sfere nel *Somnium Scipionis* ciceroniano », *AAPat* LXXXVII (1974-1975), p. 17-24.
306. Schmid, W. « Das Werden der lateinischen Philosophensprache », *WHB* V (1962), p. 11-17.
307. Seng, Helmut. « Seele und Kosmos bei Macrobius », in B. Feichtinger *et al.* (dir.), *Körper und Seele: Aspekte spätantiker Anthropologie*, München-Leipzig, K.G. Saur Verlag, 2006, p. 115-142.
308. Setaioli, Aldo. « L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* », *SIFC* XXXVIII (1966), p. 154-198.
309. -. *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Bern/Frankfurt am Main, Lang, 1995.
310. Shanzer, D. *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii, Book I*, Berkeley, University of California Press, 1986.
311. Sicherl, M. « De Somnii Scipionis textu constituendo: I: De natura memoriae Macrobianae », *RhM* CII (1959), p. 266-286.
312. -. « Favonius Eulogius », *RLAC* VII (1967), p. 636-640.
313. Ziegler, Konrat. « Zu Text und Textgeschichte der *Republik* Ciceros », *Hermes* LXVI (1931), p. 268-301.

IV. ARTICLES OU PARTIES D'OUVRAGES CONCERNANT LE LIVRE VI DE L'ÉNEIDE ET LES THEMES CONNEXES

314. Aldao, F. « Significado espiritual del VIº libro de la *Eneida* », *Anales del Instituto de Literaturas Clasicas* III (1945-1946), p. 121-281.
315. Bollók, J. « Die Tartaros-Szene in der *Aeneis* », *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis* IV (1976), p. 47-61.
316. Cardoso, Zélia de Almeida. « O mundo das sombras na poesia Latina », *Classica revista brasileira* I (1988), p. 127-140.
317. Clark, Raymond J. « How Vergil Expanded the Underworld in *Aeneid* 6 », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* XLVII (2001), p. 103-116.
318. Courcelle, Pierre. « Les Pères devant les Enfers virgiliens », *AHMA* XXX (1953), p. 5-74.
319. -. « Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'*Énéide* », in *Recherches sur la tradition platonicienne*, Vandœuvres Genève, 1957, p. 93-136.
320. Fladerer, Ludwig. « Vergil, ein materialistischer Stoiker: die Anchisesrede in *Aen.* 6, 724-751 in semiotisch-philosophiehistorischer Perspektive », *Latomus* LVII (1998), p. 337-361.
321. Grisé, Y. « Du sort des suicidés aux enfers », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* III (1980), p. 295-304.
322. Kaufmann, Helen. « Virgil's Underworld in the Mind of Roman Late Antiquity », *Latomus* (LXIX) 2010, p. 150-160.
323. Herrmann, Léon. « *Quisque suos potimur Manes* », *Revue belge de philologie et d'histoire* XII (1933), p. 118-124.
324. Laird, Andrew. « The Poetics and Afterlife », *Proceedings of the Virgil Society* XXIV (2001), p. 49-80.
325. MacKay, L.A. « Three levels of meaning in *Aeneid* VI », *TAPhA* LXXXVI (1955), p. 180-189.
326. Negri, Angela Maria. « La psyché chez Virgile : conceptions et terminologie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* III (1992), p. 273-294.

327. Norden, Eduard. *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1957 [1916].
328. —. « Vergilstudien », *Hermes* XXVIII (1893), p. 360-406, p. 501-521.
329. Norwood, Frances. « The Tripartite Eschatology of *Aeneid* 6 », *Classical Philology* XLIX (1954), p. 15-26.
330. Otis, Brooks. « Three problems of *Aeneid* 6 », *TAPhA* XC (1959), p. 165-179.
331. Setaioli, Aldo. « *Quisque suos patimur manes* (Verg., *Aen.* VI 743) », *Atene e Roma* (XII) 1967, p. 169-172.
332. —. *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Bern/Frankfurt am Main, Lang, 1995.
333. —. « Seneca e l'oltretomba », *Paideia* LII (1997), p. 321-367.
334. Reinach, Salomon. « Le mot *manes* dans un vers de Virgile », in *Id.*, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1906, p. 135-142.
335. —. « Sysiphe aux Enfers et quelques autres damnés », in *Id.*, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1996, p. 716-750.
336. Santé, Frederick LaMotte. « The soul in Homer and Virgil », *TAPhA* XXXII (1930), p. xxxii.
337. Solmsen, Friedrich. « Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic », *Proceedings of the American Philosophical Society* CXII (1968), p. 8-14.
338. Tracy, H.L. « Hades in Montage », *Phoenix* VIII (1954), p. 136-141.

V. ARTICLES OU PARTIES D'OUVRAGES CONCERNANT LES *ORACLES CHALDAÏQUES*, LE NEOPLATONISME ET LES THEMES CONNEXES

339. Agamben, Giorgio. « *Spiritus Phantasticus* », in *Id.*, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, trad. franç. d'Y. Hersant, Paris, Éditions Payot, 1998 (1977), p. 150-170.
340. Armisen-Marchetti, Mireille. « La notion d'imagination chez les anciens I : Les philosophes », *Pallas* XXVI (1979), p. 11-51.
341. —. « La notion d'imagination chez les anciens II : La rhétorique », *Pallas* XXVII (1980), p. 3-37.
342. Barnes, T.D. « Monotheists All? », *Phoenix* LV (2001), p. 142-162
343. Boyancé, Pierre. « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *Revue de l'histoire des religions* CXLVII (1955), p. 189-200
344. Brisson, Luc. « La place des *Oracles chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », in A.-P. Segonds et C. Steel (dir.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 109-162.
345. —. « Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme. La place et le rôle des *Oracles Chaldaïques* dans le commentaire sur le *Timée* de Platon par Proclus », in (dir.), *Le commentaire, entre tradition et innovation*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 329-354.
346. Chase, Michael. « Porphyre et Augustin : des trois sortes de *visions* au corps de résurrection », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* LI (2005), p. 233-256.
347. Courcelle, Pierre. « Les sages de Porphyre et les 'uiri noui' d'Arnobé », *REL* XXXI (1953), p. 257-271.
348. —. « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (*Phédon* 82e ; 83d) », *Revue belge de philologie et d'histoire* XXXVI (1958), p. 72-95.
349. —. « Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme », in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, p. 265-325.
350. D'Ancona, Cristina. « Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de théologie* de Proclus », in L. Brisson (dir.), *Porphyre, Sentences* I, Paris, Vrin, 2005, p. 139-274.
351. Digeser, E.D. « The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », in A. Cain et N.E. Lenski (dir.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Franham, 2009, p. 81-92.

352. —. « Porphyry, Lactantius and the Path to God », *Studia Patristica* XXXVIII (2001), p. 521-528.
353. Dillon, John. « Iamblichus' Criticism of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul », in R. Chiaradonna (dir.), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 337-351.
354. Festugière, André-Jean. « L'ordre de lecture des dialogues de Platon au V^e/VI^e siècles », *Hermes* XCIII (1965), p. 34-46.
355. —. « La doctrine des *Uiri Noui* sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe II 11-66 », p. 97-132.
356. Geudtner, O. *Die Seelenlehre des Chaldäischen Orakel*, Meisenheim, 1971.
357. Hadot, Pierre. « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *MH* XXXVI (1979), p. 218-221.
358. Hoffmann, Philippe. « La triade chaldaïque érôs, alêtheia, pistis de Proclus à Simplicius », in A.-Ph. Segonds et C. Steel (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven-Paris, 2000, p. 459-489.
359. —. « Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll) », in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 255-324.
360. —. « Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles », in C. d'Ancona (dir.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leyde, Brill, 2007, p. 135-153.
361. —. « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », in B. Roussel et J.-D. Dubois (dir.), *Entrer en matière*, Paris, éditions du Cerf, 1998, p. 209-245.
362. Johnston, Sarah Iles. « Theurgy », in G. Bowersock, P. Brown, O. Graber (dir.), *Late Antiquity. A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge, Mass., 1999, p. 725-726.
363. —. « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in Its Cultural Milieu », in P. Schäfer et H.G. Kippenberg (dir.), *Envisioning Magic*, Leyde, Brill, 1997, p. 165-194.
364. Knipe, Sergio. « Subjugating the Divine: Iamblichus on the Theurgic Evocation », in A. Cain et N. Lenski (dir.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Surrey, 2009, p. 93-102.
365. Lanzi, S. « Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici », *Kervan* III (2006), p. 35-49.
366. Lewy, Hans. *Chaldaean Oracles*, Paris, 1978.
367. Luck, Georg. « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in J. Neusner, E.S. Frerichs et P.V. McCracken Flesher (dir.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford-New York, 1989, p. 185-226.
368. Macris, Constantin. « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », in S.C. Mimouni (dir.), *Apocryphité : histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 77-129.
369. Pépin, Jean. « *Falsi mediatores duo* : Aspects de la médiation dans le sermon d'Augustin *Contra paganos* (S. Bolbeau 26) », in G. Madec (dir.), *Augustin prédicateur (395-411)*, Paris, 1998, p. 395-417.
370. —. « Le plaisir du mythe (Damascius, *In Phaedonem*, I. 525-526 ; II. 129-130) », in *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Paris, Cahiers de Fontenay/ENS, 1981, p. 275-290.
371. Phillips, J. « Numenian Psychology in Calcidius? », *Phronesis* XLVIII (2003), p. 132-151.
372. Praechter, Karl. *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901.
373. —. « Richtungen und Schulen im Neuplatonismus », in *Genethliakon für Carl Robert*, Berlin, 1910, p. 103-156.
374. Rist, J.M. « Integration and the Undescended Soul in Plotinus », *American Journal of Philology* LXXXVIII (1967), p. 410-422.
375. Saffrey, Henri Dominique. « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? », in R. Goulet et alii, *Porphyre, La Vie de Plotin II*, Paris, Vrin, 1992, p. 31-64.
376. —. « Les Néoplatoniciens et les *Oracles Chaldaïques* », *Revue des Études Augustiniennes* XXVII (1981), p. 209-225.

377. –. « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e–V^e siècles) », *Koinonia* VIII (1984), p. 161-171.
378. –. « La dévotion de Proclus au Soleil », in Id., *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 179-191.
379. Seng, Helmut. ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΟΝΟΙ, ΖΟΝΑΙΟΙ. *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg, 2009.
380. –. « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaïques* », *Annuaire de la section des sciences religieuses de l'ÉPHE* CXVIII (2009-2010), p. 117-124.
381. – et Tardieu, Michel (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext–Interpretation–Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011.
382. Shaw, G. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania University State, 1995.
383. Simmons, M.B. « The eschatological aspects of Porphyry's anti-Christian polemics in a Chaldaean-Neoplatonic context », *Classica Mediaevalia* LII (2001), p. 193-215.
384. Smith, Andrew. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974
385. Steel, Carlos. « Plato's Geography: Damascius' Interpretation of the *Phaedo* Myth », in J. Wilberding et C. Horn (dir.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 174-196.
386. –. *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, 1978 (2^e édit. pour la trad. ital. de L.I. Martone, *Il Sé che cambia*, Bari, 2007).
387. Susanetti, D. « *Spiritus phantasticus*: Sinesio e la scienza dei sogni », in M. Ferrante et P. Frasson (dir.), *Forme di fedeltà*, Padova, 1996, p. 45-64.
388. Tardieu, Michel. « La gnose valentinienne et les *Oracles chaldaïques* », in B. Layton (dir.), *The Rediscovery of Gnosticism* I, Leyde, Brill, 1980, p. 194-231.
389. Theiler, W. *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, Niemeyer, 1942.
390. Van den Kerchove, Anna. « Le mode de révélation dans les *Oracles chaldaïques* et dans les traités hermétiques », in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext–Interpretation–Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011, p. 145-162.
391. Westerink, L. Gerrit. *Anonymus, Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam, 1962.
392. Zago, M. « Non cambiare mai i nomi barbari (*Oracoli Caldaci*, fr. 150 des Places) », in H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 109-144.

Glossaire Grec des mots désignant l'Hadès céleste

Ἅιδης « Hadès »
Ἅιδης ἐν οὐρανῷ « Hadès ouranien »
λειμώνας Ἅιδου « prairies de l'Hadès »
ἀειδές καὶ ἄχρωστος ἀήρ « air invisible et incolore »
ἀφώτιστος ἀήρ « air obscur »
σκοτεινὸς ἀήρ « air ténébreux »

αἰθερία γῆ « terre éthérée »
ὀλυμπία γῆ « terre olympienne »

σελήνη (ἡ) « la Lune »
σκία (ἡ) τῆς γῆς « l'ombre de la terre »

Φερσεφόνης μοῖραν
Φερσεφόνης ἀντίχθονος

GLOSSAIRE GREC

ἀήρ « air »
αἰθήρ (*aether*) « éther »
ἀνάβασις « remontée vers le haut » de l'âme
ἀναβασμός « degré, échelon à gravir pour s'élever »
ἀναγωγή « ascension »
ἄνεισιν « remonter »
ἀρετή, ἀρεταί « vertu(s) »
ἀστροειδής « astréiforme »
ἀστρῶος « des astres »
ἀυγοειδής « lumineux »
ἄφθαρτον « incorruptible »

βούλησις « volonté »

γαλακτιζειν
γαλαξίας κύκλος « cercle de la Voie Lactée »
γνώσις « connaissance intellectuelle »

δαιμόνιος « daimônes »
διακόσμησις θεῶν « ordonnancement divin »
διαπορεύεσθαι « traverser », « passer à travers »
διδύμοι « Gémeaux »
δυάς « dyade »

εἶδωλον « image »
εἶδος, εἶδη, μορφή « forme(s) »
ἐπανάβασις « remontée vers le haut »
εὐλογος « raisonnable », « plausible »

ζωή « vie »
ζωδιακός « Zodiaque »
θεολογεῖν « discours sur les dieux »
θεολογία « théologie »
θεολογική « théologie »
θεός « dieu » en général
θέσις « position », « lieu »

ιδέα, ιδέαι « idée(s) »
ιδιότης « caractéristique spéciale »

καθαίρειν « purifier »
κακόν (τὸ) « le mal »
κεχυμένης « échappée » de l'âme hors du corps
κόλασις « châtement » de l'âme
κολαστικός « châtement » de l'âme
κόσμος « le monde »

μονάς « monade »
μυθεύειν « d'après la mythologie »
μῦθος « mythe »

νοερός « intelligible », « spirituel »
νόημα « pensée »
νόησις « acte de pensée »
νοητός « intelligible », « spirituel »
νοῦς « intellect »

ὁδόν « voie », « route » des âmes
ὄχημα ψυχῆς « véhicule de l'âme »
οὐρανός « ciel » supralunaire ; ἴ « Univers »
οὐσία « essence »

παθῶν « effets », « états »
πρόνοια « providence »

στοιχεῖον, τὰ στοιχεῖα « élément(s) », les quatre éléments
συγκατιόντα « descendant »
συνανιόντα « remontant »
συνεχῶς « composition », « continuité »
σύστασις « constitution »
σφαίρα, σφαίραι « sphères » célestes ; « sphères » des fixes
σῶμα « corps »

τοξότης « Sagittaire »
τόπος « lieu », « région »
τόπος δαιμόνιος « lieu où résident les daimônes »

ὑλή « matière »
ὑπὸ σελήνη τόπος « sublunaire »

φαντασία « imagination » faculté ; « imagination » véhicule de l'âme
φρόνησις « sagesse »
φῶς « lumière » corporelle ; « lumière » nature de l'âme
φυσικός αἶτια « causes naturelles »

ψυχή ἴ « âme » en général

Index d'auteurs anciens

- Alcinoos, 45, 188, 190, 232, 248
Alexandre d'Aphrodise, 53, 85, 87, 131, 195
Alexandre Polyhistor, 48, 76, 98, 137
al-Kindî, 52, 233
Anaxagore, 83, 99, 201, 204, 214, 460
Anaximandre, 55
Apulée, 34, 152, 159, 160, 167, 209, 232, 248, 267, 268, 269, 306, 404
Aristophane, 28, 47, 119, 120, 121
Aristote, 4, 8, 21, 29, 32, 33, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 62, 65, 66, 71, 74, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 94, 95, 96, 97, 112, 113, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 134, 137, 141, 150, 152, 157, 160, 163, 182, 186, 192, 193, 195, 197, 200, 201, 208, 215, 216, 217, 222, 237, 248, 257, 274, 275, 276, 331, 345, 374, 380, 407, 423, 424, 426, 428, 430, 432, 435, 455
Augustin, 8, 39, 57, 68, 76, 91, 144, 160, 253, 264, 267, 268, 277, 279, 329, 354, 359, 361, 369, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410
Boèce, 232, 403, 411
Calcidius, 9, 75, 152, 167, 168, 248, 358
Callimaque, 47, 115
Catulle, 47
Celse, 10, 76
Chrysippe, 19, 75, 76, 147, 153, 172, 175, 178, 200, 201, 375
Cicéron, 4, 48, 50, 52, 71, 74, 75, 87, 96, 97, 112, 113, 122, 132, 136, 144, 147, 149, 151, 172, 175, 185, 193, 201, 226, 228, 229, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 245, 246, 247, 254, 257, 258, 299, 355, 403
Cléarque, 50, 51, 52, 71, 119, 120, 144, 193
Clément d'Alexandrie, 9, 76, 117, 187, 280, 323, 438
Cornutus, 75, 151, 174
Damascius, 4, 9, 21, 29, 33, 46, 56, 57, 60, 74, 75, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 93, 94, 96, 105, 106, 107, 108, 111, 113, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 143, 161, 163, 186, 256, 282, 314, 328, 333, 336, 339, 340, 341, 358, 364, 377, 386, 391, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 435, 437, 440
Dante, 22, 39, 93, 112, 256, 412, 461
Démocrite, 33, 83, 84, 100, 112, 131, 194, 201, 435
Denys l'Aréopagite, 39, 186, 233, 377
Empédocle, 19, 64, 67, 74, 75, 98, 111, 116, 117, 120, 121, 136, 152, 153, 155, 176, 177, 208, 213, 248, 315, 438
Épictète, 174, 181
Épicure, 33, 49, 147, 173, 198
Eratosthène, 47
Guillaume de Moerbeke, 189, 233
Héraclide, 4, 14, 21, 29, 30, 31, 35, 38, 45, 51, 54, 56, 57, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 87, 88, 89, 96, 97, 98, 104, 105, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 129, 130, 132, 135, 136, 138, 139, 141, 143, 144, 145, 153, 169, 170, 179, 193, 200, 201, 206, 210, 220, 225, 237, 240, 247, 257, 283, 287, 299, 317, 374, 386, 400, 423, 427, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 438, 441, 451
Héraclite, 48, 64, 75, 152, 153, 155, 175, 176, 177, 248, 350, 433, 452
Hésiode, 25, 47, 155, 246, 259, 275, 300, 301, 391
Hiéroclyès, 20, 68, 90, 133, 134, 285, 366, 367, 371
Hipparque, 48, 201, 239, 285, 286
Hippolyte, 48
Homère, 17, 19, 24, 25, 26, 37, 47, 62, 66, 98, 100, 114, 115, 118, 128, 143, 147, 149, 150, 155, 175, 176, 177, 183, 184, 186, 187, 223, 258, 259, 260, 261, 264, 275, 290, 292, 353, 361, 380, 391, 445, 449
Hygin, 47
Jamblique, 4, 9, 20, 44, 46, 57, 64, 74, 75, 76, 92, 111, 113, 120, 123, 124, 125, 128, 133, 135, 136, 138, 144, 147, 161, 212, 250, 271, 303, 317, 328, 340, 358, 361, 367, 368, 374, 383, 385, 434, 438, 449, 454
Lactance, 9, 91, 179, 277, 409
Leucippe, 55
Lucain, 76, 132, 269, 270
Lucrèce, 49, 81, 118
Macrobe, 4, 10, 17, 19, 32, 46, 57, 69, 74, 76, 83, 87, 88, 93, 96, 142, 144, 147, 151, 152, 153, 205, 229, 232, 234, 235, 239, 240, 246, 247, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 277, 281, 284, 290, 345, 398, 403, 432
Manilius, 83, 129, 130, 131, 175, 431, 436, 437
Marc-Aurèle, 174, 181
Martianus Capella, 10, 74, 175, 229, 230, 232, 237, 270, 279, 284, 403, 449
Numénius, 2, 4, 10, 32, 46, 69, 74, 75, 96, 107, 111, 129, 136, 144, 152, 161, 188, 190, 229, 232, 241, 250, 253, 254, 258, 279, 280, 281, 282, 284, 289, 358, 368, 369, 374, 401, 470
Olympodore, 75
Origène, 10, 76, 90, 91, 241, 242, 412
Ovide, 47
Panétius, 232, 236, 237
Parménide, 55, 120, 121, 189, 233, 340, 374, 375, 378, 433

Philippe d'Oponthe, 78, 164, 169, 170
 Philolaos, 26, 73, 75, 119, 152, 205, 207, 248
 Philon, 45, 53, 91, 130, 167, 178, 180, 187, 188, 241, 250, 265, 332
 Philopon, 4, 21, 29, 30, 31, 74, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 105, 111, 113, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 141, 142, 143, 353, 394, 423, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 435, 436, 437, 475
 Platon, 9, 10, 18, 25, 26, 33, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 60, 61, 63, 64, 66, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 80, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 96, 99, 105, 107, 111, 116, 119, 120, 122, 123, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 147, 148, 149, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 172, 174, 176, 177, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 213, 214, 221, 223, 226, 233, 234, 235, 245, 247, 248, 251, 255, 256, 258, 259, 261, 263, 269, 272, 281, 284, 287, 289, 304, 327, 330, 331, 332, 337, 338, 340, 342, 345, 370, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 382, 383, 384, 391, 392, 396, 397, 404, 406, 428, 432, 441, 450, 452, 453, 456
 Plotin, 4, 10, 20, 64, 67, 75, 76, 82, 84, 86, 87, 91, 92, 135, 154, 161, 191, 241, 253, 255, 281, 307, 319, 320, 321, 334, 340, 350, 353, 357, 358, 360, 361, 368, 377, 379, 383, 385, 397, 455
 Plutarque, 4, 11, 16, 17, 19, 21, 32, 38, 45, 54, 56, 57, 64, 69, 74, 75, 76, 78, 91, 96, 109, 111, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 137, 142, 143, 147, 153, 155, 156, 159, 160, 161, 175, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 231, 246, 286, 287, 294, 300, 309, 328, 344, 353, 362, 433, 434, 442, 443, 448, 449, 450, 451, 452, 454, 455, 456
 Porphyre, 4, 11, 19, 20, 46, 57, 67, 68, 72, 75, 76, 91, 92, 111, 120, 128, 134, 135, 149, 152, 161, 187, 190, 199, 229, 232, 240, 250, 251, 253, 254, 255, 257, 279, 281, 289, 320, 326, 328, 339, 344, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 374, 394, 409, 411, 412, 449
 Posidonius, 4, 83, 147, 170, 171, 172, 173, 174, 178, 192, 196, 232, 237, 249, 438
 Proclus, 4, 11, 20, 33, 34, 46, 50, 56, 57, 64, 65, 66, 74, 75, 76, 81, 83, 85, 87, 92, 93, 105, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 129, 135, 140, 144, 161, 162, 164, 166, 167, 169, 186, 189, 190, 194, 205, 233, 245, 250, 251, 255, 256, 257, 281, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 345, 346, 347, 350, 364, 366, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 437, 439, 441, 456
 Psellos, 340, 438
 Psellus, 74, 75, 328, 332, 335, 338, 339, 340, 343, 345, 348, 351, 352, 360, 363, 365, 370, 438
 Pseudo-Plutarque, 177
 Pythagore, 48, 73, 74, 109, 112, 116, 117, 120, 121, 128, 129, 136, 137, 138, 152, 163, 176, 190, 248, 257, 259, 281, 391, 396, 432, 437, 438, 454
 Sénèque, 75, 175, 180, 194, 232
 Servius, 4, 11, 75, 76, 138, 144, 209, 229, 258, 265, 271, 272, 277, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 298, 403
 Sextus Empiricus, 53, 76, 118, 172, 175
 Simplicius, 33, 34, 45, 72, 85, 86, 88, 93, 98, 108, 134, 181, 285, 334, 336, 337, 338, 342, 428
 Stace, 24, 132
 Synésius, 20, 76, 328, 348, 355, 357, 412
 Tertullien, 24, 91, 142, 175, 176, 225, 432
 Théodoret, 11, 142, 163, 321, 433
 Thomas d'Aquin, 58, 212
 Varron, 74, 76, 138, 139, 144, 165, 175, 176, 214, 267, 268, 283, 434, 440
 Virgile, 4, 11, 12, 24, 37, 75, 112, 226, 228, 229, 231, 232, 254, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 289, 290, 291, 292, 301, 355, 403, 407, 408
 Xénocrate, 2, 4, 20, 38, 45, 54, 71, 75, 78, 80, 96, 136, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 169, 170, 189, 192, 214, 217, 225, 329, 400, 401, 417, 418, 432, 444, 452, 453, 459, 460
 Zénon, 174, 178