

IV.—L'Ame et la Musique, d'après Aristide Quintilien*

A. J. FESTUGIÈRE

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES, PARIS

De Musica 2.17–19

- 62.25 17. “N'est-il pas vrai, dès lors, que davantage surgit en nous,
 JAHN quand nous écoutons une musique instrumentale, le désir de
 rechercher la cause et d'apprendre ce qui force l'âme à être si
 promptement captivée par le chant des instruments? Je veux
 donc exposer une doctrine non seulement antique, mais qui est le
 fait d'hommes sages, et qui n'est pas indigne de créance. Car
 fût-elle incroyable sous d'autres rapports, en tout cas, quant à
 ce qui se montre manifestement à nous, elle est d'une vérité
 incontestable.
- 30 Que l'âme soit physiquement contrainte à se mouvoir¹ sous
 l'influence de la musique instrumentale, tous le savent. Tel
 étant le cas, si l'on peut en trouver une cause différente et meilleure,
 34 il faut alors rejeter celle que je vais dire. Mais si c'est / impossible,
 comment refuser de croire aux conséquences nécessaires de pré-
 misses évidentes?
- 63.1 Une première doctrine donc est que l'âme est une harmonie, et
 une harmonie qui résulte de nombres. Or l'harmonie musicale
 elle aussi est constituée de rapports identiques. Si donc l'un des
 termes semblables est ébranlé, le terme de semblable nature subit
 le même ébranlement. Mais cela, nous l'examinerons complète-
 ment plus tard.²

* Je remercie le Professeur Winnington-Ingram (King's College, London) qui, préparant une édition d'Aristide, m'a permis d'utiliser ses notes critiques pour le passage ici étudié et qui, après avoir lu mon article, m'a communiqué de précieuses suggestions.

¹ *κινείται φυσικῶς* 62.30 s. Cf. 63.27 (à propos de la chute de l'âme dans la matière) *πολὺν τὸν ῥοῖζον καὶ σφοδρὸν διὰ τὴν φυσικὴν ποιουμένην κίνησιν*. Le mouvement physique *contraignant* (cf. τὸ . . . *καταναγκάζον* 62.27) est ici implicitement opposé au mouvement spirituel *volontaire*. *φυσικός*, dans la langue tardive, a pris parfois le sens de “appartenant aux lois occultes de la matière, résultant d'une vertu magique” (*LSJ* s.v., III), et de là vient sans doute l'idée de force contraignante. Voir aussi τὸ σῶμα . . . *φυσικῶς συνέχειν* 63.22 s. et *infra* note 5.

² Au livre 3, le principe étant le même que chez Jamblique, *De comm. math. sc.* p. 41.5 ss. Festa: *πρὸς δὲ τὴν θεωρίαν ἀφορμαὶ ἂν γένοιτο τὴν μαθηματικὴν ὁμοῦ καὶ τὴν περὶ τῆς ψυχῆς, εἰ κατίδοιμεν ὡς τὸ πεπερασμένον πᾶν καὶ ὠρισμένον ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν εἰς αὐτὴν ἐφῆκει, ὃ δ' ἐνιαῖος λόγος ἀπὸ τῆς τοῦ ἐνὸς φύσεως*. Pour ὁ ἐνιαῖος λόγος, cf. Ar. Qu. 1.3 (Invocation au Dieu Suprême), p. 3.23 ss. J. εἴτ' οὖν λόγον εἶθ' ἐνάδα (ἧ add. Winnington-Ingram), ὡς ἄνδρες θεῖοι καὶ σοφοί, *λόγον ἐνιαῖον καλεῖν ἔστιν ἐπιτυχάνοντα* (“touchant le but, succédant dans nos efforts”: la dernière appellation est ainsi con-

- 5 Voici une autre doctrine, qui parle à peu près ainsi. Il y a correspondance entre la composition primitive de l'âme, grâce à laquelle elle s'est unie à notre présent corps, et tout ensemble la matière et le caractère des instruments. L'âme en effet, aussi longtemps qu'elle réside dans la partie la plus pure de l'Univers, sans mélange avec le corporel, demeure sans altération ni souillure / et accompagne en sa révolution le Chef de cet Univers. Mais
- 10 lorsque, du fait de son inclination³ vers le monde d'ici-bas, elle se met à accueillir des images issues des choses de la terre, peu à peu elle oublie les beaux objets de là-haut et, du même coup, s'enfoncé. Or, plus elle s'éloigne du monde d'en haut, plus aussi, s'approchant^{3a} des choses d'ici-bas, elle se remplit / de folie et se tourne vers les ténèbres corporelles, et non seulement elle ne peut plus, parce que sa dignité première s'est amoindrie, se dilater par la pensée jusqu'aux dimensions de l'Univers, mais, par l'oubli des beaux objets d'en haut et la stupeur où la plongent ceux d'en bas,⁴ elle est entraînée vers les choses plus solides et matérielles.
- 20 C'est pourquoi donc, disent-ils, tandis que l'âme se dirige vers le corps, de chacun / des lieux d'en haut elle prend et tire à elle certaines portions de l'assemblage corporel. Quand elle traverse les cercles éthérés (= planétaires), elle reçoit en part tout ce qui est tant lumineux que propre à échauffer le corps et à le maintenir lié par une contrainte physique,⁵ car elle se tresse pour elle-même, en façon de filet, de certains liens à partir de ces cercles (planétaires) et des lignes constituées par le fait même que les cercles
- 25 s'entraînent/les uns les autres par une démarche irrégulière.⁶ Quand elle traverse les régions de la lune, qui sont de la nature de

sidérée comme la meilleure). Voir aussi ma *Révélation d'Hermès Trismégiste* [citée ci-après comme *Rév. H. Tr.*] (Paris 1944-54) 4.40 et note 1.

³ *νεῦσις* 63.11, terme technique chez les néoplatoniciens, cf. *LSJ* s.v., 5. Professeur B. Einarson veut bien me signaler déjà Plut. *De ser. num. vind.* 22. 566A τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδὲς ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἔμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν, ἣν οὕτως ὀνομάσθαι νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὔσαν, ὑγρότητι βαρυνομένης τῆς ψυχῆς. De même *De anima* 2.3 (vol. 7, p. 22.9 Bernadakis) δὲ . . . τὴν γένεσιν, ὡς τοῦναντίον δηλοῖ ῥοπήν τινα κάτω καὶ νεῦσιν ἐπὶ γῆν ἐκείνου τοῦ περὶ τὴν τελευτὴν πάλιν ἀναθέοντος.

^{3a} προσάγουσαν 63.14 Meibom (προσάγουσα codd.): προσάπτουσαν Jahn.

⁴ Littéralement "ceux-là" (ἐπ' ἐκείνοις 63.18), par référence aux τὰ ἐνθαδὶ nommés plus haut 63.14, mais la correction de Winnington-Ingram ἐπὶ γῆνις (ligne 18) est précieuse.

⁵ φυσικῶς συνέχειν 63.23. Cf. *supra*, note 1.

⁶ δεσμούς τινες ἐκ τούτων αὐτῇ τῶν κύκλων καὶ τῶν ἐν αὐταῖς γραμμῶν ταῖς ἀλλήλων φοραῖς ἀτάκτῳ φορᾷ δικτύον τρόπον διαπλέκουσα 63.23-25. Cette phrase obscure peut s'entendre, je crois, sans correction à la condition de prendre φοραῖς au sens actif. J'expliquerai plus loin (67 ss.) la doctrine à laquelle elle paraît se référer et qu'elle exprime d'une manière imprécise. Grammaticalement, on pourrait sans doute rapporter ἀτάκτῳ φορᾷ à διαπλέκουσα. Mais j'avoue ne pas voir comment une ἀτακτος φορὰ peut constituer un δίκτυον, et ταῖς ἀλλήλων φοραῖς me devient alors totalement inintelligible. On notera que les γραμμαὶ de ce passage n'ont pas de rapport avec l'âme γραμμή ou γραμμοειδής de Proclus, *In Tim.* 2.242.22 ss. Diehl.

l'air et en rapport avec un élément désormais résistant, le souffle, tandis que, à cause du mouvement physique qui la contraint, elle accomplit sa chute d'un élan puissant et impétueux, non seulement elle se remplit par en-dessous du souffle qui est sous elle, mais
 30 encore, comme elle distend / les surfaces et lignes des cercles (de son corps astral), et que, si d'une part elle est tirée en bas par la masse du souffle, d'autre part elle reste naturellement attachée au monde de l'au-delà, elle perd sa figure sphérique et se change en celle de l'homme.⁷ Or donc, les surfaces qui lui sont venues⁸ dans l'élément lumineux et éthéré, elle les change en la tunique mem-
 35 braneuse; les lignes, / qui se sont imprimées⁹ sur elle dans la région du cercle¹⁰ empyrée et qui sont colorées de la rougeur du feu, elle les fait passer à la forme des fibres; enfin, elle prend en outre du
 64.1 souffle humide / qu'elle tire des choses d'ici-bas, en sorte que c'est là pour elle une première sorte de corps physique,¹¹ issu de la combinaison de certaines surfaces membraneuses, de lignes fibri- formes et de souffle. C'est cela aussi qui est la racine du (présent)
 5 corps, et qu'ils ont nommé *harmonie*; et c'est par cela qu'est / entre- tenu, disent-ils, et maintenu dans sa structure cet instrument ostréux d'ici-bas.¹²

Au surplus le poète manifeste que telle est bien la composition de l'âme.¹³ Il dit par exemple (*Od.* 11.219):

'Les nerfs ne tiennent plus ni la chair ni les os.'

Ailleurs, nommant l'âme Aphrodite, le corps Arès à cause que
 10 sa substance consiste dans le sang, il dit que l'âme / a été retenue par le Demiurge, qu'il appelle Héphaïstos, dans des chaînes à peu près telles. Car voici ses paroles:

'Autour des pieds du lit il enroula tout un réseau de chaînes, et d'autres chaînes en grand nombre étaient suspendues au plafond, comme de fines toiles d'araignée' (*Od.* 8.278-80).

⁷ L'âme, s'étendant maintenant du haut en bas de l'univers, prend la forme allongée de l'homme.

⁸ *γενομένας* scripsi 63.33 (*γινόμενας* Winnington-Ingram): *γινόμενη* codd.

⁹ *καταντήσασας* . . . *ἐγχρωσθείσας* Winnington-Ingram 63.35: *καταντήσασα* . . . *ἐγχρωσθείσα* codd.

¹⁰ *τὸν ἐμπύριον* codd. 63.35: *τὴν ἐμπύριον* (sc. *ὑλὴν*) Jahn.

¹¹ *πρῶτον αὐτῇ σῶμά τι φυσικόν* 64.1s. "Première sorte," parce que l'âme revêtira en second lieu notre présent corps, *τοῦτ' ἰδὲ ὅστρον ὄδω δργανον* 64.5.

¹² *ὅστρον ὄδω* vient de Platon, *Phèdre* 250c.6 *ὅστρον τρόπον δεδεσμευμένοι*. Cf. Themist. *Or.* 21, p. 261b *πᾶσα γὰρ ἡ τοιαύτη ἀνανδρία μικρὰς τε καὶ ἀνελευθέρου ψυχῆς καὶ σφόδρα τὸ ὅστρον τοῦτο τιμώσης*, Procl. *In Crat.* p. 27.5 Pasq. *πῶς ἡ μερικὴ ψυχὴ χρῆται* . . . *τῷ ὅστρεϊνῳ σώματι*, Marinos, *V. Procli* 3, p. 152.17 Boissonnade (coll. Didot): la trace des vertus de Marinos se manifeste même *ἐν τῷ τελευταίῳ καὶ ὅστρεϊνῳ αὐτοῦ περιβλήματι*. *τὸ ὅστρον* = "le corps" fréquent chez Olympiodore, *In Phaed.* (cf. l'index de Norvin, cinq exemples); *τὸ ὅστρον ὄδω σῶμα* *ib.* 143.14, *ὅστρον ὄδω δρχημα* 240.13. Bien que, dans le grec tardif, *δργανον* puisse signifier le corps, je l'ai traduit "instrument" parce qu'il y aura plus loin comparaison entre le corps *δργανον* et les *δργανα* musicaux 65.8 ss.

¹³ *αὐτῇ τὴν σύστασιν* codd. 64.6: *αὐτῇ τὴν ὑπόστασιν* Jahn.

15 Or donc, des pieds du lit (*hermines*), qui se trouvent tirer leur nom d'Hermès Logios, nous dirions sans impropriété qu'ils sont les rapports (*logoi*) et proportions d'où a résulté la liaison de l'âme au corps; des toiles d'araignée, qu'elles sont les surfaces et contours qui délimitent la forme de l'homme; et du plafond lui-même, qu'il

20 est assurément l'habitable / fabriqué pour l'âme (la tête). Aussi bien la suite montre que ce propos du poète concerne l'âme. En effet, lorsqu'il rapporte la manière dont ils (Arès et Aphrodite) se séparent pour rentrer chez eux, il envoie l'un au pays de la déraison qui a de l'affinité avec lui, chez les barbares et les Paeones, sans nous avoir donné aucun autre renseignement à son sujet, mais l'autre vers le principe de la génération et de la vie bienheureuse, à Kypros,

25 'où elle a son enclos sacré et son autel parfumé d'encens'
(*Od.* 8.363),

et il la purifie et nettoie¹⁴ comme revenant d'une région plus vile. Il dit en tout cas (*Od.* 8.364):

'là les Charites la mirent au bain et l'oignirent d'huile.'

En accord avec Homère, le sage Héraclite lui aussi parle quelque

30 part de même. / En effet, lorsqu'il indique le bon état de l'âme dans l'éther, il déclare: 'l'âme sèche est la plus sage' (fr. 118 D.-K.).¹⁵ Et il montre comment l'âme devient trouble sous l'action des averses et des vapeurs de l'air, quand il dit que 'pour les âmes, c'est mort que de s'être humidifiées' (fr. 77 D.-K.).

Les médecins à leur tour attestent la chose. Car, selon eux, les parties du corps principalement correspondantes aux éléments

35 naturels et / qui ont le plus valeur de liens (*συνεκτικώτατα*), parties dont ils disent que, fussent-elles le moins affectées, le vivant est en danger, sont les méninges et les artères, qui ne sont rien d'autre que de certaines pellicules fibreuses et arachnéennes

65.1 en forme de tuyaux, contenant / à l'intérieur du souffle, grâce auxquelles c'est l'âme qui est mue, et non le corps, l'âme qui se dilate quand ces parties se gonflent et qui se contracte quand elles se resserrent. Ils le montrent aussi à partir des pulsations: que le

5 mouvement en soit régulier, ils en concluent explicitement à la bonne santé du vivant; qu'il soit / irrégulier et désordonné, ils prédisent que la fin menace; et si le pouls est absolument immobile, ils affirment sans crainte que l'âme s'est complètement retirée.¹⁶

18. Quoi d'étonnant, dès lors, que, s'il y a motion de ce qui meut les instruments musicaux, cordes et souffle,¹⁷ l'âme qui a pris

10 physiquement un corps semblable se meuve / à l'unisson, que si un instrument à vent fasse entendre des sons harmonieux et bien

¹⁴ ἀφαγνίζει Winington-Ingram 64.26: ἀφανίζει codd. Possis et ἀπονίζει.

¹⁵ ψυχὴ αἴη (codd.: αἰγὴ Jahn) [ξηρή] σοφώτατη 64.30 s. Comme Kranz, je tiens ξηρή pour une glose.

¹⁶ τὴν δὲ γε ἀτρεκεστάτην ἀκινήσιαν παντελῇ τῆς ψυχῆς ἀναχώρησιν ἰσχυρίζονται 65.5-7.

¹⁷ πνεύματα ou πνεύματι ou πνεύματος (65.9) codd.: πνεύμασι Jahn.

- rythmés, l'âme soit affectée de même par le souffle qui est en elle, et que si une corde est frappée en accord, l'âme, par ses fibres propres, y corresponde par une sonorité et une tension pareilles, quand nous voyons du moins, dans la cithare aussi, le même phénomène se produire? De fait, si de deux cordes homophones,
- 15 on pose sur l'une un minuscule et léger / brin de paille et qu'on frappe l'autre tendue à distance de la première, on verra celle qui porte la paille se mouvoir en accord de la manière la plus évidente:¹⁸ car bien habile, à ce qu'il semble, est l'art divin à se montrer actif et produire un effet même au moyen des choses inanimées. Combien plus, dès lors, est-il fatal qu'agisse le principe de similitude chez les êtres mus par une âme! Or, parmi les instruments, ceux
- 20 qui sont faits / de cordes ajustées ont quelque ressemblance avec la région du monde¹⁹ et tout ensemble partie de l'âme²⁰ qui est éthérée, sèche et simple, car ils sont moins sujets à être affectés ou à s'altérer,²¹ ils sont ennemis de l'humidité et, sous l'action d'un air humide, perdent leur belle condition; les instruments à vent ont ressemblance avec l'élément venteux, plus humide et plus sujet au changement, car ils donnent une mollesse excessive aux sons
- 25 qu'ils font entendre²² et / ils sont capables de modulations soudaines,²³ enfin l'humidité les entretient et leur donne leur vertu. Meilleur donc ce qui ressemble au meilleur, inférieur le reste. Et c'est bien cela, dit-on, que veut montrer le mythe qui a donné la préférence et à l'instrument et au chant d'Apollon sur ceux²⁴ de
- 30 Marsyas. Car le Phrygien, qui fut / suspendu comme une outre²⁵ au dessus d'un fleuve à Celaenae est la région de l'air, pleine de souffles et brumeuse, qui d'une part est au dessus de l'eau et d'autre part est suspendue à l'éther, tandis qu'Apollon et son instrument sont l'essence plus pure de l'éther et celui qui préside à cette essence.
- 35 19. Maintenant, dans leurs enseignements sur l'emploi des instruments, voici ce que nous suggèrent les anciens. La mélodie nuisible et à éviter, ils l'ont attribuée, comme entraînant au vice et à la ruine, à des femmes thériomorphes et mortelles, les

¹⁸ ἐναργέστατα codd.: ἐνεργέστατα Jahn. Le même phénomène est décrit par Porphyre, *Ad Gaurum* 11.4, cf. ma traduction dans *Rév. H. Tr.* 3.287.

¹⁹ κόσμος (corr. Meibom) τε τόπω (65.21) codd. L'éther est l'élément du monde céleste, modèle de l'ordre cosmique.

²⁰ καὶ φύσεως ψυχικῆς μέρει 65.21 (μέρει codd.: μέρη Jahn). φύσις ψυχική est simplement l'âme, comme σωματικὴ φύσις *supra* (64.8) simplement le corps, d'après une périphrase commune depuis Platon (*Timée*, *Lois*).

²¹ Ou "moins propres aux modulations," d'après un sens de ἀμετάβολος technique dans la langue musicale, cf. Ar. Qu. 1.8 (10.34), *LSJ* s.v., 2, et *infra* 65.25 (à propos des instruments à vent) ἐς τὸ μεταβάλλειν ἐξ εὐθέος ἐπιτήδεια τυγχάνοντα.

²² λῖαν τε θηλύνοντα τὴν ἀκοήν 65.24. Pour ce sens de ἀκοή, cf. *A.P.* 6.220 τὸν βαρὺν . . . ἀκοῆς ψόφον.

²³ Cf. note 21 *supra*.

²⁴ τῶν Μαρσύου codd. 65.28: τὸν Μαρσύου Jahn.

²⁵ Cf. Hérod. 7.26, Plat. *Euthyd.* 285c. 9 s., Apollod. 1.4.2, *RE* 14.1990, 38 ss.

- 66.1 Sirènes, / dont triomphent les Muses, et que fuit à toute vitesse le sage Ulysse. D'autre part, comme les compositions musicales utiles comportent deux espèces, l'une tendant à l'avantage des gens de bien, l'autre au délassement innocent du vulgaire et de ce qu'il
- 5 peut y avoir de plus bas encore, / celles des compositions pour la cithare qui ont valeur éducative, ils les ont rapportées, parce que viriles, à Apollon, celles qui poursuivent nécessairement le plaisir du fait qu'elles s'adressent à la multitude, ils les ont attribuées à un personnage divin féminin, à l'une des Muses, Polymnie. Quant aux compositions pour la lyre, celles qui sont avantageuses pour l'éducation, ils les ont réservées, comme adaptées à des
- 10 hommes, / à Hermès, celles qui sont appropriées à la détente, ils les ont attribuées, comme étant une source fréquente d'apaisement pour la partie féminine et concupiscible de l'âme, à Erato. De nouveau, dans le cas de la flûte, la mélodie qui flatte ce qui, foule humaine ou partie de l'âme, a inclination au plaisir, ils l'ont
- 15 assignée à celle qui, d'après / son nom, engage à rechercher l'agréable en même temps que le beau, à Euterpe; la mélodie qui, de loin en loin, peut être profitable, grâce à beaucoup de science et de modération, sans pour autant quitter entièrement sa féminité naturelle, ils ne l'assignent plus à un dieu mâle, mais à un personnage divin qui, féminin sans doute quant au genre, n'en est pas moins tempérant et guerrier, à Athéna. Ainsi donc, voulant
- 20 montrer que l'utilité / de cette mélodie est restreinte, et conseiller aux sages d'éviter la plupart du temps de se délasser par le jeu de la flûte, ils disent que la déesse rejeta la flûte comme procurant un plaisir sans profit si l'on ambitionne la sagesse, bien qu'il rende service à ceux des hommes que brise et épuise un travail manuel
- 25 ininterrompu : / tout comme aussi ils ont introduit Marsyas que vint frapper un châtimement parce qu'il vantait au dessus du mérite sa propre musique, Marsyas dont l'instrument le cédait autant à celui d'Apollon que les artisans sans culture le cèdent aux sages et Marsyas lui-même à Apollon.
- 30 Voilà pourquoi aussi Pythagore a conseillé à ses disciples, / lorsqu'ils avaient entendu jouer de la flûte, d'en effacer par un lavage l'audition comme chargée des miasmes du souffle, mais en revanche, eu égard à la lyre, d'en accueillir les sons de bon augure comme moyen de se purifier des tendances irraisonnables de l'âme : car la flûte courtise ce qui préside à la partie inférieure, la lyre est chère et agréable à ce qui veille sur la partie raisonnable.
- 35 Au surplus, / les gens doctes dans tous les peuples me sont témoins que ce n'est pas seulement nos âmes, mais l'Ame de l'Univers, qui est constituée de cette manière.²⁶ En effet, alors que les adorateurs de la région infralunaire, qui est remplie de
- 67.1 souffles et faite d'une substance humide, mais qui, de la / source vitale de l'éther, se procure sa force active, usent pour l'apaiser

²⁶ Sc. en comportant une partie de souffle, accordée aux sons de la flûte, et une partie d'éther, sensible aux instruments à corde.

des deux sortes d'instruments, des instruments à vent et tout ensemble des instruments à cordes, ceux qui honorent la région pure et éthérée repoussent²⁷ tout instrument à vent comme souillant l'âme et la tirant en bas vers les choses terrestres, et c'est en s'appliquant aux^{27a} seuls instruments de la cithare et de la
 5 lyre, / parce que plus chastes, qu'ils accomplissent leurs chants de culte et leurs louanges. Or, de cette région-là, les sages aussi sont les imitateurs et les dévots, car, même présents dans le corps, ils s'éloignent, par le vouloir, du désordre et de la diversité des choses d'ici-bas, tandis que, par la ressemblance que forme la vertu, ils
 10 se tiennent attachés à la durable simplicité et à l'accord mutuel / des beaux objets de là-haut."

Pour expliquer que l'âme ait affinité avec la musique instrumentale, l'auteur se fonde sur deux doctrines. L'une est d'ordre arithmétique : étant admis que l'essence de la musique est harmonie, et que l'âme aussi est une harmonie, il s'agit de retrouver dans l'âme les intervalles musicaux (quarte, quinte, octave) : l'auteur s'y emploie au livre 3, en particulier au ch. 16. La doctrine de l'âme harmonie est courante dans certains cercles pythagoriciens et platoniciens de l'Empire : quels sont les enrichissements et raffinements qu'Aristide y apporte ici, je laisse à de plus compétents de le dire.

C'est la seconde doctrine qui m'intéresse. Celle-ci est physique. Il s'agit d'établir que la constitution physique même de l'âme comporte les mêmes éléments dont sont constitués aussi les instruments musicaux : il y a correspondance entre les fibres de l'âme et les cordes de la lyre et de la cithare, entre le souffle de l'âme et le souffle qui produit le son dans les instruments à vent. Dès lors, toute mélodie instrumentale doit trouver aussitôt son écho dans l'âme, et ainsi s'explique le plaisir que l'âme prend à la musique.

Cette doctrine est d'abord exprimée dans un exposé dogmatique (ch. 17, pp. 62.25–64.5). Puis la vérité en est confirmée par trois catégories de témoignages : celui des poètes (Homère, interprété de manière allégorique), celui des philosophes (Héraclite), celui des médecins (ch. 17, pp. 64.5–65.7). Elle est enfin attestée par une démarche inverse de la première : si en effet, au ch. 17, Aristide fondait la correspondance entre l'âme et les instruments sur une similitude physique des éléments de l'âme avec ceux des instruments, au ch.18, à l'inverse, il fonde cette correspondance sur le fait

²⁷ ἀπέστερξαν . . . ὕμνησαν . . . ἐτίμησαν 67.4/5 : aor. gnom. répondant au présent ἀπομειλίττονται 67.2.

^{27a} Je garde 67.5 le προσέχοντες des MSS.

que les instruments ont affinité avec l'une ou l'autre des régions de l'univers d'où l'âme a tiré ses éléments constitutifs.

Notre étude se divisera donc naturellement en deux parties : tout d'abord l'exposé dogmatique ; ensuite les preuves complémentaires.

I. EXPOSÉ DOGMATIQUE

Le schème général de la doctrine est bien connu. C'est celui de la chute de l'âme depuis le ciel suprême jusqu'à la terre, et du corps astral — dit tour à tour *enveloppement* (περιβόλαιον, περιβολή, περίβλημα), *vêtement* (ἐνδυμα), *tunique* (χιτών), *support* (ὄχημα) — dont l'âme se revêt au cours de sa descente. Cette doctrine du corps astral se présente sous bien des formes. L'une des plus courantes est celle que montrent, par exemple, le premier et le dixième traités du *Corpus Hermeticum* : en traversant les cercles planétaires, l'âme, qui jusqu'alors est proprement un intellect (νοῦς), se charge des propriétés de chacune des planètes, puis, dans la région infralunaire, elle s'enveloppe de souffle (10. 13, 16, 17) et c'est ainsi qu'elle parvient dans le corps matériel. Eu égard à ce schème, Aristide Quintilien offre quelques variantes originales que je voudrais étudier.

Suivons, étape par étape, le mythe de la descente tel que le décrit Aristide.

1) L'âme est originellement établie (ἵδρνται 63.9) dans la région la plus pure de l'univers, c'est à dire le ciel des fixes. Elle y accompagne en sa révolution le Chef de l'Univers. Le thème, comme le langage même, est banal : συμπεριπολοῦσα Aristide, cf. déjà Philon, *De exsecrat.* 121 (5.364.6 C.-W.) νοῦν . . . συμπεριπολοῦντα ταῖς τῶν οὐρανίων χορείαις καὶ περιόδοις. L'âme, dans ce premier état, est sphérique (cf. σφαιροειδές 63.31 s.). Cette δόξα, en ce qui regarde l'âme individuelle, est relativement rare, mais elle est classique chez les platoniciens en ce qui regarde l'Ame du Monde, car elle vient du fameux passage du *Timée* (36B-C) où Platon rapporte comment le Démonurge, ayant coupé en deux la substance de l'Ame universelle, recourba ces deux moitiés de manière à en former deux cercles, l'un extérieur, l'autre intérieur. Ainsi, dans la conclusion de ce morceau (*Tim.* 36E.3 s.), l'Ame est dite "envelopper en cercle l'Univers du dehors, tournant en cercle sur elle-même" (κύκλω τε αὐτὸν — sc. τὸν οὐρανόν — ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφόμενη). Dans son commentaire sur ce passage (*In Tim.* 2.241.14 ss. Diehl), Proclus s'étend longuement sur les propriétés de la ligne et du cercle, et sur

les raisons qu'il y a de dire l'âme également linéaire et circulaire. Il traite évidemment de l'Ame du Monde. Mais les propriétés qu'il énonce s'appliquent aussi bien à l'âme individuelle. En effet, pour ne parler que des rapports entre le cercle et l'âme, le cercle, qui n'a ni commencement ni fin, est le symbole de l'*αὐτοκίνητον*, et le fait de se mouvoir soi-même est reconnu, depuis le *Phèdre* (245c–e), comme la propriété la plus caractéristique de toute âme. Aussi bien, dans un passage de ce commentaire (245.17 ss. D.), Proclus dit-il “les âmes.” Il vient de marquer que l'âme est vie et source de vie, et il observe qu'il y a dans l'âme deux vies : la vie tout court, dont la ligne droite est l'image (*εἰκὼν* 245.15), et la vie intellectuelle, qui, partant d'elle-même, revient sur elle-même, et dont l'image est donc un cercle : “or ces deux images, poursuit-il, il est possible de les considérer *dans le cas des âmes* (*ἐπὶ τῶν ψυχῶν*), le rectiligne d'après la direction où se portent les instincts (qui vont droit à leur but), le circulaire d'après la révolution à partir du même jusqu'au même” (*τὸ δὲ κυκλικὸν κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐπὶ τὰ αὐτὰ περιαγωγήν*). Marc Aurèle donne la preuve que l'application de la sphéricité de l'Ame Cosmique à l'âme individuelle devait être, à son époque, un dogme reçu dans l'Ecole. Car il dit tout uniment (11.12) *σφαῖρα ψυχῆς αὐτοειδής*.²⁸ Et ailleurs (8.41.5 = 12.3.4), il emploie, parlant du *νοῦς*, l'expression *σφαῖρος κυκλοτερῆς* d'Empédocle (fr. 27, 28 D.-K.). Pour Proclus, la sphéricité de l'âme a pour conséquence naturelle que l'*ὄχημα* soit lui aussi sphérique (*In Tim.* 2.72.13 ss.), comme c'est le cas également des démons bons et divins (*In Crat.* 35.23 s. Pasq.).

2) D'où vient que l'âme tombe ici-bas? J'ai distingué ailleurs (*Rév. H. Tr.* 3.83 ss.) deux sortes de péché originel : un péché commis au ciel avant la chute ici-bas, et un péché consistant en cette chute même. Dans ce dernier cas, il s'agit en général d'une inclination vers les choses terrestres, d'une *νεύσις*, selon l'expression des Gnostiques de Plotin (2.9.4.7) et de Plotin lui-même (v. gr. 1.1.12.23 ss.). C'est ce péché-là, que nous rencontrons ici, avec le même mot *νεύσις* (63.11), et les mêmes conséquences de la *νεύσις* : l'âme accueille les images venues d'en bas ; du même coup, elle oublie (*λήθην ἵσχει* 63.13) les beaux objets d'en haut et dès lors s'enfonce (*ὕφισάνειν* 63.13). C'est la doctrine et presque le langage de Plotin, qui

²⁸ *αὐτοειδής* reparaît, d'après la tradition manuscrite, dans Jamblique, *De anima* ap. Stob. 1.374.2 à propos du corps pneumatique de l'âme. Mais il faut lire sans doute *αὐγοειδέσι* avec Kroll, *Or. Ch.* 47, note 3 (corriger *Rév. H. Tr.* 3.206, lignes 2/3).

marque lui aussi le lien entre inclination vers la terre et oubli du ciel: *εἰ δὲ ἔνευσε* (sc. ἡ ψυχὴ), *τῷ ἐπιλελῆσθαι* *δηλονότι τῶν ἐκεῖ* 2.9.4.7, cf. 5.1.1.1 *Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι*, 4.3.15.6 *διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην πολὺ ἐφέλκομέναις* (*ἐφέλκεται* Ar. Qu. 63.21, *καθελκομένη* 63.31).

Une autre conséquence de la chute vaut la peine d'être notée. A mesure que l'âme s'enfonce et s'appesantit vers la terre, non seulement elle se remplit d'*ἄνοια*, expression spécifiquement platonicienne (*Phéd.* 66c.2 le corps *ἐρώτων . . . καὶ φλυαρίας ἐμπύπλησιν ἡμᾶς πολλῆς*, 81A.5 *πλάνης καὶ ἀνοίας . . . καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένης*, 67A.6 *καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης*), mais en même temps elle cesse d'être intellectuellement coextensive à l'Univers, *οὐκέτι τῷ παντὶ νοητῶς συμπαρεκτείνεσθαι δυναμένην* 63.16 s. Et le langage et l'idée sont intéressants. Le verbe *συμπαρεκτείνεσθαι* a été étudié dans un intéressant mémoire d'A. Grosspietsch sur les verbes *τετραπλᾶ*, c'est à dire à quatre éléments, publié jadis dans les *Breslauer Philologische Abhandlungen* 7 (1895) 30–33. Il résulte de sa collection d'exemples (une cinquantaine, pris chez une trentaine d'auteurs, de Flavius Josèphe aux Byzantins) que le mot a été surtout employé en parlant soit du temps, "coextensif à tout mouvement quel qu'il soit, des fleuves, des astres ou des hommes," ou "coextensif à l'existence du monde" (inversement le monde est dit par Proclus, *In Tim.* 1.278.25 ss., "avoir son existence, sa puissance, son activité et son éternité même coextensives à tout l'ensemble du temps"), soit de l'*αἰών*, "qui n'est pas commensurable au monde, mais proportionné à Dieu seul et coextensif à son infinité (de durée)" ou "coextensif à la vie inengendrée et éternelle de Dieu." Dans notre texte on revient au sens premier, qui est spatial, et, dans une formule heureuse, Aristide complète un courant doctrinal que j'ai essayé de décrire dans *Rév. H. Tr.* 4.141 ss., à propos d'une expérience mystique (*C.H.* 11.20 et 13.11) où l'intellect, pour concevoir Dieu, doit dépasser toutes limites spatiales et temporelles, se rendre coextensif (*συναίξησιν σεαυτὸν* p. 155.13) à l'Univers et à l'*αἰών*. Or nous voyons maintenant par le texte d'Aristide que l'intellect humain, en pratiquant cet exercice ici-bas, ne fait que revenir à sa condition première lorsque, dans l'éther, il se trouvait égalé par la pensée (*νοητῶς*) les dimensions mêmes de l'Univers.

3) L'âme donc commence sa descente et, comme nous disions, au fur et à mesure de celle-ci, change de forme. Cette transforma-

tion est double. D'une part, selon une application particulière de la théorie générale du corps astral, l'âme va recevoir, de chaque région d'en haut qu'elle traverse, une part de substance corporelle qui va changer sa nature originelle, toute simple et éthérée. D'autre part, l'âme va perdre sa figure sphérique et revêtir la figure d'un homme.

(A) Commençons par ce second point de doctrine, qui est rare, mais peut, je crois, être expliqué. Quand l'âme, ayant passé par les cercles planétaires, atteint la région de l'air sous la lune, elle se remplit du souffle qu'elle rencontre là, et qui est désormais un élément solide et résistant (*πνεύματι λοιπὸν ἀντιτύπῳ* 63.26 s.) — ceci dit, évidemment, par comparaison avec l'élément plus subtil de l'éther ou du feu céleste. L'âme donc s'alourdit, elle est tirée en bas par ce poids du souffle (*ὑπὸ τῶν τοῦ πνεύματος ὄγκων καθελκομένη* 63.30 s.), en sorte qu'elle s'élance désormais vers la terre avec la violence et l'impétuosité d'un torrent (*πολὺν τὸν ῥοῖζον καὶ σφοδρὸν . . . ποιούμενη* 63.27 s.). Pour le mot *ῥοῖζος* nous avons un curieux parallèle dans les *Oracles Chaldaïques*, quand ils désignent par le verbe *ῥοιζέω* (act. et pass.) le torrent des Formes qui jaillissent hors de l'intellect du Premier Dieu Père (p. 23 Kroll: cf. *Rév. H. Tr.* 3.56). L'idée d'une course impétueuse de l'âme se retrouve chez Proclus, *In Tim.* 1.112.12 ss. Diehl, dans une interprétation allégorique du mythe de Phaéthon. Je cite ce morceau, qui nous servira aussi d'illustration pour les vêtements de l'âme. "Il y a, dit Proclus, chez les âmes (sc. avant ou après leur temps d'incarnation), bien des passages d'un genre de vie (*πολιτεία*) à un autre et d'un élément à un autre, les unes se rendant de la terre à la sphère du feu, les autres du feu à la terre, et les unes faisant leur course avec ordre, les autres soudainement, dans un grand désordre et d'un mouvement irrégulier: c'est ce qui est arrivé aussi, dit-on, à Phaéthon. En effet, entraîné du haut en bas d'une chute soudaine et tirant à lui des tuniques igniformes, lorsqu'il fut arrivé près de la terre, emporté d'un mouvement instable (? *πλανητικῶς* conieci: *ἀτλαντικῶς* codd.) par ces tuniques, il mit le feu à certaines parties de la terre: de fait les âmes dans leur descente revêtent un grand nombre de tuniques, aériformes ou aquaformes, d'autres même en revêtent d'igniformes et, dans ce cas, la tunique est d'un feu tantôt faible, tantôt violent et fulgurant, et, de ces âmes, les unes, parvenues à l'air, déposent leurs tuniques igniformes et en revêtent de plus épaisses, les autres les conservent jusqu'à la terre."

Mais venons-en à l'essentiel. D'une part donc, l'âme, alourdie par le souffle, est entraînée vers le bas. Mais d'autre part, elle continue d'être attachée au monde de l'au-delà (τῶν ἐπέκεινα ἀντεχομένη 63.31), et cela par nature (φυσικῶς), puisque ce monde est sa patrie et que c'est de là qu'elle tire sa substance. Elle distend donc du haut en bas les surfaces des cercles de son corps astral (παρατεινομένη τὰς τῶν κύκλων ἐπιφανείας 63.29 s.) et, de ce fait, s'étant allongée, elle quitte sa figure sphérique et prend la forme allongée de l'homme (ἐς δὲ τὸ ἀνδρεῖον, sc. σχῆμα, μεταβάλλεται 63.32). Il y a ici deux notions. La notion d'un allongement de l'âme, et la notion de l'âme en forme d'homme. La première reparaît chez Plotin, 4.3.15.1 ss. : "Une fois qu'elles se sont penchées hors de l'Intelligible (ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ : cf. προκύψασα 4.4.3.3 et παρέκνυψεν C.H. 1.14, p. 11.7 N.-F.), les âmes descendent d'abord dans le ciel et, ayant pris un corps, elles le traversent désormais d'un bout à l'autre et vont jusqu'aux corps plus terreux, plus ou moins *selon qu'elles se sont étendues plus ou moins en longueur*," εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι. Ainsi traduisent, à la lettre, Bréhier, Harder ("so weit hinab wie sie sich in die Länge ausstrecken"), Cilento ("sino al limite in cui si estendono in lunghezza"), et le texte parallèle d'Aristide prouve que cette traduction est juste. D'autre part, Aristide est le seul, que je sache, à assimiler la forme allongée de l'âme à celle de l'homme. D'où vient cette doctrine étrange? Il ne faut pas songer, selon moi, au mythe, très répandu alors, de la vierge Psyché, qui devient l'amante d'Eros. Une raison suffit : le texte dit ἐς τὸ ἀνδρεῖον. Et je ne vois aucune raison de corriger parce que je suis convaincu, pour ma part, qu'Aristide fait ici allusion à la doctrine gnostique de l'Ἀνθρωπος céleste, prototype de l'âme. Sans entrer, ce n'est pas le lieu, dans les discussions infinies qu'a soulevées le problème de l'Ἀνθρωπος, je me borne à signaler que l'Ἀνθρωπος de la gnose païenne, c'est à dire celle du *Poimandrès* (C.H. 1) et du fond le plus ancien du Discours des Naasséniens (Hippol. *Philos.* 5.7.3-9.8), n'est pas un Sauveur, n'a donc point de rapport avec les théories mandéennes, ou manichéennes, ou valentiniennes, du Premier Homme Sôtèr, mais est simplement, comme je disais, un prototype de l'âme, dont il préfigure la destinée, existence préempirique, chute et remontée.²⁹ Or, quelles que soient les variations de la doctrine, l'Ἀνθρωπος Céleste a été toujours imaginé sous la figure d'un homme, j'entends

²⁹ Bonne analyse dans E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der Johannische Theologie* (Lund 1939) 237 ss. (pour Hippolyte et le *Poimandrès*, 276 ss.).

d'un être mâle: la comparaison avec le Premier Adam suffit à le montrer.

(B) Passons au premier point indiqué plus haut (p. 65), celui des éléments qui constituent le corps astral de l'âme et qui vont lui permettre de résonner à l'unisson des instruments à cordes et des instruments à vent. Cette constitution physique de l'âme est ainsi résumée en conclusion de l'exposé dogmatique (64.1-3), avant les preuves confirmatives tirées du témoignage d'Homère, d'Héraclite et des médecins. Le corps premier de l'âme comporte trois éléments: une surface membraneuse qui est comparée plus loin à une toile d'araignée (64.17 s.), et qu'il faut donc s'imaginer extrêmement fine et ténue; des fibres linéaires, qui font un réseau en forme de filet (δικτύου τρόπον 63.25), et qui doivent être solides puisqu'elles ont été, comme des chaînes (δεσμούς τινας 63.23), rougies au feu de l'empyrée (τῇ τοῦ πυρὸς ἐγχρωσθείσας ξανθότῳ 63.35 s.); du souffle humide (64.3, cf. 63.36).

Le souffle humide vient évidemment d'en bas (ἐκ τῶν τῇδε 64.1) et ne demande pas à être expliqué. La tunique membraneuse (ὑμενοειδὴς μορφή 63.34), qui est comme la peau de ce corps, vient des surfaces des cercles planétaires, dont la substance, éther ou feu céleste, est elle aussi fine et ténue. Ce point de doctrine se comprend sans peine et, au surplus, le mot ὑμήν en ce sens se rencontre ailleurs. Le traité x^e du *Corpus Hermeticum* (10.11) et les *Oracles Chaldaïques* (p. 22 Kroll) parlent de l'ὑμήν qui enveloppe le monde et qui est le siège de l'âme (C.H. 10.11, p. 118.17 s. N.-F.). Il est possible que le mot vienne de la langue médicale. Si les méninges, membrane arachnéenne (64.37), sont le siège de l'âme, on peut considérer la tunique de l'âme comme un ὑμήν, d'autant que l'idée de finesse et de ténuité reste attachée à ce mot. Selon les *Oracles Chaldaïques* (p. 35 Kr. = Procl. *In Tim.* 2.50.25 ss.), le Second Dieu a donné au monde volume et poids, afin que le monde fût bien visible et n'eût point l'apparence d'une pellicule transparente (κόσμος ἔν' ἔκδηλος καὶ μὴ φαίνηθ' ὑμενώδης).

Le cas des fibres (νεῦρα 63.36) ou liens (δεσμοί 63.23) est plus difficile. Ces νεῦρα constituent comme l'armature du corps astral; ils sont un filet que l'âme se tresse "à partir des cercles et des lignes constituées par le fait même que les cercles s'entraînent les uns les autres par une démarche irrégulière" (63.24 s.).

Il paraît absurde au premier abord de parler de "démarche irrégulière" des planètes quand toute la littérature hellénistique

célèbre sans cesse l'ordre des cieux. Cependant les planètes sont, par définition même, les “astres errants,” et l'on sait de reste les efforts accomplis par l'astronomie antique pour expliquer les diverses anomalies apparentes — mouvements rétrogrades, stations, conjonctions etc. — que ces astres nous proposent. Si le texte est bon, comme, après de longues hésitations, je le crois, *φοραῖς* doit être pris au sens actif, *ἐν ταῖς ἀλλήλων φοραῖς* équivalant à *ἐν τῷ ἀλλήλους φέρειν ἀτάκτῳ φορᾷ*. Que, par *ἀλλήλους*, on entende les cercles planétaires mentionnés dans la même ligne (63.24) ou les planètes revient au même, car, dans l'astronomie antique, la planète se confond avec le cercle qui la porte. Ces planètes donc “s'entraînent mutuellement par une démarche irrégulière.” Ceci doit s'entendre, je pense, comme une allusion obscure à une doctrine répandue, semble-t-il, dès le début de l'Empire, car on la rencontre déjà chez Vitruve (9.1.11 ss.), puis chez Pline (2.59 ss.). Sans me perdre dans les détails, je citerai ici une excellente page de Bouché-Leclercq dans son *Astrologie Grecque* (117 s.) à propos des “Chaldéens.” “Ces Chaldéens avaient remarqué un fait dont les inventeurs d'excentriques et d'épicycles n'avaient pas su tirer parti: c'est que les stations et rétrogradations des planètes sont en rapport étroit avec les mouvements du Soleil. . . . Ils pensaient que les planètes sont menées par le Soleil, lequel, suivant la position qu'il occupe relativement à elles, les pousse en avant, les arrête, les chasse en arrière, et cela mécaniquement, sa puissance s'exerçant, comme toute influence astrologique, suivant certains angles ou ‘aspects.’ . . . Les planètes sont comme des balles que la raquette solaire, plus agile qu'elles, vient recevoir et relancer, tantôt d'Occident en Orient, tantôt d'Orient en Occident.” Cumont qui, dans un mémoire célèbre, cite cette page (*La Théologie Solaire du Paganisme Romain* [Paris 1909] 8–9), ajoute (p. 11): “La conception essentielle qui inspire toutes ces doctrines, c'est que le soleil possède, en vertu de sa chaleur intense, un pouvoir alternatif de répulsion et d'attraction qui, suivant sa distance ou la direction de ses rayons, tantôt écarte de lui les corps célestes et tantôt les ramène vers lui (cf. notre *ἀτάκτῳ φορᾷ*), foyer unique d'énergie qui les fait tous mouvoir.” Ces deux savants ont amplement prouvé combien cette doctrine fut populaire,³⁰ jusque chez les poètes (Lucan. *Phars.* 10.201–3). Bornons-nous à un passage assez clair de Vitruve (9.1.11–12):^{30a} “[11] Quand

³⁰ Cf. Bouché-Leclercq, *loc. cit.* 118, notes 1 et 2, Cumont, *loc. cit.* 8, notes 1 et 2.

^{30a} Texte de Fr. Granger (*LCL*, 1934, vol. 2). J'utilise en partie la traduction de la Collection Nisard (Paris 1877).

les planètes qui accomplissent leur révolution au dessus du soleil sont le plus en aspect trigone avec lui, elles n'avancent plus, mais s'arrêtent, ou même reculent en arrière jusqu'à ce que le soleil, changeant cet aspect, ait passé en un autre signe. Il y en a qui croient que cela se fait parce qu'alors, le soleil étant fort éloigné de ces planètes, l'obscurité s'attarde et qu'ainsi les planètes sont empêchées de s'avancer dans leurs chemins sans lumière. Mais je ne puis être de cette opinion, parce que l'éclat du soleil s'étend si visiblement par tout le ciel, sans être aucunement obscurci, que ces planètes nous apparaissent même quand elles rétrogradent et s'arrêtent. Dès lors, si ce phénomène est perceptible à notre vue malgré de si énormes distances, quelle sorte d'obscurité pouvons-nous bien penser qui fasse obstacle aux splendeurs divinatrices des planètes? [12] C'est pourquoi l'argument que voici doit avoir plus de poids à nos yeux: de même que la chaleur amène et tire à elle toutes choses, au point que, par son action, même les moissons s'élèvent de terre vers le haut et que d'humides vapeurs montent des fontaines jusqu'aux nues au long des arcs-en-ciel, de même aussi l'ardeur puissante du soleil, quand ses rayons sont envoyés en aspect trigone, attire à soi les planètes qui le suivent et, refrénant et retenant celles qui le précèdent, les empêche de s'avancer, mais les force à revenir vers lui (*insequentes stellas ad se perducit et ante currentes veluti refrenando retinendoque non patitur progredi sed ad se regredi*)."

Voilà, je crois, le phénomène auquel fait allusion notre texte. Il est clair que ces mouvements anormaux des planètes qui tantôt s'avancent tantôt reculent peuvent se comparer aux mouvements de la navette tantôt en avant tantôt en arrière. Ainsi se constitue le réseau ou filet du ciel.

Il reste un détail, qui peut avoir son importance pour fixer la date d'Aristide. Parvenue à la région infralunaire, l'âme transforme en quelque chose de plus solide les surfaces et lignes empruntées aux cercles planétaires. C'est alors donc que les surfaces, issues de l'élément lumineux et éthéré, deviennent une tunique membraneuse cependant que les lignes, qui sont venues à l'âme du *cercle* empyrée (*περι τὸν ἐμπύριον* codd.: *περι τὴν ἐμπύριον* Jahn) et qui ont été rougies à ce feu, prennent la forme de fibres ou cordes. L'expression "cercle empyrée" (*ὁ ἐμπύριος*, sc. *κύκλος*) ne paraît, d'après les lexiques, qu'à partir de Jamblique et Proclus. Mais peut-être serait-il imprudent de tirer argument du seul mot *ἐμπύριος* (*κύκλος*), car bien des textes nous manquent, et de ceux-là même qui subsistent nul ne peut

prétendre avoir fait tout le tour. Plus importante est la doctrine. On sait que, si Platon n'a compté encore que les quatre éléments traditionnels, à partir de l'auteur de l'*Epinomis*, la science grecque a reconnu un cinquième élément, l'éther (*Epin.* 981C.6 *πέμπτον δὲ αἰθέρα*) ; ce cinquième élément ou quinte essence est mis, par l'*Epinomis*, après le feu (*αἰθέρα μὲν γὰρ μετὰ τὸ πῦρ θῶμεν* 984B.6), mais Aristote fait très décidément de l'éther l'élément suprême, cette doctrine restant de règle dans l'école péripatéticienne. Le stoïcisme revient à quatre éléments, la région du feu étant la plus haute et le domaine des corps célestes. Après la résurrection du platonisme au dernier siècle de la République, on voit se produire, chez les auteurs, tantôt une contamination des doctrines aristotélicienne et platonico-stoïcienne, tantôt une adhésion plus stricte à l'une ou l'autre école. Contamination par exemple chez Philon, qui peut dire de l'éther qu'il est "un feu sacré, une flamme inextinguible, comme le prouve son nom même dérivé de *αἶθεω*" (*De conf. ling.* 156, vol. 2, p. 259.2 s. C.-W.). En général, Philon ne distingue pas entre éther et feu céleste : l'éther est la région des astres et la substance de l'âme. De même l'auteur du *De vita et poesi Homeri* (date incertaine) fait de l'éther l'élément le plus éloigné de la terre (95), mais d'autre part, l'assimilant à Zeus, il poursuit : "l'éther, c'est à dire l'essence ignée et brûlante" (*ἡ πυρώδης καὶ ἐνθερμος οὐσία* 96). Parmi les platoniciens de plus stricte observance, au II^e siècle de notre ère, Albinus place l'éther en tête de la série des cinq éléments (*Didask.* 15, p. 171.15 H.). Mais plus loin (171.30), ayant déclaré que l'éther, élément le plus extrême, se divise en la sphère des fixes et celles des planètes, il ne tient plus compte du feu et place, aussitôt après l'éther, la région de l'air, puis l'eau et la terre. Apulée n'est pas plus consistant. Sans parler des lieux où *aether* est simplement le ciel (v. gr. "summus aether" *Met.* 6.6, p. 132.27 Helm, "in sublimi aetheris uertice" *De deo Socr.* 3, p. 8.24 s. Th.), il confond éther et feu céleste ("caelestis ignis . . . in aetheris uertice" *Met.* 2.12, p. 34.24 s. ; "sidera . . . in aethere, id est in ipso liquidissimo ignis ardore" *De deo Socr.* 8, p. 15.18 ss.). Revenant à la doctrine plus proprement platonicienne (cf. *Enn.* 2.1.7.1 *ἴσως οὖν βέλτιον χρὴ ἀκοῦειν τοῦ Πλάτωνος*) Plotin rejette explicitement la notion de l'éther (2.1. 2.12–16) et professe (*ib.* ch. 6 ss.) que le ciel tout entier est fait seulement d'un feu très pur qui produit une lumière transparente et dont la flamme ne brûle pas. C'est seulement chez les disciples de Plotin qu'on voit apparaître la distinction d'un ciel *ἐμπύριος*, qui est celui des astres fixes, et d'un

ciel *aithērios* qui est la région des cercles planétaires. Telle est en effet la suite habituelle, par exemple chez Proclus *In Tim.* 1.454.24, 455.2; 2.57.11s. Plus explicitement encore, Proclus fait correspondre l'âme aux cercles *aithērioi*, le *vous* au cercle de l'empyrée (*In Tim.* 2.58.3 ss. D.). Ailleurs (*In remp.* 2.201.27 ss. Kroll), il dit que l'éther enveloppe les mondes matériels (air, eau, terre), tandis que l'empyrée enveloppe ces mondes et l'éther lui-même. Nous voyons donc ici sans doute une doctrine de cinq éléments, mais où l'élément supérieur est, comme dans l'*Epinomis*, le feu céleste (voir au surplus *In Tim.* 3.115.4 ss.).

Qu'en est-il maintenant d'Aristide Quintilien? Sans doute il lui arrive ailleurs d'énumérer cinq éléments et dans l'ordre aristotélicien, l'éther venant en tête (3.14, p. 82.17–35 J.), comme aussi bien il se montre parfois quelque peu averti de doctrines propres à Aristote (*vous thuraθεν* p. 80.13): mais il est manifeste que, dans notre présent passage, élément éthéré (*aithērion ullaen* 63.33 s.) et "cercle empyrée" (*ton empyrion* 63.35) désignent une seule et même région, celle des cercles planétaires. Car c'est à la région de ces cercles que l'âme emprunte également et les "surfaces" et les "lignes," et, si Aristide semble marquer, à la fin de ce passage, une différence entre région lumineuse (*την αυγοειδη . . . και αιθεριον ullaen* 63.33 s.) et région brûlante (*τη του πυρος εγχρωσθειςας ξανθοτητι* 63.35 s.), quelques lignes plus haut (63.21 ss.) il réunit ces deux propriétés dans la seule région éthérée des cercles planétaires: "lorsque l'âme, dit-il, traverse les cercles éthérés, elle reçoit en part tout ce qui est à la fois lumineux et propre à échauffer le corps" (*παν οσον αυγοειδες τε εστι και ες το αλεινεν το σωμα . . . επιτηδειον*). Dès lors, sans qu'il y ait lieu peut-être de trop presser l'argument, et quelle que soit la date où ait été employée pour la première fois l'expression *ο empyrios* (*κύκλος*), on voit qu'Aristide ne présente pas encore le schème fixe des néo-platoniciens et qu'il entre plutôt dans la catégorie des auteurs antérieurs à Plotin, qui ne distinguaient pas nettement entre éther et feu céleste.

4) Nous voici arrivés à la fin de l'exposé dogmatique. Si, dans le schème général de la chute et des vêtements de l'âme, on compare cet exposé aux autres systèmes analogues, la différence principale paraît être celle-ci: les autres systèmes se placent sur le plan moral, Aristide sur le plan physique. Qu'on prenne par exemple le mythe du *Poimandrès* (*C.H.* 1.13 et 25), ce que les Gouverneurs (*διοικηται ib.* 9), c'est à dire les planètes, donnent à l'âme, c'est une part

(μετείδου p. 11.2: μεταλαμβάνει Aristide 63.23) de leur propre vice, part que l'âme leur restituera dans sa remontée. Bref, le mythe de la chute n'est pas destiné à expliquer la constitution physique de l'âme, mais le double aspect de sa nature morale, bonne d'une part puisque l'âme est issue du Premier Ciel, mauvaise d'autre part puisqu'elle a acquis les propriétés mauvaises des planètes. D'un mot, ce mythe est de caractère pessimiste: c'est un mal pour l'âme que d'être tombée. Bien que certains traits d'Aristide puissent être entendus dans ce sens (λήθη 63.13 et 17, ἄνοια 63.15, τὸ σωματικὸν σκότος *ib.*), les considérations morales ne sont pas ici prévalentes, la matérialité du corps astral ne donne pas lieu à un jugement d'ordre moral, mais à une explication d'ordre physique. De ce point de vue, on rangera notre auteur plutôt du côté des philosophes, comme Jamblique en son *Traité de l'Ame*, que du côté des purs gnostiques.

Ce point admis, si l'on considère l'explication physique ici proposée, on constate que le seul élément original en est la théorie des νεύρα. Tout le reste, les περιβλήματα αἰθερώδη et αἰγοειδῆ acquis au cours de la traversée des planètes sont bien commun depuis, semble-t-il, la fin du II^e siècle de l'Empire. Bornons-nous, pour faire court, aux *Oracles Chaldaïques* qu'on s'accorde à dater de la fin environ du II^e siècle. Il y est dit (p. 47 Kr. = Procl. *In Tim.* 3.234.27 ss.) que, dans sa descente, l'âme prend une part (λαμβάνουσιν μέρος 234.28: μοίρας τινὰς λαμβάνει Aristide 63.20) de l'éther, du soleil, de la lune et de tout ce qui flotte avec l'air (ὅσσα ἀέρι συννήχονται [Diehl: συνέχονται Kroll]), c'est à dire des πνεύματα (voir aussi Procl. *In remp.* 1.152.15 ss. Kr.). La théorie des νεύρα ou liens (δεσμοί) de l'âme est, comme je disais, le seul point original de l'exposé d'Aristide. Or il n'est peut-être pas impossible d'en déceler l'origine. Diogène Laërce 8.24 ss. reproduit, d'après Alexandre Polyhistor, des *Mémoires Pythagoriques* qui portent déjà tous les caractères d'une compilation tardive.³¹ Comme je l'ai montré ailleurs, les doctrines de l'âme en ont subi l'influence de l'école médicale pneumatique, celle de Dioclès et de ses disciples Straton et Erasistrate, la même école à laquelle se réfère Aristide lorsque, dans le témoignage complémentaire emprunté aux médecins (ιατρῶν παῖδες 64.33), il dit que "méninges et artères ne sont rien d'autre que de certaines pellicules

³¹ J'ai longuement étudié ce texte REG 58 (1945) 1-59 (sur l'âme, 43 ss.). Pour la date, à mon sens relativement tardive, voir aussi F. Jacoby, *FGrHist* III (Kommentar) 293.

fibreuses et arachnéennes (*νευρώδεις τινὰς καὶ ἀραχνοειδεῖς ὑμένας* 64.34 s.) en forme de tuyaux, contenant à l'intérieur du souffle, *grâce auxquelles c'est l'âme qui est mue*, et non le corps." Ces organes sont les plus "liants" (*συνεκτικώτατα* 64.34) de toutes les parties du corps et, de fait, ils jouent le rôle de liens de l'âme. Or, la notion de "liens de l'âme" se rencontre justement, à deux reprises, dans les *Mémoires Pythagoriques*. Voici ces deux passages: "Les discours (sc. les opérations intellectuelles) de l'âme sont des souffles (*ἀνέμους*). Les veines, les artères et les nerfs (*νεῦρα*) sont les liens de l'âme (*δεσμὰ τῆς ψυχῆς*). Quand l'âme a toute sa vigueur et que, recueillie en elle-même, elle se tient coite (*ὅταν . . . καθ' αὐτὴν γενομένη ἡρεμῇ*), ce sont ses discours et ses actes qui lui tiennent lieu de liens (*δεσμὰ γίγνεσθαι αὐτῆς τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα*)" (D.L. 8.30–31). La phrase est obscure parce que le compilateur l'a détachée de son contexte, mais elle veut dire probablement ceci: dans le sommeil ou quand l'âme se recueille, l'âme a sa pleine vigueur et tout ensemble son mouvement s'apaise et elle paraît presque détachée du corps. Les liens corporels, veines, artères, nerfs, qui sont à la fois ses liens à elle et les liens qui l'unissent au corps, perdent alors de leur importance, et l'âme n'est plus liée que par ses propres opérations. Or ce double rôle des *νεῦρα*-liens se retrouve chez Aristide. Car d'une part les *νεῦρα* sont l'armature fibreuse du corps astral de l'âme, antérieur évidemment au corps physique, et d'autre part ces *νεῦρα*, comparés plus loin aux *δεσμοί* d'Héphaïstos, sont comme les chaînes qui attachent l'âme Aphrodite au corps Arès. En outre les artères, organes corporels par où passe le souffle psychique, sont dits ce par quoi l'âme est mue: ils jouent donc, entre l'âme et le corps, le rôle de lien unifiant. Si l'on ajoute que, dans les *Mémoires* comme chez Aristide, l'âme est composée d'éther sec et chaud, et de *πνεῦμα* humide et froid (D.L. 8.27–28), et que, nous le verrons bientôt, chez ces deux auteurs aussi, il est également question d'une proportion harmonique entre le corps et l'âme, ces divers rapprochements mènent à penser que la doctrine d'Aristide n'est pas absolument sans parallèle. Faut-il parler d'une secte philosophique proprement dite? Ce mélange d'éléments pythagoriciens, de médecine pneumatique, de spéculations mythiques sur la chute de l'âme ressemble plutôt à ce que nous offrent, de leur côté, les écrits hermétiques: des bribes de science et de mythologie astrale recueillies à l'école et plus ou moins bien ajustées bout à bout.

II. PREUVES COMPLÉMENTAIRES

Les preuves complémentaires sont, nous l'indiquions, d'une part le triple témoignage d'Homère, des philosophes et des médecins, d'autre part les affinités entre les instruments musicaux et les diverses régions du ciel.

1) L'usage de corroborer une doctrine physique par le témoignage des anciens poètes, en particulier d'Homère, paraît déjà chez Platon et a été systématisé par le Lycée.³² Il n'est pas besoin de s'arrêter à un fait si connu, mais seulement de montrer en quoi l'interprétation allégorique de certains vers d'Homère, proposée ici par Aristide, diffère de celle qu'en ont donnée d'autres auteurs.

Le passage en question, *Od.* 8.266 ss., c'est à dire les amours d'Arès et d'Aphrodite et le piège que leur tend Héphaïstos, est un de ceux où l'interprétation allégorique s'est donné libre jeu, parce que le morceau, choquant les moralistes, avait le plus besoin d'une exégèse qui, sous la lettre, découvrit des symboles.^{32a} Outre notre texte d'Aristide, l'explication allégorique de ce morceau se trouve, à ma connaissance, dans Ps. Plutarque, *De vita et poesi Homeris*, ch. 101, 102, Ps. Héraclite, *Quaest. hom.* 69 (p. 89.9 ss. ed. Bonn), Cornutus (p. 34.6 ss. Lang), dans un opuscule authentique de Plutarque (*RE* 21.805–7 Ziegler), *De aud. poet.* 4, p. 19E ss., enfin dans le tardif Eustathe (p. 1597.53 ss.). L'exégèse du Ps. Plutarque et la première explication du Ps. Héraclite sont d'ordre cosmologique, et dérivent manifestement d'une même source stoïcienne.³³ Aphro-

³² Quelques exemples. Recours au témoignage des *παλαιοί* ou *ἀρχαίοι*, Arist. *Περὶ φιλοσοφίας* 1. fr. 8 Walzer, *De caelo* 1.3.270B.16 ss., *Meteor.* 1.3.339B.19 ss., *Metaph.* 12.8.1074A.38 ss. — Recours à Homère, Arist. *Περὶ φιλοσοφίας* 3. fr. 12 W. (p. 74 noter *ἀποδέχεται* — sc. Aristote — *γούν καὶ τὸν ποιητὴν "Ὀμηρον ὡς τοῦτο παρατήρησαντα*). — Recours à plusieurs preuves complémentaires de caractère extrinsèque, Arist. *De caelo* 1.3.270B.1 ss.: (a) croyance populaire assignant aux dieux le ciel suprême 270B.1–12; (b) expérience sensible 270B.12–16; (c) témoignage des anciens relativement au mot *αἰθήρ*, cf. Ps. Arist. *De mundo* 6.400A.6 ss.: que Dieu siège dans l'éther est prouvé (a) par l'étymologie des mots *οὐρανός* et *Ὀλύμπτος* 400A.6–10, (b) par le témoignage d'Homère (*Od.* 6.42–45) 400A.10–14, (c) par le témoignage du geste de prière commun à tous les hommes 400A.15–19. Voir aussi Vitruve, *De arch.* 9.1.14 (après une citation d'Euripide): "Si ergo res et ratio et testimonium poetae veteris id ostendit, etc."

^{32a} Cf. Ps. Héracl. 89.9 ss. *νῦν τοίνυν ἅπαντα τὰλλα ἀφέντες ἐπὶ τὴν διηνεκὴ καὶ χαλεπῶς θρυλούμεν ὑπὸ τῶν συκοφαντῶν κατηγορίαν τραπώμεθα. ἄνω γούν καὶ κάτω τραγωδοῦσι τὰ περὶ Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης ἀσεβῶς διαπεπλάσθαι λέγοντες*, Athen. *Deipnosoph.* 1.14C ὁ δὲ παρὰ Φαίαξι Δημόδοκος ᾄδει Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης συνουσίαν, οὐ διὰ τὸ ἀποδέχεσθαι τὸ τοιοῦτον πάθος, ἀλλ' ἀποτρέπων αὐτοὺς παρανόμων ὀρέξεων.

³³ Sur le problème des relations entre Ps. Plut. et Ps. Héracl., cf. F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum* (Diss. Bâle, 1928).

dite est la *φιλία*, Arès le *νείκος* (Ps. Plut. 101 = Ps. Héracl. 90.6 = Eustath. *l.c.*^{33a}), selon l'antique doctrine des Siciliens et d'Empédocle (nommé Ps. Plut. 101 = Ps. Héracl. 90.4/5 = Eustath. *l.c.*). Héphaïstos les lie par des chaînes, Poséidon les délie: c'est que l'élément chaud et sec lie toutes choses, l'élément froid et humide les dénoue (Ps. Plut. 101). La seconde explication du Ps. Héraclite et l'interprétation de Cornutus sont d'ordre physique, et concernent la technique des métaux (*δύναται γε μὴν καὶ περὶ τῆς χαλκευτικῆς τέχνης ἀλληγορεῖν* Ps. Héracl. 90.14 s.). Arès est le fer, qui est travaillé par Héphaïstos, le feu. Or le feu ne peut amollir la dureté du fer qu'en faisant appel à une certaine qualité de souplesse, qui est, cette fois, Aphrodite. Ici encore, la ressemblance littérale des textes suggère une source commune (*δεῖ δὲ τῷ τεχνίτῃ πρὸς τὸ κατασκευαζόμενον καὶ Ἀφροδίτης· ὅθεν οἶμαι διὰ πυρὸς μαλάξας τὸν σίδηρον ἐπαφροδίτῳ τινὶ τέχνῃ τὴν ἐργασίαν κατάρθωσε* Ps. Héracl. 90.19 ss. = *ὥς γὰρ χάριν φάμεν ἔχειν τὰ τεχνικὰ ἔργα, οὕτω καὶ ἀφροδίτῃ τινὰ αὐτοῖς ἐπιτρέχειν λέγομεν* 34.8–10 Corn.). Dans cette interprétation, Poséidon est dit justement avoir délivré Arès des liens d'Héphaïstos, car un fer rouge plongé dans l'eau cesse d'être brûlant et se durcit à nouveau (Ps. Héracl. 90.22 ss.).

Dans l'opuscule authentique de Plutarque, nous rencontrons deux exégèses allégoriques: l'une, astrologique, qu'il blâme, l'autre, d'ordre moral, qui est la sienne. Après avoir cité le vers *Od.* 8.329 "la mauvaise conduite n'a pas bon succès (*οὐκ ἀρετᾶ*), le lent (Héphaïstos) saisit le rapide (Arès)," il montre que l'exégèse allégorique sert à défendre les lieux homériques qu'on vitupère d'ordinaire parce qu'immoraux (lieu commun, cf. Ps. Héracl. p. 89.9 ss.). Cependant, cette exégèse étant admise, Plutarque blâme la méthode allégorique telle qu'on l'emploie d'ordinaire: "C'est par une interprétation abusive, dite *ὑπονοῖα* par les anciens, allégorie aujourd'hui, que certains, forçant et détournant le sens des mots, disent que Hélios dénonce l'adultère d'Aphrodite et d'Arès (8.302) parce que, quand Mars rencontre Vénus, cette conjonction rend les hommes nés sous ce signe disposés à l'adultère: or, quand le soleil se lève et les surprend, ils ne restent pas cachés. . . . Comme si le poète ne nous offrait pas lui-même la solution! De fait, dans le morceau sur Aphrodite, il enseigne, si l'on fait attention, que la

^{33a} οἱ μὲν εἰς νείκος καὶ φιλίαν ἡλληγόρησαν τὰ τοιαῦτα ἅπερ Ἐμπεδοκλῆς ἐδόξαζεν ὡς τῷ παντὶ λυσιτελοῦντα εἰς γένεσιν. Union d'Arès et d'Aphrodite par la *φιλία*, séparation des deux par le *νείκος* sous l'influence de l'élément chaud (*ἐκ θερμοῦ*), Héphaïstos.

musique frivole, les chants vicieux, les propos sur des sujets pervers font les moeurs incontinentes, les vies sans courage, et qu'on s'adonne au luxe, à la mollesse, et à tout ce qui caractérise la femme, 'vêtements de rechange, bains chauds et nuits d'amour' (*Od.* 8.249)."

Ainsi donc une interprétation cosmologique (Ps. Plut., Ps. Héracl., Eustathe), une interprétation physique (Ps. Héracl., Corn.), une interprétation astrologique (ap. Plut. *De aud. poet.*), une interprétation morale (Plut. *De aud. poet.*). Différente encore est celle d'Aristide, et je n'en ai pas trouvé d'autre exemple. Pour lui, Aphrodite est l'âme, Arès le corps. Les chaînes qu'Héphaïstos leur prépare en sa forge (*Od.* 8.273) sont les "lignes" planétaires rougies au feu du ciel (Ar. 63.35 s.) qui deviennent les nerfs du corps astral et qui lient positivement l'âme Aphrodite au corps Arès; le réseau arachnéen constitué par ces chaînes (*Od.* 8.280) est le symbole des "surfaces" ou tuniques planétaires qui délimitent la figure humaine qu'a prise, en son dernier état, le corps astral (Ar. 64.17 ss., cf. 63.32); enfin le plafond lui-même d'où pendent les chaînes (*Od.* 8.279) est "évidemment" (*δήπου*) "l'habitable façonné pour l'âme," sans doute la tête. Le détail le plus étrange de cette farrago est ce qui concerne les "pieds du lit" (*ἐρμῖνες*) autour desquels Héphaïstos enroule les chaînes. Non seulement ces *hermines* sont dits tenir leur nom d'Hermès Logios, mais, l'épithète Logios ayant été détournée de son sens usuel (dieu de l'éloquence) et rapprochée de *logos* "rapport, proportion," les pieds du lit deviennent les rapports et proportions grâce auxquels l'âme a été liée au corps. Maintenant, sans doute les spéculations sur Hermès-Logos ou Logios³⁴ à l'âge hellénistique et sous l'Empire sont bien connues et ont été souvent décrites.³⁵ Il suffit de citer par exemple, au I^{er} siècle de notre ère, le ch. 16 de Cornutus sur Hermès: on voit que le thème du *logos* remplit tout ce morceau, et la tradition ici représentée remonte jusqu'à Chrysippe. Mais un point dans le présent texte d'Aristide doit être soigneusement noté. Hermès Logios, d'où dérivent les *ἐρμῖνες* = *λόγοι*, est ici le patron, non pas des discours, mais des "rapports et proportions grâce auxquels s'est réalisée l'union de l'âme avec le corps" (64.16 s.). Or cette notion d'une proportion harmonique entre l'âme et le corps se rencontre en divers textes également influencés par la médecine pneumatique, d'une part les

³⁴ Cf. par exemple J. Lydus, *De mens.* 4.76, p. 129.9 *Wünsch νοῦν μὲν εἶναι τὸν Δία, Μαίαν δὲ τὴν φρόνησιν, παῖδα δὲ ἐξ ἀμφοῖν Ἑρμῆν Λόγιον.*

³⁵ Cf. par exemple W. Bousset, *Kyrios Christos* (1^{re} édit. 1913) 381 ss.

Mémoires Pythagoriques déjà cités, d'autre part plusieurs fragments hermétiques dans la collection de Stobée.³⁶ Les *Mémoires* parlent à deux reprises des *λόγοι τῆς ἀρμονίας* au sujet du développement de la vie dans l'embryon et des propriétés vitales dans le nouveau-né : dans ce dernier cas, il parle aussi des *λόγοι* de la vie. Le fragment hermétique 15 mentionne le *λόγος τῆς ἀρμονίας* à propos de la combinaison des éléments dans le corps (15.3) et du rôle organisateur du souffle qui dispose le mouvement vital (*ἡ ζωτικὴ κίνησις*) à devenir le réceptacle de la vie dianoétique (*καὶ ταύτην* — sc. *τὴν ζωτικὴν κίνησιν* — *ἤρμοσεν ἀρμονίᾳ ὑποδοχὴν οὖσαν τῆς διανοητικῆς ζωῆς* 15.5). Dans le fragment 16, on revient à la notion d'harmonie des éléments (16.2), de même qu'en 20.5–6. En 19.7, il est question de l'harmonie du *θυμός* et de l'*ἐπιθυμία* en vertu d'un calcul rationnel (*ἤρροσται πρὸς τινα λογισμὸν*). Enfin ces diverses harmonies corporelles ou psychiques sont mises trois fois en relation avec l'harmonie des sphères (17.7 ; 18.1 ; 20.7). C'est à ce courant doctrinal, semble-t-il, qu'il faut rattacher l'allégorie des *ἐρμῖνες* = *λόγοι*, soit qu'Aristide l'ait simplement empruntée à un autre auteur, soit que, familiarisé avec ces spéculations, il l'ait inventée lui-même.

2) Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement à la deuxième preuve complémentaire d'Aristide. Elle n'est rien de plus qu'une inversion de la doctrine exposée au ch. 17. Tout comme on montrait, là, que l'âme correspond aux instruments à cordes et à vent parce qu'elle est composée à la fois de cordes sèches et éthérées et de souffle humide, on montre, ici, que les instruments à cordes ont affinité avec l'éther qui est sec, simple, peu propre à s'altérer, ennemi de l'humide, tandis que les instruments à vent ont naturellement affinité avec la région aérienne et venteuse du monde. Le second point va de soi. Le premier paraît bien être là pour les besoins de la cause : on notera d'ailleurs l'adjectif *παρόμοια* (65.20), "*à peu près semblables*," tout comme si Aristide se rendait compte lui-même que la preuve n'est pas trop solide.

Ce qui suit (ch. 18, p. 65.27–34), sur Apollon et Marsyas, est un thème souvent exploité, de même que l'attribution de tel ou tel instrument à tel ou tel dieu ou monstre de la légende (ch. 19, p. 65.35–66.25) n'offre rien d'original. Pour les Sirènes (65.38), cf. l'une des scholies d'Homère (S^v) sur le vers *Od.* 10.549 : "Ulysse

³⁶ Sur ces fragments, cf. mon édition *Hermès Trismégiste* 3 (1954), *Extraits de Stobée I–XXII*. Sur le fr. 15 en particulier, cf. *ibid.* Introd., pp. LXXXIII–XCIX, texte et trad. pp. 66–71 (p. 67, ligne 10 de la trad., lire "réceptacle").

navigue auprès des Sirènes, dont le chant était un sortilège: il faut donc comprendre que par ce nom on désigne les plaisirs (*ταύτας οὖν νοητέον ἥδονας ὀνομάζεσθαι*)”.

Dans ce chapitre final (19) encore, la doctrine est corroborée par trois témoignages externes: (a) la légende de Marsyas et Apollon (66.25–29) répétée du chapitre précédent; (b) le conseil de Pythagore à ses disciples (66.29–34); (c) le témoignage des gens doctes (*λόγιοι*) dans tous les peuples (66.34–67.10).

Ajoutons, pour finir, une dernière remarque. Toute la doctrine ici exposée est mise sous le couvert des *παλαιοί* (*λόγος παλαιός* 62.29, *οἱ παλαιοί* 65.36). Or, à lire superficiellement la phrase introductive *λόγον παλαιὸν μὲν, σοφῶν δὲ ἀνδρῶν καὶ οὐκ ἄπιστον* (62.28 s.), il pourrait sembler que ce *μὲν* . . . *δέ* marque une opposition: la doctrine sans doute est ancienne, mais elle provient d'hommes sages et n'est pas indigne de créance. L'ancienneté, en ce sens, serait note d'infériorité: dans la grande querelle entre Anciens et Modernes, Aristide tiendrait pour les Modernes. Tel n'est pas, je crois, le cas, car cette manière de voir ne correspondrait nullement aux tendances prédominantes sous l'Empire. En cet âge, tout ce qui est ancien ou lointain est chargé d'une vertu secrète: plus vieux le grimoire, plus valable. Et s'il est écrit en lettres “barbares,” sa valeur en augmente d'autant.³⁷ Notre *μὲν* . . . *δέ* doit donc s'entendre, comme souvent,³⁸ au sens d'un *τε* . . . *καί*: non seulement c'est une doctrine ancienne, donc valable, mais elle vient d'hommes sages: au surplus, la réalité elle-même (*τὸ φαινόμενον* 62.29 s.) en confirme le caractère véridique.

³⁷ Cf. *Rév. H. Tr.* 1, ch. 2, p. 19 s.

³⁸ Denniston, *Greek Particles* 370, §1.