

**La cosmologie de l'*Antre des Nymphes*. Ses sources et ses traditions.**

thèse de Maîtrise ès arts en études anciennes

par

Patrick St-Amour

sous la direction de Dominique Côté

présentée à la Faculté des Études Supérieures  
du Département d'Études Anciennes et de Sciences des Religions

Université d'Ottawa

Août 2015

© Patrick St-Amour, Ottawa, Canada, 2016

L'*Antre des Nymphes*, un texte datant de la fin du troisième siècle de notre ère écrit par Porphyre de Tyr, nous transmet une exégèse à propos d'un passage de l'*Odyssée* (XIII, 102-112) d'Homère. Cette thèse couvre spécifiquement la cosmologie du texte de Porphyre et discute de ses sources pythagoriciennes, néo-platoniciennes, et mithriaques. En première partie, cette thèse aborde l'arrière-plan philosophique de l'auteur de *l'Antre des Nymphes* et discute de la cosmologie pythagoricienne de ses origines jusqu'aux néo-platoniciens. Au deuxième chapitre, le texte de Porphyre fait l'objet d'une étude directe et approfondie. Les différentes notions cosmologiques sont analysées afin d'établir l'imaginaire cosmogonique et cosmologique du texte. En tierce partie, les notions mithriaques sont mises en relation, autant avec la tradition philosophique gréco-romaine qu'avec les apports du chercheur Roger Beck.

Résumé -----	ii
Table des matières -----	iii
Listes d'abréviations -----	iv
Introduction -----	vi
1. Origines et réception de cosmologie pythagoricienne -----	1
1.1. Philolaos, les éléments et les astres -----	4
1.1.1. L'illimité et le limité chez Philolaos -----	4
1.1.2. Les éléments -----	7
1.1.3. La doctrine des nombres -----	11
1.1.4. L'ordre de la création et des planètes -----	15
1.2. <i>L'Harmonia</i> -----	19
1.2.1. Pythagore et Apollon -----	20
1.2.2. La musique des sphères -----	22
1.3. Conclusion -----	25
2. <i>L'Antre des Nymphes</i> -----	27
2.1. Homère le théologien -----	30
2.2. La grotte en tant que microcosme -----	36
2.2.1. Un sanctuaire des Nymphes Naïades -----	41
2.2.2. Les âmes abeilles -----	47
2.3. Le cycle de l'âme dans la matière -----	50
2.3.1. Les deux portes de la grotte -----	56
2.3.2. Le voyage céleste -----	58
2.4. Conclusion -----	61
3. Le culte de Mitra -----	62
3.1. Le <i>Star Talk</i> : une interprétation conforme au langage astronomique -----	63
3.1.1. Les mystères de Mithra en six propositions -----	63
3.2. Le mithriacisme dans <i>l'Antre des Nymphes</i> , selon Beck -----	65
3.2.1. Le <i>mithraeum</i> -----	66
3.2.1. Mithra Tauroctone -----	70

3.2.2. Cautès et Cautopatès -----	75
3.2.3. Le Zodiaque de Ponza -----	78
3.3. Conclusion -----	80
Conclusion -----	82
Annexe et liste de figures -----	85
Bibliographie -----	89

Listes d'abréviations:

Textes:

<i>Met.</i>	Aristote. <i>Métaphysique.</i>
<i>Phys.</i>	----- . <i>Physique.</i>
<i>Poet. Lyr. Gr.</i>	Bergk. <i>Poetae Lyrici Graeci.</i>
<i>N.D.</i>	Cicéron. <i>De Natura Deorum.</i>
<i>Rep.</i>	----- . <i>De Republica.</i>
<i>De Hippocrat.</i>	Galien. <i>De Hippocratis et Platonis.</i>
<i>DK.</i>	Diels, H. et Kranz, W. <i>Die Fragmente der Vorsokratiker.</i>
<i>Il.</i>	Homère. <i>Iliade.</i>
<i>Od.</i>	----- . <i>Odyssée.</i>
<i>Vita Pyth.</i>	Jamblique. <i>De Vita Pythagorica.</i>
<i>Myst.</i>	----- . <i>De Mysteriis.</i>
<i>In Som. Scip.</i>	Macrobe. <i>In Somnium Scipionis.</i>
<i>Pyth.</i>	Pindar. <i>Pythiques.</i>
<i>Quaest. in Gen.</i>	Philon. <i>Quaestiones et Solutiones in Genesim.</i>
<i>V. Ap.</i>	Philostrate. <i>Vie d'Apollonios de Tyane.</i>
<i>Tim.</i>	Platon. <i>Timée.</i>
<i>Rep.</i>	----- . <i>Le République.</i>
<i>Nat.</i>	Pline l'Ancien. <i>Naturalis Historia.</i>
<i>AdN.</i>	Porphyre. <i>l'Antre des Nymphes.</i>

<i>Abst.</i>	-----, <i>De Abstinentia.</i>
<i>Vita Pyth.</i>	-----, <i>Vie de Pythagore.</i>
<i>Quaest. Conv.</i>	Plutarque. <i>Quaestiones Convivales.</i>
<i>In Remp.</i>	Proclus. <i>In Rem pulicam.</i>
<i>In Tim.</i>	-----, <i>In Timaeum.</i>
<i>Tetr.</i>	Ptolémée. <i>Tetrabiblos.</i>
<i>Ant.</i>	Stobée. <i>Anthologium.</i>
<i>Géor.</i>	Virgile, <i>Géorgiques.</i>

Études:

<i>AJP.</i>	<i>American Journal of Philology.</i>
<i>CNRS.</i>	<i>Centre National de la Recherche Scientifique.</i>
<i>CP.</i>	<i>Classical Philology.</i>
<i>CQ.</i>	<i>Classical Quarterly.</i>
<i>HSCP.</i>	<i>Havard Studies in Classical Philology.</i>
<i>JMS.</i>	<i>Journal of Mithraic Studies.</i>
<i>JRS.</i>	<i>Journal of Roman Studies.</i>
<i>RE.</i>	<i>Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft</i>

## Introduction:

*L'Antre des Nymphes* de Porphyre est un texte tout à fait sublime. Il a fait rêver nos ancêtres autant qu'il nous grandit en tant qu'être humain. Il nous raconte le moment où, jadis, notre âme devint matière, où elle prit la porte des mortels vers l'univers des désirs et des émotions. Un univers où l'âme partage ses caractéristiques avec un corps mortel qui lui, en retour, lui permet d'espérer revenir un jour à son point d'origine. Guidée par les astres et la philosophie, l'âme vogue sur les eaux matérielles. Comme un marin, elle observe les astres en vue de trouver bon port. La destination étant claire et précise, c'est le voyage qui la forme, un peu comme pour Ulysse, du moins, c'est ce que nous dit Porphyre. C'est lui, Porphyre, qui nous décrit un univers gouverné par des forces élémentaires maintenues en ordre par une force unique, un intellect infini, l'illimité opposé au limitatif.

Les caractéristiques de cet univers trouvent un écho dans l'ensemble du bagage spirituel gréco-romain. Même encore aujourd'hui, la conceptualisation de l'âme et du zodiaque dépend de ces grands penseurs antiques qui ont cogité sur l'origine de l'univers et de l'intellect qui nous habite. Porphyre se présente comme le premier à avoir écrit de façon méthodique sur l'étendue historique de l'âme et du divin. *L'Antre des Nymphes* est le texte d'exégèse le plus ancien qui nous a été transmis. Il nous propose une interprétation allégorique du chant XIII (102-122) de *l'Odyssée*.

Selon Porphyre, les allégories qu'il propose dans *l'Antre des Nymphes* sont très anciennes. Utilisées de façon initiatique, elles intègrent le texte homérique dans une tradition qui remonte aux raisonnements ontologiques de présocratiques comme Pythagore, Philolaos et Empédocle. Ces grands philosophes, que Porphyre nomme *théologiens*, ont tous participé à l'élaboration intellectuelle d'une cosmologie unique, une cosmologie entrelacée d'un imaginaire spirituel profond. Le divin de Porphyre est de nature noétique et tout à fait en lien avec le courant néoplatonicien, mais il peut aussi s'interpréter sous un angle pythagoricien. L'approche pythagoricienne est d'ailleurs celle que l'on doit prendre afin d'approfondir notre compréhension de *l'Antre des Nymphes*. C'est en tout cas l'approche que Porphyre préconise, lui qui est le premier à discuter des allégories homériques en prenant pour sources les Pythagoriciens Numénios et Cronios.

Tous deux membres de l'école de Plotin, Porphyre intègre leurs textes et les cite comme une source fiable sur le sujet des allégories homériques. Si Porphyre dit vrai, l'interprétation que nous avons du mouvement pythagoricien ainsi que notre compréhension d'Homère doit en tenir compte. L'objectif de cette thèse n'est pas de proposer une nouvelle interprétation des poèmes d'Homère. Nous nous concentrerons plutôt sur l'*Anthe des Nymphes* de Porphyre pour en étudier de plus près la cosmologie. Cette cosmologie était d'une importance primordiale pour tout disciple du mouvement néoplatonicien au troisième siècle de notre ère. Son étude nous permettra d'approfondir notre compréhension du divin selon Porphyre et peut-être aussi de l'appliquer à d'autres textes porphyriens comme le *De Abstinencia*. L'*Anthe des Nymphes*, pour sa part, se distingue des autres ouvrages de Porphyre par le nombre considérable de citations qui s'y retrouve. Cette abondance de citations laisse deviner une tradition d'exégèse antérieure à Porphyre et nourrie de textes qui ont disparu pour la plupart. Les sources citées par l'auteur nous incitent à croire qu'il y avait, avant même l'*Anthe des Nymphes*, une tradition d'exégèse propre à l'*Odyssée*, préservée sous forme fragmentaire dans le texte de Porphyre. Les noms et les sources cités par Porphyre nous permettent ainsi d'étudier cette tradition exégétique qui va du mythique Pythagore au néoplatonisme.

Dans le but de définir l'arrière-plan cosmologique de l'*Anthe des Nymphes*, nous aborderons premièrement les notions attribuées aux présocratiques. Le premier chapitre de cette thèse discutera de façon systématique la cosmologie de Philolaos, le premier pythagoricien historique. Les questionnements de Philolaos ont donné naissance à des concepts cosmogoniques complexes qui ont autant influencé le développement de la cosmologie pythagoricienne, que celle élaborée par Platon. Il présente l'univers comme une opposition entre le tout illimité et ses parties limitées, donc observable. L'illimité ne pouvant être observé que par la division, ces sous-divisions nous seront utiles pour établir la cosmologie à la source des écrits de Porphyre. La division proposée par Philolaos ne se situe pas dans l'univers matériel, mais dans l'univers noétique. C'est pourquoi nous discuterons du *quadrievium* ainsi que des caractéristiques d'une cosmologie comprise et perçue par l'intellect humain.

La division de Philolaos est présentée selon des préceptes mathématiques. Cette numérisation du cosmos entraîne une mise en nombres des éléments, des astres et de la relation entre l'âme humaine et le divin. En fait, la progression numérique va du simple point aux solides.

Chez certains présocratiques, ces premiers solides, dont le tétraèdre qui est le tout premier, représentent les premiers pas vers l'univers matériel. Cette première matérialisation est abordée dans les textes d'Empédocle et d'Héraclite qui se distinguent tous deux par leur discussion à propos des éléments qui constituent les bases du cosmos matériel, le feu, la terre, l'air et l'eau, dont nous étudierons les propriétés numériques. Nous nous poserons alors la question de savoir comment l'univers maintient ces éléments en ordre? Quelle est la fonction du rajout de l'éther par Platon et quelle est l'importance des apports de Speusippe pour la transmission des idées? D'où vient cette mise en nombre cosmologique?

Cette numérisation est le produit d'une doctrine des nombres qui prend sa source dans le pythagorisme. La doctrine des nombres, autant ancrée dans le monde mathématique que dans le monde spirituel, propose un ordre de création qui s'élabore à partir du nombre noétique et qui s'étend jusqu'à la matière. Un regard sur le *quadrivium* nous permettra de mieux comprendre les différentes dynamiques de ce qui sera décrit plus tard par Nicomaque de Gérase comme la théologie des nombres. En fait, il ne semble pas y avoir de démarcation entre la cosmogonie du monde matériel et celle du divin. Ces deux mondes coexistent et partagent le même univers. Le philosophe observant le cosmos par les voies du *quadrivium* pythagoricien peut bel et bien observer directement le divin autant que le monde matériel. Il y observe, par exemple, les dieux traditionnels, mais qui se trouvent représentés par les astres. Il sera aussi question des planètes et de leur rôle dans cette cosmologie, c'est-à-dire leurs attributs, leur place dans le cadre du divin, leurs interactions avec le monde mortel.

Nous discuterons aussi de l'effet des astres sur l'univers matériel. En fait, les astres ont non seulement une fonction d'ordre et de mesure, ils ont aussi une fonction musicale. Cette musique cosmique, qui porte le nom d'*harmonia*, joue un rôle important dans la vie du philosophe pythagoricien. Les planètes émettent des tonalités qui peuvent être entendues par le pratiquant. C'est ce qui nous amènera à aborder le sujet de la musique des sphères et de la relation entre Pythagore et Apollon. Nous verrons comment le philosophe, par une écoute attentive de cette musique cosmique, la musique des sphères, peut en fait s'harmoniser avec le divin qui lui est supérieur..

Nous aborderons cette matière avec l'aide des textes de Philolaos, Empédocle, Anaxagore et Diogène Laërce. En raison de leur contribution importante à l'évolution de ces idées, nous ferons

abondamment référence à Aristote, Platon, Speusippe et d'autres figures importantes de la tradition platonicienne. Nous aurons également recours aux ouvrages de Christiane Joost-Gaugier, Charles H. Kahn et Christoph Riedweg. Précisons d'ailleurs que les fragments des présocratiques utilisés dans cette thèse et surtout au chapitre premier proviennent essentiellement de l'édition des fragments établie par Hermann Diels et Walther Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), à l'exception des fragments de Philolaos recueillis par Carl A. Hauffman.

La deuxième partie de notre thèse proposera une analyse cosmologique de l'*Antre des Nymphes* de Porphyre. Nous tenterons d'en situer la cosmologie en rapport avec les traditions que nous avons étudiées au chapitre premier. Toute grande tradition a sa part de mystère. C'est sans doute pour cela qu'aussi peu d'études ont été consacrées spécifiquement à la tradition rapportée par Porphyre dans l'*Antre des Nymphes*. Robert Lambertson, et Félix Buffière, avec son ouvrage *Les Mythes d'Homère*, de nous seront notamment d'une grande utilité. Buffière se démarque tout particulièrement par la richesse de sa documentation et des théories qu'il propose. C'est lui qui nous servira de point d'appui et de guide tout au long de ce chapitre. La recherche a progressé sur certains points, mais sur le fond du sujet la contribution de Buffière demeure importante.

Nous passerons premièrement en revue certaines des sources citées par Porphyre, en vue de créer un arrière-plan référentiel, puis nous aborderons directement le texte de Porphyre. Porphyre fait état d'une exégèse transmise par les «théologiens» d'autres fois, «théologiens» qui portent des noms connus comme Pythagore, Zoroastre et, bien entendu, Homère. Porphyre propose de déchiffrer un message dont Homère est l'auteur. Ce message concerne le voyage de l'âme dans l'univers matériel, il raconte comment ce souffle divin devient humide et pénètre dans la grotte microcosmique. La cosmologie que nous tenterons de décrire en est une cosmologie en mouvement. Ce mouvement continu reflète celui des flots de la mer parcourue par Ulysse et qui baignent la caverne d'Ithaque.

Afin de ne pas nous égarer, nous nous en tiendrons aux idées d'ordre cosmologique. Nous chercherons à comprendre le fonctionnement de la grotte, son mode d'opération, comment elle se maintient en ordre et quelle est sa place par rapport au divin. Au centre de cette cosmologie se trouve l'âme. Il ne sera pas question de la véracité de l'âme ou de l'idée de l'âme en général, mais bien de l'âme selon Porphyre. Sa contribution à l'idée de l'âme n'est pas des moindres et c'est pour cette raison que nous nous servirons aussi du *De Abstinencia*. Dans l'*Antre des Nymphes*,

Porphyre ne décrit pas précisément la nature de l'âme mais plutôt son mouvement. Le *De Abstinentia* nous donnera donc une description plus exhaustive de l'âme et de son fonctionnement dans le cosmos tel que conçu par Porphyre. *L'Antre des Nymphes* s'intéresse ainsi au mouvement de l'âme et aussi à l'astronomie. Le voyage de l'âme se déroule en effet à travers les astres et rappelle le parcours annuel du soleil entre les solstices du Cancer et Capricorne. Étant donné que ces portes sont imaginées en fonction du zodiaque, nous allons l'inclure dans notre discussion.

Nous nous servirons aussi des textes de Platon et des Néoplatoniciens Plotin, Proclus et Jamblique. Il s'agira de bien situer les idées de Porphyre et d'évaluer l'originalité de ses concepts dans le contexte de la tradition néoplatonicienne. Il deviendra vite évident que Porphyre avait un intérêt marqué pour la doctrine de l'âme. Sans mettre de côté toute considération mathématique, Porphyre se concentre sur le mouvement de l'âme qui représente à ses yeux un moteur cosmologique entrelacé à l'univers illimité tel que décrit par Platon. Quand nous aurons mieux cerné la nature et les mouvements de l'âme dans l'univers de Porphyre, nous serons en mesure d'établir le degré d'originalité de Porphyre et ce qu'il doit à l'exégèse de ses prédécesseurs Numénius et Cronius. Nous nous pencherons également sur la théorie voulant que le mouvement de l'âme corresponde au mouvement annuel du soleil. Nous chercherons aussi à savoir si les âmes sont uniques aux mortels ou si elles sont réparties de façon équilibrée dans l'univers matériel. Nous tenterons de répondre à toutes ces questions dans le cadre du deuxième chapitre de notre thèse.

Le troisième chapitre sera consacré à une approche complètement différente *l'Antre des Nymphes*, celle défendue par Roger Beck qui, à partir d'une brève allusion dans le texte à la grotte d'Ithaque comme image d'un *mithraeum*, a élaboré une interprétation mithriacisante. En fait, Porphyre mentionne que la grotte est un lieu de culte dédié aux Nymphes Naiades, mais qu'elle est aussi à l'image d'un *mithraeum*. Cette brève mention a incité Roger Beck à voir dans le texte de Porphyre un point d'entrée dans les mystères mithriaques. Le culte de Mithra, d'origine perse, était en vogue dans l'Empire romain entre le 2<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècle de notre ère. Il est raisonnable de croire que Porphyre connaissait les croyances et les pratiques reliées au culte de Mithra. On s'entend généralement pour dire que les croyances mithriaques faisaient parties d'un certain bagage spirituel gréco-romain. Roger Beck, comme nous le verrons, suppose toutefois que les notions mithriaques de *l'Antre des Nymphes* témoignent en fait d'un message initiatique plus profond.

Les recherches de Roger Beck couvrent l'ensemble du culte de Mithra. Il plaide en faveur d'une interprétation ésotérique des rituels mithriaques et insiste sur la correspondance entre le lieu de culte, le *mithraeum*, et les croyances associées au culte de Mithra. Cette relation entre lieu de culte et croyance crée une compréhension symbolique unique. Selon Beck, l'initié doit avoir des connaissances en matière d'astronomie et d'astrologie. Il interprète le cosmos suivant l'enseignement qui lui a été transmis lors de son initiation aux mystères mithriaques. La structure du *mithraeum* témoigne de ce enseignement et *l'Antre des Nymphes* témoigne de cette structure qui est à l'image du cosmos. Le fonctionnement du *mithraeum* qui y est décrit représente pour Beck le point d'entrée vers les mystères. De là, il met de l'avant ce qu'il appelle le *Star Talk*, c'est-à-dire le langage astronomique qu'expriment les symboles des monuments mithriaques. Il s'agit d'une méthode mise au point par Beck, le résultat de ses années de recherche sur le culte de Mithra, mais qui ne fait pas l'unanimité. Nous en ferons usage mais en suivant de près la structure du *mithraeum*, telle que décrite dans *l'Antre des Nymphes* et dans les sources archéologiques. Nous étudierons aussi l'imaginaire ésotérique mithriaque dans le but de déterminer si cet univers correspond ou non à celui de Porphyre. Enfin, nous chercherons à savoir si les sources de Porphyre sur le mithriacisme font partie intégrante des croyances gréco-romaines en général ou si elles sont plutôt d'ordre initiatique.

## 1. Origines et réception de la cosmologie pythagoricienne

Donner une définition claire nette et précise de la cosmologie néopythagoricienne durant l'antiquité tardive n'est pas une chose simple, c'est même quasiment impossible. En raison de l'importance de la tradition orale et des mystères initiatiques, nous commencerons par identifier certains concepts clés de la tradition pythagoricienne antérieure. Dans le but de cerner l'imaginaire cosmologique des Pythagoriciens, nous identifierons d'abord les auteurs principaux qui ont contribué à l'évolution d'un système cosmologique qui tente d'expliquer l'univers et tout ce qui s'y rattache par une harmonie pseudonumérique. Le travail que nous présentons ici ne prétend pas être de nature purement philosophique. Il se contentera des grandes lignes du système cosmologique telles qu'on les retrouve chez Philolaos (470-390 av. J.-C.), conservé chez Diogène Laërce, Aristote (384-322 av. J.-C.), Platon (427-346 av. J.-C.) et quelques autres. Il est, en effet, évident qu'Aristote et Platon ont tous les deux joué un rôle important dans la transition et l'appropriation des doctrines pythagoriciennes. Cette remarque vaut moins pour Aristote que pour Platon. Il est vrai également que les «preuves» historiques des apports de Pythagore sont beaucoup plus tardives et souffrent de l'incertitude entourant la survie du mouvement pythagoricien. Il y a donc le risque que des conceptions anachroniques lui soient attribuées. La deuxième embûche est que nos sources sur Pythagore lui-même ne proviennent pas des doxographes du Lycée, mais d'auteurs néoplatoniciens comme Jamblique (240-325 apr. J.-C.) et Porphyre (234-305 apr. J.-C.)<sup>1</sup>.

Ceci étant dit, Aëtius, un doxographe du premier siècle de notre ère, rapporte que Pythagore fut le premier à employer le mot *κόσμος* pour désigner l'univers en raison de l'ordre qui lui est immanent<sup>2</sup>. Malgré ce fait, l'attribution du mot *κόσμος* à Pythagore, signifiant ici les cieux, était pratique commune<sup>3</sup>. Il n'est donc pas surprenant de constater que la cosmologie est devenue la pierre angulaire de la philosophie pythagoricienne. Certes, le cosmos ou l'univers étant une idée qui est à la base englobante et totalisante, tous les aspects de la réalité humaine y sont intégrés. Cette totalité potentielle s'exprime d'une façon ordonnée et rythmique. L'initié atteint la vision objective de l'univers avec les nombres, qui s'expriment dans le matériel (nombres

---

<sup>1</sup> La vision de Pythagore a beaucoup à voir avec comment il était perçu par les auteurs plus tardifs. Barnes 1972: 78.

<sup>2</sup> Aëtius, 2.1.1.

<sup>3</sup> Finkelberg 1998: 105.

mathématiques) et l'immatériel (nombres noétiques). La compréhension philosophique de l'univers passait ainsi par l'approfondissement du *quadrivium* c'est-à-dire l'enseignement de l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Chacun de ces enseignements reposait sur une base mathématique et représentait une interprétation et une application différente des nombres. L'arithmétique, ce sont les nombres à travers l'intellect, la géométrie, les nombres dans l'espace, la musique, les nombres dans le temps et l'astronomie, les nombres dans le temps et dans l'espace. Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait eu une association entre la musique et les planètes, créant ainsi la musique des sphères. C'est premièrement par l'étude des nombres que l'on perçoit l'univers et c'est par leur application que l'on peut obtenir un savoir céleste et musical.

C'est pour cette raison qu'il est primordial de souligner l'importance des nombres dans la philosophie pythagoricienne. L'origine même de cette notion, souvent résumée par la maxime « tout est nombre », est parfois débattue<sup>4</sup>. Il est toutefois admis que cette doctrine fait partie du bagage pythagoricien, du moins depuis Aristote. Pour l'instant, nous tenterons de nous limiter aux notions mathématiques se rapportant à la cosmologie, même si l'application des nombres peut se transposer à tous les sujets, allant de la diététique jusqu'à l'éthique, en passant par la justice et même la botanique. Alors, d'où vient cette importance des nombres dans l'univers pythagoricien? Quels sont leurs pouvoirs et comment fonctionnent-ils? La compréhension des nombres est centrale à la compréhension de l'univers selon les Pythagoriciens. Pour Platon, celui qui ne cherche pas les nombres dans toutes choses ne sera jamais sage<sup>5</sup>.

Platon concevait le mythe comme un instrument de pédagogie, ce que les néoplatoniciens préserveront. Les mythes de Platon sont simples et accessibles. Ils impliquent une valeur de relation qui suppose que derrière l'histoire matérielle se cache la leçon morale ou la donnée métaphysique<sup>6</sup>. Faire la distinction entre l'ajout personnel de Platon et ce qui pourrait être «proprement» pythagoricien est problématique, voire même impossible. Il est donc plus prudent de distinguer le pythagorisme de Platon de celui plus ancien remontant à Philolaos. Malgré cela, plusieurs auteurs, de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, ont considéré Platon comme étant un

---

<sup>4</sup> Finkelberg fait valoir que l'ouvrage de Philolaos est une création beaucoup plus tardive. Voir Finkelberg, A. 1998. «On the History of the Greek Kosmos», *HSCP* 98: 103-136.

<sup>5</sup> Platon, *Rep.* 10. 617b.

<sup>6</sup> Buffière 1956: 33-34.

Pythagoricien. Même Aristote considérait que ses idées avaient une ressemblance avec celles des Pythagoriciens. Aristote aussi considérait les Pythagoriciens comme une source importante de savoir pour l'étude des comètes et de la Voie Lactée. Malgré la perte de l'ouvrage d'Aristote sur les Pythagoriciens, Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique<sup>7</sup> le citent comme une de leurs sources sur le sujet. Ces citations ont probablement été transmises à travers les ouvrages d'Aristoxène, un disciple d'Aristote<sup>8</sup>.

En deuxième lieu, nous devons établir comment les astres étaient perçus chez les Pythagoriciens. Quelles étaient leurs places dans cette cosmologie mathématique? Pouvons-nous établir un ordre céleste, et si oui, comment est-il représenté, de la contre-terre aux étoiles fixes? Bien établir cet ordre planétaire sera important lorsque nous voudrons déterminer si la cosmologie de *l'Antre des Nymphes* est pythagoricienne, en partie ou totalement. Troisièmement, la conjonction des nombres et des astres nous emmène à discuter de l'harmonie musicale. La relation qu'entretiennent les Pythagoriciens avec la musique commence avec Pythagore lui-même et s'exprime par sa relation avec Apollon. Elle culmine dans la notion de la musique des sphères. Il sera donc important de noter quel est le lien entre Apollon et Pythagore. C'est dans le but de décrire l'arrière-plan des notions pythagoriciennes que ce chapitre abordera les notions de l'illimité, du rôle des nombres, des astres et de la musique. Une fois cette base établie et clairement présentée, nous pourrons mieux comprendre les analogies employées par Porphyre dans *l'Antre des Nymphes*. Il deviendra vite évident que ces notions sont complémentaires et font partie d'un système globalisant, d'une philosophie totale, propre aux philosophes de l'Antiquité tardive.

---

<sup>7</sup> Pour une discussion de ces citations dans les oeuvres plus tardives, voir Guthrie 1962: 199-210.

<sup>8</sup> Gaugier 2006: 95.

## 1.1. Philolaos, les éléments et les astres

*«The world-order is one. It began to come to be right up at the middle and from the middle <came to be> upwards in the same way as downwards and the things above the middle are symmetrical with those below. For, in the lower <regions> the lowest part <for the upper regions> is like the highest and similarly for the rest. For both <the higher and the lower> have the same relationship to the middle, except that their positions are reversed»<sup>9</sup>.*

La cosmogonie de Philolaos est très particulière et reflète, selon Huffman, les traditions cosmologiques ioniennes que l'on trouve chez plusieurs présocratiques comme Anaximandre (610-546 av. J.-C.) et Parménide. Ils ont tous les deux mis l'accent sur un cosmos structuré à partir d'un point central<sup>10</sup>. Comme le dit le fragment de Philolaos cité plus haut, nous sommes en présence d'un univers qui a éclos d'une façon centrifuge, en parfaite cohésion avec chacune de ses parties. Celles-ci sont mises en relation harmonieusement et préservent en tout temps leur nature symétrique. En ce qui nous concerne, afin de ne pas s'y perdre infiniment, nous nous contenterons d'aborder le point de départ de la cosmologie pythagoricienne de Philolaos: l'illimité.

### 1.1.1. L'illimité et le limité chez Philolaos

Les ouvrages de Philolaos seraient les premiers ouvrages que l'on pourrait qualifier de pythagoriciens. Ils dateraient de la fin du cinquième siècle avant notre ère<sup>11</sup>. Bien que le débat<sup>12</sup> persiste à savoir si Philolaos était véritablement un Pythagoricien, la majorité des auteurs anciens l'appelle Philolaos le Pythagoricien<sup>13</sup>. Nous nous en tiendrons à cela. Philolaos propose une cosmologie, qui pourrait être d'origine milésienne, qui a comme point de départ l'illimité (ἄπειρον)

---

<sup>9</sup> Philolaos, fr. 17 dans Huffman, 1993: 215.

<sup>10</sup> Huffman 1993: 202.

<sup>11</sup> Kahn 2001: 23 ; Gaugier 2006: 87.

<sup>12</sup> À ce sujet, voir Huffman 1993.

<sup>13</sup> Gaugier 2006: 86.

et la limite (πεῖρας), deux notions centrales à la cosmogonie d'Anaximandre<sup>14</sup> et citées par Parménide (fr. 8.30 ; 42) comme étant la marque de la perfection de l'être<sup>15</sup>. Les deux principes de Philolaos seraient une combinaison de la philosophie naturelle ionienne et de l'ontologie éléatique<sup>16</sup>. Ils sont reliés par l'*harmonia*, la consonance. L'*harmonia* est un principe d'union cosmique que l'on retrouve chez Empédocle<sup>17</sup> et aussi chez Héraclite<sup>18</sup>. Porphyre précisera d'ailleurs que l'harmonie est une opposition de tensions<sup>19</sup>, une notion potentiellement mithriaque<sup>20</sup>. Nous en discuterons plus loin. C'est chez Philolaos que ce principe d'union est développé en termes de ratios numériques et musicaux spécifiquement pythagoriciens<sup>21</sup>.

L'illimité est considéré comme étant parfait, car il est la somme de toutes choses. L'ἄπειρον, tel que décrit par Aristote en *Physique* 203b11: «[l'illimité] est divin parce qu'il est immortel et indestructible». Par la suite, l'atteinte de cette perfection deviendra un des préceptes clés de la philosophie néoplatonicienne et néopythagoricienne. Cette totalité cosmique est conséquemment un principe à potentiel illimité qui renferme en lui-même la totalité de l'univers. Les fragments d'Anaxagore nous permettent d'identifier d'autres illimités qui sont seconds. Ces illimités ont une double identité dans le sens qu'ils sont aussi des limités, c'est-à-dire limitatifs. Ce sont des principes illimités, mais issus du premier illimité, donc limités. Anaxagore donne comme exemple l'air et l'éther comme étant des principes illimités<sup>22</sup>. Il mentionne aussi le sec, l'humide, le chaud, le froid, l'illuminé et l'obscur<sup>23</sup>, le dense et le rare<sup>24</sup>. Il ne serait donc pas improbable que la mention des illimités de Philolaos suggère une liste semblable, un point que

---

<sup>14</sup> L'illimité est le premier élément de la cosmologie d'Anaximandre, alors que c'est l'eau dans celle de Thalès. Ce principe est éternel et représente en soi, non seulement la totalité de l'univers, mais la source de la création; voir Drozdek 2007: 8-12.

<sup>15</sup> Pour une analyse et une mise en contexte des concepts de l'illimité et de la limite, voir Huffman 1993: ch 1.

<sup>16</sup> Sur la relation entre les Pythagoriciens et l'école éléatique, voir Hussey 1997.

<sup>17</sup> Empédocle, fr. 27 DK. ; fr. 96 DK.

<sup>18</sup> Héraclite, fr. 51 DK. ; fr. 54 DK.

<sup>19</sup> Porphyre, *l'Antre des Nymphes*, 29.

<sup>20</sup> Beck 2006: 81-85 ; Beck établit, avec raison, l'harmonie comme étant le deuxième axiome des croyances mithriaques. Nous en discuterons d'avantage dans la troisième partie de cette thèse.

<sup>21</sup> Kahn 2001: 24.

<sup>22</sup> Anaxagore, fr. 1 DK.

<sup>23</sup> Anaxagore, fr. 4 DK.

<sup>24</sup> Anaxagore, fr. 12 DK.

Huffman concède en y rajoutant le vide, la tonalité musicale et le temps<sup>25</sup>. Aristote présente aussi les Pythagoriciens comme ceux qui associaient toutes choses aux nombres et parlaient de l'illimité comme du premier principe<sup>26</sup>. Il en discute à plusieurs endroits dans sa *Métaphysique*, de même que dans le *De Caelo* (2.13) lorsqu'il parle de la contre-terre (nous en discuterons plus loin). Il mentionne également l'illimité dans la *Physique* en 3.4, 204a1 et en 4.6, 213b22. Il serait quand même important de noter qu'Aristote parle des Pythagoriciens dans un contexte plus général et qui met en scène les apports de Platon et de l'Académie sur le sujet. Platon suggère de voir le principe du limité et le principe de l'illimité en tant que forces créatrices et non comme des concepts purement mathématiques<sup>27</sup>. Il y a aussi la tradition orale au sujet de Platon, les *agrapha dogmata*<sup>28</sup>, qui a influencé la tradition platonicienne plus tardive et qu'Aristote identifie comme des enseignements pythagoriciens<sup>29</sup>.

Dans une forme non fragmentaire, c'est Diogène Laërce qui nous apprend que Philolaos croyait que la nature dans l'ordre du monde, dans le cosmos, était composée harmonieusement de choses illimitées et de choses limitées, autant dans le cosmos en entier que dans ses parties intérieures<sup>30</sup>. Étant entendu que le premier principe créatif de la cosmogonie de Philolaos est l'illimité et que ses parties internes sont observées à travers les nombres, ce sont des auteurs comme Euclide qui nous instruisent sur la nature des nombres eux-mêmes. La théorie des nombres est discutée dans les livres VII-X des *Éléments*. Considérée comme étant pythagoricienne, elle met de l'avant 23 principes au sujet des nombres. Pour notre propos, certains principes s'avèrent plus importants que d'autres comme par exemple, le premier, qui affirme que toute chose est composée d'unités et qu'un nombre est une multitude d'unités. Un nombre fait partie d'un autre nombre lorsque celui-ci est employé dans une opération mathématique, c'est-à-dire lorsqu'il détient en lui-

---

<sup>25</sup> Huffman 1993: 50.

<sup>26</sup> Huffman 1933: 203.

<sup>27</sup> Huffman 1993: 38 ; Voir aussi Platon, *Épinomis*. 900 c-991. Dans ce passage, Platon indique que l'étude la plus importante est celle des nombres noétiques, et non celle des nombres corporels. L'accent est mis chez Platon sur l'étude de la génération des nombres pairs et impairs, décrits comme des nombres «nuptiaux».

<sup>28</sup> Aristote, *Phys.*, 209b15. Pour un survol de ces textes, voir Ross 1951: 142-224 ; Krämer 1990.

<sup>29</sup> Kahn 2001: 65.

<sup>30</sup> Kahn 2001: 24.

même sa formule mathématique, e.g. cinq a en lui-même 2 et 3 ( $2+3=5$ ). Par ailleurs, un nombre fait aussi partie d'un autre que lorsqu'il le mesure<sup>31</sup>.

Il est vrai que l'origine véritable de la théorie des nombres chez les Pythagoriciens est quasiment impossible à déterminer. Le débat persiste encore aujourd'hui. Malgré tout, l'importance de Philolaos est souvent soulignée par des auteurs qui l'ont suivi tels que Platon et Aristote ou encore Nicomaque et Jamblique pour n'en nommer que quelques-uns. On peut supposer que les concepts de Philolaos ont pris des couleurs platoniciennes lors de leur appropriation par Platon, un fait qui nous est souligné par Aristote. En ce qui nous concerne, il semble évident que les enseignements de Philolaos à propos de l'illimité et du limité se sont transmis surtout à travers les interprétations d'Aristote et de Platon. Ces deux principes sont à la base de la numérisation cosmologique et permettent à l'initié de contempler l'univers. Si l'illimité représente un *continuum* infini, les limitatifs définissent les bornes de ce *continuum* et le rendent perceptible<sup>32</sup>. Nous discuterons plus loin d'une cosmologie arithmétique agencée et maintenue par le pouvoir des nombres<sup>33</sup>.

### 1.1.2. Les éléments

Au-dessus du firmament, hors de la sphère du matériel, se trouve le Démonstrateur. De nature masculine et à distinguer du *nous*<sup>34</sup>, le Démonstrateur est parfait, inaltérable, immuable et vivant. Il est

---

<sup>31</sup> Ces quatre premiers principes d'Euclide au sujet des nombres ont un caractère que l'on pourrait qualifier d'ésotérique. Il serait toutefois maladroit de leur reconnaître une dimension religieuse. C'est lorsque ces principes sont mis en action dans le cadre plus général d'un système de croyances pythagoricien qu'ils prennent des couleurs spirituelles. Les 23 principes des nombres d'Euclide décrivent les nombres dans leurs fonctions de base, allant de l'unité aux solides et se terminant avec le nombre parfait qu'il décrit comme étant un nombre composé de la totalité des parties. Dix est le nombre parfait qui sera le plus cité par les auteurs pythagoriciens. Voir Euclide, *Éléments*, 8 ; voir aussi Thomas 1991: 67-71 n.b.p. a-c, pour une description plus approfondie des apports et corrections des premiers principes d'Euclide par Nicomaque et Jamblique.

<sup>32</sup> Huffman 1993: 47.

<sup>33</sup> Platon écrit dans la *République* (VIII, 546 b-d) que le cycle de la race divine (les dieux) est gouvernée par un nombre parfait et que le nombre de la race des hommes est le premier à avoir un volume.

<sup>34</sup> Le  $\nu\omicron\upsilon\zeta$  est l'intelligence suprême. Porphyre nous précise qu'il y a trois niveaux de divin: l'Un, l'intelligence, et l'âme. De plus, Porphyre note aussi que l'intellect est «tourné vers lui-même, même si nous ne sommes pas tournés vers lui» Voir: Nauck A. fr. 16. dans Guthrie 1962, vol. 2. ; Porphyre. *De Abstinencia*, 1, 39.2.

aussi identifié au dieu éternel<sup>35</sup>, désigné comme la cause supérieure<sup>36</sup> et le premier de tous les êtres intelligents et éternels<sup>37</sup>. Il est par contre impossible qu'un être humain puisse le connaître ou encore qu'il puisse en parler, dans les rares cas où un être humain y parviendrait<sup>38</sup>. Cela le placerait au même niveau que l'illimité pythagoricien. Conséquemment, le D miurge ne peut être connu que par la voie noétique et même là, le disciple ne peut jamais contempler directement le D miurge. Seule l'harmonie peut donner un sentiment de communion. L'harmonie sera discutée plus loin. Nous verrons alors, par notre lecture de *l'Antre des Nymphes*, que la voie vers le D miurge est définie d'une façon poétique par Porphyre. Poursuivons. La création de l'univers par le D miurge, qui est l'intellect le plus pur, s'est faite en manipulant les éléments primaires qui ont leurs propres caractéristiques<sup>39</sup>. Autrement dit, c'est en manipulant les éléments et surtout, en les séparant, que le D miurge a mis de l'ordre dans l'univers. Les éléments ont une nature désordonnée et ont tendance à vouloir se mélanger. Maintenir l'ordre nécessite donc une intervention constante du D miurge, mais, étant donné que celui-ci est une cause sans cause et par ce fait immuable, les dieux célestes ont été crées afin de maintenir l'ordre du monde<sup>40</sup>. Autrement dit, l'idée que les quatre éléments qui constituent le cosmos ne peuvent coexister en même temps, car ils s'opposent, entraîne la notion d'illimité (* πειρον*) qui devient synonyme d'un infiniment grand qui englobe et ordonne l'univers.

C'est chez Empédocle (493-432 av. J.-C.) que l'on retrouve un des premiers discours concernant les quatre éléments<sup>41</sup> qui gouvernent le cosmos. Les éléments composent l'univers, mais, chez plusieurs auteurs, l'élément principal n'est pas toujours le même. Par exemple, pour Thalès, l'eau est l'élément principal<sup>42</sup>. Son disciple, Anaximandre, croit plutôt que la source de

---

<sup>35</sup> Platon, *Tim.* 34a.

<sup>36</sup> Platon, *Tim.* 29a.

<sup>37</sup> Platon, *Tim.* 37a.

<sup>38</sup> Platon, *Tim.* 28c «the father and the maker of all cannot be known and even if we knew him, we could not tell others» trad. dans Drozdek 2007: 157.

<sup>39</sup> Platon, *Tim.* 47e-48a «the things which take place out of necessity - for the creation of this world is the combined work of necessity and mind. Mind, the ruling power, persuaded to bring the greater part of created things to perfection» trad. dans Drozdek, 2007: 159.

<sup>40</sup> Drozdek 2007: 162.

<sup>41</sup> Le feu, l'eau, l'air et la terre.

<sup>42</sup> Aetius, 1.3.

toutes choses est l'illimité<sup>43</sup>. Pour Anaximène (546 av. J.-C.), c'est l'air qui est l'élément principal. La physique d'Anaximène sera d'ailleurs reprise par Diogène d'Apollonie (500 av. J.-C.) pour qui l'air est l'intelligence et par conséquent, l'âme<sup>44</sup>. Héraclite (500 av. J.-C.), quant à lui, propose le feu comme l'élément principal. Selon lui, tout repose sur une interaction avec le feu<sup>45</sup>. Nous verrons plus loin, lors de notre lecture de *l'Antre des Nymphes*, l'influence d'Héraclite et de son importance pour mieux comprendre le rôle de l'eau et de ses exaltations menant vers le haut et vers le bas. Il serait aussi pertinent de mentionner Anaxagore (460 av. J.-C.) qui divise l'univers en deux infinis: l'air, plus bas, et l'éther, au-dessus du firmament<sup>46</sup>. La compréhension des éléments est donc particulièrement importante pour le développement des concepts cosmologiques. Ces idées culminent chez Empédocle qui propose que la source de toute chose soit l'unité ou plus précisément l'Un, qui est illimité par nature : « [...] et de l'Un sortit le multiple: le feu, l'eau, la terre et l'immense profondeur de l'air »<sup>47</sup>. Les éléments d'Empédocle sont donc des concepts illimités qui par leurs interactions causent des événements limités. Il est intéressant de noter qu'Empédocle associe les éléments aux dieux<sup>48</sup>, une idée déjà présente chez Philolaos<sup>49</sup> et qui se perpétue dans l'école pythagoricienne<sup>50</sup>. Empédocle est particulièrement important pour notre sujet, car ses idées se sont retrouvées au centre des éléments pythagoriciens et seront plus tard à la base des éléments tels que présentés par Platon avec ses cinq solides.

Le feu est l'élément le plus important et est représenté par le tétraèdre, le solide le plus simple. Il compose tous les autres solides et est le premier à s'exprimer. Il doit donc y avoir un feu au centre du cosmos, un point central. La nature de ce feu central peut être difficile à interpréter et doit être approchée avec prudence. Empédocle est un des premiers auteurs à discuter de ce feu central, qu'il situe à l'intérieur de la Terre. Pour lui, ce feu représente le sous-monde de l'Hadès.

---

<sup>43</sup> Buffière 1956: 88.

<sup>44</sup> Buffière 1956: 89.

<sup>45</sup> Buffière 1956: 94.

<sup>46</sup> Buffière 1956: 94.

<sup>47</sup> Buffière 1956: 96 et n.b.p. 53.

<sup>48</sup> Chez Empédocle, cité par Aëtius et recueilli par Diels (1879: 90), les associations sont les suivantes: Zeus = feu, Héra = air, Nestis = l'eau, Aïdônée = terre. Aïdônée est souvent présenté comme une variante d'Hadès. Voir Buffière, 1956: 97.

<sup>49</sup> Philolaos consacrait l'angle du triangle à 4 divinités, soit disant: l'eau à Chronos, le feu à Arès, la terre à Hadès. Voir Proclus, in *Euclidem*. 1. 402,21 dans Buffière 1956: 99.

<sup>50</sup> Buffière 1956: 100.

D'ailleurs, Diogène Laërce rapporte, cinq siècles plus tard, que Pythagore aurait visité l'Hadès et en serait revenu, ce qui constituerait une preuve de l'immortalité de l'âme<sup>51</sup>. Ceci étant dit, d'un point de vue purement pythagoricien, le feu central n'est pas au centre de la terre, mais en première position au centre du système solaire, suivi de la Contre-Terre et ensuite de la planète Terre. Notons que la Contre-Terre, ainsi que le feu central, sont imperceptibles pour les êtres humains.

Quoi qu'il en soit, la première véritable mention du feu central vient d'Aristote et est vaguement attribuée aux Pythagoriciens<sup>52</sup>. Cependant, des témoignages plus tardifs associent l'idée spécifiquement à Philolaos<sup>53</sup>. Poursuivons. Même s'il a été suggéré par J. Zhmud que la cosmologie mathématique des Pythagoriciens a été introduite par Aristote et non par Philolaos<sup>54</sup>, Kahn accepte la cosmologie d'Aristote comme étant pythagoricienne<sup>55</sup>. Aristote prétend que les Pythagoriciens plaçaient le numéro sept à la même place que le soleil, qui occupe la septième position à partir du feu central<sup>56</sup>.

La terre elle-même tourne autour de ce feu central. La nuit et le jour sont créés par leur position par rapport au feu central<sup>57</sup>. Le corps céleste le plus près du feu central est la Contre-Terre ou Ἀντίχθων. Celle-ci, tout comme le feu central, est imperceptible par les habitants de la Terre. Le troisième corps céleste est la Terre. Elle est en orbite autour du feu central et la Ἀντίχθων est toujours entre nous et le feu central<sup>58</sup>. Il a aussi été suggéré que le feu central proviendrait de l'observation des phénomènes volcaniques en Sicile et que d'autres cosmologies plus anciennes, ayant un feu central à l'intérieur de la Terre, auraient été remaniées et projetées sur l'échelle cosmique par Philolaos<sup>59</sup>.

Les quatre éléments peuvent donc être interprétés d'après leur nature numérique et la relation entre Empédocle et Pythagore est soulignée par Diogène Laërce<sup>60</sup>. Cette mise en nombre

---

<sup>51</sup> Gaugier 2006: 86 ; Diogène Laërce, *Vita Pyth.* 8. 4-6.

<sup>52</sup> Aristote, *De Caelo.* 293a 20-21 ; *Met.* 985b 23, 986a 8-12.

<sup>53</sup> Kingsley 1995: 172.

<sup>54</sup> L'origine précise de la construction mathématique du monde n'est pas controversée, mais elle n'est pas parfaite. Pour une discussion plus approfondie sur la maxime et la doctrine «tout est nombres», voir Loenid J. Zhmud. 1989.

<sup>55</sup> Kahn 2001: 27 ; Voir aussi Schibi, 1996.

<sup>56</sup> Aristote, Fr. 203 dans Huffman, 1993: 234.

<sup>57</sup> Kahn 2001: 26.

<sup>58</sup> Aristote, *De Caelo.* 293a 23-4, 293b 19-21 ; Kingsley 1995: 173.

<sup>59</sup> Kingsley 1995: 181 ; Voir aussi Kingsley 1994.

<sup>60</sup> Gaugier 2006: 86 ; Diogène Laërce. *Vita. Pyth.* 8. 50.

des éléments pourrait cependant s'expliquer par l'appropriation de ces concepts par Platon<sup>61</sup>, ce qui en rendrait l'origine pythagoricienne moins probable. Comme nous l'avons indiqué plus haut, Philolaos attribuait les éléments à quatre dieux, comme Empédocle, mais pas aux mêmes dieux qu'Empédocle<sup>62</sup>. Ce point important sera approfondi lors de notre lecture de *l'Antre des Nymphes*. Revenons à la numérisation des éléments. Dans l'école de Platon, chaque élément est symbolisé par l'un des cinq solides géométriques<sup>63</sup>. La base de ces solides, ce sont des triangles. Platon affirme que toutes les formes géométriques sont composées, à la base, de triangles. C'est pour cette raison qu'il argumente que toute forme parfaite peut être décomposée jusqu'à sa base triangulaire<sup>64</sup>.

### 1.1.3. La doctrine des nombres

La doctrine des nombres est entièrement reliée à la cosmogonie, car si les nombres sont premiers dans tout ce qui existe, l'argument voulant que leurs « éléments » et leur « origine » soient aussi l'origine du monde et tout ce qui s'y trouve va de soi<sup>65</sup>. L'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie sont inséparables des nombres. C'est par leurs actions que l'univers est créé et c'est par les nombres qu'il se maintient<sup>66</sup>. L'on trouve chez Archytas de Tarente (plus ou moins 435 av. J.-C.), dit le Pythagoricien, la première véritable mention du *quadrivium* lorsqu'il discute de la vitesse des étoiles. Il rapporte que ce genre de savoir est obtenu à travers l'étude de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique et de l'astronomie. Il est cité par Nicomaque de

---

<sup>61</sup> Il y aurait ici beaucoup à dire à propos des éléments et de leur association aux cinq solides de Platon (Fig. 1.). De façon brève, Euclide mentionne que de ces cinq solides, trois sont pythagoriciens soit le tétraèdre, le cube et dodécaèdre (4, 6 et 12 côtés). Les deux autres, l'octaèdre et l'icosaèdre (8 et 20 côtés), seraient attribués à Théétète, un disciple de Socrate. Les solides ont reçu la connotation de *platonicienne* suite au discours à leur sujet par Platon dans le *Timée*. Voir Euclide, *Éléments*, XIII dans *Greek Mathematical Works*, trad. par I. Thomas.

<sup>62</sup> Buffière 1956: 100.

<sup>63</sup> Speusippe, fr.122. dans Isnardi-Parente, 1980. Les associations sont simples et progressives: le tétraèdre est le Feu (4), le cube est la terre (6), l'octaèdre est l'air (8), le dodécaèdre est l'éther (12), l'icosaèdre est l'eau (20). Il est quand même intéressant de noter que la progression des éléments place l'eau au-delà de l'éther. Peut-être y a-t-il une relation avec l'eau située au-dessus de l'éther dans *l'Antre des Nymphes*.

<sup>64</sup> Gaugier 2006: 91.

<sup>65</sup> Riedweg 2005: 84 ; Aristote, *Met.* 985b 25-986a 2.

<sup>66</sup> Gaugier 2006: 91.

Gérase, au premier siècle de notre ère, dans son ouvrage sur l'arithmétique<sup>67</sup> et par Porphyre<sup>68</sup>. En plus d'Archytas, Platon mentionne aussi ces quatre sciences comme étant indispensables<sup>69</sup>. C'est donc par la compréhension approfondie du *quadrivium* que le disciple pythagoricien peut contempler l'univers.

Chez les Pythagoriciens d'Aristote, l'on ne retrouve pas la notion de principes incorporels noétiques. C'est-à-dire qu'il affirme que les cieux sont littéralement des chiffres et qu'aucun nombre ne se distingue des choses sensibles<sup>70</sup>. Aristote fait valoir que c'est Platon qui a séparé l'incorporel et que c'est Platon qui a remplacé l'illimité pythagoricien par la Dyade<sup>71</sup>, qui est issue de la Monade. Sans trop insister, gardons en tête que le multiple est issu du singulier. En ce sens, l'idée que la Dyade est issue de la Monade n'est pas en contradiction avec le sentiment pythagoricien.

Speusippe<sup>72</sup> (408 -339 av. J.-C.), le neveu de Platon et son successeur à l'Académie, avait des contacts directs avec des Pythagoriciens. Il a écrit un traité sur la numérologie pythagoricienne, se plaçant ainsi continuité avec Philolaos<sup>73</sup>. Il croit que la décade<sup>74</sup> est la base de l'ordre cosmologique et qu'elle contient aussi tous les multiples et les ratios possibles créant ainsi le modèle le plus parfait<sup>75</sup>. Il s'agit d'une représentation de la τετρακτύς. Malgré la perte des ouvrages de Speusippe, ses notions se sont retrouvées dans la *Théologie des Nombres* qui est vaguement attribuée à Jamblique<sup>76</sup>. Les disciples de Jamblique devaient d'ailleurs lire une sélection des ouvrages de Platon, d'Aristote et les *Oracles Chaldéens*<sup>77</sup>. Il considérait les enseignements de

---

<sup>67</sup> Gaugier 2006: 89.

<sup>68</sup> Archytas est cité par Porphyre dans son *Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée*, dans *Greek Mathematical Works*, Vol. 1: 5.

<sup>69</sup> Platon, *Rép.*, 7. 525.a - 530.d.

<sup>70</sup> Aristote, *Met.* 986a 21 ; 987b 27.

<sup>71</sup> Kahn 2001: 63.

<sup>72</sup> Pour une approfondie sur Speusippe, voir Isnardi-Parente 1980 ; Burkert 1972.

<sup>73</sup> Voir Fritz 1973 pour l'influence purement mathématique de Philolaos sur l'Académie.

<sup>74</sup> Le chiffre dix représenté géométriquement. Voir Guthrie 1988: 322-24 ; Thomas 1951.

<sup>75</sup> Gaugier 2006: 93.

<sup>76</sup> Jamblique mentionne que Speusippe avait beaucoup de zèle pour les concepts pythagoricien et surtout ceux de Philolaos. Jamblique nous apprend aussi que Speusippe a écrit *Sur les Nombres Pythagoriciens*. Malgré la perte de l'ouvrage en question, son contenu est préservé en partie dans la *Théologie des Nombres*. Voir: Jamblique, *Theologumena Arithmeticae*. dans Thomas 1991: 75-76.

<sup>77</sup> Riedweg 2005: 128.

Pythagore comme un don des dieux pour les hommes. Il croyait aussi que c'est à travers les mathématiques que l'on peut percevoir l'intellect suprême, le *nous* ou encore l'Un.

Jamblique est en grande partie responsable de la synthèse entre les idées platoniciennes et pythagoriciennes dans l'Académie de Platon. Il est aussi responsable de la mise en nombres des éléments en employant les cinq solides de Platon<sup>78</sup>. Speusippe est mentionné à quelques reprises par Aristote et là où Platon distinguait trois substances éternelles des nombres (formes, mathématiques, sensibles), Speusippe y rajouta une quatrième substance pour les nombres et pour l'âme<sup>79</sup>. De plus, Aristote distingue deux niveaux de nombres, des nombres soi-disant formels, qui seraient des idées et des nombres mathématiques<sup>80</sup>. Ces derniers diffèrent des nombres formels en ce qu'ils sont des variantes d'un même nombre<sup>81</sup>. En fait, Aristote souligne que Platon est d'avis qu'à côté de la forme observée, il y a la forme mathématique, qui est immortelle et immuable à l'inverse de la forme observée qui est changeante<sup>82</sup>.

Cette façon de présenter la création du réel à partir des nombres, et seulement à partir des nombres, n'est pas tout à fait en accord avec Aristote : elle est propre à Speusippe qui place les nombres comme étant seulement noétiques. Les formes sont le résultat des nombres intellectuels qui en sont la première cause<sup>83</sup>, d'où la référence au pouvoir de création de la τετρακτύς. Autrement dit, s'il y a selon Speusippe cinq substances (les nombres, les volumes, l'âme, la mathématique, le sensible) et que chacune de ces substances a deux principes opposés (i.e. l'unique et le multiple, pair impair, etc.), nous avons donc dix principes de créations regroupant la totalité de la création<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup> Kingsley 1995: 177.

<sup>79</sup> Aristote, *Met.* 1028b21-24.

<sup>80</sup> Aristote, *Met.* 1086a 4-5, 1099b 34, 1090b 35, 987b 14-18, 991a 4, 1079a 35 ; Platon fait aussi mention des nombres noétiques dans la *République* (5, 510 c-e) précisant que les nombres servent à percevoir l'objet véritable qui est autrement imperceptible. Sur l'acquisition d'un savoir, Platon donne quatre étapes dans son *Épître* en VII. 342 a-343 b. Il avance que premièrement, il y a un nom ou un mot, ensuite vient la description, l'image et quatrièmement, la connaissance de l'objet.

<sup>81</sup> Drozdek 2007: 185.

<sup>82</sup> Aristote, *Mét.* 5, 987 b 14-18.

<sup>83</sup> Drozdek 2007: 185-186.

<sup>84</sup> Drozdek 2007: 187.

Revenons à l'Académie. Bien que les Pythagoriciens du sixième et cinquième siècle av. J.-C. aient été persécutés et malgré le déclin de cette école de pensée<sup>85</sup>, les idées pythagoriciennes ont grandement influencé la philosophie « mathématique » de l'Académie à partir de Speusippe. Ceci eut comme effet de revigorer les idées pythagoriciennes à travers le prestige de l'Académie. Certains Platoniciens, comme Speusippe et son successeur Xénocrate, ont adopté les idées pythagoriciennes à un point tel que certains chercheurs argumentent que déjà à l'époque de l'Académie, les concepts platoniciens avaient commencé à se confondre avec ceux des Pythagoriciens<sup>86</sup>. À propos de Xénocrate, il est intéressant de noter que ce dernier considérait la Monade et la Dyade comme étant des dieux, d'après l'enseignement de Platon<sup>87</sup>.

Cette notion de dieu numérique revient plus tard, durant le premier siècle de notre ère, dans les ouvrages de Philon d'Alexandrie<sup>88</sup> (30 av. J.-C.- 44 apr. J.-C.). Ayant un intérêt particulier pour les philosophies platonicienne et pythagoricienne, il cite un passage de la Bible selon lequel «Dieu» ordonna toute chose selon les nombres, les pesées et les mesures<sup>89</sup>. Il se sert d'un symbolisme basé sur les nombres et s'en sert afin de décrire plusieurs composantes de l'univers. De plus, poursuivant les travaux de ses prédécesseurs, il élabore le concept des contraires en employant des nombres pairs et impairs, symbolisant ainsi les nombres «mâles» et «femelles»<sup>90</sup>. Il qualifie aussi de parfait les nombres quatre, six et sept, quatre étant la source de ce qui est physique dans le monde, six, autant mâle que femelle, symbolise la productivité et finalement sept, le nombre le plus digne de révérence, réfère aux planètes et à la sphère des étoiles fixes. De là, le nombre sept influence tout ce qui est visible dans l'univers et plus particulièrement la science, l'astronomie et la musique<sup>91</sup>. La variante pythagoricienne de Philon marque un moment de

---

<sup>85</sup> Datée selon Aristoxène aux alentours du quatrième siècle avant notre ère.

<sup>86</sup> Gaugier 2006: 99.

<sup>87</sup> «the one [monad] as a male [principle] has the role of a father that rules in heaven, and calls it Zeus, the odd, and nous, that is for him the first god; the other [the dyad] as a female [principle] in the manner of the mother of gods rules over the region below the heaven, and she is for him the soul of the all. Also heaven is a god and so fiery stars are Olympian gods and other sublunary are invisible *daimones*» Aetius 1.7.30 = fr. 15 attribué à Xénocrate dans Drozdek 2007: 193.

<sup>88</sup> Pour un compte-rendu des études sur Philon, voir Radice & Runia 1992.

<sup>89</sup> Ce passage se retrouve dans le *Livre de la Sagesse*, II:21.

<sup>90</sup> Un écho de la table d'éléments opposés chez Aristote (*Met.* 986a 22). ; Il y a ici une idée originale voulant que les nombres impairs aient une essence génératif (i.e. 1 et 3) et que les nombres pairs aient une essence réceptive (i.e. ils peuvent être divisés en nombres entiers). Voir aussi les premiers principes d'Euclide dans Thomas 1991: 437-439.

<sup>91</sup> Gaugier 2006: 102.

transition vers les doctrines néopythagoriciennes tout en préservant une place de choix pour le monade qu'il associe directement à Dieu.

Les nombres ont donc tous une fonction créatrice et représentent tous une facette du cosmos. Les nombres les plus importants sont ceux du tétraèdre, un à quatre<sup>92</sup>. Pour les Pythagoriciens, la τετρακτύς est bel et bien un symbole complet de l'ordre numérique et musical du cosmos<sup>93</sup>. Elle exprime autant la musique cosmique que l'ordre de la création. Malgré tout, la cosmologie pythagoricienne ne nous donne pas une théorie de la nature des nombres et ne décrit pas comment ils se rattachent à ce que l'on peut compter, mais explique plutôt comment les quatre premiers nombres ont été créés ainsi que leur fonction.

Après avoir discuté de l'importance des nombres et de leur rôle dans la cosmologie, on peut maintenant mettre tout cela en relation avec le schéma plus général d'une cosmologie proprement arithmétique. Précisons toutefois que les dérivations mathématiques voulant que tout soit créé à partir des nombres seraient plus vraisemblablement de nature académique et ne représenteraient pas la cosmogonie pythagoricienne ancienne qui plaçait la Monade dans une position centrale, soufflant dans le vide cosmique<sup>94</sup>. En fait, cette représentation de la monade pointe en direction des néopythagoriciens.

#### 1.1.4. L'ordre de la création et des planètes

Lorsque l'on tente d'établir une cosmologie purement pythagoricienne, il est important d'étudier le *Timée* de Platon. Cette oeuvre est centrale à la conception du cosmos selon les Platoniciens, mais plusieurs éléments pythagoriciens s'y seraient glissés. Platon y met le Démonstrateur en tant que créateur d'un univers mathématique<sup>95</sup>. Il nous donne une description de la création

---

<sup>92</sup> Les nombres entiers, 1, 2, 3 et 4 sont les plus importants et représentent le point, la ligne, la figure plane et le solide. Le solide le plus simple est le tétraèdre, qui est composé des figures planes les plus proches du triangle. La notion que tous les solides réguliers sont formés, à la base de triangles, semble faire l'unanimité. De plus, ces quatre nombres ont un cumulatif de dix et composent la τετρακτύς. Fig. 2.

<sup>93</sup> Kahn 2001: 32.

<sup>94</sup> Kahn 2001: 80.

<sup>95</sup> Kahn 2001: 57 ; Le Démonstrateur organise le cosmos et crée les quatre éléments à partir de triangles (*Tim.* 53c-56c). Une des difficultés avec la connotation pythagoricienne du *Timée* est que Platon n'emploie ni le nom de Pythagore, ni celui des Pythagoriciens. La raison pourrait être liée aux persécutions contre le mouvement de Pythagore au cinquième et quatrième siècle av. J.-C.

d'un cosmos sphérique incorporant les cinq solides réguliers décrits par Philolaos et les quatre éléments décrits par Empédocle<sup>96</sup> avec la Monade en première position.

L'origine de la Monade ou de l'Un coïncide avec celle du feu central et du monde. Le rôle de l'arithmétique y est central. L'illimité est à l'extérieur des cieux et constitue le «vide»<sup>97</sup>. L'Un et le Multiple sont les fondements principaux qui gouvernent la pensée rationnelle, correspondant ainsi aux principes du limité et de l'illimité, cités plus haut, qui forment le cosmos<sup>98</sup>. À partir de l'Un ou de la Monade procède la Dyade, le grand et le petit, qui est un domaine potentiellement quantitatif, mais indéterminé. Le numéro deux est formé par l'action de l'Un sur la Dyade, transformant ainsi la quantité indéterminée en nombre défini<sup>99</sup>. Une fois les nombres réguliers de la τετρακτύς formés, ils servent de structure afin d'organiser la Dyade en principe géométrique. Le numéro deux détermine donc le grand et le petit autant que le long et le court, une ligne. Le numéro trois est le grand et le petit incluant le large et l'étroit, une figure plane à trois côtés: le triangle. Quatre est le triangle en profondeur, créant ainsi le solide le plus simple: le tétraèdre<sup>100</sup>. Dans le *Timée*, le tétraèdre<sup>101</sup> est le feu et les autres solides primaires sont construits à partir de triangles élémentaires. Autrement dit, ceci place les nombres entre la forme et le principe<sup>102</sup>.

Sortant ensuite de la Monade et de la Dyade, viennent les nombres. Issus des nombres, viennent les points, des points, les lignes, des lignes, les figures planes et ensuite les solides. Ce sont ensuite les solides qui forment les quatre éléments: le feu, l'eau, l'air et la terre. Comme cité plus haut, c'est par la transformation et par l'interaction des éléments entre eux que ressort un cosmos qui est animé, intelligent, sphérique et a la terre au centre<sup>103</sup>. C'est pourquoi le chiffre dix est considéré comme étant parfait, car il contient un, deux, trois et quatre ( $1+2+3+4=10$ )<sup>104</sup>; le

---

<sup>96</sup> Gaugier 2006: 90. Pour une discussion plus approfondie sur les éléments d'Empédocle dans ce contexte, voir aussi O'Brien 1969: 146-156.

<sup>97</sup> Riedweg 2005: 88.

<sup>98</sup> Kahn 2001: 58.

<sup>99</sup> Kahn 2001: 59.

<sup>100</sup> Aristote, *Met.* 1090b 20-4.

<sup>101</sup> Pour une explication encore plus approfondie du tétraèdre, voir Ross 1951: 208-112.

<sup>102</sup> Kahn 2001: 61.

<sup>103</sup> Diogène Laërce, 8, 25.

<sup>104</sup> Kahn, 2001: 64. Dix est un nombre parfait selon les principes d'Euclide. L'information précise quant à l'association «divine» du chiffre dix proviendrait probablement de Speusippe, selon Kahn. Jamblique mentionne que les Pythagoriciens croient que un est une unité, mais qu'ils conçoivent aussi dix comme une unité de 2<sup>e</sup> cycle, cent,

point, la ligne, la plane et le solide. Reflétant cinq essences et dix principes d'opposition ainsi que l'ordre de création, la τετρακτύς, qui représente le chiffre dix est un microcosme en soi.

Cet ordre de création est souvent perçu comme purement platonicien<sup>105</sup>, car l'arithmologie pythagoricienne n'inclut pas directement les dieux (même si Philolaos avait mis les dieux dans son triangle), mais se sert d'eux comme des analogies afin de «personnaliser» les planètes et les forces mathématiques. Donc, certaines notions qui nous ont été transmises par Platon ont une essence pythagoricienne, mais elles sont légèrement adaptées à sa pensée. C'est peut-être pourquoi le Dèmiurge de Platon, étant construit sur un modèle de concordance musicale, préserve l'esprit essentiellement mathématique du cosmos pythagoricien<sup>106</sup>. L'on voit dès lors que la transmission des idées pythagoriciennes a été grandement influencée par Platon, comme mentionné par Aristote cité plus haut.

Poursuivons. La construction mathématique du corps et de l'âme cosmique dans le *Timée* représente un mélange typiquement pythagoricien de la théorie des nombres, de la géométrie et de l'harmonie musicale<sup>107</sup>. Les ratios numériques, les progressions géométriques et les solides réguliers représentent l'ordre cosmique en tant que structure systématique en harmonie. Un point intéressant est la mention que 5040<sup>108</sup> est le nombre idéal de citoyens dans la *République*. Ce nombre, 5040, est associé à la cosmologie de Pythagore par plusieurs auteurs comme Cicéron et Aristobule<sup>109</sup>. Aristote mentionne lui aussi les connotations pythagoriciennes des nombres pairs et impairs avancés par Philolaos et se montre d'accord avec Platon sur l'importance du chiffre dix, en faisant référence à la τετρακτύς. Il devrait donc y avoir dix corps célestes<sup>110</sup>.

Il semble, en effet, que l'argumentation soit inversée dans le sens où la conclusion sur les dix corps célestes devrait être le point de départ et s'appuyer ensuite sur des éléments invisibles. C'est pourquoi même s'il n'y a que sept astres visibles, le feu central et l'Anti-Terre devraient être

---

une unité de 3<sup>e</sup> cycle, et mille, une unité de 4<sup>e</sup> cycle (Jamblique, *Sur l'Arithmétique de Nicomaque*, dans Thomas 1991: 107).

<sup>105</sup> L'expression «Dieu géomètre» est d'ailleurs citée par Plutarque comme étant typiquement platonicienne (*Quaest. Conviv.* 718b-c).

<sup>106</sup> Kahn 2001: 30.

<sup>107</sup> Platon, *Tim.*, 36b ; Kahn 2001: 57.

<sup>108</sup> Ce nombre est obtenu par la multiplication des nombres entiers composant le chiffre sept, donc  $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 = 5040$ .

<sup>109</sup> Gaugier 2006: 92.

<sup>110</sup> Kahn 2001: 25.

inclus, afin d'arriver à neuf, de même que la Terre, afin d'arriver à dix. L'univers est une sphère ayant les étoiles, le firmament, comme limite entre ce monde et celui du divin. En dessous des étoiles fixes<sup>111</sup> viennent les cinq planètes, le soleil, la lune et la terre. De plus, il doit aussi y avoir un feu au-delà de la sphère extrême des étoiles fixes<sup>112</sup>. On a parfois supposé que les notions planétaires de Philolaos provenaient de Babylone<sup>113</sup>, mais les concepts du feu central et de la Contre-Terre peuvent sans doute lui être attribués<sup>114</sup>. Il est toutefois difficile d'accorder une valeur «scientifique» (dans le sens d'une logique de cause à effet) au système de Philolaos en raison du feu central, de l'Ἀντίχθων et de leur nature invisible. C'est pour arriver au chiffre dix que la Contre-terre, aussi invisible que le feu central, aurait été ajoutée. Le système n'est donc pas géocentrique, mais pas forcément héliocentrique non plus. C'est peut-être pour cette raison que les chercheurs ont classé cette théorie cosmologique au rang de mythe et de mystère, contrairement à des observateurs plus modérés comme Ptolémée.

Pour ce qui est de la Terre, elle est sphérique. Cette notion est attribuée à Pythagore et Parménide<sup>115</sup>, mais il semble qu'Aristote ait été le premier à plaider en faveur de cette hypothèse<sup>116</sup>. Chez Empédocle et Platon, encore une fois, on retrouve la conception pythagoricienne voulant que la terre respire<sup>117</sup>. Elle inspire par des conduits souterrains et expire par des volcans. Cette analogie réfère à l'idée du macrocosme et du microcosme<sup>118</sup>. Autrement dit, la terre est une créature vivante munie d'un souffle<sup>119</sup>. Cependant, bien que cette notion soit citée par Empédocle et Platon, ce ne sont pas eux qui l'ont inventée<sup>120</sup>.

---

<sup>111</sup> Juste au-dessus des étoiles fixes siègent les âmes immatérielles. Macrobe associe cette notion aux Pythagoriciens, mais il est difficile d'en cerner l'origine historique. Voir, Lambertson 1986: 73-76.

<sup>112</sup> Kahn 2001: 25.

<sup>113</sup> L'ordre planétaire babylonien commence avec la Terre, viennent ensuite Mercure, Vénus, Mars, le Soleil, Jupiter et Saturne. L'ordre pythagoricien suit le même modèle, mais ajoute le feu central et la Contre-terre. Voir Evans 1998: 317-320.

<sup>114</sup> Kingsley 1995: 173.

<sup>115</sup> Diogène Laërce, 8.48.

<sup>116</sup> Aristote, *Cael.* 297a 8-298a 20 ; Volk 2009: 25.

<sup>117</sup> À ce sujet, voir aussi Zaslavsky 1981: 206 ; Dorter 1982: 165-6.

<sup>118</sup> Voir Orelud 1951.

<sup>119</sup> Kingsley 1995: 142.

<sup>120</sup> Orelud 1951: 43-57 ; Guthrie 1962 (vol. 1): 200 ; Philip 1966: 68-70.

## 1.2. *L'Harmonia*

La musique joue un rôle important dans le cosmos que nous tentons de décrire. La tradition ancienne nous renvoie à trois éléments importants: la nature mathématique de la musique, les effets de la musique sur le comportement humain, et l'harmonie des sphères créée par le mouvement des planètes. Le lien avec les idées pythagoriciennes serait à la base de l'inclusion de la musique dans le *quadrivium* selon Zhmud<sup>121</sup>. Jamblique mentionne surtout le rôle d'Archytias, lui attribuant l'inclusion des harmoniques dans le *quadrivium* pythagoricien qui n'avait peut-être pas encore inclu l'astronomie à cette époque<sup>122</sup>. Il n'est donc pas surprenant, selon lui, que les travaux sur la théorie musicale aient été écrits par des mathématiciens comme Euclide ou Ptolémée. Nous voulons cependant nous concentrer sur le côté «mystique» de la musique et les associations «mystiques» entre Pythagore et la musique afin de mieux comprendre l'harmonie divine.

Il semblerait que c'est dans les textes de Philolaos que l'on retrouve les premières véritables attributions cosmologiques des nombres et de la musique. Malgré l'incertitude entourant dès le départ leur caractère pythagoricien<sup>123</sup>, ces concepts sont tout de même discutés en profondeur et attribués à Pythagore par le néopythagoricien Nicomaque de Gérase<sup>124</sup> plusieurs siècles plus tard. Nous n'avons aussi que très peu d'information sur la transmission des enseignements musicaux entre la période de Pythagore et celle de Philolaos, mais le peu que nous savons nous indique que les enseignements musicaux en dehors de l'école pythagoricienne étaient quasi inexistant<sup>125</sup>. Il reste que Philolaos a décrit l'*harmonia* comme étant l'équilibre entre des

---

<sup>121</sup> Zhmud 2012: 286. Voir aussi les fragments de Xénocrate (fr. 87. DK) ; Aristoxène (fr. 90. DK) ; Philolaos (fr. B. 6. Huffman) ; Archytias (fr. B. 1-2. DK).

<sup>122</sup> Jamblique, *Sur l'Introduction à l'Arithmétique de Nicomaque*. dans Thomas 1991: 111.

<sup>123</sup> Zhmud attribue un des premiers ouvrages sur la musique à un certain Lasus d'Hermione, un contemporain de Pythagore. Il note quand même, avec raison, que l'*ethos* de la musique, cette partie divine, est difficilement attribuable à Philolaos. Zhmud 2012: 285-314.

<sup>124</sup> L'ouvrage perdu de Nicomaque nous est parvenu en partie à travers le *De Institutione Musica* de Boèce. Voir Bower, C. 1978 «Boethius and Nicomachus: An Essay Concerning the Source of the *De Institutione Musica*» *Vivarium* 16: 1-45.

<sup>125</sup> Zhmud 2012: 290. Pour une étude empirique sur le sujet des harmoniques, voir Barker, A. 2007. *The Science of Harmonics in Classical Greece*. Cambridge. Archytias rapporte que les Pythagoriciens avaient trois sciences musicales : l'arithmétique, la géométrie, et les harmoniques, attribuées plus tard à Archytias par Jamblique. Voir Archytias cité par Porphyre, *Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée*, dans Thomas 1991: 113

éléments opposés<sup>126</sup>. Voilà pourquoi l'homme sage qui vit selon l'harmonie se met dans une position centrale sur l'échiquier cosmique<sup>127</sup>.

Selon Philolaos, tout ce qui existe dans l'univers a un nombre précis sans lequel rien ne pourrait être observé ou encore connu<sup>128</sup>. C'est à travers l'étude des nombres que l'univers peut être observé. Philolaos mentionne l'importance du cube (la terre et non pas le feu qui est le tétraèdre) qui, en raison de l'harmonie<sup>129</sup> de chacun de ses côtés, est le plus parfait des cinq solides réguliers<sup>130</sup>. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les nombres ont une double identité, c'est-à-dire qu'ils sont universels tout en étant particuliers. Par exemple, un est le feu central, il est illimité et limitant, pair et impair. Deux est aussi bien la plus haute limite de l'octave que la limite inférieure de la quinte et trois est l'harmonie, la concorde entre deux opposés<sup>131</sup>. Nous aimerions maintenant aborder la question de l'*harmonia* qui est le point d'attache à travers lequel le monde se maintient de façon ordonnée.

### 1.2.1. Pythagore et Apollon

Une des plus anciennes références à la relation entre Pythagore et la musique se trouve dans une série de poèmes provenant d'une île non loin de Samos, Lesbos. Dans l'ouvrage de Diogène Laërce, l'on apprend que Pythagore aurait étudié à Lesbos avec Phérécyde. Certains chercheurs, comme Gaugier et Carcopino, estiment qu'il pourrait y avoir un lien entre la pensée musicale de Pythagore et la poésie de Sappho (VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C.). Plutarque lui attribue l'invention du mode d'accompagnement *mixolydien* ou « tragique », qui était une façon

---

<sup>126</sup> Gaugier 2006: 88.

<sup>127</sup> Aristoxène mentionne dans son *Éléments Harmoniques* que l'harmonie ouvre la voie vers l'Un et permet à l'initié de voir le chemin qui mène au Bien ultime. Voir Aristoxène, *Éléments Harmoniques*, 122. 3-16 dans Thomas 1991: 389.

<sup>128</sup> Fr. 4. dans Barnes 1987: 218.

<sup>129</sup> L'harmonie est surtout associée au chiffre trois.

<sup>130</sup> Gaugier 2006: 88. Théon souligne la particularité du carré qui peut être divisé par 3, 4, ou 4-1. Dans ce cas-ci, 3 et 4 sont des mesures d'ordre géométrique agencées de façon à toujours obtenir un nombre entier. Nicomaque mentionne que lorsque les nombres impairs, à partir de 1 sont agencés successivement ( $1=1^3$ ,  $3+5=2^3$ ,  $7+9+11=3^3$ ,  $13+15+17+19=4^3$ , etc.) ils donnent des cubes *ad infinitum*. Bref, une succession stable et ordonnée. Voir Théon de Smyrne et Nicomaque, *Introduction à l'Arithmétique* dans Thomas 1991: 103.

<sup>131</sup> Kahn 2001: 28.

d'accompagner les poèmes avec la lyre<sup>132</sup>. Elle aurait développé ses harmonies à partir de la lyre, tout comme Pythagore. La tradition antique associe d'ailleurs Sappho et Apollon. La même chose est vraie pour Pythagore. Carcopino<sup>133</sup> avance que Sappho et Pythagore se sont probablement côtoyés en raison de leur intérêt commun pour la musique. Gaugier, non sans réserve, fait valoir que Sappho pourrait très bien être la première Pythagoricienne. Pline lui-même<sup>134</sup>, au premier siècle de notre ère, associe Sappho aux Pythagoriciens<sup>135</sup>. Notons aussi qu'à la fin de l'antiquité, Boèce fait de Pythagore un grand théoricien de la musique<sup>136</sup>.

Pindare (518-438 av. J.-C.) aurait grandement influencé la perception du dieu Apollon, le transformant d'un dieu violent et haineux en un dieu pratiquant une musique capable de guérir tous les maux et d'apaiser l'âme humaine. Rien de surprenant donc à ce que Pythagore fut initialement associé au dieu Apollon et plus tard décrit comme étant Apollon lui-même. La première *Pythique* de Pindare décrit la paix, l'harmonie, l'ordre et la régularité évoqués par la lyre dorée d'Apollon<sup>137</sup>. C'est avec cette lyre à sept cordes qu'Apollon exprimait l'harmonie de l'univers. Pindare est donc le premier à exprimer cette idée, qui sera plus tard considérée comme pythagoricienne par Platon, Cicéron et Macrobe dans le *Somnus Scipionis*. La conviction de Pindare à savoir que le don de la musique par Apollon inclut l'harmonie sur Terre, la paix et le respect des lois, lui a valu d'être associé à Pythagore. Cette association sera plus tard soulignée par Clément d'Alexandrie et Plutarque<sup>138</sup>.

D'ailleurs, le chiffre sept est particulièrement important parce qu'il fait non seulement référence au soleil, mais aussi à Apollon. Il s'agit d'une idée intéressante si l'on garde à l'esprit la lyre à sept cordes d'Apollon telle que décrite par Pindare<sup>139</sup>. De plus, la tradition littéraire rapporte qu'Apollon est né le septième jour du mois et que le septième jour de chaque mois lui est consacré. Ajoutons à cela qu'Eschyle parlait d'Apollon comme de celui « qui commande les sept » et que

---

<sup>132</sup> Plutarque, *Sur la Musique*, 1132-33 ; 1136.

<sup>133</sup> Carcopino 1956: 9-81.

<sup>134</sup> Pline l'Ancien, *Hist. Natu.* 12.11. 20-21.

<sup>135</sup> Gaugier 2006: 81-83.

<sup>136</sup> Zhmud 2012: 289.

<sup>137</sup> Pindare, *Pyth.* 1, 1-13.

<sup>138</sup> Gaugier 2006: 84-85.

<sup>139</sup> Sur l'importance du chiffre sept dans la mythologie d'Apollon, voir Anastase 1975: surtout 258-9.

Plutarque affirmera plus tard que le chiffre sept est effectivement associé à Apollon. Pindare lui-même souligne que mourir le septième jour du mois est spécialement honorifique, un honneur que Platon eut la chance de vivre<sup>140</sup>.

Selon Porphyre, Pythagore était parfois perçu comme étant Apollon réincarné ou encore comme étant son fils<sup>141</sup>. On a suggéré que pour Platon, Apollon voulait dire *sans-multiplicité*, littéralement «pas nombreux»<sup>142</sup>. Cette notion nous rappelle celle de la Monade, de l'Un totalisant. Il semblerait, en effet, que c'est dans les textes de Philolaos que l'on retrouve les premières attributions cosmologiques des nombres et de la musique. Malgré l'incertitude entourant dès le départ leur origine pythagoricienne, ces concepts sont discutés en profondeur et attribués à Pythagore par Nicomaque de Gérase quelques siècles plus tard. Il reste que Philolaos décrit l'harmonie comme étant l'équilibre entre des éléments opposés<sup>143</sup>.

### 1.2.2. La musique des sphères

Chez Philolaos, le mouvement périodique des corps célestes, en orbite autour du feu central, est basé sur des ratios de concorde musicale<sup>144</sup>. De fait, leurs révolutions produisent une musique cosmique<sup>145</sup>. L'*harmonia*, qui unit l'univers, peut être arrangée en trois consonances de base ayant comme source l'arithmétique et le géométrique<sup>146</sup>: l'octave (2:1), la quinte (3:2) et la quarte (4:3). Si l'on additionne ces nombres (1+2+3+4), l'on obtient dix, non seulement un nombre parfait, mais *le* nombre parfait pour les Pythagoriciens<sup>147</sup>. Les ratios harmoniques, pouvant être

---

<sup>140</sup> Gaugier 2006: 85.

<sup>141</sup> Porphyre, *Vita Pyth.* 28.

<sup>142</sup> Rutherford 2013: 416. ; Buffière 1956: 195 n.b.p.44.

<sup>143</sup> Gaugier 2006: 88.

<sup>144</sup> Même si l'harmonie des sphères n'est pas décrite de façon explicite chez Philolaos, Huffman la considère comme «*a natural consequence of his broader philosophical outlook*» Huffman 1993: 283. Pour les doctrines musicales, voir aussi Barker 1989: 33.

<sup>145</sup> Kahn 2001: 26.

<sup>146</sup> Nicomaque, *Introduction à l'Arithmétique*. dans Thomas 1991: 117.

<sup>147</sup> Kahn 2001: 25 ; Aristote, *Met.* A.5.986a 8.

construits avec les quatre premiers nombres, gouvernent autant la musique «matérielle» que le cosmos «immatériel»<sup>148</sup>. Cette notion est aussi attestée chez Platon<sup>149</sup> et Cicéron<sup>150</sup>.

Cette musique cosmique entre en jeu lorsque l'on apprend de Porphyre que Pythagore faisait des miracles. Par exemple, Porphyre raconte comment Pythagore aurait soufflé des mots à l'oreille d'un boeuf, le dissuadant ainsi de manger des fèves, qu'un autre jour il avait établi le nombre exact de poissons dans le filet d'un pêcheur, ou encore qu'il avait trouvé un enfant pouvant regarder le soleil sans cligner des yeux et d'autres comportements divins comme bannir la peste et contrôler la température<sup>151</sup>. Les actions miraculeuses de Pythagore étaient possibles, nous dit Porphyre, en grande partie grâce sa capacité à s'exprimer de façon rythmique en harmonie avec la musique céleste<sup>152</sup>. La source de ce don serait sa capacité d'entendre la musique des sphères et par le fait même, les secrets de l'harmonie divine. L'homme sage qui vit selon l'harmonie partage le savoir infini de l'Un universel. Cette musique est composée des tonalités concordantes des sept planètes<sup>153</sup>, ce qui témoigne de l'intérêt de Pythagore pour les neuf Muses<sup>154</sup>. Sept d'entre elles sont d'ailleurs associées aux planètes<sup>155</sup>. Jamblique aussi mentionne ce pouvoir unique<sup>156</sup> et comment ce pouvoir était similaire à celui qui était attribué à Orphée<sup>157</sup>.

C'est dans l'ouvrage de Nicomaque de Gêrase que l'on trouve des renseignements plus précis sur la nature musicale des planètes elles-mêmes. Les planètes sont directement reliées à la musique des sphères et composent, selon Nicomaque et Cicéron, l'harmonie divine. Les sept planètes représentent les sept cordes de la lyre et la distance approximative des planètes d'un point

---

<sup>148</sup> Aristote, *Caelo*. 290b 12-291a 28.

<sup>149</sup> Sur la possibilité d'une influence orientale sur la relation entre l'astronomie et la musique chez Platon, voir Des Places, E. 1936.

<sup>150</sup> Platon, *Rep.* 10.617b 4-7 ; Cicéron. *Rep.* 6.18-19.

<sup>151</sup> Porphyre, *Vit. Pyth.* 10 ; 20 ; 23-29.

<sup>152</sup> Vivre selon l'écoute est en fait un appel, selon Porphyre, à vivre purement selon l'intellect, car «c'est l'intellect qui voit ; c'est l'intellect qui entend» *De Abstinencia* 1. 41,1. Vivre selon l'intellect est donc vivre selon le divin immanent perçu à travers la musique cosmique.

<sup>153</sup> Les sept planètes étant Mercure, Venus, Mars, Jupiter, Saturne, le Soleil et la Lune.

<sup>154</sup> Sur les Muses et l'harmonie, voir Boyancé 1936. ; Platon aussi mentionne les Muses en *Épinomis*. 991. Il affirme que les progressions numériques ont donné aux hommes un sentiment de concorde et symétrie harmonieuse, un don des Muses.

<sup>155</sup> Porphyre, *Vit. Pyth.* 33 ; 39 ; 46-47 ; 49. ; Gaugier 2006: 50.

<sup>156</sup> Jamblique, *Vit. Pyth.* 64-67.

<sup>157</sup> Jamblique, *Vita Pyth.* 62.

de vue géocentrique. La plus lointaine, Saturne (Cronos), est la plus lente et génère une tonalité imperceptible aux oreilles humaines. C'est la plus basse note de la gamme cosmique. Plus près, se trouve Jupiter (Zeus), suivi de Mars (Arès), le Soleil (Hélios), Mercure (Hermès), Vénus (Aphrodite) et la Lune (Séléné), qui est la plus rapide et correspond à la plus haute note<sup>158</sup>. Ce serait d'ailleurs, selon Nicomaque, en raison de leurs mouvements constants que les planètes sont nommées astres, des mots *theos* et *aither*<sup>159</sup>.

Selon Pline l'Ancien, dans son *Histoire Naturelle*, Pythagore aurait proposé une distance de 126 000 stades entre la Terre et la Lune, de la Lune au Soleil, deux fois ce nombre et trois fois ce nombre pour la distance entre le Soleil et les douze signes du zodiaque. En vertu de ses théories musicales, Pythagore appelait la distance entre la Terre et la Lune un ton et la distance entre la Lune et Mercure, un demi-ton. Suivant le même principe, la distance entre Mercure et Vénus donne un demi-ton, entre Vénus et le Soleil, une ton et demie, entre le Soleil et Mars, un ton, entre Mars et Jupiter, un demi-ton, entre Jupiter et Saturne, un demi-ton et un ton et demie entre Saturne et le zodiaque. Cela constitue sept tons complets, ce que l'on appelle l'harmonie universelle<sup>160</sup>. Platon et Cicéron attribuaient aux planètes une gamme de sept notes. Chez Pline l'on retrouve les notes suivantes : la Terre (Do), la Lune (Ré), Mercure (Mi bémol), Vénus (Mi), le Soleil (Sol), Mars (La), Jupiter (Si bémol), Saturne (Si) et les étoiles (Ré dièse)<sup>161</sup>.

Dans le *Timée* de Platon, il est dit que l'astronomie dépend des yeux et que l'harmonie dépend des oreilles. Ces deux sciences sont présentées comme semblables et leur relation rappelle l'harmonie des sphères évoquée par Philolaos<sup>162</sup>. L'importance de la relation entre la musique et l'astronomie était une notion clé chez les Pythagoriciens de même que chez Platon. Pour Platon d'ailleurs, la position de l'homme dans le cosmos est conforme à l'ordre même du cosmos, car la substance de son âme est la même que celle des étoiles. Suivant cette conception, le savoir, l'ordre et l'harmonie sont déterminés par l'ordre divin du cosmos, un ordre qui se manifeste par l'immortalité de l'âme ou encore par la vertu<sup>163</sup>.

---

<sup>158</sup> Gaugier 2006: 35.

<sup>159</sup> Godwin 1993: 14.

<sup>160</sup> Godwin 1993: 8.

<sup>161</sup> Ferguson 2008: 194.

<sup>162</sup> Gaugier 2006: 90.

<sup>163</sup> Gaugier 2006: 92.

### 1.3. Conclusion

La conceptualisation du cosmos chez les Pythagoriciens est un de ces sujets qui a marqué l'imaginaire occidental pendant près de 2500 ans. Le sujet est difficile et parsemé d'embûches méthodologiques. Malheureusement pour nous, les notions proprement « pythagoriciennes » ont été remaniées et repeintes maintes fois à travers l'histoire. La rareté et le manque de crédibilité de certaines sources font en sorte qu'il est quasiment impossible de distinguer les contributions de Pythagore lui-même de celles de la tradition pythagoricienne plus tardive. Il est en effet difficile de répertorier l'impact de ces Pythagoriciens plus tardifs comme Philolaos ou encore de savoir à quel point Platon y a introduit ses propres idées en les faisant passer comme étant de Pythagore lui-même<sup>164</sup>. Même si l'authenticité de certains fragments de Philolaos a été remise en question par Finkelberg et Huffman, le personnage doit quand même faire partie de la tradition. L'origine de la philosophie mathématique de Pythagore demeure incertaine, mais les Pythagoriciens deviennent incontournables à partir de Platon et d'Aristote. Il faut aussi reconnaître que les doctrines des premiers Pythagoriciens ont une couleur mystique qui n'est pas loin du religieux.

En résumé, nous sommes en présence d'un cosmos issu d'un illimité immatériel, ordonné et divisé par une intelligence immanente. L'illimité étant imperceptible, ce n'est qu'en limitant ses parties que celles-ci deviennent observables. Les nombres sont employés pour toute observation ayant comme point de départ l'unité arithmétique noétique. Ces nombres donnent naissance aux formes géométriques matérielles avec le tétraèdre comme premier solide. L'élément premier est ici le feu et c'est par des interactions avec le feu que le reste du monde matériel est créé. Toutes choses étant quand même composées, à la base, de nombres et d'unités, la musique est l'expression des nombres à travers le temps. Cette musique s'exprime divinement par la musique céleste des sphères qui, en retour, établit *l'harmonia*. Cette tension cosmique résonne et permet à l'initié de trouver le droit chemin vers l'illimité immatériel.

En ce qui nous concerne, notre survol de la tradition pythagoricienne s'arrête ici, du moins pour l'instant. Certes, l'influence de Pythagore continue de s'exercer à travers les siècles, jusqu'au point tournant que constitue l'antiquité tardive, alors que la tradition se voit remaniée afin de

---

<sup>164</sup> Volk 2009: 243.

légitimer le personnage de Pythagore et par ce fait, ses enseignements. Nous nous servirons des concepts que nous avons explorés dans ce chapitre comme d'un arrière-plan philosophique pour les autres chapitres de cette dissertation qui couvrent la descente de l'âme dans l'univers matériel, son cycle, et son retour à la source tel que décrit par Porphyre de Tyr dans *l'Antre des Nymphes*.

## 2. *L'Antre des Nymphes*

«À la tête du port, un olivier s'éploie, et l'on trouve tout près la sainte grotte obscure et charmante des Nymphes, qu'on appelle Naïades: on y voit leurs cratères, leurs amphores de pierre, où viennent rucher les abeilles et, sur leurs grands métiers de pierre, les tissus teints en pourpre de mer, que fabriquent leurs mains, enchantement des yeux, et leurs sources d'eux vives. La grotte a deux entrées: par l'une, ouverte au nord, descendent les humains; l'autre s'ouvre au midi; mais c'est l'entrée des dieux; jamais homme ne prend ce chemin d'immortels»<sup>165</sup>

«Toutes ces obscurités accumulées font que ce récit ne peut être une oeuvre de fantaisie, destinée à charmer l'imaginaire, non plus qu'une description exacte des lieux, c'est une allégorie voulue par le poète»<sup>166</sup>

Dès les premières lignes de *l'Antre des Nymphes*<sup>167</sup>, Porphyre avance la notion que le passage d'Homère, qu'il entend expliquer dans cet ouvrage, renferme un symbolisme beaucoup plus profond qu'il n'y paraît. Il ouvre son commentaire en se référant à Cronius. Nous savons très peu de choses sur Cronius, outre le fait qu'il était un collègue de Numénios (c.160 aprs. J.-C.). Cronius a écrit un ouvrage intitulé *Sur la Réincarnation* qui est maintenant perdu. Numénios, tout comme Cronius, était un pythagoricien renommé. Certains de ses ouvrages ont été préservés sous forme de fragments, mais la plus grande partie a disparu. Parmi ces ouvrages, on compte *Sur l'Arithmétique* et *Sur les Doctrines Secrètes de Platon*, qui ont influencé la philosophie

---

<sup>165</sup> Homère, *l'Odyssée*, 13. 102-112.

<sup>166</sup> Porphyre, *L'Antre des Nymphes* (dorénavant abrégé en *AdN*), 4.

<sup>167</sup> Le texte de Porphyre est conservé dans deux manuscrits datant du treizième siècle; le *Vaticanus Graecus 305* et le *Marcianus Graecus IX, 4*. Les principales éditions et traductions du texte sont les suivantes: Lascaris, J. 1518. *Porphyrii Philosophi Homericarum quaestionum liber. Eiusdem de Nympharum antro in Odysea, opusculum*. Rome. ; Holste, L. 1630. *Porphyrii Philosophi liber de vita Pythagorae. Ejusdem Sententiae ad intelligibila ducentes. De Antro Nympharum, quod in Odysea describitur. Lucas Holstenius latine vertit, dissertationem de vita et scriptis Porphyrii et ad vitam Pythagorae observationes adjecit*. Rome. ; Barnes, J. 1711. *Homeri Ilias et Odysea, et in easdem Scholia, sive Interpretatio, Veterum ... Opera, studio et impensis Iosuae Barnes...* vol I. Cambridge. ; Van Goens, R. M. 1765. *Porphyrius de antro nympharum. Graece cum Latina L. Holstenius versione...* Utrecht. ; Hercher, R. 1858. *Aeliani De natura animalium, varia historia et fragmenta, Porphyrii philosophi de abstinentia et de antro nympharum...* Paris. ; Nauck, A. 1886. *Porphyrii philosophi Platonici opusula selecta*. Leipzig: Teubner. Les traductions modernes en langues vernaculaires sont principalement celles de Buffière 1956 et Lambertson 1983.

platonicienne, pythagoricienne et ont mené aux concepts néoplatoniciens de Plotin<sup>168</sup>. La prémisse de ces ouvrages est que les écrits de Platon ont un sens analogique et témoignent d'une vérité plus profonde qu'il n'y paraît. Platon concevait le mythe dans un cadre pédagogique, c'est-à-dire qu'il établissait une relation entre l'histoire racontée par le mythe et son sens moral et métaphysique<sup>169</sup>. Les néoplatoniciens, parmi lesquels Porphyre, ont attaché beaucoup d'importance aux mythes de Platon et encore plus à ceux d'Homère. Dans les mots de Félix Buffière: «les mythes de Platon sont simples et plus accessibles [...] Ils conviennent parfaitement aux âmes encore novices dans les voies de la perfection, mais ceux d'Homère [...] s'adressent aux âmes déjà parvenues à un haut degré de culture [...] Ils permettent une véritable compréhension des mystères divins. Ils sont comme le miroir où l'on contemple les vérités surnaturelles»<sup>170</sup>. Ce sentiment d'une «vérité miroir»<sup>171</sup> s'applique bien à Porphyre, mais aussi bien à Plotin<sup>172</sup> qui argumente que le mythe est le reflet d'une réalité plus profonde. Porphyre fut d'ailleurs l'un des disciples les plus distingués de Plotin et son biographe<sup>173</sup>. Nous nous concentrerons ici surtout sur Porphyre en puisant, au besoin, dans les ouvrages d'autres philosophes néoplatoniciens comme Plotin, Proclus et Jamblique.

L'approfondissement et la compréhension ésotérique de Platon sont des activités typiquement néoplatoniciennes qui s'articulent autour de la double entente du mythe et du mystère. Les ouvrages de Numénius, de Cronius, de Plotin, de Porphyre et de Proclus<sup>174</sup> en témoignent. Chez certains d'entre eux, l'approche est plus mystique. C'est le cas surtout de Jamblique qui emploie la tradition platonicienne pour mettre de l'avant une cosmologie qui se distingue par la théurgie. Porphyre, pour sa part, est platonicien d'abord et avant tout. Platon est le point de départ de plusieurs de ses questionnements, bien qu'ils ne se limitent pas aux écrits de Platon. Ces

---

<sup>168</sup> Guthrie 1981: 41.

<sup>169</sup> Buffière 1956: 33-35.

<sup>170</sup> Buffière 1956: 36.

<sup>171</sup> Porphyre emploie lui-même la notion que la réalité dans laquelle nous vivons est un « reflet matériel ». Voir: Porphyre, *De Abst.* 1, 57.3.

<sup>172</sup> Plotin, *Ennéades*, 5. 1.7.

<sup>173</sup> Lambertson 1983: 1 ; Plotin n'aimait pas écrire et ce serait grâce à l'insistance de Porphyre s'il a finalement mis ses pensées par écrit. Si tel est le cas, notre dette envers Porphyre est inimaginable. Voir: Lutche 2009: 171.

<sup>174</sup> Pour Proclus, l'éternel apparaît avec le passage du temps, l'invisible à travers la division, l'immuable à travers le changement. Voir Proclus, *In Remp.* 1. 71-75 ; Buffière 1956: 35-36.

questionnements s'appliquent aussi à d'autres auteurs comme Hésiode, Homère, et Pythagore, ce qui distingue l'école néoplatonicienne des autres mouvements qui leur sont contemporains. En laissant entendre que ces questionnements faisaient partie d'une tradition orale initiatique et en ouvrant son commentaire par une référence à Cronius, Porphyre valide cette tradition.

En raison de notre intérêt marqué pour *l'Antre des Nymphes*, nous nous limiterons essentiellement, dans le cadre de cet thèse, à Porphyre et à *l'Antre des Nymphes*, dont nous étudierons l'arrière-plan cosmologique et littéraire. L'objectif visé par ce chapitre est d'établir la cosmologie de Porphyre dans *l'Antre des Nymphes* et chercher à savoir si elle est originale ou pythagoricienne. Porphyre, en effet, tente de présenter le symbolisme de *l'Antre des Nymphes* en citant ses prédécesseurs et en y ajoutant ses propres conceptions: «Retrouver et expliquer tout cela n'est pas une petite affaire, pensaient les anciens; avec leur aide et nos propres lumières, nous allons essayer maintenant de le découvrir»<sup>175</sup>.

Nous aborderons les sujets de la grotte. Selon Porphyre, l'eau, l'âme (avec l'aide du *De Abstinencia*) et son voyage à travers les astres qui composent le zodiaque. En fait, suivant une théorie, Platon aurait transmis à la tradition platonicienne une vérité qui remonterait à Pythagore et se serait ensuite exprimée à travers plusieurs cultes et rites se rattachant à la tradition grecque jusqu'à l'époque de Platon. Par la suite, c'est grâce à Numénius, Plotin et surtout Porphyre si nous avons quelque information sur les sources de cette tradition<sup>176</sup>. Dans la première partie de cette dissertation, nous avons déjà traité de la transmission des concepts pythagoriciens de Pythagore à Platon et de Platon à Porphyre. Nous avons conclu qu'il n'était pas concevable, sans y consacrer un ouvrage en entier, de dissocier les ajouts de Platon des idées cosmologiques pythagoriciennes plus anciennes.

---

<sup>175</sup> *AdN*, 4.

<sup>176</sup> Lambertson 1989: 61 ; Dillon 1996: 378 ; Des Places 1973: 21-24.

## 2.1. Homère le théologien

Buffière note que Porphyre, dans *l'Antre des Nymphes*, suit les traces de Numénios et de Cronios, mais que c'est à l'école de Plotin qu'il les a connus<sup>177</sup>. Ils devaient donc être considérés comme des exégètes de cette tradition mystique ou plutôt d'une tradition bien particulière. Bien qu'il soit vraisemblable que Porphyre ait suivi de près les textes de Cronios et de Numénios, il est important de noter quelques points importants avant de poursuivre. Nonobstant les sources citées par Porphyre, une des pierres angulaires de la tradition qu'il expose repose sur la notion qu'Homère est de prime abord un théologien. Ce qualificatif n'est pas à prendre à la légère et mérite d'être examiné de plus près. Dans la tradition littéraire grecque on emploie quasi exclusivement le terme «poète / ποιητής» pour décrire l'auteur de *l'Odyssée*<sup>178</sup>. Porphyre se distingue de cette tradition en employant le terme θεολόγος conférant à Homère une sorte d'autorité mystique<sup>179</sup>. L'emploi même du mot θεολόγος n'est pas sans précédent dans la littérature classique et Lambertson<sup>180</sup> fait valoir que l'utilisation du mot par les Néoplatoniciens correspond à l'usage traditionnel. Parmi les plus anciennes mentions d'Homère en tant que théologien, nous trouvons un passage d'Hérodote qui attribue la codification du panthéon grec aux écrits d'Homère et d'Hésiode<sup>181</sup>. Hérodote souligne que cette information lui viendrait des Pélagos, qui seraient, selon lui, les sources d'Homère et d'Hésiode.

Certains, comme le Pseudo-Plutarque, ont revu l'apport d'Homère en omettant les Pélagiens et les Égyptiens pour mieux établir Homère en tant que source unique<sup>182</sup>. En raison peut-être de l'ethnocentrisme caractéristique des écrits grecs, Porphyre demeure flou quant aux sources d'Homère, tout en élaborant sur les sources d'influences orientales avec un semblant d'objectivité. Étant donné que Porphyre cite abondamment ses sources initiatiques, il serait peu probable qu'il

---

<sup>177</sup> Buffière 1956: 420 ; Slavina-Griffin 2009: 52.

<sup>178</sup> Voir: Harmon, A.M. 1923, pour un arrière-plan de l'utilisation du mot pour décrire Homère. Certes un article vieillot, il demeure quand-même pertinent même à ce jour.

<sup>179</sup> Pour Porphyre, la théologie est une métaphysique au sens aristotélicien et une méthode d'observation au sens platonicien. Elle propose une ascension du corporel à l'incorporel afin d'atteindre l'unité cosmique. Voir Hadot 2010: 319-320.

<sup>180</sup> Lambertson 1989: 22.

<sup>181</sup> Hérodote, *Hist.* 2.51-55.

<sup>182</sup> Lambertson 1989: 23.

ne connaisse pas les sources d'Homère. La question n'est d'ailleurs pas plus facile aujourd'hui qu'elle ne l'était dans l'Antiquité. Platon, pour sa part n'emploie pas directement le terme «théologien». Il souligne que les poèmes mythiques concernent surtout les fondateurs de cités<sup>183</sup> et n'ont pas pour ce faire à citer la source réelle du mythe<sup>184</sup>. D'autre part, Aristote considère la théologie comme faisant partie d'un ensemble de philosophies contemplatives<sup>185</sup>. Il mentionne tout de même que les premiers à avoir fait de la théologie sont les anciens d'autrefois<sup>186</sup>. Il ne fait pas directement référence à Hésiode ou Homère en tant que théologiens, mais laisse entendre que les théologiens n'appartiennent pas à son époque. Plus tard, Porphyre emploiera lui aussi l'expression «anciens théologiens», mais identifiera Homère comme étant une source, au même titre que Pythagore.

Il est intéressant de noter qu'Aristote ne conçoit pas l'action théologique comme étant une activité créatrice. Il y fait référence comme faisant partie d'un ensemble philosophique, se référant à une tradition plus ancienne et non pas inventée de toutes pièces. Cela est peut-être dû au penchant matérialiste d'Aristote. Ce qui est certain c'est que pour Platon, l'action théologique découle du créatif. En effet, Lambertson juge avec raison que Platon emploie le mythe poétique dans ses écrits<sup>187</sup>. Chez Platon, le mythe devient même théologique lorsqu'il véhicule un enseignement précis et non pas une vérité observable et objective<sup>188</sup>. Il n'est par contre pas insoucieux des interprétations à double entendre et du sens caché des mythes et mystères<sup>189</sup>.

L'idée que les poèmes mythiques, en général, et ceux d'Homère, en particulier, aient une double entendre se retrouve chez Porphyre et est à la base de son exégèse. Cependant, c'est aux Stoïciens que l'on attribue un changement important dans l'interprétation des poèmes mythiques. Ils auraient mis de l'avant un système d'interprétation allégorique. Ils n'étaient pas les premiers à

---

<sup>183</sup> Platon, *Rep.* 2.379a.

<sup>184</sup> Sur ce sujet, Lambertson renvoie aux articles de Weinstock, S. 1927. *Platonische Homerkritik und seine Nachwirkung*, dans *Philologus* 82 et Tate, J. 1934. «Plato and the Allegorical Interpretation» dans *CQ* 23. Ces deux articles sont aussi cités par Beck et Zhmud.

<sup>185</sup> Aristote, *Met.* E 1026119.

<sup>186</sup> Aristote, *Met.* A 983b28-29.

<sup>187</sup> Lambertson 1989: 25.

<sup>188</sup> Porphyre plaçait *La République* et *Le Timée* comme des étapes successives dans la préparation de l'âme à la vérité. Voir Hadot 2010: 319.

<sup>189</sup> Platon, *Rep.* 2. 378d.

le faire, mais ce sont eux qui ont mis l'accent, pour la première fois, sur l'allégorie ou plus précisément, sur l'interprétation dite créative<sup>190</sup>. Par interprétation créative, nous n'entendons pas une interprétation aléatoire (i.e. une interprétation libre), puisqu'il s'agit d'une méthode discursive extrêmement précise. Certes, l'interprétation allégorique n'est pas exclusivement stoïcienne, mais c'est grâce à des auteurs stoïciens comme Cratès de Mallos, préservés en partie par Héraclite<sup>191</sup> dans ses *Allégories Homériques*<sup>192</sup> que nous pouvons la connaître. D'ailleurs, Héraclite fait déjà un rapprochement entre les mythes homériques et les mystères, bien avant Porphyre et Proclus<sup>193</sup>. Toutefois, son interprétation de l'allégorie homérique ne peut pas vraiment être qualifiée de pythagoricienne. Cela est dû au fait que l'interprétation pythagoricienne des poèmes homériques ne sera établie que plus tard, par Numénios et ensuite transmise jusqu'à nous par Porphyre. Buffière qualifie l'interprétation d'Héraclite, avec raison, de «précieuse esquisse, véritable canevas de l'exégèse mystique des Pythagoriciens»<sup>194</sup>. Il demeure tout de même intéressant de noter que plusieurs de ces auteurs qui nous renseignent sur l'interprétation allégorique étaient non seulement des philosophes Stoïciens, mais aussi des grammairiens, tout comme le Porphyre d'avant sa rencontre avec Plotin. C'est durant cette période qu'il aurait écrit les *Questions Homériques*. Précisons que *l'Antre des Nymphes* n'appartient pas à la même période intellectuelle (dans la vie de Porphyre) que les *Questions Homériques*.

Puisque nous n'avons que les textes d'Héraclite et ceux de Porphyre pour comprendre les bases de l'exégèse homérique, il convient de bien les distinguer. Les deux textes emploient un style semblable et semblent vouloir nous transmettre, non seulement les vérités cachées d'Homère, mais aussi les référents spirituels qui s'y rattachent. En ce qui nous concerne, il est important d'observer qu'il n'y a pas, dans les écrits d'Héraclite, de mentions directes de Pythagore. Héraclite n'utilise pas de concepts pythagoriciens même s'il explique les deux textes du poète sous une lumière astronomique. Porphyre fait de même, mais chez Porphyre nous retrouvons la

---

<sup>190</sup> Voir ici l'article incontournable de DeLacy, P. 1948.

<sup>191</sup> Nous ne connaissons très peu de choses sur cet Héraclite si ce n'est qu'il aurait vécu sous le règne d'Auguste. En tant qu'auteur, Héraclite est plus proche de la tradition stoïcienne, voire même de la tradition cynique. On ne sent pas chez Héraclite de saveur pythagoricienne. Buffière lui attribue une essence aristotélicienne. Peut-être, suggère-t-il, est-ce dû au fait que l'exégèse pythagoricienne n'était pas encore établie à cette époque. Voir Buffière, 1956: 68-69.

<sup>192</sup> Lambertson 1989: 27. Voir aussi Pfeiffer 1968: 236-45.

<sup>193</sup> Buffière 1956: 36-37.

<sup>194</sup> Buffière 1956: 70.

transmigration de l'âme, qui est une notion centrale pour argumenter en faveur d'une entente pythagoricienne. Héraclite ignore ou bien omet de mentionner cette explication<sup>195</sup>. L'hypothèse la plus probable serait qu'Héraclite n'écrive pas en fonction d'une tradition bien précise. Il n'associe pas la pensée d'Homère à l'école stoïcienne directement. Il se contente d'être «un rhéteur de bonne volonté préoccupé du triomphe d'Homère sur toutes les écoles»<sup>196</sup>. La pensée d'Héraclite n'a rien d'original, et la différence entre lui et Porphyre est comparable à la différence entre le jour et la nuit. Nous ne nous attarderons pas davantage sur Héraclite (ce serait faire digression), mais nous gardons à l'esprit que la tradition exégétique est: 1) déjà ancienne au moment où Porphyre écrit *l'Antre des Nymphes* et 2) qu'elle se préoccupe principalement d'Homère en tant que théologien. Il y a, en effet, près de quatre siècles de tradition intégrés aux *Questions Homériques* de Porphyre. *L'Antre des Nymphes* ne contient donc certainement pas l'exégèse homérique la plus ancienne, contrairement à ce que prétend Lamberton à son sujet<sup>197</sup>.

Revenons au terme complexe de théologien. Il serait difficile de prétendre que Porphyre l'interprète d'une façon unique. Pour Porphyre, le mot «théologien» renvoie à la fois au poète (i.e. Homère) et à ceux qui l'interprètent<sup>198</sup>. Ce double sens peut aller à l'encontre de l'interprétation plus ancienne du terme «théologien» lorsqu'il qualifie Orphée et Hésiode. Dans ce cas, il ne concerne que le savoir sur les dieux et non pas le savoir de ceux qui l'interprètent. Ces deux noms ont leur place dans *l'Antre des Nymphes*, mais la double entendre du mot explique pourquoi Porphyre y inclut aussi les noms de Numénus, Cronus, Pythagore, et Philolaos<sup>199</sup> pour ne nommer que ceux-là.

Dans la *Métaphysique*, Aristote emploie le terme lorsqu'il parle d' «Hésiode, son école et tous les théologiens»<sup>200</sup>. Comme le note Lamberton, il est difficile d'établir si Aristote inclut ou non Homère dans cette catégorie ou s'il invoque plutôt les divers mythes cosmogoniques pour

---

<sup>195</sup> Buffière 1956: 65-69.

<sup>196</sup> Buffière 1956: 70.

<sup>197</sup> Lamberton 1983: 1-5.

<sup>198</sup> Lamberton 1989: 26-27.

<sup>199</sup> Certains spécialistes remettent en question la pertinence des témoignages de Philolaos pour ce qui est des études néoplatoniciennes, parce qu'il ne témoigne pas directement du cycle de l'âme lorsqu'il parle du remaniement des concepts pythagoriciens par Platon. En ce qui nous concerne, comme Philolaos est cité par Porphyre, il est donc pertinent pour notre compréhension de *l'Antre des Nymphes*. Voir Luchte 2009: 15, ch. 4 ; Kirk 1988: 216.

<sup>200</sup> Aristote, *Metaph.* B 1000A9.

mieux les discréditer<sup>201</sup>. Il ne mentionne pas directement Homère et il serait difficile de l'inclure parmi les théologiens d'Aristote, contrairement à Orphée. Il y a donc, traditionnellement, une distinction entre la poésie mythique «théologique» et la théologie en tant que pratique philosophique. Cette distinction est moins tangible chez Porphyre, quoique pas complètement absente. Il inclut autant les poètes que ceux qui en ont discuté sous le terme générique de théologien. Par contre, les auteurs cités par Porphyre ont un point intéressant en commun en ce que chacun d'entre eux a discuté de l'âme et de son parcours. En effet, un fragment de Philolaos tisse un lien entre l'activité théologique et ceux qui témoignent des activités du corps et de l'âme<sup>202</sup>. Cette idée distingue les théologiens de Porphyre et apporte une variante unique à son exégèse. Il est vraisemblable que lors de la rédaction de son ouvrage, Porphyre ait eu sous la main les ouvrages de Cronius et de Numénios<sup>203</sup>, deux auteurs que nous pouvons qualifier de théologiens selon les critères évoqués ci-dessus. L'explication que nous proposons ici peut donc prendre pour acquis que Numénios a été le premier à donner une exégèse de la grotte des Nymphes et que Cronius a ensuite traité la question en suivant les enseignements de son maître. La pensée de Numénios est très importante pour l'auteur de *l'Antre des Nymphes*, qu'elle soit entièrement originale ou non<sup>204</sup>. Il semble bien, en tout cas, que Numénios ait été l'un des Pythagoriciens les plus influents sur le sujet de l'interprétation homérique à la fin du deuxième siècle de notre ère<sup>205</sup>. C'est grâce aux ouvrages de Nicomaque, dont Numénios était l'une de ses sources, que nous pouvons le supposer.

Bien que les contributions de Numénios et Cronius aient été importantes, il faut considérer tout l'arrière-plan de l'exégèse de Porphyre dans *l'Antre des Nymphes*. Certes, l'exégèse qu'y déploie Porphyre est unique en son genre, du moins selon Lambertson. C'est pourtant ce même Lambertson qui nous invite à considérer également la tradition exégétique alexandrine qui avait

---

<sup>201</sup> Lambertson 1989: 28. ; La tradition métaphysique d'Aristote n'est présente qu'en partie dans les théories de Porphyre. Voir Hadot 2010: 317.

<sup>202</sup> Lambertson 1989: 28 ; Philolaos, fr.14 D.K.

<sup>203</sup> La période exacte à laquelle appartient Numénios est quelque peu débattue. Nous nous contenterons ici de le situer vers la fin du deuxième siècle de notre ère. Voir Lambertson 1989: 54; Dillon 1996: 362-65 ; Dodds 1957: 11-12. Dodds semble plus certain de la date de Numénios et le situe durant le règne de Marc-Aurèle, soit 161-80. Les auteurs modernes s'entendent sur le fait que Cronius a été son contemporain et qu'il a transmis ses idées sans y rajouter les siennes.

<sup>204</sup> Buffière 1956: 415. «[...] Numénios apportait du nouveau sur Homère: il retrouvait dans l'Odyssée toute l'histoire de l'âme».

<sup>205</sup> Lambertson 1989: 54-55.

Philon à sa tête et qui s'est concentrée sur les textes bibliques au détriment d'Homère<sup>206</sup>. Nous avons déjà fait référence à Philon au chapitre précédent, le situant ainsi dans la tradition philosophique qui lui est propre. Porphyre, pour sa part, est clairement au fait de cette tradition alexandrine juive puisqu'il mentionne Moïse et Philon dans *l'Antre des Nymphes*<sup>207</sup>. Notons que pour Philon aussi Homère était un théologien et donc, un auteur d'importance<sup>208</sup>. Il serait donc difficile de prétendre que Porphyre ait ignoré Philon. Nous ne pouvons qu'accepter le fait que Porphyre connaissait des traditions d'exégèses externes à son propre courant philosophique. C'est sans doute la raison pour laquelle *l'Antre des Nymphes* couvre autant de traditions variées. Sur ce point, il faut dire, cependant qu'il s'avère souvent difficile de discerner la tradition stoïcienne des éléments platoniciens. Le stoïcisme est déjà en partie incorporée au système platonicien, dès le deuxième siècle de notre ère, et se trouve fortement présent dans les courants philosophiques alexandrins<sup>209</sup>.

Donc, Porphyre avait en mains les ouvrages de Cronius, et ceux de Numénus, d'un usage courant dans l'école de Plotin<sup>210</sup>. Proclus disait d'ailleurs que «Porphyre, ce Porphyre qui nous étonnerait bien s'il s'écartait de la pensée de Numénus»<sup>211</sup>. Par exemple, dans son traité sur *Le Styx*, Porphyre souligne l'érudition de Cronius. «La pensée du poète n'est pas, rapporte-t-il, comme on pourrait le croire, facile à saisir: si tous les anciens ont exprimé sous forme énigmatique ce qui touche les dieux et les démons, Homère a voilé plus profondément encore que les autres sa pensée en ces matières: il n'en parle pas directement, mais utilise ce qu'il dit (ses récits mythiques) pour présenter le reste (la doctrine profonde). De ceux qui ont tenté le défrichage des allégories homériques, c'est le pythagoricien Cronius qui semble l'avoir fait de la façon la plus valable; pourtant, en bien des cas, il fait appel à d'autres (d'autres sources qu'Homère) pour les faire

---

<sup>206</sup> Lambertson 1989: 44.

<sup>207</sup> Porphyre était bien au courant des notions spirituelles juives. Il nous apprend que pour eux, le corps est «corruptible et formé d'une matière inconsistante tandis que les âmes immortelles demeurent à jamais». Ces âmes s'unissent au corps lors d'un mouvement vers le bas, par attraction de la nature. Il mentionne aussi que les Esséniens pouvaient prédire l'avenir en raison de leur pureté. La pureté est étroitement liée à l'harmonie qui, à son tour, permet de partager l'omniscience divine. Voir Porphyre, *De Abst.* 4, 13.8. ; Notons aussi que Porphyre équivalait le dieu des Hébreux au dieu suprême, au Un. Voir ici Hadot 2010: 322-323.

<sup>208</sup> Lambertson 1989: 51-52.

<sup>209</sup> Lambertson 1989: 45.

<sup>210</sup> Buffière 1956: 422.

<sup>211</sup> Buffière 1956: 423; Proclus, *In. Tim.* 1.

concorde avec les doctrines proposées, quand il ne peut adapter les passages d'Homère; et plutôt que d'accorder ses thèses aux dires du poète, il cherche à tirer le poète dans la direction de sa pensée à lui»<sup>212</sup>. Nous pouvons donc poursuivre notre lecture de *l'Antre des Nymphes* en sachant que Porphyre lui accorde, hors de tout doute, une signification pythagoricienne transmise par les théologiens qui ont commenté les dires *du* théologien Homère.

## 2.2. La grotte en tant que microcosme

«[...] car les anciens n'édifiaient point de sanctuaires sans recourir à un symbolisme mystérieux, et Homère ne fait pas toute cette description au hasard. Et plus on s'efforcera de prouver que les particularités de cette grotte ne sont pas la création d'Homère, mais des générations antérieures, qui ont consacré ce lieu aux divinités, plus on verra éclater en cette consécration la sagesse antique»<sup>213</sup>

Dès le début de son exégèse de la grotte homérique, Porphyre appuie son argumentation sur des traditions mithriaques, égyptiennes et gréco-romaines. Cette mise en contexte débute avec la notion que la grotte est historique, mais que les objets qui s'y retrouvent sont symboliques et témoignent donc d'une tradition spécifique<sup>214</sup>. La relation entre l'allégorie, le rituel et le mystère est importante pour la compréhension de *l'Antre des Nymphes*. Elle pourrait expliquer pourquoi Porphyre appuie son exégèse sur des mystères issus de différentes cultures. Il ne prétend pas que ses sources sont uniques, ni non plus qu'elles sont exclusives à un mouvement philosophique en particulier. Selon le symbolisme exprimé, Porphyre peut déduire la fonction de la grotte en reliant le passage aux différents cultes présentés dans *l'Antre des Nymphes*. Sur ce point, Elderkin mentionne que la grotte de *l'Antre des Nymphes* représente simplement le lieu où s'opère l'initiation dans les mystères anciens<sup>215</sup>, en s'appuyant sur la mention de Porphyre selon laquelle

---

<sup>212</sup> Buffière 1956: 424 ; Stobée, *Ecl. Phys.* II, citant Porphyre directement.

<sup>213</sup> *AdN.* 4.

<sup>214</sup> *AdN.* 4 ; Buffière 1956: 427.

<sup>215</sup> Elderkin 1940: 54. Cette notion se voit encore plus soulignée par Roger Beck qui l'associe directement au culte de Mithra.

les Perses conduisaient des cérémonies initiatiques dans des cavernes pour ainsi représenter la descente de l'âme dans la matière.

Il rapporte que selon Eubule c'est Zoroastre lui-même qui aurait été le premier à le faire, tout à la gloire de Mithra; «[pour Zoroastre] la caverne même représentait le monde, dont Mithra est le démiurge, et les objets disposés à l'intérieur, à intervalles symétriques, étaient le symbole des différents éléments et des diverses zones du monde»<sup>216</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Porphyre fait correspondre le Démiurge à Mithra. Il serait bien entendu utile de savoir si ce Démiurge est bel et bien celui de Platon ou tout simplement une comparaison entre le rôle organisateur du démiurge et Mithra, car le rôle du Démiurge platonicien est d'organiser, de mettre en place (διακόσμησις) «il apporte ordre et beauté (κόσμος) et donne à l'univers sa figure présente»<sup>217</sup>. En tenant compte de cet aspect organisationnel, nous pourrions plaider en faveur d'un Démiurge platonicien, voire pythagoricien, tel que nous l'avons présenté au chapitre premier.

Certains auteurs, comme Roger Beck, font valoir que Porphyre, dans sa description de la grotte, décrit en fait un *mithraeum*<sup>218</sup>. Plusieurs éléments, selon Beck, nous permettent de confirmer cette affirmation<sup>219</sup>. Notre connaissance générale du *mithraeum* nous indique que de telles «grottes» étaient effectivement des modèles du cosmos. Toutefois, si nous considérons l'ensemble des arguments de Beck au sujet de la grotte, ce que nous ferons au chapitre suivant, nous arrivons à une compréhension de *l'Antre des Nymphes* qui en fait un cas unique. L'approche préconisée par Beck suppose que Porphyre était en fait un adepte du culte de Mithra, avant même d'être un Néoplatonicien, voire un Néopythagoricien. Ce n'est pas sans raison ni sans preuves que Beck propose effectivement une lecture bien différente de *l'Antre des Nymphes*. Nous reviendrons sur les références mithriaques et les théories de Beck plus loin dans cette thèse. C'est un point de vue qui mérite d'être examiné de plus près. Il semble bien, en tout cas, que le culte de Mithra avait

---

<sup>216</sup> *AdN.* 6.

<sup>217</sup> Buffière 1956: 155. Voir aussi Porphyre, *De Abst.* 1, 57.4-5 où on lit «[...] autant le père de tous les êtres est simple, pur et absolument autarcique, parce qu'il siège loin du reflet matériel, autant celui qui veut s'approcher de lui doit l'être dans tous les domaines réellement et rituellement pur». Notons l'accent sur l'importance du rituel. Il le qualifie aussi d'incorporel, immobile et indivisible. Voir Porphyre, *De Abst.* 2, 37.1.

<sup>218</sup> Il est indéniable que Porphyre décrit en fait un lieu de culte lorsqu'il décrit la grotte. La grotte décrit bien l'univers matériel, mais Porphyre dit aussi que le monde est le temple du Père, de l'Un. L'exclusivité du mithriacisme peut effectivement être remise en question. Voir Porphyre, *De Abst.* 2, 46.1.

<sup>219</sup> Beck 2000: 147 ; Voir aussi Gordon 1976: ch. 6; Huskinson 1988: ch. 4.; Beck 1994: 99-117.

beaucoup en commun avec plusieurs cultes gréco-romains. Ce qui expliquerait pourquoi Porphyre mentionne que par tradition, les dieux Olympiens sont vénérés dans les temples et sur les autels, que les dieux Chthoniens le sont dans des trous et des fosses et que le monde, quant à lui, est vénéré dans des grottes<sup>220</sup>. Il va sans dire qu'Homère fait lui aussi partie de ceux qui envisagent le monde par le symbolisme de la grotte.

Dans notre description de la cosmologie de *l'Antre des Nymphes*, l'authenticité des sources de Porphyre ne constitue pas le point le plus important. Bien entendu, dans la mesure du possible, nous chercherons à vérifier l'exactitude des références de Porphyre aux traditions qu'il mentionne en les comparant avec ce que nous savons par ailleurs de ces traditions mais afin de cerner l'imagerie cosmologique de *l'Antre des Nymphes*, nous nous concentrerons sur la symbolique de la grotte telle que les «anciens» se la représentaient.

«Or le monde est une oeuvre de la nature et fait corps avec la matière, - la matière qu'on représentait symboliquement par la pierre et la roche, en raison de son inertie et de son aptitude à recevoir la forme, et qu'on faisait infinie, à cause de son caractère informe»<sup>221</sup>.

Si l'univers matériel est issu de l'Un, la grotte équivaut au monde issu de la matière, car elle est contenue et délimitée dans et par la matière<sup>222</sup>. Elle est une oeuvre de la nature et fait corps avec la terre, qui représente l'illimité extérieur. Dès lors, nous pouvons voir que l'univers de la grotte n'est pas infini, mais limité. Ce sont des blocs de roches continues qui délimitent le microcosme de la grotte. Ces blocs de roches représentent symboliquement la matière<sup>223</sup> en raison de son inertie et de son aptitude à recevoir la forme, comme nous l'avons déjà expliqué. Porphyre décrit la matière comme étant infinie et fluide. Ces deux caractéristiques sont importantes, car elles sous-entendent la potentialité de la matière à prendre forme. La matière, en effet, est privée par elle-même de forme et c'est la forme qui la modèle et la rend visible<sup>224</sup>. Cette matière qui est décrite

---

<sup>220</sup> *AdN.* 6.

<sup>221</sup> *AdN.* 5.

<sup>222</sup> Voir Platon, *Rep.* livre 4 et Plotin, *Enn.* 4. 8.1.34-35.

<sup>223</sup> Pour les Stoïciens, la matière est aussi une substance. Ils affirment aussi que tout être est composé de deux «couches», une matérielle, l'autre noétique. Porphyre partage cette opinion. Voir Wilberding 2006: 43-44.

<sup>224</sup> Ce n'est que l'intellect qui voit vraiment. La «vraie» forme est donc la forme noétique.

dans *l'Antre des Nymphes*, est un symbole des propriétés que l'univers doit à la matière<sup>225</sup>. Par ce fait, nous pouvons déjà avancer que l'univers est infini, fluide, et que ce n'est que par sa mise en forme qu'il devient perceptible. Pour observer la grotte correctement, il faut la percevoir sous ses deux formes. D'un côté elle est matérielle, regroupant matière et forme, de l'autre, elle est intelligible et regroupe en elle-même l'ensemble des puissances spirituelles<sup>226</sup>.

Cette matière qui compose le monde et donc la grotte comporte en soi un dualisme symbolique qui est central à l'exégèse de Porphyre et, par conséquent, aux concepts platoniciens. En fait, ce dualisme témoigne d'un rapport particulier que Porphyre entretient avec le réel. À ce propos, Lambertson souligne un passage intéressant de Philon<sup>227</sup>. Dans ce passage, Philon met en relation le langage et la réalité observée. Il précise qu'il existe trois piliers du langage soit les voyelles, les semi-voyelles et les consonnes. Il les compare à l'intellect, aux sens et au corps. C'est un texte qui annonce, selon Lambertson, la notion platonicienne du microcosme selon laquelle le texte devient un microcosme en soi<sup>228</sup>. Ce monde mis en texte existe à l'intérieur du lecteur (microcosme intellectuel) et est contenu dans un monde plus grand (macrocosme matériel). Si nous tenons compte de cette notion, nous pourrions dire que non seulement Porphyre nous transmet une cosmologie distincte, mais qu'il crée également un univers bien réel. Un idée semblable existe dans l'univers mathématique des Pythagoriciens selon laquelle le nombre observé contient en lui l'équation qui la crée, au moment même où il est observé<sup>229</sup>. Pour les Stoïciens, la compréhension d'un texte ou d'un mythe se fait suivant trois niveaux soit le sens littéral, le sens éthique et le sens métaphysique, qui renvoie généralement à la cosmologie et à l'univers matériel<sup>230</sup>. Il semble, en effet, que la vérité soit brumeuse, comme le dit Porphyre.

Comme nous l'avons déjà dit, la matière est infinie, donc imperceptible. La matière est «ténébreuse» et «obscur» en raison de son potentiel infini. Elle est aussi «belle» et «charmante » en raison de la forme et de l'organisation qu'elle reçoit. «En tant que matière, le monde est donc

---

<sup>225</sup> *AdN.* 5

<sup>226</sup> Ce symbolisme serait basé sur la distinction aristotélicienne entre la matière et la forme, ce qui est parfaitement plausible étant donné que Porphyre était un expert d'Aristote dans l'école de Plotin. Il va sans dire que les Néoplatoniciens se servaient d'Aristote pour valider Platon. Voir Buffière 1956: 428 pour plus de précision.

<sup>227</sup> Philon, *Quaest. in Gen.* 4.117.

<sup>228</sup> Lambertson 1989: 46-47; Heiden 2008: 227-31.

<sup>229</sup> Voir plus haut, n.b.p. 31.

<sup>230</sup> Dillon 1996: 142.

ténébreux et obscur, mais grâce à la forme qui vient s'y adjoindre et grâce à l'organisation qu'il reçoit - κόσμος est de la même famille que διακόσμησις- il est beau et charmant»<sup>231</sup>. À ce sujet, il y a un passage intéressant du *Banquet* de Platon qui présente la beauté en tant qu'un dualisme entre le corps et l'âme<sup>232</sup>. La grotte doit donc une partie de son symbolisme aux caractéristiques de la matière qui la compose. La grotte est charmante grâce à la beauté de ses formes et plus précisément, en raison de son organisation<sup>233</sup>. Elle est aussi ténébreuse lorsqu'on regarde ses fondements et lorsqu'on y pénètre en esprit. Ce dualisme symbolique s'exprime d'autant plus par l'opposition entre l'extérieur de la grotte, qui est plaisante, et son intérieur, qui est obscur dans ses profondeurs<sup>234</sup>.

«[les anciens] ne faisaient pas des grottes le symbole du seul monde sensible, [...] ils en faisaient encore le symbole de toutes les forces invisibles, parce que les grottes sont obscures et que la substance de ces formes est également inaccessible au regard»<sup>235</sup>.

La grotte ne représente donc pas seulement le monde sensible et perceptible, mais aussi les forces invisibles, car elle est «obscur et la substance de ses formes est inaccessible au regard». C'est en raison de cette obscurité<sup>236</sup> de la grotte que, selon Porphyre, Cronos creuse une grotte dans l'océan afin d'y cacher ses enfants et que Déméter nourrit Coré dans une grotte en compagnie des nymphes<sup>237</sup>. Dans l'univers cosmique de Porphyre, les dieux et les autres divinités représentent des forces de mise en ordre du monde. Ils sont immanents et ont un rôle précis en ce qui concerne

---

<sup>231</sup> AdN. 6.

<sup>232</sup> Platon, *Banquet*, 209-211a. selon Buffière (1956: 411) «de la beauté des corps on doit s'élever à la beauté des âmes, et de là à la beauté éternelle et unique, celle qui ignore la naissance et la mort, l'accroissement et la diminution ; la beauté pure et sans mélange, sans chair, sans visage et sans couleur... dont toute beauté d'ici-bas n'est qu'un εἶδωλον, un fantôme, un reflet, selon les mots de Platon».

<sup>233</sup> Proclus fait mention de la beauté de l'univers et de sa source: «toute la beauté qu'a mise le démiurge dans ce monde du devenir». Proclus, *In Remp.*, 1, 175, 15 .

<sup>234</sup> AdN. 6.

<sup>235</sup> AdN. 7. Notons une relation possible avec l'indivisibilité de l'Un. La théologie des nombres nous apprend que ce qui ne peut être divisé ne peut être observé. Voir Porphyre, *De Abst.* 2, 37.1.

<sup>236</sup> Cette «obscurité» rappelle un passage du *Phédon* (109 b) où Platon mentionne que nous n'habitons pas la vraie surface de la terre, mais plutôt un «bas-fond, un creux, surmonté d'une couche d'air sale, un brouillard cachant le vrai ciel». Voir aussi Buffière 1956: 452-53.

<sup>237</sup> AdN. 7.

la mise en ordre du monde. Par exemple, le monde selon Hésiode ne fait pas de distinction véritable entre le ciel et la terre tant et aussi longtemps qu'Ouranos n'est pas castré par Cronos. Une fois Ouranos mutilé, ses enfants peuvent sortir et prendre leur place dans l'organisation du monde. L'obscurité de la grotte symbolise donc le potentiel de mise en ordre de la matière.

### 2.2.1. Un sanctuaire des Nymphes Naïades

Les grottes, et plus précisément celle décrite par Homère dans l'Odyssée, sont consacrées aux Nymphes Naïades. Elles sont elles aussi des entités spirituelles immanentes et proviennent, comme les âmes humaines, du macrocosme<sup>238</sup> externe symbolisé par l'extérieur de la grotte dans le cas précis de l'*Antre des Nymphes*. Les Naïades sont des divinités des sources et tiennent leur nom, Naïade, «des eaux ou naissent les courants»<sup>239</sup>. Les Nymphes n'étaient pas uniquement vénérées dans les grottes, mais les grottes leur étaient certainement consacrées. Sur ce point, Porphyre mentionne un hymne à Apollon qui aurait inspiré aux Pythagoriciens et à Platon le lien entre cosmos et grotte: «Alors elles [les Naïades] t'ont prodigué leurs sources d'eaux spirituelles, elles dont les grottes sont le séjour, elles que nourrit le souffle de la terre, pour que la Muse dise son chant divin. Et sur le sol partout répandant leurs eaux, elles apportent aux mortels le flot intarissable de leurs douces ondes»<sup>240</sup>. Ce texte permet de croire que les traditions pythagoriciennes et platoniciennes auraient eu un rôle à jouer dans l'association qui est faite entre l'idée de grotte et les Naïades. L'influence des concepts cosmologiques élaborés dans ces deux traditions, sans compter la connotation pythagoricienne des idées de Platon, est à prendre en considération pour établir le modèle cosmologique de l'*Antre des Nymphes*. Porphyre cite aussi Empédocle, à propos de ces puissances conductrices des âmes, lui qui aurait dit «nous sommes arrivés dans cet antre voûté»<sup>241</sup>. Porphyre ne saurait non plus passer sous silence la *République* de

---

<sup>238</sup> Les Naïades donnent aux âmes leur corps et sont des âmes supérieures qui font partie de la nature. Lutche suggère que cette notion d'attribution pythagoricienne sous-entend que le corps est lui-aussi un microcosme. Voir Lutche, 2009: 67.

<sup>239</sup> *AdN.* 8.

<sup>240</sup> Bergk, *Poet. Lyr. Gr.* III 684 ; *AdN.* 8.

<sup>241</sup> Empédocle, fr. 120 DK. ; *AdN.* 8.

Platon, 514a - 517ab, qui représente le monde visible par une caverne et compare l'extérieur de cette grotte au véritable monde divin<sup>242</sup>.

La grotte est donc principalement le symbole d'un monde matériel et de ses forces potentielles. Ces forces potentielles en font également le symbole de l'essence intelligible noétique. Pour le moment, nous cherchons à démontrer que les grottes et les cavernes, de par les traditions qui les concernent, sont reliées au cosmos sous deux aspects. Le premier renvoie au monde sensible associé à la matière, car la grotte est obscure, rocheuse et humide, des caractéristiques qui lui sont données par la matière, qui est aussi malléable et fluide. Le second fait référence au monde intelligible, qui est composé d'une substance solide et ferme, imperceptible par les sens, symbole des forces organisatrices et invisibles qui sont contenues dans la matière<sup>243</sup>.

La grotte d'Ithaque symbolise aussi l'essence matérielle en raison des «eaux qui y coulent en permanence»<sup>244</sup> et de la présence des nymphes hydriades. Cela nous amène à considérer le rôle et la symbolique de l'eau dans cette grotte et à examiner son importance dans le système cosmologique de *l'Antre des Nymphes*. L'eau s'avère être l'élément qui représente la mise en matière de l'âme. Porphyre ne prétend pas que cette symbolique de l'eau lui soit propre ou encore qu'elle soit exclusivement platonicienne. Cela dit, Homère lui-même attribue une certaine importance à l'eau lorsqu'il fait d'Océan le père de tous les dieux et de Thétys, leur mère. Océan est présenté par Homère comme l'origine de tous les êtres<sup>245</sup>. Si nous appliquons ici une interprétation allégorique (les personnages homériques sont des âmes), nous obtenons ainsi un message voulant que l'océan, i.e. l'eau, est la source de tous les êtres. Nous savons, cependant, que la source des êtres, selon Porphyre et en lien avec la tradition néoplatonicienne, est l'Un. Que pense Porphyre du point de vue d'Homère sur Océan? Doit-on l'interpréter en fonction du passage de l'âme à travers de l'eau lors de sa descente en matière? Nous savons par ailleurs que le feu<sup>246</sup> est l'élément premier dans la tradition pythagoricienne, en raison de sa relation avec le tétraèdre,

---

<sup>242</sup> *AdN.* 8.

<sup>243</sup> *AdN.* 9.

<sup>244</sup> *AdN.* 9.

<sup>245</sup> *Illiade*, 14, 238-250 ; Roger Beck associe l'eau à la vie et au tir à l'arc lequel, de par la tension de l'arc, représente l'harmonie. Voir Beck 2004: 62 .

<sup>246</sup> Plotin était d'avis contraire sur ce point. Il affirme que l'eau et l'air ne peuvent exister dans un univers dominé par le feu. Voir Plotin, *Enn.* 2, 12-14 ; Wilberding 2006: 189.

le premier solide. Ce n'est pas en contradiction avec *l'Antre des Nymphes* si l'on prend en considération les mouvements de l'âme vers le haut et vers le bas, ce que Porphyre explique, en mentionnant le cycle de l'âme dans la matière, par un argument météorologique. Nous reviendrons sur le cycle de l'âme un peu plus loin.

En poursuivant son explication de l'eau, Porphyre souligne le lien entre la grotte et les Naiades. Ces Nymphes ont un rôle de mise en ordre. Elles font partie des δυνάμεις qui animent le monde<sup>247</sup>. Leur nom vient du mot νᾶμα qui signifie la source. Au dixième chapitre de *l'Antre des Nymphes*, Porphyre précise que le terme Naiade est spécifiquement attribué aux forces qui président sur l'eau et, de façon générale, aux âmes qui descendent en génération. Il s'agit d'une précision qui nous permet de mieux cerner le rôle des Naiades en tant que forces potentielles. Nous verrons plus loin qu'elles ont un rôle de mise en matière des âmes en raison du lien entre les âmes et le mouvement de l'eau. Cette symbolique du mouvement de l'eau, à l'intérieur et à l'extérieur de la grotte, représente le mouvement continu qui va du macrocosme intelligible au microcosme matériel. Numénius avance, à ce propos, que les âmes séjournèrent sur l'eau, «qu'anime un souffle divin»<sup>248</sup>, et que «le souffle de Dieu se mouvait au-dessus de l'eau»<sup>249</sup>. Porphyre mentionne, pour sa part, que les divinités égyptiennes sont représentées se tenant sur des barques et que les âmes qui descendent planent sur l'eau<sup>250</sup>. Les âmes qui s'incarnent deviennent humides : «pour les âmes, c'est un plaisir et non pas une mort de devenir humides»<sup>251</sup>. Pour Homère, ceux qui sont en vie ont une âme humide<sup>252</sup>. Certes, le symbolisme de l'eau et de son rôle dans la mise en matière de l'âme est important dans *l'Antre des Nymphes*. Ce qui est plus important encore, c'est le concept du mouvement, un mouvement continu entre l'origine externe de l'âme et le monde en matière. Aux yeux de Porphyre, ce mouvement de va et vient est bien exprimé par Héraclite: «nous vivons la mort de ces âmes, elles vivent notre mort à nous»<sup>253</sup>. Le mouvement est en fait la clé du

---

<sup>247</sup> Buffière 1956: 604.

<sup>248</sup> *AdN.* 10.

<sup>249</sup> *Gen.* 1.2.

<sup>250</sup> Cette notion est aussi soulignée dans le *De Abstinencia*, 4, 9.5 où l'on note que l'eau et surtout le feu sont des éléments sacrés

<sup>251</sup> *AdN* 10 ; Héraclite, fr. 77. DK.

<sup>252</sup> Cette notion est une interprétation pythagoricienne que Lambertton attribue à Numénius, voir: Lambertton, 1989: 70.

<sup>253</sup> *AdN.* 10. ; Héraclite, fr. 62. DK. ; Plotin, *Ennéade.* 1, 8.13.

symbolisme en ce qui concerne l'âme et l'eau. Le lien symbolique entre les flots et les Naiades soulignerait cette vérité, selon Porphyre. Les Naiades ont, en effet, une relation directe avec la mise en matière en vertu de leur gouvernance sur les eaux en mouvement et plus précisément sur les sources. Dans *l'Antre des Nymphes*, l'eau est l'initiatrice du mouvement de l'âme. C'est pourquoi Numénios voyait en Ulysse l'image d'un homme qui traverse les différentes épreuves de la génération et se voit rétabli parmi ceux qui sont hors des flots et ignorent la mer<sup>254</sup>.

Nous avons montré que la grotte représentait le monde sensible et matériel. La grotte ne donne cependant qu'une symbolique générale. Les nymphes qui l'habitent et les mouvements qui s'y produisent nous donnent plus de détails sur les puissances organisatrices à l'œuvre dans l'univers de *l'Antre des Nymphes*. Comme nous l'avons déjà dit, les Naiades d'Homère gardent leur symbolique première en relation avec l'eau. Elles sont aussi spécifiquement reliées à la mise en matière des âmes, car elles se trouvent dans une caverne et que traditionnellement les âmes entrent en génération dans une caverne (symbole de l'univers matériel). C'est pourquoi l'âme qui s'appête à s'incarner<sup>255</sup> s'appelle «Naiade», en vertu du rôle de l'eau dans la descente de l'âme. Les jeunes mariées également portent le nom de Nymphes, car l'union matrimoniale mène à la génération. Selon la tradition, ces jeunes femmes prenaient un bain rituel dans une source ou dans une fontaine<sup>256</sup>. L'eau et l'incarnation vont de pair. La symbolique des Nymphes Naiades peut conséquemment exprimer ces deux thèmes en même temps. La grotte d'Homère, quant à elle, est consacrée à la fois aux Nymphes et aux âmes. Nous voyons dès lors que *l'Antre des Nymphes* propose un système qui, en s'appuyant sur une symbolique partagée, devient de plus en plus précis. Ce système est peut-être dû au génie de Porphyre, mais il reste que chacun de ces éléments fait partie d'un univers organisé et en mouvement.

Poursuivons avec deux éléments qui confirment la relation entre les Naiades et la mise en matière : les cratères et les amphores de pierre. «On y voit leurs [aux Naiades] cratères, leurs amphores de pierre, où vient rucher l'abeille, et, sur leurs grands métiers de pierre, les tissus teints

---

<sup>254</sup> AdN. 34.

<sup>255</sup> AdN. 12. La montée et la descente des âmes s'associe au mouvement de la vapeur et de la condensation. Ce mouvement est important : il rappelle l'interaction entre l'eau et le feu. Ces âmes, aussi appelées Naiades, pourraient être associées directement à la vapeur. Voir Buffière 1956: 430-32.

<sup>256</sup> AdN. 12.

en pourpre de mer que fabrique leurs mains, enchantement des yeux»<sup>257</sup>. Il s'agit vraisemblablement de symboles qui renvoient aux Nymphes et aux âmes<sup>258</sup>. Sans les amphores et les cratères, le lien symbolique entre les Nâïades et les âmes ne serait pas aussi clair. Il est donc primordial, pour Porphyre, d'expliquer en quoi ces cratères et ces amphores de pierre résument la symbolique des Nâïades et des âmes.

Ces récipients sont en pierre et non en céramique, en rapport avec Dionysos, car «ils rappellent en effet le don divin de la vigne, puisque le fruit de cette dernière est cuit (mûri) par le feu divin. Mais des cratères et amphores en pierre sont parfaitement appropriés aux Nymphes régnant sur l'eau qui jaillit des pierres »<sup>259</sup>, c'est-à-dire, l'eau des sources. Dionysos, lui, est «le dieu qui trouble l'esprit, c'est le rassemblement tumultueux, trouble, et pour ainsi dire ivre, produit par les vapeurs qui montent et descendent»<sup>260</sup>. Il affecte le mouvement de l'eau, i.e. des vapeurs, créant deux mouvements: l'un vers le haut, l'autre vers le bas. Il sera question plus loin de ces mouvements quand nous analyserons les passages qui décrivent les portes de la grotte. Pour l'instant, contentons-nous de dire que ce n'est pas un hasard si Porphyre mentionne Dionysos: c'est pour mieux souligner sa relation avec l'eau.

Ces récipients symbolisent à la fois les Nâïades, le monde matériel, représenté par la pierre, et l'âme qui est symboliquement rattachée à l'eau. Il est intéressant de noter que c'est le cratère qui est le symbole de la source et que, dans le culte de Mithra, l'on utilise le terme «cratère» pour parler d'une «source». Les amphores, pour leur part, représentent le lieu d'où l'on puise le liquide jailli des sources<sup>261</sup>. L'importance de l'amphore n'est pas à prendre à la légère. Elle sert à recueillir ce qui jaillit des sources, c'est-à-dire les âmes. Examinons leur rôle de plus près.

Tout d'abord, notons que les amphores de pierre servent de ruches aux abeilles. Voici l'explication de Porphyre. Les abeilles produisent du miel dans les ruches. Or, le miel, fait valoir

---

<sup>257</sup> Homère, *Od.* 13.102. Buffière (1956: 432) apporte une précision: «dans ce délicat travail des Nymphes figure le travail des âmes tissant leurs corps autour d'elles pour s'incarner». À noter aussi que le mouvement de l'âme se fait selon l'ordre et la beauté. Voir Porphyre, *De Abst.* 2, 37.2.

<sup>258</sup> *AdN.* 13.

<sup>259</sup> *AdN.* 13-14.

<sup>260</sup> *Homélie pseudo-clémentine*, 4, 9. Porphyre croit que la vapeur nourrit les divinités célestes sublunaires, contrairement à Plotin. Voir *AdN.* 11 où il est dit que la Lune se nourrit des rivières. Voir Plotin, *Enn.* 4. 3.26.50-56 où le corps est présenté comme une rivière pour l'âme. Winberding 2006: 158-159.

<sup>261</sup> *AdN.* 17.

Porphyre au chapitre quinze, est plus important symboliquement que la ruche malgré le fait que le miel n'est pas mentionné directement dans le texte d'Homère<sup>262</sup>. Il décrit ensuite la symbolique du miel et son rôle en rapport avec la descente de l'âme dans la génération. Ce miel est d'une part, le symbole du plaisir des âmes qui descendent dans la chair.<sup>263</sup> Les arguments que Porphyre met de l'avant à ce propos sont soutenus par les traditions antérieures. D'autre part, avec le miel, viennent aussi ses caractéristiques utilitaires.

Porphyre explique que le miel est un aliment qui possède de multiples fonctions. En médecine, il était utilisé comme «désinfectant». C'est pour cette raison qu'une symbolique purificatrice lui a été attribuée et c'est en relation avec cette notion que dans l'initiation aux mystères léontiques les participants devaient se purifier les mains et la langue avec du miel<sup>264</sup>. La raison pour laquelle ils devaient se purifier avec du miel tient à l'importance du feu en tant qu'élément purificateur: «quand on verse sur les mains des initiés pour les purifier du miel au lieu d'eau, on leur demande de garder leurs mains pures de tout ce qui pourrait causer chagrin, dommage ou souillure; et le feu étant, pour un myste, le grand purificateur, on lui fait des ablutions spéciales, en excluant l'eau comme l'ennemi du feu»<sup>265</sup>. Le miel ne joue pas seulement le rôle d'un purificateur, il est aussi un agent de conservation, car il ne périt pas. Cela lui confère une fonction protectrice et c'est par cette fonction que le miel passe pour un aliment des dieux au même titre que le nectar et l'ambrosie<sup>266</sup>. Ce serait ainsi en référence au miel qu'Homère parlerait de nectar «rouge»<sup>267</sup>, car le miel est d'une couleur rougeâtre<sup>268</sup>.

La descente des êtres divins est tout à fait en lien avec la descente de l'âme qui est elle-même divine. Dans l'univers tel que présenté par Porphyre, nous savons que l'eau sert d'agent conducteur entre le monde matériel et le monde intelligible. En revanche, l'eau n'est pas l'élément qui attire les âmes. Les âmes s'humidifient et tombent en se rapprochant de l'eau, mais c'est par

---

<sup>262</sup> Dans la routine diététique des Pythagoriciens, on utilise abondamment le miel. Voir Lutche 2009: 125.

<sup>263</sup> Buffière 1956: 434.

<sup>264</sup> *AdN.* 15. Voir aussi Beck 2004: xxiii.

<sup>265</sup> *AdN.* 15. ; Porphyre, *De Abst.* 1. 13.1, 2. 5.2, cite Héraclite qui mentionne la nature sacrée du feu. Dans ce passage, Porphyre présente le feu comme l'élément le plus semblable aux dieux. C'est pourquoi, selon lui, l'offrande d'encens est la plus pieuse.

<sup>266</sup> *AdN.* 16.

<sup>267</sup> Homère, *Iliade.* 19. 38

<sup>268</sup> *AdN.* 16.

plaisir qu'elles s'en approchent<sup>269</sup>. Le plaisir, ici symbolisé par le miel, est l'élément qui cause un mouvement vers le bas<sup>270</sup>. Pour souligner ce symbolisme, Porphyre rapporte qu'Orphée présentait Cronos enivré de miel tombant dans le piège de Zeus. Dans le *Banquet* de Platon, Poros s'endort après s'être gorgé de nectar<sup>271</sup>. Ouranos, quant à lui, descend par plaisir sur Gaïa et se fait mutiler par Cronos. Le message du poète, que Porphyre qualifie de théologien, serait que le plaisir «enchaîne les êtres divins et les entraîne vers la génération ; et une fois abandonnés au plaisir, ils émettent certaines puissances»<sup>272</sup>. Le miel renvoie aussi aux Nymphes, car il «rappelle le caractère incorruptible de ces eaux auxquelles ces Nymphes président, leur vertu purificatrice et leur concours dans l'oeuvre de la génération. Car l'eau a part à cette oeuvre de la génération»<sup>273</sup>.

### 2.2.2. Les âmes abeilles

Nous en venons à considérer la symbolique des abeilles. Ce sont elles qui ruchent dans les amphores de pierre et y fabriquent du miel. Leur symbolique est donc étroitement lié au mouvement des âmes. Porphyre nous explique que les anciens appelaient les âmes-nymphes «abeilles, ouvrières du plaisir»<sup>274</sup>. Les abeilles reviennent toujours à la source. C'est pourquoi Sophocle mentionne que «l'essaim des morts bourdonne et part là-haut»<sup>275</sup>. En ce sens, le miel est aussi un symbole de la mort, car le miel est la destination finale de l'abeille. De même, la prêtresse

<sup>269</sup> Sur ce point, Héraclite, fg. 117 DK. cite que «l'âme qui a trop bu a noyé son âme et perd toute raison».

<sup>270</sup> À la différence de Platon qui croit que l'âme est attirée vers le bas, à la suite d'une perte de conscience, ou plutôt qu'elle s'adonne à la méchanceté. Platon, *Phèdre* 67d, 1-2. ; Wilberding 2006: 100-101.

<sup>271</sup> *AdN.* 16; Platon, *Banquet* 203b 5; Plotin, *Ennéade.* 6. 7. 30.

<sup>272</sup> *AdN.* 16.

<sup>273</sup> *AdN.* 17.

<sup>274</sup> À ce point dans son exégèse, Porphyre mentionne aussi que les abeilles naissent des taureaux. Il n'explique pas la chose d'avantage, laissant le lecteur un peu perplexe. Par contre, dans le *De Abst.* 16, Porphyre note qu'Hécate, qu'il associe à la lune, porte aussi les noms de cheval, taureau, lionne et chienne. En rapport avec l'âme qui entre en génération par la lune (en Cancer), l'association abeille et taureau peut s'expliquer. Buffière (1956: 435) fait allusion au mythe d'Aristée et renvoie au vol du troupeau d'Apollon par Hermès, en lien avec l'épithète «voleur de boeufs» attribuée au dieu qui empêche la γένεσις. Ajoutons à cela *Od.* 24, où Hermès accompagne les prétendants massacrés vers l'autre monde, et nous obtenons une image plus claire d'Hermès dans sa relation avec les âmes. Hermès passe en plus par «les portes du soleil et le peuple des songes». Voir Virgile, *Géor.* IV. 548 ; *Hymne Hom. à Hermès*, 3 ; Homère, *Od.* 24 ; *AdN.* 18.

<sup>275</sup> *AdN.* 18 ; Sophocle, fr. 795. dans Lambertson 1983: 31 ; Buffière 1956: 434.

de Déméter (associée à la Terre<sup>276</sup>) était appelée abeille et Corée, en tant que divinité de la Lune<sup>277</sup>, était la «déesse du miel». Son rôle dans le processus de la génération lui faisait aussi porter le nom d'«d'abeille»<sup>278</sup>. Il y a ici une première association entre la Lune et la génération. Nous verrons plus loin, lorsque nous discuterons de la descente de l'âme et de son passage à travers les planètes, que l'âme entre en génération par la Lune, qui est associée au signe zodiacale du Cancer. En ce moment, par contre, il faut se demander comment le miel, s'il symbolise le plaisir et ce qui attire les âmes vers l'incarnation, peut également représenter la mort. En fait, Porphyre nous explique que «la mort met un terme aux souffrances, tandis que la vie d'ici-bas est pénible et amère»<sup>279</sup>. En ce sens, la mort est un plaisir.

Les âmes descendent donc vers la génération matérielle en étant attirées par le plaisir et remontent tout en recherchant le plaisir, mais un plaisir intellectuel et non pas matériel, voire charnel. Ce plaisir qui provoque un mouvement «vers le haut» n'est donc pas le même plaisir charnel qui attire les âmes vers le bas. Il s'agit du plaisir intellectuel du philosophe, qui doit faire preuve d'abstinence pour que son âme retourne là d'où elle vient, i.e. l'Un). L'âme doit, en effet, se rappeler qui elle est et d'où elle vient afin d'y retourner. Elle doit abandonner tout ce qu'elle a acquis ici-bas pour être en mesure de retourner vers le haut<sup>280</sup>. Il y a ici une autre référence au monde dual, sensible et noétique de la grotte. Ces deux mondes ont tous deux comme pôle d'attraction le plaisir, un plaisir physique, voire matériel, dans un cas, un plaisir intellectuel, axé sur la libération, dans l'autre. Cette libération se fait principalement par l'abstinence des plaisirs mondains<sup>281</sup> et fait l'objet d'une discussion plus poussée dans le *De Abstinencia*<sup>282</sup>.

---

<sup>276</sup> Buffière 1956: 435.

<sup>277</sup> Buffière 1956: 435. Porphyre parle aussi de rituels associant la Lune à Hécate et Hermès, tous deux en lien avec l'âme. Dans ce cas précis, le pratiquant était perçu comme étant le plus pieux et pur. Voir Porphyre, *De Abst.* 2, 16.4.

<sup>278</sup> *AdN.* 18.

<sup>279</sup> *AdN.* 18.

<sup>280</sup> Une idée pythagoricienne, selon Porphyre, *De Abst.* 1. 35.7. et 1. 36.1. Même si l'âme est immortelle, elle doit remplir un certain nombre de conditions afin de retourner là d'où elle vient. Par contre, cette notion pourrait bien être platonicienne et non pythagoricienne, donc en lien avec l'époptique de Platon. Voir Lutche 2009: 18-20.

<sup>281</sup> L'âme atteint la libération en pratiquant un ascétisme rigoureux caractéristique de la vie du philosophe. Voir Buffière 1956: 417.

<sup>282</sup> Voir Porphyre, *De Abst.* 1. 30.4 : «Si nous voulons partir d'ici-bas pour retourner à ce qui nous est vraiment approprié, nous devons nous aussi abandonner tout ce que nous avons acquis sous l'influence de la nature [monde matériel] mortelle, et aussi l'attirance qui nous y porte et qui est responsable de notre chute ; nous devons également nous rappeler l'essence bienheureuse et éternelle, et consacrer notre zèle à faire retour à l'être dépourvu de couleur et de qualité» À mettre en rapport avec la symbolique des abeilles et du miel pur de toute souillures.

Les «abeilles» de *l'Antre des Nymphes* représentent donc des âmes, mais pas toutes les âmes qui s'incarnent. Elles représentent seulement «celles qui allaient vivre dans la justice et s'en retourner après avoir rempli le désir des dieux, car cet animal aime revenir, il est souverainement juste, il est sobre : d'où les libations «sobres», celles du miel»<sup>283</sup>. En ce qui concerne les attributions symboliques des Nymphes et des abeilles, Porphyre cite que «rayons de miel et abeilles peuvent donc être les symboles, et spéciaux et communs, des Nymphes Hydriades et des âmes qui viennent, jeunes mariés, à la génération»<sup>284</sup>.

Anisi, il semblerait que toutes les âmes descendent, mais qu'elles ne s'incarnent pas toutes de la même façon, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas toutes la même fonction, ce qui est cohérent avec le système que nous tentons d'exposer. L'univers de *l'Antre des Nymphes* est ordonné et en mouvement, une qualité rendue évidente par la précision des éléments qui la composent. Les «âmes abeilles», comme les Nâïades, font partie des puissances de mise en ordre<sup>285</sup>. Comme nous l'avons dit, les âmes, voyageant par l'eau, sont attirées par le plaisir charnel du miel, ce qui les amène en génération, et sont aussi attirées vers le plaisir noétique du retour symbolisé par les caractéristiques purificatrices du miel. Ce mouvement est tout à fait conjoint avec le mouvement des eaux qui entrent et sortent de la grotte d'Ithaque. Plus Porphyre avance dans son exégèse homérique, plus ces mouvements deviennent précis et distincts. De là la nécessité de décrire les autres symboles associés aux Nâïades.

Dans le chant XIII de *l'Odyssee*, Homère décrit en effet d'autres objets, comme des cratères et des métiers de pierre. Avec ces métiers, les Nymphes tissent un tissu teint de pourpre. Les Nymphes sont ainsi décrites en pleine action. Elles se meuvent et leur besoin est «un enchantement pour les yeux». Pour Porphyre, ces métiers de pierre sont en lien avec la mise en matière de l'âme. Selon lui, les os sont semblables à de la pierre et le tissu teint de pourpre est symbolique de la chair. C'est que la laine est issue du sang<sup>286</sup> et que la teinture pourpre est obtenue

---

<sup>283</sup> *AdN.* 19. Elles représentent les meilleures âmes. Buffière 1956: 437.

<sup>284</sup> *AdN.* 19.

<sup>285</sup> Les Nymphes sont des divinités participant à l'ordre de l'univers matériel. Porphyre rapporte que les Pythagoriciens associaient des nombres aux divinités, par exemple, Athéna (7), Apollon (1), mais aussi à des forces plus subtiles comme la tempérance et la justice (3, 4, 9). Voir Porphyre, *De Abst.* 2. 36.1. Ces bons démons changent selon de «justes proportions» de manière «égale», tout comme les dieux visibles (i.e. les planètes). Voir aussi Porphyre, *De Abst.* 2. 39.3-4.

<sup>286</sup> Car un être de sang, l'animal, la crée.

par un procédé à base de sang animal<sup>287</sup>. D'un point de vue plus ésotérique, le corps est perçu comme une sorte de tunique pour l'âme et c'est en référence au corps qu'Homère dit des Nymphes que leur besogne est «un enchantement pour les yeux»<sup>288</sup>. C'est pour la même raison qu'Orphée décrit Coré, épheure des êtres à semence, en train de tisser et que les anciens appellent le ciel une toile<sup>289</sup>. Porphyre ne dit rien au sujet de la toile céleste, mais si la toile est le symbole autant du ciel que du corps, il pourrait y avoir une allusion à un univers dual, macrocosmique et microcosmique. Pour l'instant, nous pouvons établir qu'il y a trois niveaux cosmiques: celui du corps, habité par une âme, celui du monde matériel, habité par plusieurs âmes, et celui qui se situe au-delà du monde matériel, celui de l'intelligence imperceptible qui est la source de toutes les âmes. Ces trois stades d'existence fonctionnent en conjonction et sont mis en ordre par les différents pouvoirs qui les composent. Ces mouvements créent une harmonie divine et permettent des passages précis entre ces mondes.

### 2.3. Le cycle de l'âme dans la matière

Dans *l'Antre des Nymphes*, Porphyre ne donne qu'une brève description de l'âme créée par le Démiurge<sup>290</sup>. Peut-être par souci d'espace ou encore par préférence, Porphyre s'attarde beaucoup plus sur le mouvement des âmes. Les mouvements de l'âme occupent une place centrale dans l'exégèse de Porphyre. Pour mieux cerner la composition des âmes dans le monde matériel, nous nous tournons maintenant vers le *De Abstinencia*. Notons d'abord certaines notions de base à propos de l'âme. Les âmes ne sont pas toutes corporelles et munies d'un corps. Les âmes sont issues de «l'âme universelle» et administrent un univers que Porphyre qualifie de «sublunaire».<sup>291</sup> La plupart d'entre elles font partie des forces invisibles organisatrices qui régissent les animaux,

---

<sup>287</sup> *AdN.* 14.

<sup>288</sup> *AdN.* 14. Même si la mise en chair de l'âme est présentée comme un enchantement pour les yeux, Porphyre ne voit pas positivement «l'enchantement» du corps, y voyant une chose terrible pour l'âme. Voir Porphyre, *De Abst.* 1. 38.4.

<sup>289</sup> *AdN.* 14.

<sup>290</sup> Plotin mentionne lui aussi le Démiurge comme étant la source des âmes, mais les âmes terrestres sont créées par le *anima mundi* (fig. 4). Cet âme est responsable de la création des âmes terrestres, mais aussi des astres et du monde matériel. Il est second au *νοῦς* et tente de l'imiter. Le modèle cosmogonique de Platon, quant à lui, met le Démiurge comme créateur des dieux et des âmes. Fig. 3. et Fig. 4. ; Wilderbing 2006: 180-86.

<sup>291</sup> Porphyre, *De Abst.* 2. 38.2. Ce monde sublunaire ne fait pas partie du divin selon Plotin. Voir Wilberding 2006: 184-85.

les récoltes, la température. Elles président aux arts libéraux. Certaines transportent et transmettent aux dieux ce qui vient des hommes (i.e. les âmes abeilles). D'autres sont malfaisantes, étant dominées par la partie «pneumatique» (i.e. les plaisirs) qui est caractérisée par la colère. Ces dernières sont imperceptibles aux sens humains et sont la source des souffrances sur Terre<sup>292</sup>.

Dans le *Phèdre*, Platon nous transmet une analogie pertinente sur la nature de l'âme<sup>293</sup>. Il utilise l'allégorie des deux chevaux pour décrire la dualité de l'âme. Le premier cheval est harmonieux, enclin à l'honneur et obéit sans que l'on use du fouet. Le deuxième est lourd, mal bâti, sourd et enclin à la démesure. La *République* propose une variante plus claire de cette analogie. Platon y décrit une âme tripartite qui se présente, du sommet intellectuel à sa base matérielle, en trois couches superposées. Au sommet se trouve l'intelligence raisonnée<sup>294</sup>. La deuxième partie est la colère. La colère n'est pas loin de la raison et lui succombe souvent<sup>295</sup>. Finalement, au plus bas de cette pyramide se trouvent les désirs irraisonnés du corps<sup>296</sup>. Cette division de l'âme pourrait bien être présente dans *l'Antre des Nymphes*, notamment lorsque Porphyre mentionne que les âmes s'adonnent aux plaisirs irraisonnés de la matière pour ensuite revenir vers l'Un en se défaisant des tendances matérielles<sup>297</sup> et en ne vivant que par l'intellect<sup>298</sup>. La question de l'origine de cette division reste débattue. Galien, l'attribuait d'ailleurs à Pythagore

---

<sup>292</sup> Porphyre, *De Abst.* 2. 39.1-4.

<sup>293</sup> Platon, *Phèdre*, 253.

<sup>294</sup> Porphyre est du même avis et affirme en plus loin que la «vraie» nature de l'être (i.e. l'âme) est l'intellect et que nous devons vivre en accord avec lui pour parvenir à quitter le monde matériel. De plus, l'âme est de nature tridimensionnelle, lorsqu'elle exprime la «beauté et l'ordre», mais ne participe à aucune passion. Voir Porphyre, *De Abst.* 1. 29.4, 2. 37.2.

<sup>295</sup> Buffière 1956: 266.

<sup>296</sup> Platon, *Rep.*, 439 d-e.

<sup>297</sup> La méthode pythagoricienne pour remédier aux souillures de l'âme dans la matière est la musique. Il serait imprudent d'avancer la notion que Porphyre ne connaissait pas *l'harmonia* pythagoricienne et son rôle dans l'élévation de l'âme. Jamblique, son disciple, rapportera que les Pythagoriciens utilisaient des textes choisis d'Homère et d'Hésiode afin de «redresser» l'âme. De son côté, Porphyre note dans *l'AdN.* 29 que l'ordre naturel est maintenu en harmonie, une «tension» entre deux opposés. Beck emploiera ce passage dans sa description du *star talk* que nous verrons au chapitre suivant. Sur le lien entre l'âme et l'harmonie, voir Buffière 1956: 468-73 ; Beck 2004: 45 ; Jamblique, *Vita Pyth.* 3 ; Porphyre, *AdN.* 29.; Lamberton 1983: 37 ; Diogène Laërce, 8. 1.30-32.

<sup>298</sup> Porphyre, *De Abst.* 1. 39.2, 41.1 : «c'est l'intellect qui voit ; c'est l'intellect qui entend». Ceci est pertinent lorsque l'on considère *l'AdN.* 33 où Porphyre mentionne que le cosmos est gouverné par le noétique. Il y a donc une similitude marquée entre le philosophe et l'Un qui est possible grâce à une «impassibilité [...] une conception bien analysée de ce qui est réellement, et la vie orientée vers ces réalités et conduites d'après elles ». Étant donné que la seule vérité est la vérité noétique, l'arithmétique semble être de mise. Voir Porphyre, *De Abst.* 2. 42.3. ; Hadot mentionne par contre que Porphyre n'équivaut pas toujours le Un (le  $\nu\omicron\varsigma$ ) avec ses parties inférieures le plaçant hors de la progression arithmétique. Ce qui est contraire aux dires de Proclus sur le Un de Porphyre. Voir Hadot 2010: 319-321.

lui-même<sup>299</sup>. Nous avons déjà établi qu'il était extrêmement difficile, sinon impossible, de différencier les concepts pythagoriciens des concepts platoniciens en raison du remaniement opéré par Platon. Notons simplement que Philolaos avait un découpage plus «scientifique», prenant le cerveau comme source de l'intellect et le coeur comme le siège des émotions<sup>300</sup>. Dans tous les cas, il y a une relation importante entre le corps et l'âme que le philosophe se doit de comprendre<sup>301</sup>.

Pour revenir à l'exégèse de Porphyre, comme elle est inspirée en grande partie par l'exégèse de Numénius, Buffière nous rappelle que cette dernière avait principalement pour but la réconciliation des concepts platonicien et homérique sur le sort de l'âme après la mort, ce que Lambertson lui accorde<sup>302</sup>. Bien que Porphyre ne cite pas toujours Numénius à chaque fois, il faut garder à l'esprit que l'auteur de *l'Antre des Nymphes* avait fort probablement le texte de Numénius sous les yeux et que ce dernier passe généralement pour avoir été Pythagoricien. La question philosophique du sort de l'âme est reconnue elle aussi pour être pythagoricienne. Que Numénius ait été un authentique Pythagoricien ou pas, Dillon<sup>303</sup> note que, selon Proclus, la source de Numénius sur l'exégèse homérique est un commentaire sur le mythe d'Er<sup>304</sup>.

Nous pouvons regrouper les âmes en trois groupes: «les âmes par conséquent, et celles qui sont corporelles et celles qui sont incorporelles, mais traînent un corps, et tout spécialement les âmes prêtes à se lier à du sang»<sup>305</sup>. Parmi ces âmes, il y a celles qui s'incarnent dans la nature, c'est-à-dire qu'elles font partie des forces organisatrices du monde<sup>306</sup>, et celles qui sont mises en

---

<sup>299</sup> Galien, *De Hippocrat.* 5. 5.478.

<sup>300</sup> Philolaos, fr. 13. Huffman.

<sup>301</sup> Porphyre, *De Abst.* 1, 43.1-4. Dans ce passage, Porphyre mentionne qu'il y a, entre le corps et l'âme, un «accord semblable à celui d'un instrument de musique» faisant «résonner» l'âme par les entendements du corps. Cette résonance n'est par contre pas possible si l'âme n'est pas entièrement tournée du côté du son.

<sup>302</sup> Buffière 1956: 442-44 ; Lambertson 1989: 66.

<sup>303</sup> Dillon 1996: 364-65.

<sup>304</sup> Proclus, *In Rep.* 2. 96.11, 2. 128.26-130.16, 2. 131.8-14. Voir aussi Lambertson 1989: 70. Lambertson nous donne un bon résumé des pensées de Numénius, qui situe les deux portes de la caverne en Cancer et en Capricorne, les âmes sans corps errant dans la Voie lactée en tant que peuple des songes. Beck, quant-à lui, propose une attribution mithriaque des portes solsticiales, même si Numénius en fait mention en premier. Voir Beck 2004: 69.

<sup>305</sup> *AdN.* 11. Ces âmes, en se liant à la matière, sont imbues des caractéristiques du corps, comme les désirs et les actions irraisonnées. Porphyre note que l'âme irrationnelle (celle qui est liée au sang) s'attache à l'élément mortel et l'attire hors du domaine qui lui est approprié vers un domaine qui lui est étranger. Dans *l'Antre des Nymphes*, cette attraction est représentée par l'eau. Porphyre demeure optimiste et affirme dans le *De Abstinencia* 1. 30.4: «[...] nous étions des essences intellectuelles, et nous le sommes encore si nous nous gardons purs de toute sensibilité et de toute irrationalité». Cette division est aussi en lien avec les enseignements de Plotin.

<sup>306</sup> L'on peut aussi inclure les animaux dans ce groupe. Voir: Porphyre, *De Abst.* 1. 5.2.

matière, donc dotées d'un corps, par les divinités de la génération. Le troisième groupe, celui des âmes qui sont prêtes à s'incarner, est composé de celles qui flottent au-dessus des eaux célestes dans le macrocosme intelligible. Le texte de *l'Antre des Nymphes* ne précise pas comment ces âmes se divisent entre celles qui forment le monde naturel et celles qui deviennent humaines. Toutes, cependant, sont attirées par l'eau et les «corps humides», faits de sang et de bile. Indépendamment de leur rôle ou de leur stage, toutes les âmes partagent ainsi les mêmes caractéristiques. Ce séjour des âmes dans le monde matériel «obscur» est une caractéristique tout à fait pythagoricienne<sup>307</sup>.

Il va donc sans dire que pour «les âmes qui s'initient à la vie dans la nature et pour les génies des naissances, le monde est un lieu saint, et tout aimable, bien qu'obscur et brumeux de nature»<sup>308</sup>. Sur ce point, Buffière remarque que Porphyre fait un jeu de mots avec le monde qui est ἠεροειδής et les âmes qui sont ἀερῳόδεις, ἄηρ pris ici au sens de brouillard<sup>309</sup>. Une partie du monde est composée de cet «air obscur», ce qui inclut les âmes. Les âmes sont en effet principalement aériennes et tiennent leur essence de l'air: «à des âmes venant à la génération et quittant la génération, on a assigné à juste titre des vents, parce qu'elles entraînent elles aussi avec elles un souffle, comme certains l'ont pensé, et que leur essence est analogue à celle des vents»<sup>310</sup>. Dans *l'Antre des Nymphes*, il n'est pas clair que toutes les âmes soient aériennes ; certaines semblent littéralement corporelles. Il faut aussi prendre en considération la nature des dieux célestes.

Dans le modèle cosmologique en mouvement de *l'Antre des Nymphes*, les âmes sont portées par deux vents. Le premier, Borée, est le vent du Nord. Il apporte les âmes qui arrivent en génération et sa nature froide «solidifie et retient» les âmes<sup>311</sup>. Le deuxième est le vent du Sud, Notos. Celui-ci, étant plus chaud, désagrège et renvoie par la chaleur les âmes au monde divin<sup>312</sup>. Mentionnons ici que cet argument de type météorologique fonctionne surtout si l'on admet le feu comme élément premier..Justement, la cosmologie pythagoricienne place le feu comme élément

---

<sup>307</sup> Buffière 1956: 429.

<sup>308</sup> *AdN.* 12.

<sup>309</sup> Buffière 1956: 604.

<sup>310</sup> *AdN.* 25.

<sup>311</sup> *AdN.* 25.

<sup>312</sup> *AdN.* 25.

premier, i.e. que les éléments interagissent avec le feu qui est en soit la source motrice de l'univers. Suivant ce système, la relation entre le feu (chaleur) et l'eau crée une route montante. La relation entre le feu et la terre (matière) crée la condensation, qui est froide, soit une route descendante. Ces deux mouvements sont décrits par Héraclite, qui parle des deux «exhalaisons». La première est «claire et pure» montant jusqu'aux parois de la sphère matérielle. La deuxième est «opaque et froide», restant près de la terre, une région humide «où baigne la Lune»<sup>313</sup>. Dans l'Antre des Nymphes, ces deux vents se voient donc associés directement aux deux portes de la grotte par leur lien avec le froid, la porte au Nord, et le chaud, la porte au midi, qui est le symbole du milieu du jour et du sud<sup>314</sup>.

Comme nous le verrons bientôt, ces deux portes jouent un rôle de premier plan en ce qui concerne la traversée de l'âme dans le monde matériel. Sur l'idée en soi de la porte, Porphyre rapporte que les Pythagoriciens et les Égyptiens défendaient que l'on parle en franchissant un passage ou une porte, afin d'honorer par le silence la nature divine du «passage» du monde externe au monde interne et vice versa<sup>315</sup>. Sur la nature de l'âme, Platon, dans le *Gorgias*, compare l'âme à une jarre ou plutôt à deux jarres<sup>316</sup>. L'image de la jarre est suggestive, car les âmes y sont décrites comme des récipients de «diverses énergies ou qualités» organisatrices. Elles expriment une forme de dualisme, d'opposition entre la raison et l'irrationalité<sup>317</sup>. Ce que nous pouvons dire pour l'instant, c'est que parmi les âmes qui s'incarnent dans la nature, certaines sont bonnes, comme les abeilles, et d'autres sont d'une nature plus sinistre, comme les démons, mauvaises «elles se dispersent au travers de la matière et ne tiennent pas leur rang, chez tous ceux-là, l'âme ne fait rien d'autres que se repaître de belles espérances»<sup>318</sup>.

---

<sup>313</sup> Buffière 1956: 94.

<sup>314</sup> *AdN.* 27.

<sup>315</sup> *AdN.* 27. Ce «passage» d'un monde à l'autre en silence et en pureté n'est pas aussi explicite dans *l'Antre des Nymphes* qu'il ne l'est dans le *De Abstinencia*. Voir *De Abst.* 1. 57.3 et plus précisément 2. 34.2 où il est dit que l'offrande la plus juste pour l'Un est «[...] rien de ce qui est sensible, ni en holocauste, ni en parole. Il n'y a rien de matériel qui, pour l'être immatériel, ne soit immédiatement impure». Les offrandes varient selon les dieux vénérés et pour l'intellect suprême, le silence et la pureté de l'âme sont prescrits, ce qui nous rappelle l'importance du silence chez les Pythagoriciens.

<sup>316</sup> Platon, *Gorgias* 493d ; *AdN.* 30.

<sup>317</sup> *AdN.* 30. Cette dualité, nous la subissons «jour et nuit». Porphyre, *De Abst.* 2. 35. 1. Il s'agit peut-être d'une référence à la pureté de la philosophie qui détourne l'âme d'un jour «nocturne». Voir Plotin, *Enn.* 1. 3.21; Jamblique, *Myst.* 8.7.4 ; Wilberding 2006: 151.

<sup>318</sup> *AdN.* 30.

Toujours sur la nature des âmes, Porphyre souligne que, selon Pythagore, les âmes constituent «le peuple des songes»<sup>319</sup> et se rassemblent dans la «galaxie», qui est hors du ciel étoilé<sup>320</sup>. C'est en fait à Numénios que Proclus attribue cette notion et non pas directement à Pythagore, comme le fait Porphyre<sup>321</sup>. Par ailleurs, l'élévation de l'âme jusque dans la galaxie pourrait très bien faire référence au sage de Platon tel que rapporté par Plotin<sup>322</sup>. Sur la descente de l'âme et sa résidence dans la Voie lactée, c'est toutefois Macrobe qui constitue la source la plus claire, bien que lui-même ait fort probablement emprunté l'idée à Numénios<sup>323</sup>. Macrobe aurait par la suite relié cette idée à la théorie pythagoricienne d'un Hadès sublunaire<sup>324</sup>.

D'autre part, Porphyre rappelle que le mot «galaxie» vient du mot grec pour désigner le lait, γάλα. Le mot «galaxie» ferait ainsi référence au lait dont se nourrissent les âmes une fois en génération<sup>325</sup>. Ce serait aussi en raison de cette dimension «alimentaire» que les évocateurs d'âmes verseraient en libation un mélange de miel et de lait, car le miel attire les âmes et le lait se produit en même temps que la conception. De plus, le vent du nord, Borée, tire son nom du mot «βορά», qui signifie nourriture<sup>326</sup>. C'est pourquoi, selon Porphyre, le vent du nord est un vent riche et nourrissant, un fait qui confirme son rapport avec la génération. Si nous divisons le cosmos de *l'Antre des Nymphes* en deux, nous obtenons des régions boréales qui sont soumises à la génération, et des régions méridionales associées à la race divine. C'est pourquoi, également, le levant renvoie aux dieux et le couchant, aux démons<sup>327</sup>. Une correspondance qui renforce la notion

---

<sup>319</sup> Les songes peuvent aussi faire référence aux rêves, qui étaient employés dans les pratiques de rémissions de vies antérieures, mais nous ne pouvons pas savoir avec certitude quel était le rituel précis. Voir Lutche 2009: 126-27.

<sup>320</sup> *AdN.* 28.

<sup>321</sup> Lambertson 1989: 74. Sur la divergence d'opinion entre Proclus et Porphyre, Lambertson nous propose deux réponses: soit que «le peuple des songes», i.e. les âmes dans la Voie lactée, est une expression utilisée par les Pythagoriciens que Numénios a simplement incorporée dans son cursus, soit que Numénios fait preuve d'originalité et ce concept est un mélange du «peuple des songes» homérique (*Od.* 24.12.), de la colonne de lumière platonicienne (*Rep.* 616b.) et du précepte pythagoricien percevant la Voie lactée comme l'Hadès et la destination des âmes.

<sup>322</sup> Plotin emploie la figure d'Ulysse pour mieux caractériser le sage de Platon. Ce dernier monte du monde des sens (monde matériel) vers le monde de l'intelligence (monde immatériel divin). Ce monde est un monde spirituel qui est la véritable résidence de l'âme. Voir Plotin, *Ennéades.* 5. 9.1.

<sup>323</sup> Lambertson 1989: 71.

<sup>324</sup> Burkert 1972: 367-68. Macrobe affirme que l'Hadès s'étend de la galaxie jusqu'ici-bas. De plus, la galaxie coupe le zodiaque en deux, ayant Cancer et Capricorne en ses extrémités. Voir Macrobe, *In Som. Scip.* 1, 12.

<sup>325</sup> *AdN.* 28.

<sup>326</sup> *AdN.* 28.

<sup>327</sup> *AdN.* 29.

d'opposition entre le chaud et le froid. Au chapitre 24, Porphyre situe d'ailleurs Cautès et Cautopatès aux extrémités (i.e. aux portes) de la grotte. Leur symbolisme est flou, mais Beck suppose que l'un représente la chaleur de la vie et l'autre, le froid de la mort<sup>328</sup>.

### 2.3.1. Les deux portes de la grotte

La description de la grotte dans *l'Antre des Nymphes* comprend une dimension cosmologique ou plutôt astronomique. Un ordre bien précis est établi pour les planètes et le mouvement de l'âme. L'âme se meut à travers la création et suit un passage bien déterminé. Les références à Numénius sur ce sujet laissent entendre qu'il est à l'origine de cette notion qui domine *l'Antre des Nymphes*<sup>329</sup>. Proclus souligne d'ailleurs le rapprochement entre Numénius et Porphyre<sup>330</sup>. La grotte d'Ithaque, qui est une représentation de l'univers, a donc deux portes<sup>331</sup>. L'une de ces portes est réservée aux hommes, l'autre, aux immortels, en rapport avec les échanges qui se produisent entre le monde sensible et le monde intelligible. Ces deux portes sont d'une importance primordiale. Elles nous donnent la première référence, dans le texte, à une réalité observable liée au mouvement du soleil. Les analogies de Porphyre ont servi jusqu'ici à décrire des phénomènes «spirituels» ou encore à expliquer le cosmos sous un angle noétique. En abordant les deux portes de la grotte, Porphyre nous présente le lien qui existe entre le mouvement de l'âme et le mouvement observable du Soleil tout au long de l'année. Notons toutefois que Porphyre ne parle pas explicitement du mouvement de l'âme en relation avec le mouvement du soleil<sup>332</sup>.

Il semble bien que ce soit Numénius et Cronius qui auraient identifié ces deux portes comme étant les deux points extrêmes atteints par le soleil dans le ciel<sup>333</sup>, soit les tropiques. Le tropique d'hiver est en Capricorne et se situe au sud. C'est le moment de l'année où le soleil est le plus éloigné de nous et s'associe à Saturne, l'astre le plus éloigné de la Terre. Le tropique du

---

<sup>328</sup> Beck 2004: 133.

<sup>329</sup> Edwards 1990: 259.

<sup>330</sup> Proclus, *In Tim.* 1.76.30-77.23.

<sup>331</sup> *AdN.* 20.

<sup>332</sup> Voir toutefois Porphyre, *De Abst.* 2, 7.1 où il témoigne qu'à Athènes on célébrait la procession du soleil et des heures encore à son époque.

<sup>333</sup> *AdN.* 21.

Cancer, situé au nord, est le tropique d'été et est identifié à la Lune, qui est l'astre le plus près de nous<sup>334</sup>. Nous avons déjà fait allusion, plus haut, à la relation entre la Lune et les âmes qui arrivent en génération. Dans la cosmologie de Porphyre, il semble logique que l'âme, en vertu de son mouvement vers le bas, entre dans le monde matériel par l'astre le plus près de la terre et en ressorte par celui qui est le plus éloigné, car au-delà de Saturne se trouve le firmament ou le ciel ou encore simplement Ouranos<sup>335</sup>.

C'est entre ces deux extrémités que l'âme voyage, allant d'un pôle à l'autre, dans un mouvement qui est totalement conforme à celui du soleil. L'âme entre ainsi en matière par la porte du Cancer, au nord, et ressort par la porte du Capricorne, au sud: «la montée [de l'âme], est au sud, et le nord est le lieu des âmes qui descendent»<sup>336</sup>. On peut dire aussi que l'âme entre par la Lune et ressort par le Soleil lorsqu'il est en Capricorne. Ce sont des «théologiens»<sup>337</sup> qui ont fait de la Lune et du Soleil les portes de l'âme. Porphyre explique plus précisément la raison de l'emplacement des portes au chapitre 24 de *l'Antre des Nymphes*. Il s'agit d'un passage difficile, qui relie l'étoile Sirius à la constellation du Cancer et donc à la descente de l'âme. C'est en raison de ce lien que les Égyptiens débutent leur année en Cancer et non en Capricorne, comme chez les Romains<sup>338</sup>. Il existe aussi chez les Néoplatoniciens une allégorie (différente de celle qu'utilise Porphyre) qui fait d'Ulysse l'homme rationnel de passage dans l'univers matériel et sublunaire, en attendant de pouvoir retourner vers les astres d'où il vient<sup>339</sup>. Le voyage céleste de l'âme est une idée déjà bien développée au moment où Porphyre compose *l'Antre des Nymphes*.

---

<sup>334</sup> *AdN.* 21.

<sup>335</sup> La distinction entre les planètes et les dieux ne se faisait pas de la même façon qu'aujourd'hui. Ces astres qui portent l'âme au travers de la génération sont littéralement des planètes que Porphyre décrit comme les «dieux célestes visibles». Cette pratique était aussi courante chez les Égyptiens. Voir Porphyre, *De Abst.* 2. 5.2, 2. 32.2.

<sup>336</sup> *AdN.* 22.

<sup>337</sup> *AdN.* 29.

<sup>338</sup> *AdN.* 24. Ce passage est corrompu. Nous nous contenterons du texte établi et traduit par Lambertson en suivant l'édition Teubner. Voir Beck, 1977. 95-98. Il pourrait aussi être pertinent de noter que le passage de l'âme imite le passage des saisons, ce qui pourrait très bien faire allusion à la notion pythagoricienne de la division de la vie en quatre saisons. Voir Diogène Laert., 8. 1.9-10, 22-23.

<sup>339</sup> Lambertson 1989: 53.; Boyancé 1967: 169-73.

### 2.3.2. Le voyage céleste

Entre ces deux luminaires, la Lune et Saturne, se trouve toute une série d'influences célestes<sup>340</sup>, c'est-à-dire que les âmes ne passent pas de la Lune à Saturne en un bond. Au contraire, Saturne (Cronos) reçoit celles qui viennent du ciel (Ouranos) et Jupiter (Zeus), reçoit celles qui viennent de Saturne ou de Vénus<sup>341</sup>. L'intérêt manifesté dans *l'Antre des Nymphes* pour l'âme et sa relation avec le cosmos est un élément caractéristique de l'interprétation allégorique. C'était le cas bien avant Porphyre. On peut, par exemple, renvoyer au *De Cherubim* de Philon d'Alexandrie, qui distingue les trois sens propres à l'allégorie, soit le sens physique et astronomique, le sens spirituel à l'échelle cosmique et le sens spirituel qui s'applique à l'âme<sup>342</sup>.

Le mouvement complet de l'âme est perceptible si l'on observe la succession des signes du zodiaque. Le zodiaque comporte douze signes. De ce nombre, dix sont attribués aux cinq planètes et deux au soleil et à la lune respectivement. De la constellation du Lion à celle du Capricorne, l'âme monte et atteint son point le plus élevé. Ensuite, de la constellation du Verseau à celle du Cancer, l'âme redescend. Nous employons ici les notions de montée et de descente, car la progression «vers le haut» ou «vers le bas» se fait en fonction de la correspondance entre les planètes et les signes du zodiaque. D'une façon plus tangible, si nous mettons de côté les signes du Lion et du Cancer, de la constellation de la Vierge à celle du Capricorne, il y a une montée qui va de Mercure à Saturne. Inversement, de la constellation du Verseau à celle des Gémeaux, il y a une descente qui va de Saturne à Mercure. Chaque planète se voit ainsi attribuer deux signes: un pour l'ascension et l'autre pour la précipitation. L'idée que chaque planète ait deux signes, symbolisant la montée et la descente de l'âme, n'est pas spécifiquement exprimée dans *l'Antre des*

---

<sup>340</sup> Certaines divinités sont à l'extérieur du monde matériel (i.e. l'Un) et d'autres, visibles et errantes, sont à l'intérieur. Parmi celles-ci, Porphyre place la Lune et le Soleil au premier rang. Voir Porphyre, *De Abst.* 2. 36.2 ; Wilberding 2006: 183, où il est question de l'âme qui entre par les corps célestes sublunaires.

<sup>341</sup> *AdN.* 16. Sur ce point, voir Macrobe, *In Som. Scip.* 1, 12, qui explique que l'âme acquiert certaines qualités lors de son passage à travers les planètes : Lune = pouvoir d'engendrer, Mercure / Hermès = le don d'expression, Vénus / Aphrodite = désirs et passions, Mars / Arès = ardeur et fougue, Jupiter / Zeus = force d'action, Saturne / Chronos = intelligence discursive, Soleil = sensibilité et imagination. Cette correspondance est peut-être en lien avec la notion de Plotin selon laquelle les planètes ont non seulement une âme, mais aussi des émotions et des passions. Plotin fait en effet une distinction entre les étoiles immobiles et les corps célestes en motion, les jugeant inférieurs à l'Un qui est la source de leur âme. Voir Wilberding 2006: 186-87.

<sup>342</sup> Philon, *De Cher.* 53-54 ; Buffière 1956: 38.

*Nymphes*. Elle devient cependant évidente si nous représentons la succession des signes du zodiaque<sup>343</sup> dans un modèle inclusif.

Porphyre ne nous donne pas une mesure de temps bien précise pour la durée du cycle. Bien que Proclus se montre plus précis à ce sujet<sup>344</sup>, il est sans doute préférable de ne pas confondre les deux systèmes de pensée.

En résumé, le cycle de l'âme se déroule entre les deux portes que sont le Cancer et le Capricorne. Du point de vue des attributs planétaires, le voyage se déroule entre l'influence de la Lune (Cancer) et celle de Saturne (Capricorne). Ces deux signes, Cancer et Capricorne, représentent les moments où le soleil est le plus haut dans le ciel, au Sud et au Nord respectivement, et représentent ainsi les deux portes de la grotte que décrit Homère dans l'*Odyssée*. La référence au voyage de l'âme serait donc la raison pour laquelle Homère aurait situé les deux portes au Nord et au Sud, au lieu de les placer aux équinoxes. L'origine de la doctrine de l'âme qui voyage d'un équinoxe à l'autre est débattue par Roger Beck qui argumente à l'inverse de Robert Turcan. Sur ce point, Turcan établit que cette doctrine n'était pas mithriaque, ce que Beck attaque<sup>345</sup>. Ces points seront discutés en troisième partie.

Il est bon de noter que la symbolique de la porte renvoie à une notion plus grande, celle de la différenciation. La porte marque le point de passage d'un environnement à un autre et comme la nature s'est constituée à la suite d'une différenciation de ses diverses parties, la porte est un symbole du cosmos<sup>346</sup>. Les portes de la grotte marquent ainsi le point de passage entre le monde divin et le monde terrestre. Ces deux «chemins» sont ceux qui mènent soit vers le monde intelligible des immortels soit vers le monde sensible des mortels<sup>347</sup>. En outre, dans le monde sensible, symbolisé par la grotte, il y a soit la direction des étoiles fixes, la route des immortels, soit la direction des planètes errantes, la route des mortels, en raison du lien entre le zodiaque et le

---

<sup>343</sup> Telle que présentée au chapitre 22 de *l'Antre des Nymphes*.

<sup>344</sup> Proclus, *In Tim.* 1. Proclus nous apprend que le cycle de l'âme dans la matière a une durée de dix mille ans et que c'est lors du dixième millénaire que l'âme peut quitter. Nous n'avons pas beaucoup d'autres informations à ce sujet. Qu'advient-il de l'âme qui ne sort pas lors du dixième millénaire? Cf. Heiden 2008: 212 où il est question du séjour d'Héphaïstos dans une caverne sous la mer où il forge un bouclier orné du zodiaque.

<sup>345</sup> Voir Beck 2000 et Turcan 1975: 65-90.

<sup>346</sup> *AdN.* 29. Par contre, Porphyre reconnaît effectivement que les Perses mithriaques attribuaient une forme d'anthropomorphisme au zodiaque. Voir Porphyre, *De Abst.* 4, 16.4.

<sup>347</sup> *AdN.* 29.

voyage de l'âme dans la matière. Il y a aussi que le firmament étoilé se meut d'est en ouest, tandis que les planètes se déplacent d'ouest en est. Ce mouvement contraire des planètes posait un véritable problème aux yeux des anciens qui envisageaient les planètes comme étant en lutte contre le mouvement du firmament. Comme elle exprime la différenciation, la double porte est partout le symbole de la nature. Il est donc normal, selon Porphyre, que la grotte ait deux ouvertures, l'une pour les dieux et les bonnes âmes, l'autre, pour les mortels et les mauvaises âmes<sup>348</sup>.

Porphyre précise, en effet, que la porte située au Nord est ouverte aux hommes et que celle qui est située au Sud, est pour ceux qui remontent vers les dieux, ce qui explique qu'Homère emploie, pour désigner la porte du sud, l'expression «la route des immortelles», en référence à l'immortalité de l'âme<sup>349</sup>. Le concept des deux portes n'est pas une idée originale de Porphyre. L'auteur de l'Antre des Nymphes ne manque pas de mentionner d'autres traditions qui font état de ces deux portes ou plutôt de ces deux moments dans le parcours du soleil. Porphyre nous explique que les Romains fêtaient les Saturnales lorsque le soleil est en Capricorne. Or, il s'agit d'une fête qui donne aux esclaves les attributs des hommes libres. Cela signifierait donc qu'en passant par la porte du Capricorne, ceux qui sont devenus esclaves par la génération seraient libérés, lors de la fête en l'honneur de Cronos : en passant par la «maison» attribuée à Cronos, ils reviendraient à leur véritable existence<sup>350</sup>. De là viendrait le nom du mois de janvier, *januarius*, c'est-à-dire le portier. D'ailleurs, chez les Égyptiens, l'année débute en Cancer, le 15 juin pour être plus précis. Ce premier jour de l'année est marqué par le lever de Sirius (Sothys), qui commande la génération chez les Égyptiens<sup>351</sup>.

---

<sup>348</sup> *AdN.* 31.

<sup>349</sup> *AdN.* 23.

<sup>350</sup> *AdN.* 23.

<sup>351</sup> *AdN.* 24.

#### 2.4. Conclusion:

À ce point-ci, nous voulons nous détacher des concepts cosmologiques proposés par Porphyre afin d'aborder *l'Antre des Nymphes* sous une autre lumière; celle du mithracisme proposé par Roger Beck. Il est important de diviser les sources philosophiques du mithtracisme car les entamer de paire serait maladroit. Dans ce chapitre, nous avons approfondi plusieurs des sujets avancés par Porphyre. De l'autorité des anciens théologiens aux contributions uniques de Porphyre sur le sujet de l'âme, *l'Antre des Nymphes* se dessine comme étant un texte tout-à-fait unique et complexe. Il semble juste d'établir que Porphyre avait Numénius sous les yeux lorsqu'il écrivit *l'Antre des Nymphes*. Par contre, même si l'exégèse du texte homérique présente des antécédants pythagoriciens, la présentation de Porphyre rajoute quelques points originaux plus en lien avec le *De Abstinencia* que le dogme néoplatonicien de Plotin. Il ne s'en éloigne pas suffisamment pour prétendre que le texte appartient à une école de pensée en soi, mais ses apports pluralistes le démarquent. Nous pouvons repérer certains des préceptes cosmique de la théologie des nombres comme l'harmonie et la dualité du microcosme de la grotte dans *l'Antre des Nymphes*, mais sa présence n'est pas aussi directe que nous l'aurions souhaitée. En fait, les concepts mathématiques pythagoriciens représentent la base noétique de la cosmologie de *l'Antre des Nymphes* sans nécessairement être au premier plan. Nous ignorons la raison exacte de cette omission volontaire, mais il ne serait pas irresponsable d'avancer que Porphyre s'adresse à un auditoire élitiste et non pas à la masse mondaine irréfléchie. De par ce fait, la composition de *l'Antre des Nymphes* semble plus sobre et présente le texte homérique plus sous l'angle de la tradition que celle de l'interprétation ésotérique. En ce qui nous concerne, nous avons discuté de la provenance des idées cosmologiques de *l'Antre des Nymphes* avec un approche exclusivement philosophique aux concepts de la grotte, des âmes, de son voyage et des portes célestes. Cette approche n'est pas à confondre avec la voie plus tangible des observations astronomiques et archéologiques de *l'Antre des Nymphes*. Dans le chapitre qui suit, nous allons donc aborder le texte de Porphyre sous l'angle mithriaque afin de voir si l'information proposée est en lien avec ce que nous savons du mithraeum et aussi sa place dans l'étude du culte de Mithra plus précisément.

### 3. Le culte de Mitra

Jusqu'ici nous avons parcouru bon nombre de croyances religieuses et de notions philosophiques.. Nous avons étudié les traditions cosmologiques du monde gréco-romain, en suivant les traces des auteurs pythagoriciens, dans le but de déchiffrer la cosmologie de *l'Antre des Nymphes*. Dans le chapitre précédent, nous avons analysé le texte de Porphyre selon une approche platonicienne qui est conforme à la tradition et à la compréhension générale du texte. Il reste cependant certains passages qui ne peuvent se comprendre dans l'optique néoplatonicienne que nous avons préconisée jusqu'à maintenant. Ces passages ont une certaine portée cosmologique et sont, de ce fait, pertinents pour notre sujet. Selon certains, dont Porphyre, ces passages contiennent des éléments qui peuvent être attribués au culte romain de Mithra.

L'exégèse de Porphyre couvre un nombre fascinant de cultes et de mystères. Cet amalgame culturel n'est pas un phénomène propre à l'époque de Porphyre. C'est aussi une caractéristique de la société gréco-romaine au sens large. Il n'est donc pas surprenant que le culte de Mithra, en pleine effervescence au moment de la rédaction de *l'Antre des Nymphes*, soit au nombre des références de Porphyre. D'ailleurs, pour Roger Beck, la référence au culte de Mithra dans le texte du philosophe n'est pas à prendre à la légère. En fait, il se sert de *l'Antre des Nymphes* pour donner une description très détaillée et tout à fait unique du culte de Mithra. Il prend le chapitre six du texte comme point de départ de son étude des mystères mithriaques et suggère une approche heuristique unique qu'il nomme le *Star-Talk*. Nous allons donc procéder à l'analyse des passages mithriaques du texte de Porphyre, en comparant les théories de Beck et notre vision cosmologique de *l'Antre des Nymphes*. Il s'agira de savoir si Porphyre témoigne d'un culte initiatique unique, ce qui serait contraire à une certaine exégèse néoplatonicienne ou néopythagoricienne. Pour ce faire, nous discuterons d'abord des six propositions du *Star-Talk*, du *mithraeum* et des symboles qui s'y retrouvent en vue d'établir l'authenticité des notions mithriaques dans *l'Antre des Nymphes*.

### 3.1. Le *Star Talk*: une interprétation conforme au langage astronomique

Jusqu'à présent nous avons abondamment discuté des traditions cosmologiques des Pythagoriciens, des Platoniciens et des autres traditions pertinentes à notre compréhension de *l'Antre des Nymphes* de Porphyre. Notre survol des références multiculturelles dans *l'Antre des Nymphes* serait sans doute incomplet si nous n'abordions pas la tradition mithriaque. Pour ce faire, nous suivrons, comme nous l'avons déjà dit, l'interprétation de Roger Beck et sa théorie du *Star Talk*, théorie selon laquelle l'initié s'exprimait dans un langage astronomique, astrologique pour mieux décrire et transmettre les vérités mithriaques<sup>352</sup>. Cependant, avant d'aller plus loin dans notre discussion du *Star Talk*, il serait important de décrire brièvement les mystères mithriaques.

#### 3.1.1. Les mystères de Mithra en six propositions

Beck propose une interprétation unique des mystères mithriaques qu'il présente d'une façon originale en ayant en tête l'expérience de l'initié et l'interprétation qu'il en fait. Autrement dit, il tente de décrire comment l'initié reçoit et interprète les mystères<sup>353</sup>. Beck divise son interprétation en six propositions qui se recourent. Selon lui, ces six propositions sont essentielles pour comprendre l'initiation aux mystères de Mithra. Le rôle que joue *l'Antre des Nymphes* dans cette interprétation sera vite évident.

Les six propositions peuvent se comprendre comme une progression de l'initié à travers une séquence d'étapes ésotériques. Cette progression se fait dans le cadre de l'apprentissage d'axiomes symboliques sacrés, interprétés en fonction de motifs établis qui s'expriment par des

---

<sup>352</sup> Beck 2006: 153-54. ; «Star-Talk as a heuristic and hermeneutic device is my invention»; Beck 2006: 116. ; «There is nothing esoteric about 'star-talk' ; it is a public language which a modern scholar can 'hear' and apprehend quite as well as could an ancient initiate.» Beck 2006: 117.

<sup>353</sup> Les théories de Beck reposent en partie sur les travaux de Boyer (2001) et Sperber (1996). Ceux-ci proposent une approche cognitive en ce qui concerne les mythes et religions. Le modèle de Boyer, un psychologue, et Sperber, un anthropologue, se veut naturalistique et applicable à toutes les religions afin de comprendre l'action religieuse. L'accent sur le rôle de la cognition est à la base du *Star-Talk*. Beck 2004: xxiv-xxv. ; Beck suggère aussi «a sort of theological mind experiment» qu'il décrit comme étant «a kind of falsifiability for the propositions expressed in cognitive terms from the initiate's perspective». Cette expérience théologique prend la forme de paroles initiatiques récitées par le candidat lors de son initiation aux mystères de Mithra. Ces paroles accompagnent la description du *Star-Talk*. Beck 2004: 45-49. ; Annexe. 1.

thèmes spécifiques. Elle culmine par une compréhension spécifique des temples et des lieux de cultes consacrés à Mithra qui, une fois interprétés correctement, donnent lieu au *Star Talk*. Considérons maintenant ces six propositions.

La première proposition concerne l'initiation symbolique qui repose sur deux axiomes définissant le divin dans la religion mithriaque. Ces axiomes établissent Mitra comme étant *Sol-Invictus*, l'associant au soleil et à la symbolique de l'archer qui décoche une flèche en équilibre entre deux points opposés, car l'harmonie existe en fonction d'une relation entre deux opposés en tension<sup>354</sup>. Cette première proposition s'appuie principalement sur le chapitre 29 de *l'Antre des Nymphes* et exprime la symbolique d'un univers maintenu en tension par l'harmonie. Nous avons vu, au chapitre précédent, que le Démon de Porphyre maintenait l'ordre de l'univers selon l'*harmonia*. Ici, Beck associe l'*harmonia* au mithracisme<sup>355</sup>.

La deuxième proposition de Beck veut que l'initié comprenne cette symbolique en fonction de thèmes qu'il appelle «motifs». Il s'agit des thèmes de l'ascension et de la descente de l'âme<sup>356</sup> qui font ici de Mithra le «médiateur» de l'univers qui siège entre les équinoxes. C'est d'ailleurs pourquoi, selon Beck, Porphyre mentionne que Mithra est aux équinoxes. Cette notion est importante pour notre sujet : elle éclaire ce passage de *l'Antre des Nymphes*.

La troisième proposition précise que les axiomes, dont nous venons de parler, sont interprétés selon quatre thèmes ou domaines, à savoir, le mythe sacré de Mithra, le cosmos, le monde sublunaire et le destin de l'âme humaine<sup>357</sup>. Ces axiomes, en vertu desquels l'initié comprend Mithra, ne sont pas sans nous rappeler certains thèmes de *l'Antre des Nymphes* et peuvent déjà soulever plusieurs questions quant à l'interprétation traditionnelle du texte de Porphyre.

Quatrièmement, ces axiomes symboliques, compris à travers des motifs, selon des thématiques précises, s'expriment dans les structures du culte en vue de transmettre le mystère à l'initié. Ces structures présentent trois caractéristiques, selon Beck. La première veut que la structure soit une représentation de la tauroctonie (Fig. 6), une scène mithriaque essentiellement

---

<sup>354</sup> *AdN*, 29; Beck 2004: 47.

<sup>355</sup> Beck 2000: 152-153.

<sup>356</sup> Voir Plutarque, *De Iside* 46 ; Porphyre, *AdN*. 24 ; Beck 2004: 47.

<sup>357</sup> Beck 2004: 48.

cosmologique. La deuxième concerne la structure du *mithraeum* et la troisième, la structure des grades dans le culte de Mithra<sup>358</sup>. Bien que la mention du grade du lion dans *l'Antre des Nymphes* puisse s'interpréter dans ce contexte, ce que fait Beck, il semble plus probable que Porphyre ait voulu faire ici référence à la pureté du miel et non à l'initiation mithriaque. En tout cas, s'il semble y avoir consensus au sujet de la tauroctonie et du *mithraeum*, le remaniement opéré par Beck sur la structure des grades va à l'encontre de l'opinion généralement admise<sup>359</sup>.

La cinquième proposition veut que l'initié interprète ces symboles selon quatre lignes directrices: l'action rituelle dictée par les postulats sacrés du culte, la notion d'importance symbolique (i.e le degré d'importance d'un symbole en relation avec un autre), la compréhension ésotérique des mots et le comportement correspondant aux grades de l'initié<sup>360</sup>.

La sixième proposition de Beck consiste à dire que la compréhension simultanée des cinq propositions précédentes constitue un langage spécifique aux mystères mithriaques qui s'exprime par l'astrologie, ce que Beck intitule le *Star-Talk*<sup>361</sup>. Sans entrer dans les détails de fonctionnement du *Star-Talk*, ce qui nous éloignerait de notre sujet, disons que la compréhension qu'a Roger Beck des concepts mithriaques se fait en fonction du *Star-Talk* et que son point de départ est *l'Antre des Nymphes*.

### 3.2. Le mithriacisme dans *L'Antre des Nymphes*, selon Beck

La finalité du *Star-Talk* est que les mystères mithriaques s'expriment, d'une façon globale, par les monuments du culte. Parmi tous les monuments qui peuvent être reliés au culte de Mithra, aucun ne semble plus pertinent à notre analyse que le *mithraeum*. En raison de son symbolisme astronomique et astrologique, Beck identifie le chapitre 6 de *l'Antre des Nymphes* comme le point

---

<sup>358</sup> Beck 2004: 48 ; *AdN.* 15 ; voir aussi Tertulien, *Adversus Marcionem.* 1.13.

<sup>359</sup> Voir Clauss 2001: 133-140 pour une description des différents grades et Beck 2000, pour une discussion sur le premier grade du culte que Beck nomme Nymphé au lieu de Corbeau.

<sup>360</sup> Beck 2004: 48 ; *AdN.* 15, pour ce qui concerne le comportement associé au grade du lion. Le grade du lion ne sera pas discuté en profondeur dans ce chapitre, mais nous aimerions tout de même noter que le titulaire du grade était décrit par Tertulien comme étant «sec et de nature enflammée». Une fresque du *mithraeum* de *Felicissimus* témoigne de cette connotation, car on y retrouve le symbole d'une pelle enflammée ainsi que l'éclair de Jupiter, le plaçant ainsi sous le patronat de la planète Jupiter. Voir Clauss 2001: 135.

<sup>361</sup> Beck 2004: 49 ; Beck 2006: 153.

d'entrée vers les mystères mithriaques parce qu'il donne une description du *mithraeum* parfait<sup>362</sup>. Autrement dit, sans *l'Antre des Nymphes* la compréhension que nous avons d'un *mithraeum* et de son fonctionnement serait incomplète. Il reste à savoir si le fonctionnement du *mithraeum*, selon Beck, correspond effectivement au fonctionnement décrit dans *l'Antre des Nymphes*. Porphyre mentionne que les mystiques Perses initiaient leurs candidats dans les cavernes, leur enseignant les secrets de la descente de l'âme et des symboles cosmiques qui témoignent de ces vérités mystiques<sup>363</sup>. Porphyre ne laisse pas de doute quant à la fonction initiatique de la grotte tout en mentionnant que l'initiation en question est faite en l'honneur de Mithra en raison de ses symboles<sup>364</sup>. Ces symboles cosmologiques, typiquement mithriaques, sont à leur tour responsables de l'attribution, par Beck, de la grotte au culte de Mithra. L'argumentaire de Beck se distingue par son interprétation exclusive du mithriacisme qui prend comme point de départ *l'Antre des Nymphes*.

### 3.2.1. Le *mithraeum*.

Avant d'aller plus loin dans notre présentation de la théorie de Beck, il convient de discuter du *mithraeum* lui-même. Selon Porphyre, la grotte d'Ithaque ressemble à un lieu d'initiation en l'honneur de Mithra, une interprétation qui remonterait à Zoroastre lui-même<sup>365</sup>. Si l'on met de côté les racines perses et la documentation archéologique, la description de la caverne en tant que *mithraeum* que nous donne Porphyre est la description la plus exhaustive que nous ayons du *mithraeum*. En y ajoutant la théorie du *Star-Talk*, que propose Beck, il devient évident que le *mithraeum* est un élément essentiel à la compréhension des mystères et un témoin des secrets qui s'y retrouvent<sup>366</sup>. Pas de *mithraeum*, pas de mystères. Ces mystères faisaient, en revanche, partie

---

<sup>362</sup> Beck 2006: 34-35.

<sup>363</sup> *AdN*. 6. Voir aussi Clauss 2001: ch. 2-3. Clauss n'est pas d'accord avec l'idée que le *mithraeum* ait été «fonctionnel» d'un point de vue ésotérique..

<sup>364</sup> Beck 2006: 153 ; voir aussi Buffière 1956: partie 4, ch. 5 où il mentionne que la grotte est le lieu de résidence de l'âme en matière tout en relativisant la dimension initiatique de la grotte.

<sup>365</sup> *AdN*. 6. Porphyre cite Eubule comme la source de cette information, mais le passage en question semble avoir été perdu. Par contre, Turcan attribue à cette citation une couleur typiquement numénienne. Voir Turcan 1975: 77.

<sup>366</sup> Beck 2006: 105.

d'un ensemble culturel plus grand et se rattachaient indirectement à la tradition platonicienne<sup>367</sup>. Certains ont fait remarquer, avec raison, que la compréhension que nous avons du mithriacisme de Porphyre est au fond plutôt platonicienne, ce qui en fait un mithriacisme quelque peu ambigu<sup>368</sup>. Cette ambiguïté est interprétée différemment par Roger Beck. C'est ce que nous verrons plus tard lorsque nous discuterons des symboles qui s'y retrouvent et plus spécifiquement lorsque nous parlerons des dadophores Cautès et Cautopatès.

Ceci étant dit, voyons maintenant ce que signifie le *mithraeum* selon l'analyse proposée par Roger Beck. Le *mithraeum* est indispensable à la transmission des mystères mithriaques, car il témoigne des mystères et nous renseigne sur son fonctionnement tout en transmettant, selon Beck, les vérités initiatiques du culte conformément au *Star-Talk*. Nous savons que le *mithraeum* est censé être une caverne à l'image du cosmos, bien qu'il ne s'agisse pas toujours physiquement d'une véritable caverne. Autrement dit, le *mithraeum* est conçu comme étant une caverne, mais la plupart du temps la caverne est artificielle et se résume à une salle souterraine<sup>369</sup>. Ce sont les symboles qui font du lieu une «caverne cosmique»<sup>370</sup> et non la structure. Nous pouvons déjà noter ici une divergence avec Porphyre qui considère que la structure même de la caverne témoigne de son contenu. C'est justement en raison de l'importance de la structure que les sept arches du *mithraeum* des Sept Sphères, de même que celles du *mithraeum Felicissimus*, représenteraient les planètes en tant que portes pour le voyage de l'âme. Ces «portes» rappellent l'échelle à sept portes de Celse qui propose de voir les planètes comme des marqueurs de temps<sup>371</sup>.

La caverne cosmique ne fait qu'un aux yeux de l'initié, une observation qui se comprend en lien avec le *Star-Talk*, mais aussi avec les explications de Porphyre dans *l'Antre des*

---

<sup>367</sup> Beck 2006: 102.

<sup>368</sup> Robert Turcan est un des piliers des études mithriaques et il fait valoir, comme Félix Buffière et Jan Hendrik Waszink que Porphyre invoque Mithra à l'appui du platonisme ou d'une exégèse platonicienne d'Homère. Nous savons déjà que Porphyre a suivi de très près ses sources (Numénios et Cronius). Waszink les considère même comme la source du savoir de Porphyre à propos du mithriacisme. Voir Turcan 1975: 62, 66 ; Buffière 1956: 419 ; Waszink 1966: 45.

<sup>369</sup> Plusieurs ont des murs recouverts de pierres, de broussailles et un plafond peint en bleu symbolisant le ciel. Voir Clauss 2001, 51-52.

<sup>370</sup> Beck 2000: 158-63 ; Gordon 1988: 50-60.

<sup>371</sup> *AdN.* 5. Voir Beck 2006: 114-116 ; Origène, *Contra Celsum.* 6.22 ; Platon, *Timée* 39c5 - d7 ; Ces sept portes sont mentionnées par Origène qui cite Celse. Turcan argumente sur ce point que l'interprétation de ce passage est en fait une exégèse de Platon et du pythagorisme. Voir Turcan 1976: 47-48.

*Nymphes*<sup>372</sup>. Dans une optique mithriaque, la fonction de la caverne cosmique consiste à permettre à l'initié de voyager sur la route de l'âme (entre les deux portes mentionnées plus haut). Cette fonction va de pair avec le symbolisme de la caverne qui serait un univers dans un univers<sup>373</sup>. Le chapitre six de *l'Antre des Nymphes* témoigne de cette fonction, mais la traduction de Lambertson peut porter à confusion selon Beck qui propose une traduction différente du participe *mystagogountes*<sup>374</sup>. La suggestion de Beck ne modifie pas considérablement la compréhension globale de *l'Antre des Nymphes*, mais elle lui donne un air de mithriacisme qui la distingue du contexte gréco-romain en général. Son interprétation propose donc que Porphyre décrit ici un rituel initiatique et s'appuie sur le symbolisme de la caverne pour en expliquer la fonction et le but<sup>375</sup>. Son interprétation repose sur l'idée que le *mithraeum* fonctionne par symbolisme et transmet ses mystères par une compréhension précise de ses symboles cosmiques, symboles qu'il faut ensuite interpréter à la lumière du *Star-Talk*, la «logique» à l'oeuvre derrière la complexité des symboles<sup>376</sup>. Il s'agit de symboles qui ont probablement une connotation mithriaque, mais il reste à savoir s'ils sont exclusivement mithriaques.

---

<sup>372</sup> Il serait difficile d'affirmer avec certitude que Porphyre parle d'un point de vue d'initié mithriaque. Les notions initiatiques contenues dans *l'Antre des Nymphes* ne sont pas exclusivement mithriaques et nous savons que les notions transmises dans l'initiation mithriaque se retrouvent aussi dans le bagage platonicien. La mention de la sphéricité de la caverne est d'ailleurs pertinente et rappelle un passage de Dion Cassius (53.27,2) mentionnant que le dôme du panthéon rappelle celui du ciel. Sur ce point, Beck mentionne qu'une structure en dôme était plutôt onéreuse et que par volonté de frugalité, les adeptes du culte désignaient comme une caverne des lieux qui n'avaient rien d'une caverne (Beck 2006: 105-106). Dans l'ensemble, les idées sont platoniciennes, mais les chapitres 24 et 29 de *l'Antre des Nymphes* reposent sans aucun doute sur une interprétation mithriaque. Nous y reviendrons.

<sup>373</sup> Beck 2006: 106-107 ; Clauss 2001: 51.

<sup>374</sup> La traduction de Lambertson n'est pas fautive, mais manque de précision selon Beck. Il fait valoir, avec raison, que *mystagogountes* doit être compris d'une façon directe sous-entendant «l'initiation» aux mystères et non pas «l'enseignement» des mystères. La traduction de *l'AdN. 6* de Lambertson qui est «Likewise the Persian mystagogues initiate their candidate by *explaining* to him the downward journey of the souls and their subsequent return, and they call that place where this occurs a cave» (Lambertson 1983: 25) devient «Thus too the Persians perfect their initiate by *inducting* him into a *mystery* of the descent of souls and their exit back out again, calling the place a cave» (Beck 2006: 42). Dès lors, il est apparent que même si Beck perçoit *l'AdN. 6* comme étant le point d'entrée dans les mystères mithriaques, il en fait une lecture différente de celle de Lambertson mettant l'accent sur la fonction initiatique de la caverne.

<sup>375</sup> Beck 2006: 41-42.

<sup>376</sup> Beck 2006: 116. Inversement, la grotte est un lieu de culte typiquement mithriaque, ce qui différencie le culte des autres cultes gréco-romains dans le sens où ceux-ci pouvaient avoir un lieu de culte sous-terrain, mais ils n'étaient pas exclusifs tandis que les lieux de culte mithriaque le sont. Donc, suivant l'idée que le monde est un temple, le *mithraeum* est une image du monde en tant que symbole de l'ordre divin. C'est le décor, comprenant Mithra Tauroctone muni d'une cape étoilée, Cautès et Cautopatès et le zodiaque, qui fait du *mithraeum* un lieu de culte cosmique. Voir Turcan 1975: 66-67.

Selon Beck, c'est par l'initiation mithriaque que les anciens apprenaient les vérités du voyage de l'âme et de son destin posthume, ce qui semble un peu poussé étant donné que son point de vue repose sur *l'Antre des Nymphes* dont l'auteur est Néoplatonicien de tendance pythagoricienne. Beck est prêt à l'admettre<sup>377</sup>. Notre compréhension des mystères mithriaques nous a été transmise par des sources néoplatoniciennes, plus particulièrement *l'Antre des Nymphes*. Il soupçonne d'ailleurs Porphyre d'avoir utilisé des notions mithriaques pour donner de la profondeur à ses spéculations théologiques néoplatoniciennes. Nous avons déjà discuté de l'importance du discours théologique dans le texte de Porphyre et, à notre avis, une telle interprétation ne serait pas du tout erronée. Selon Beck, il serait raisonnable de supposer que les notions mithriaques de *l'Antre des Nymphes* révèlent une forme du culte plus proche de la variante romaine que de la perse. Quoi qu'il en soit, la véritable question ne consiste pas à savoir pourquoi Porphyre se sert de notions mithriaques, mais bien plutôt s'il s'agit véritablement de notions mithriaques. La question est importante et c'est ici que Beck diverge considérablement de l'interprétation généralement admise du mithriacisme romain.

La compréhension actuelle que nous avons du culte de Mithra repose en grande partie sur les travaux de Robert Turcan dont la thèse veut que le mithriacisme soit un syncrétisme regroupant zoroastrisme et mazdéisme<sup>378</sup>. Ces deux courants se seraient intégrés à la culture gréco-romaine pour donner ce que nous connaissons du mithriacisme. Cela voudrait dire que le mithriacisme de *l'Antre des Nymphes* serait essentiellement une construction de philosophes néoplatoniciens de tendance néopythagoricienne, qui auraient puisé dans la théologie mazdéenne, la pensée gréco-romaine au sens large et le gnosticisme<sup>379</sup>. Cela expliquerait aussi pourquoi des notions mithriaques se seraient retrouvées dans un ouvrage de Porphyre et pourquoi Mithra y serait assimilé au Démonstrateur platonicien en tant que *Sol Invictus*<sup>380</sup>. Si la thèse de Turcan est juste, la cosmologie de Porphyre, dans *l'Antre des Nymphes*, serait non seulement originale, mais attesterait

---

<sup>377</sup> Beck 2006: 43-45. Beck admet non seulement qu'il serait difficile de nier le bagage philosophique de *l'Antre des Nymphes*, mais que son auteur cherchait à livrer un message d'ordre philosophique plutôt que mithriaque.

<sup>378</sup> Ce point nous est surtout souligné par Origène qui, d'une part, qualifie les initiés du culte de Mithra comme étant *vulgaires* et classe le culte comme faisant partie des croyances perses. Voir Origène, *Contra Celsum*, 1.9, 1.12.

<sup>379</sup> Voir Turcan 1975: ch. 5. ; Voir aussi Evans 1996 en ce qui concerne la polémique entre le néoplatonisme et les gnostiques. Ce sujet est à lui seul très complexe et nous ne chercherons pas à l'aborder directement.

<sup>380</sup> Mithra en tant que *Sol Invictus* a un rôle de création et d'absolution. Ce mythe ne semble pas appartenir au mithriacisme perse, mais plutôt à sa variante gréco-romaine. Voir Clauss 2001: 82.

également que la conception porphyrienne du culte serait platonicienne et remonterait à ses prédécesseurs Numénius, Cronius et Plotin<sup>381</sup>. Ce point de vue s'accorderait donc avec la tentative de Porphyre d'établir une ligne de transmission intellectuelle entre son propos et celui des philosophes théologiens qui l'ont précédé, en commençant par Homère lui-même<sup>382</sup>. À l'inverse, Beck ne croit pas que l'information recueillie dans *l'Antre des Nymphes* à propos du mithriacisme et du fonctionnement du *mithraeum* puisse être attribuée aux prédécesseurs de Porphyre, tout en soulignant la justesse de cette information, ce qui suggère une compréhension distincte, non seulement du mithriacisme, mais de Porphyre lui-même<sup>383</sup>. Beck admet tout de même que le texte de Porphyre est de nature philosophique et n'est pas étranger aux intentions cosmologiques de Platon<sup>384</sup>.

Dans le but d'aller plus en profondeur dans notre discussion sur le *mithraeum* et sa place dans *l'Antre des Nymphes*, il nous faut maintenant aborder la question d'un point de vue astronomique et astrologique, tout en gardant à l'esprit la définition courante du mithriacisme gréco-romain et l'approche préconisée par Roger Beck.

### 3.2.1. Mithra Tauroctone

Comme nous l'avons vu plus haut, Porphyre mentionne les portes de l'âme aux chapitres 21 et 22 de *l'Antre des Nymphes* et il cite Numénius et Cronius comme ses sources<sup>385</sup>. C'est au chapitre 24 que l'explication de Porphyre atteint son point culminant avec la mention de Mithra siégeant à l'équinoxe entre Bélier et Balance. Ce passage pose toutefois un certain nombre de problèmes d'interprétation. Selon Beck, *c'est le chapitre 24 qui nous donne la clé de l'organisation*

---

<sup>381</sup> «*L'Antre des Nymphes* est foncièrement ambigu, comme le monde même. D'où le recours aux réalités culturelles de la Grèce et du paganisme gréco-romain». Turcan 1975: 66

<sup>382</sup> Turcan 1975: 67.

<sup>383</sup> Beck 1984, 2055-56 ; Beck 1998: 42, 80-82 ; Beck 1994: 106-107 ; Beck 2000: 158-59, 177-79 ; Beck 2006: 45-46. Voir aussi Beck 2004: 251-65 où il affirme que l'inclusion des notions mithriaques dans *l'Antre des Nymphes* ne peut pas être une coïncidence et que Porphyre l'a fait de plein gré. Si nous acceptons un tel argument, nous ne pouvons pas avancer l'idée que le mithriacisme exprimé dans le monde gréco-romain était différent du mithriacisme oriental.

<sup>384</sup> Beck 2006: 85, 181 ; Platon, *Timée* 30b 6-9, 34a 1-4, 34a 8-9. Dans ces passages, Platon explique comment l'univers a été créé et se voit maintenu selon la rationalité, la beauté et l'ordre.

<sup>385</sup> *AdN.* 21-22.

du *mithraeum*<sup>386</sup> en plaçant Mithra à l'équinoxe symbolique, flanqué de Cautès et Cautopatès. Si le chapitre six de *l'Antre des Nymphes* constitue le point d'entrée dans le symbolisme du *mithraeum*, le chapitre 24 nous donne la clé de son fonctionnement. Ainsi la notion du voyage de l'âme, dans *l'Antre des Nymphes*, relèverait du mithriacisme et non d'une conception néopythagoricienne, tel que nous l'avons proposé en deuxième partie de notre analyse. Pour Roger Beck, il ne fait aucun doute que la cosmologie de *l'Antre des Nymphes* est bel et bien mithriaque. mais c'est une théorie qui ne fait pas l'unanimité. Robert Turcan, par exemple, considère qu'il n'est pas possible que les portes solsticiales de Porphyre soient mithriaques parce qu'elles reposent sur une cosmologie entièrement différente<sup>387</sup> de celle proposée par le mithriacisme.

En fait, Beck ne dit pas que la cosmologie mithriaque est totalement différente. Il croit plutôt qu'elle n'est pas bien définie et que son ambiguïté lui permet de s'intégrer à différentes formes d'ésotérisme. D'ailleurs, la valeur documentaire de *l'Antre des Nymphes* à propos des rites mithriaques ne pose problème que si l'on considère que les initiés de Mithra adhéraient à un message unique bien précis et que l'auteur de *l'Antre des Nymphes* cherchait à l'exprimer au lieu de s'en servir pour exposer au lecteur une vérité philosophique néoplatonicienne. Par exemple, au sujet des portes solsticiales, contrairement à Turcan et à Buffière, Beck maintient que le message mithriaque est de nature doctrinale<sup>388</sup>.

Suivant l'interprétation du *Star-Talk*, les symboles dans le *mithraeum* témoignent d'un mystère initiatique et sont interreliés de façon à être interprétés dans une perspective ésotérique cohérente. Porphyre, au chapitre six de *l'Antre des Nymphes*, affirme que la caverne porte des symboles qui représentent des éléments et des régions du cosmos<sup>389</sup>. Bien que les éléments et les régions du cosmos représentés par le zodiaque puissent être compris dans le cadre de la tradition philosophique néoplatonicienne, voire néopythagoricienne, il vaut la peine de prendre du recul et de considérer le point de vue de Beck sur ces symboles. Rappelons que l'organisation de la caverne mithriaque nous est présentée aux chapitres 6 et 24 de *l'Antre des Nymphes*. Concentrons-nous sur

---

<sup>386</sup> Beck 2006: 107.

<sup>387</sup> Porphyre décrit une cosmogonie de l'âme qui est horoscopique et étrangère à la cosmogonie mithriaque. Inversement, cette notion est très courante dans la pensée gréco-romaine contemporaine. Voir Turcan 1975: 88-89.

<sup>388</sup> Beck 2000: 158-159, n.61, n.62.

<sup>389</sup> *AdN.* 6.

le chapitre 24 de *l'Antre des Nymphes* et pénétrons dans le *mithraeum* pour en observer les symboles «de l'intérieur».

Premièrement, la tauroctonie est emblématique de l'iconographie du *mithraeum*, sous la forme d'une fresque ou d'un bas-relief<sup>390</sup>. Mithra, en tant que dieu solaire, y est représenté couteau<sup>391</sup> à la main, chevauchant et égorgeant un taureau. Bien que Porphyre ne dise rien sur l'égorgement du taureau, il précise en revanche que Mithra y est représenté à côté d'un taureau et qu'il possède une épée<sup>392</sup>. Selon la tradition mithriaque, l'égorgement du taureau se passe dans une caverne<sup>393</sup>. Le premier sacrifice fut celui de Mithra et ses adeptes le font en mémoire de l'acte et par imitation<sup>394</sup>.

Le *mithraeum* de Marino, en Italie, offre un bon exemple d'une scène de tauroctonie. On y trouve, en effet, une fresque, datant du deuxième siècle de notre ère, qui représente ce rituel<sup>395</sup>. Mithra y est représenté, le genou posé sur un taureau, vêtu d'une cape étoilée. Selon Beck, la cape de Mithra représente le ciel étoilé et comporte six astres plus brillants, les planètes, alors que Mithra lui-même représente le soleil, dans son rôle de *Sol Invictus*<sup>396</sup>, ce qui place la terre «symboliquement» au centre du *mithraeum*<sup>397</sup>. Il reste à déterminer si la terre, qui est symboliquement au centre du *mithraeum*, pourrait, en fait, représenter l'adepte. Sur ce point, Beck ne dit rien.

---

<sup>390</sup> Turcan attire notre attention sur un texte manichéen où le «vrai» Mithra s'oppose au «faux» Mithra, qui chevauche un taureau, le réduisant à une interprétation gréco-romaine du dieu. Beck ne mentionne pas ce point et maintient que le Mithra tauroctone est caractéristique d'un mithriacisme non romanisé. Voir Turcan 1975: 77-78.

<sup>391</sup> Ce couteau est aussi associé au croissant de lune qui produit le miel et préserve par ses caractéristiques cathartiques. De plus, la faucille de Saturne est aussi présente dans la mosaïque du *mithraeum Felicissimus* où elle est juxtaposée au croissant lunaire. Voir Turcan 1975: 71. Ce même croissant lunaire est aussi représentatif du grade du Perse, le cinquième grade initiatique mithriaque, qui est régi par la Lune, ainsi que de la symbolique de la mort et de la création. Voir Clauss 2001: 82, 136.

<sup>392</sup> *AdN.* 24.

<sup>393</sup> Beck 2006: 106. Sur ce point, Turcan note que le taureau mithriaque contient la vie puisque c'est à son sang que les animaux s'abreuvent dans la tauroctonie. Il attribue l'élément à Numénus et à Cronius qui y voyaient une des âmes dans le monde matériel, dotant ainsi Mithra des caractéristiques du Démon, une interprétation qui n'est pas particulièrement mithriaque. Voir Turcan 1975: 76-77.

<sup>394</sup> Clauss 2001: 42.

<sup>395</sup> Vermaseren, 1982.

<sup>396</sup> Beck 2006: 107.

<sup>397</sup> Beck 2006: 110.

La position de Mithra dans la scène de tauroctonie est importante, du moins dans la théorie de Beck, si l'on veut mettre en rapport *mithraeum* et *Antre des Nymphes*. Dans un article paru en 2000, Beck propose une reproduction d'un *mithraeum* en s'inspirant du *mithraeum* des Sept Sphères, à Ostie et des chapitres 6 et 24 de *l'Antre des Nymphes*.<sup>398</sup> Il suit la description de Porphyre et place ainsi Mithra sur son siège cosmique, situé à l'équinoxe du printemps et faisant face à l'équinoxe d'automne. À sa droite, se trouve le signe du Bélier, un signe attribué à la planète Mars et l'équinoxe du printemps. Il s'oppose directement au signe de la Balance, gouverné par la planète Vénus<sup>399</sup>. Lorsque l'adepte pénètre dans le *mithraeum*, il fait face à Mithra tauroctone et avance d'ouest en est, ayant les signes de l'hémisphère nord (de Vierge à Bélier) à sa gauche, le signe du Cancer étant situé à mi-chemin et représentant le nord, les signes de l'hémisphère sud (de Balance à Poisson) à sa droite, le signe du Capricorne se situant à mi-chemin<sup>400</sup>. Placé à l'équinoxe de printemps, Mithra délimite l'équateur en divisant le ciel étoilé en deux, c'est-à-dire entre les deux parties de l'écliptique. Les signes du zodiaque qui décorent les banquettes du *mithraeum* des Sept Sphères à Ostie témoignent de ce fait, tout comme le *mithraeum* qui se trouve sur l'île de Ponza<sup>401</sup> dont nous parlerons plus loin. Suivant l'écliptique, les signes de l'hémisphère nord sont en ascension alors que les signes de l'hémisphère sud sont en descente. Dans la scène de la tauroctonie, ces mouvements d'ascension et de descente sont représentés par les dadophores Cautès et Cautopatès, placés respectivement à la droite et à la gauche de Mithra. Cautès, avec sa torche levée, symbolise la montée écliptique du soleil, qui traverse les signes d'été et Cautopatès, avec sa torche baissée, symbolise la descente du soleil, à travers les signes d'hiver<sup>402</sup>. Selon cette interprétation, l'ascension et la descente du soleil suivent une trajectoire contraire à celle de l'âme

---

<sup>398</sup> Fig. 5. ; Beck 2000, 161.

<sup>399</sup> *AdN.* 24. Il est aussi intéressant de noter que Porphyre mentionne (*AdN.* 12) que les jeunes mariés sont appelés des nymphes, mais il omet de dire que les nouveaux initiés de Mithra sont aussi appelés des nymphes et qu'ils sont gouvernés par Vénus. Il serait difficile de faire un lien entre *AdN.* 24 et 12, mais la relation est intéressante, même si elle n'est que circonstancielle. Voir Turcan 1975: 68-69.

<sup>400</sup> Turcan 1975: 84 ; Beck 2006: 107 ; Beck 2000: 161. Dans son parcours, l'initié passe devant des niches attribuées aux signes du Cancer et du Capricorne respectivement. Ces niches pourraient être interprétées comme des portes, mais elles sont accompagnées d'une mosaïque représentant les signes du Cancer et du Capricorne au *mithraeum* d'Ostie et au *mithraeum* de Vulci (Voir Moretti, 1979). Au *mithraeum* de Capoue, l'entrée des âmes est représentée par un relief de Cupidon et de Psyché, symbolisant l'entrée en matière par l'amour. Voir à ce sujet Beck 2006: 111.

<sup>401</sup> Beck 2006: 104, 108-110; Beck 1976: 1-19.

<sup>402</sup> Fig. 5.

dans *l'Antre des Nymphes*<sup>403</sup>. Il semblerait donc, à première vue, que le mouvement de l'âme, décrit dans *l'Antre des Nymphes*, ne soit pas compatible avec le symbolisme du *mithraeum*. Une telle conclusion serait toutefois hâtive. Il y a, en effet, dans certains cas, un dédoublement des dadophores. Les uns accompagnent Mithra, les autres sont placés à l'entrée du *mithraeum*, à l'abord du passage orienté nord-sud<sup>404</sup>. Ces dadophores situés à l'entrée du lieu de culte seraient en fait ceux qui sont décrits dans *l'Antre des Nymphes*. Ils sont indispensables au fonctionnement symbolique et ésotérique du *mithraeum* selon lequel Cautopatès doit être associé aux signes de l'hémisphère nord et au solstice d'été, alors que Cautès, au contraire, doit être associé aux signes de l'hémisphère sud et au solstice d'hiver<sup>405</sup>.

La raison exacte pour laquelle les dadophores qui accompagnent Mithra ne sont pas les mêmes que ceux qui sont à l'entrée n'est pas claire. Peut-être faut-il comprendre ce dédoublement du point de vue de l'initié qui trouve Cautopatès à sa gauche, lorsqu'il entre dans le *mithraeum*, en écho à Mithra, dans la scène de la tauroctonie, qui il trouve également Cautopatès à sa gauche ? Peut-être y a-t-il un lien avec le mouvement de l'âme et son point d'origine, au-delà de la matière ? Autrement dit, étant donné que Mithra préside à la mise en matière de l'âme et à son ascension, devrait-on mettre en rapport la position de Cautopatès, à la gauche de Mithra, dans le *mithraeum*, la position de Cautès à l'entrée du *mithraeum*? Si l'âme qui descend dans la matière est associée symboliquement à Cautopatès, ne serait-il pas juste de supposer une action conjointe entre Cautopatès, à la torche baissée et Cautès, à la torche élevée, symbolisant l'ascension de l'âme par les signes de l'hémisphère sud et donc par Capricorne?

Il est très difficile de répondre avec certitude à toutes ces questions. Une chose cependant semble certaine pour l'instant : Porphyre fait mention de Mithra à l'équinoxe, mais il ne décrit pas la tauroctonie. C'est un silence qui peut s'expliquer par la méthode plutôt sélective adoptée par Porphyre pour traiter les données sur Mithra dont il dispose et qui laisse entendre qu'il ne s'intéresse pas premièrement à l'initiation mithriaque.

---

<sup>403</sup> *AdN.* 20-27. Ces passages sont très clairs en ce qui concerne la sortie de l'âme, donc l'ascension, qui se fait en Capricorne, au sud. Voir Beck 2006: 111.

<sup>404</sup> Fig. 5.

<sup>405</sup> Beck 2006: 111.

### 3.2.2. Cautès et Cautopatès

Après avoir brièvement discuté de Mithra tauroctone et du positionnement des dadophores, il serait temps d'examiner d'un peu plus près l'interprétation que donne Roger Beck des divinités énigmatiques que sont Cautès et Cautopatès.

Ces deux figures ont une symbolique qui renvoie à l'écliptique et qui exprime l'oscillation entre deux pôles caractérisés par la montée et la descente<sup>406</sup>. Les deux dadophores sont toujours représentés ensemble, en tant que paire. Franz Cumont a jadis proposé une théorie voulant que les dadophores formaient une trinité avec Mithra. L'un des deux aurait symbolisé la genèse et l'autre, l'apothéose. L'idée est reprise par Beck qui met de l'avant une interprétation selon laquelle Cautès représenterait le soleil levant, Cautopatès, le soleil couchant et Mithra, le soleil de midi. Variation sur le même thème, Cautès peut aussi représenter le soleil du printemps, Cautopatès, le soleil d'automne et Mithra, le soleil à son zénith dans son parcours annuel<sup>407</sup>.

La relation entre les dadophores et Mithra sous-entend une forme d'interdépendance. C'est ainsi que s'éclaire le chapitre 24 de *l'Antre des Nymphes* où Porphyre mentionne que Mithra gouverne la genèse des âmes, car il forme une trinité avec Cautès et Cautopatès, et qu'il est situé à l'est en tant que soleil levant<sup>408</sup>. Pour mieux comprendre le rôle des dadophores, il faut faire référence à l'écliptique et établir une comparaison entre le «mouvement» du Soleil et le voyage de l'âme.

L'équinoxe de printemps correspond au moment où le Soleil commence sa montée vers le nord jusqu'à ce qu'il atteigne le tropique du Cancer, qui marque la descente de l'âme dans la matière. Une fois parvenu à son point le plus élevé, c'est-à-dire en Cancer, le Soleil se déplace vers le sud et atteint l'équateur où il réalise l'équinoxe d'automne en Balance. Porphyre fait

---

<sup>406</sup> Cette interprétation s'appuie sur le décor d'un bol en provenance de Cologne en Allemagne. Voir Schwertheim 1974: n.b.p. 15.

<sup>407</sup> Beck 1977: 1, 3. L'interprétation de Cumont est citée par Beck : «...la valeur allégorique des dadophores mithriaques n'est point discutable. Celui qui élève son flambeau, est la personnification du soleil matinal ou vernal qui monte de plus en plus haut dans le ciel, et, éclairant le monde d'une lumière toujours plus ardente, y répand la fécondité. Celui qui abaisse sa torche, représente l'astre à son déclin, soit qu'au couchant il descend derrière l'horizon, soit qu'il amortisse ses feux dans les brumes de l'hiver et laisse les frimas engloutir la végétation. D'une manière plus générale, l'un symbolisera la chaleur de la vie, l'autre le froid de la mort».

<sup>408</sup> *AdN.* 24. Porphyre situe Mithra à l'est et plus précisément, à l'équinoxe du printemps.

précisément allusion à ce mouvement lorsqu'il cite les anciens qui situaient Mithra à l'aide des équinoxes et le plaçaient le long de l'équateur. De plus, Porphyre associe l'épée de Mithra au signe du Bélier, tributaire de l'équinoxe du printemps, et son taureau<sup>409</sup>, à Vénus qui domine le signe de la Balance, signe qui correspond au moment où le soleil passe l'équinoxe d'automne en chemin vers l'apothéose de l'âme en Capricorne au sud.

L'interprétation que nous venons de donner de l'écliptique et du chapitre 24 de l'*Antre des Nymphes*, bien qu'elle diffère de celle proposée par Beck, nous semble plus conforme au texte de Porphyre. Elle tient compte de l'ambiguïté symbolique des dadophores, suivant la suggestion de Cumont qui fait des deux divinités une paire d'opposés, l'un (Cautès) symbolisant le chaud et la vie, l'autre, le froid et la mort, et vice-versa puisque la symbolique de l'un étant toujours en relation avec la symbolique de l'autre<sup>410</sup>. Il y a ici une double signification intéressante qui ne peut être comprise qu'en fonction du mouvement de l'âme. Ainsi, Cautès représente la vie et la mort puisque sa torche élevée signifie l'arrivée de l'âme dans la sphère spirituelle mais aussi la mort matérielle. Inversement, Cautopatès, avec sa torche abaissée, représente la mort et la vie, en ce sens que la mort spirituelle est suivie de la vie matérielle. Il s'agit d'une interprétation qui renvoie non seulement à l'ascension et à la descente de l'âme, mais aussi à la citation d'Héraclite dans l'*Antre des Nymphes* : «nous vivons la mort de ces âmes, elles vivent notre mort à nous». <sup>411</sup>

Mettons de côté l'ambiguïté des dadophores pour l'instant. Leur dimension ésotérique est intéressante, mais il faut maintenant examiner leur dimension cosmologique.

Tout comme Mithra se veut une représentation du soleil et, par ce fait, un phénomène observable, les dadophores eux aussi font référence à des éléments cosmiques tangibles. Il s'agit davantage d'une correspondance avec des constellations du zodiaque que d'une association entre une divinité et une planète. Comme les dadophores accompagnent Mithra, qui est placé aux équinoxes, il va de soi qu'ils se situent dans les constellations correspondant aux équinoxes. Ils se

---

<sup>409</sup> Il y a ici peut-être une double signification puisque que la Lune est aussi un taureau en raison des deux cornes et de son croissant. Le relief de Bourg St-Andéol représente d'ailleurs un buste avec les cornes du taureau. Notons par contre que cette information n'a rien de mithriaque et que Porphyre mentionne que la Lune est aussi taureau. Voir Turcan 1975: 73-74, 85.

<sup>410</sup> Beck 1977: 2. Les degrés d'opposition de Cautès et Cautopatès peuvent être difficiles à suivre. Lorsque l'un représente la vie, l'autre représente la mort, mais l'inverse semble être aussi vrai dans le sens où la mort physique est le début de la vie spirituelle.

<sup>411</sup> AdN. 10.

trouvent donc, en fonction de leur ascension ou de leur descente, en Taureau et en Scorpion respectivement<sup>412</sup>. D'emblée, l'attribution des dadophores aux constellations du Taureau et du Scorpion semble naturelle étant donné que Mithra est en fait une représentation du Soleil et qu'il prend sa vitesse de descente et d'ascension en Taureau et Scorpion respectivement. Beck rajoute toutefois que les dadophores, tout en étant associés aux constellations du Taureau et du Scorpion, correspondraient plus précisément aux géantes rouges Aldébaran (*Alpha Tauri*) et Antares (*Alpha Scorpii*). Il fait valoir que la référence à une constellation dans l'Antiquité se faisait en rapport avec l'étoile dominante d'une constellation et non pas en rapport avec la constellation elle-même<sup>413</sup>. De plus, à Rome, suivant le calendrier julien, Aldébaran pouvait être vue du 16 avril au 11 juin et Antarès, du 2 octobre au 21 novembre, ce qui convenait tout à fait, selon Beck, à la pratique des mystères mithriaques qui faisaient des étoiles les accompagnateurs saisonniers de Mithra en tant que dieu solaire<sup>414</sup>.

Nous l'avons vu, l'identité des dadophores est particulièrement difficile à définir. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'ambiguïté est une caractéristique essentielle des dadophores mithriaques. L'ambivalence de leur position est en quelque sorte le résultat de l'ambivalence de leur identité<sup>415</sup>. C'est une ambiguïté que l'on pourrait comprendre comme le signe d'un système sans véritable dogme ou dénué d'une symbolique bien déterminée ou alors comme la marque d'un système qui présente plusieurs couches symboliques que Roger Beck propose de comprendre à la lumière de la théorie du *Star-Talk*.

---

<sup>412</sup> Cautès est souvent représenté avec la tête d'un Taureau et Cautopatès, accompagné d'un scorpion. Il y a des exceptions mais ça semble être la norme. Voir Beck 1977: 4-5 ; Gordon 1976: 151-154.

<sup>413</sup> Ces deux étoiles fonctionnent de pair et sont complémentaires en fait d'intensité lumineuse. Il y avait aussi une croyance chez les anciens (cité par Cléomédès, un stoïcien méconnu) qui voulait que l'une se couchait lorsque l'autre se levait ; l'une représentant l'est et l'autre, l'ouest, ce qui rappelle l'association symbolique des dadophores avec le lever et le coucher du soleil. Voir Beck 1977: 6-8.

<sup>414</sup> Beck 1977: 7.

<sup>415</sup> Il y a aussi l'hypothèse voulant que la double identité des dadophores exprime une compréhension du temps en deux mouvements. Autrement dit, l'on pourrait y voir une allusion à l'écoulement quotidien ou annuel du temps. S'ils expriment le passage quotidien du soleil, Cautès est à l'est et Cautopatès à l'ouest. Inversement, s'ils témoignent du parcours annuel du soleil et prennent les identités d'Aldébaran et Antarès, Cautès est à l'ouest et Cautopatès à l'est, témoignant du mouvement d'ouest en est du ciel étoilé. Beck 1977: 9-10.

### 3.2.3. Le Zodiaque de Ponza

Jusqu'ici, nous avons discuté des différents éléments qui composent le *mithraeum* en relation avec *l'Antre des Nymphes* de Porphyre. Il semble, en effet, y avoir plusieurs points de contact entre le texte de Porphyre et le culte de Mithra. Il est indéniable, en tout cas, que Porphyre connaissait le culte de Mithra et ses fonctions rituelles. Avant de conclure ce chapitre, il nous reste encore un élément important à considérer: le zodiaque.

Nous avons déjà fait allusion au zodiaque dans le deuxième chapitre de la thèse, mais nous voulons maintenant l'aborder d'un point de vue mithriaque, en suivant de près l'interprétation de Roger Beck. En prenant pour exemple le zodiaque qui décore le *mithraeum* de l'île de Ponza, dans la mer Tyrrhénienne<sup>416</sup>, Beck tente de montrer la signification du zodiaque dans le mithriacisme. Il s'agit d'un *mithraeum* qui donne du zodiaque une représentation circulaire et indépendante de la tauroctonie. Placé au plafond du *mithraeum* et fait de stuc, le zodiaque de Ponza s'avère particulièrement intéressant par son orientation et sa composition qui transmettraient, selon Beck, certaines vérités sur la cosmologie mithriaque.

En général, le zodiaque est une mesure du temps qui repose sur la position observable du soleil, des planètes et du ciel étoilé. Plusieurs cultes et croyances dans le monde gréco-romain ont intégré le zodiaque à leurs systèmes. Porphyre n'y échappe pas, ni non plus le mithriacisme. Le zodiaque du *mithraeum* de Ponza, estime Beck, peut nous aider à mieux comprendre l'utilisation du zodiaque dans le culte de Mithra. Dans l'ensemble, semblable au zodiaque traditionnel, il se distingue cependant par la présence de Cautès et Cautopatès en tant que *Sol* et *Luna*<sup>417</sup> respectivement. La présence des dadophores n'a rien de surprenant. Elle témoigne d'une superposition symbolique caractéristique du mithriacisme. Précisons, cependant, que pour faire le lien entre le zodiaque de Ponza et le chapitre 24 de *l'Antre des Nymphes*, il faut accepter les corrections de l'édition de Buffalo (Arethusa Monographs) qui rajoute les dadophores au texte de

---

<sup>416</sup> Voir Vermaseren 1974. *Mithriaca II*, pour le rapport de fouille. ; Fig. 7.

<sup>417</sup> Beck 1976: 1-2.

Porphyre. Il faut aussi supposer que lorsque Porphyre place Cautès à droite et Cautopatès à gauche il le fait du point de vue du participant<sup>418</sup>.

En ce qui concerne l'orientation même du zodiaque, soulignons que si les signes se lisent habituellement dans le sens horaire, dans le cas d'un zodiaque circulaire ils se lisent dans le sens antihoraire, c'est-à-dire avec le signe du Bélier en haut et le signe de la Balance en bas<sup>419</sup>. À Ponza, l'on retrouve le signe du Scorpion en bas, comme s'il avait une certaine inclinaison, une particularité qui pourrait très bien s'expliquer par le point de vue du pratiquant, qui se tient sous le zodiaque et regarde au plafond, donc vers le ciel, en voyant les signes du zodiaque dans le sens horaire<sup>420</sup>. Il est intéressant de souligner que le zodiaque de Ponza peut être divisé en deux, si l'on suit la ligne équatoriale. Il semble, en effet, y avoir une division correspondant aux signes solaires, de Lion à Capricorne (en ascension) et aux signes lunaires, de Cancer à Verseau (en descente), ce qui ne va pas à l'encontre du mouvement expliqué par Porphyre dans *l'Antre des Nymphes*, chapitres 22 à 24<sup>421</sup>. Pour ce qui est des autres signes, ils ne semblent pas être alignés selon les points cardinaux, ce qui est pourtant sous-entendu dans le chapitre 24 de *l'Antre des Nymphes*. De plus, l'orientation d'est en ouest que décrit Porphyre n'est pas représentée à Ponza et la position de Mithra tauroctone, généralement au nord, se trouve à l'ouest dans le *mithraeum* de Ponza.

En fait, avec un peu de recul, on constate que non seulement l'orientation du zodiaque n'est pas conforme au texte de Porphyre, mais que l'orientation du *mithraeum* lui-même, avec une porte à l'est, s'oppose à l'orientation suggérée dans *l'Antre des Nymphes*<sup>422</sup>. Ces divergences posent problème, du moins pour la théorie de Beck. Il est évident que l'ordre du Soleil et de la Lune a été inversé. Il se pourrait toutefois que la cosmogonie mithriaque ait ici subi l'influence de la cosmologie chaldéenne<sup>423</sup> dans laquelle le dieu suprême aurait créé un dragon qui préside au

---

<sup>418</sup> Le rajout de Cautès et Cautopatès au texte est largement accepté et considéré comme nécessaire pour rendre le texte lisible, voire compréhensible. Dans sa traduction, Lambertson utilise l'édition de Buffalo pour le chapitre 24, ce qu'il mentionne à la note 22 sans s'y attarder. Voir Porphyre, 1969. *The Cave of the Nymphs in the Odyssey A revised text with translation by Seminar Classics 609*, New York. ; Beck 1976: 4.

<sup>419</sup> Beck 1976: 3.

<sup>420</sup> Beck 1976: 2.

<sup>421</sup> *AdN.* 22-24 ; Beck 1976: 5-6. D'ailleurs, si l'on prend en considération la représentation de Mithra tauroctone à Ponza et la division du zodiaque entre droite et gauche, nous pouvons voir que les signes boréaux sont à sa droite et les signes austraux, à sa gauche, ce qui est conforme à *l'Antre des Nymphes*. Voir Turcan 1975: 84.

<sup>422</sup> Beck 1976: 2.

<sup>423</sup> La cosmologie chaldéenne place Cancer et Capricorne en opposition directe. Voir Beck 1977: 96.

zodiaque, le divisant en signes d'ascension lente (lunaire) et en signes d'ascension rapide (solaire)<sup>424</sup>. Il y a bel et bien un dragon dans le zodiaque de Ponza, mais Porphyre n'en fait aucunement mention. Il est vrai qu'au chapitre 18 de *l'Antre des Nymphes* la Lune fait partie de la genèse mithriaque, ce qui laisse supposer que le culte à mystère devait inclure aussi le Soleil par besoin d'opposition harmonique. L'incorporation de ce mouvement des astres et du zodiaque dans *l'Antre des Nymphes* est la preuve, selon Roger Beck, que les adeptes du mithriacisme partageaient avec leurs contemporains leur savoir concernant l'origine et le mouvement de l'âme en rapport avec le mouvement des astres<sup>425</sup>.

### 3.3. Conclusion.

Le travail de Roger Beck sur le mithriacisme représente l'oeuvre de toute une vie. Il peut être considéré à juste titre comme une des plus grandes autorités mondiales sur le sujet. Sa contribution est indispensable pour tout chercheur qui s'intéresse au culte de Mithra. Ses travaux ont abouti à la théorie du *Star-Talk*, une approche originale mais qui ne fait pas l'unanimité auprès des classicistes.

Dans ce court chapitre sur le mithriacisme dans *l'Antre des Nymphes*, nous avons utilisé la théorie du *Star-Talk* pour analyser la symbolique du *mithraeum*, à la lumière du texte de Porphyre. Il ne fait aucun doute que Porphyre avait un intérêt marqué pour le culte de Mithra, qui était en pleine effervescence dans le monde gréco-romain au moment de la rédaction de *l'Antre des Nymphes*. En revanche, il semble évident que les connaissances de Porphyre sur le culte de Mithra ont été mises à profit essentiellement dans le but d'appuyer une exégèse homérique qui a pour sources, notamment, Numénus et Cronius. L'archéologie semble confirmer plusieurs des mentions de Porphyre sur le mithriacisme, mais contrairement aux conclusions qu'en tire Roger Beck, la lecture que nous faisons des symboles mithriaques de *l'Antre des Nymphes* nous incite à voir le culte de Mithra dans une perspective essentiellement gréco-romaine.

---

<sup>424</sup> Beck 1976: 12. Cette différence dans l'influence des deux luminaires reflète en partie un passage du *Timée*, déjà cité plus haut, expliquant que la Lune et le Soleil définissent les temps annuels et mensuels.

<sup>425</sup> Beck 1977: 102-103.

Beck emploie abondamment Porphyre dans son approche et le cite même comme point de départ. Il fait valoir que la vision de Porphyre est juste et qu'elle représente le culte d'une façon objective tout en préservant son essence originale qui n'est pas platonicienne. Si Beck a raison sur ce point, c'est le rôle de l'exégèse platonicienne dans *l'Antre des Nymphes*, transmise par Numénios et Cronios, en passant par Plotin, qu'il faut remettre en question. Même si les croyances à l'œuvre dans les mystères de Mithra s'apparentent aux conceptions philosophiques du néoplatonisme, elles divergent tout de même sur certains points cruciaux, comme le mouvement de l'âme ou la représentation de Mithra Tauroctone, présente dans *l'Antre des Nymphes*, mais sans la totalité des symboles (comme le serpent) et la description de la mise à mort proprement dite. Pour y voir la tauroctonie et tous ses symboles, il faut accepter les suppositions et les interprétations parfois ambiguës de Beck.

Nous avons aussi discuté des figures de Cautès et Cautopatès, dont la symbolique est difficile à définir. Ce que Beck nous apprend à propos des dadophores est fort intéressant, mais s'applique mal à *l'Antre des Nymphes*. Leur mention par Porphyre ne semble pas avoir l'importance que Beck leur attribue. Sans aller jusqu'à dire que Roger Beck propose une vision du culte qui est erronée, il nous semble plus prudent de penser que la place du culte de Mithra dans le texte de Porphyre s'explique davantage dans le cadre d'une exégèse d'Homère, une exégèse néoplatonicienne, que dans une perspective uniquement mithriaque.

Conclusion:

*L'Antre des Nymphes* est un texte qui ne sera jamais entièrement compris. Nous pouvons interpréter et réinterpréter son contenu, mais l'essence du texte, tout en étant agréable, demeure obscure. Les idées qui y sont évoquées nous fascinent et resteront au centre du questionnement humain tant et aussi longtemps que nous nous interrogerons sur nos origines spirituelles.

L'objectif de cette thèse était d'étudier la cosmologie de *l'Antre des Nymphes* dans le cadre des traditions philosophiques platoniciennes et pythagoriciennes. Le texte n'a pas révélé tous ses secrets, mais nous espérons en avoir éclairé quelques-uns. Nous avons commencé par le legs des présocratiques, parfois cités par Porphyre et les autres philosophes de la tradition platonicienne, qui a marqué le développement des concepts cosmologiques. Nous avons établi les bases de la cosmologie pythagoricienne de Philolaos en présentant sa vision de l'univers qui repose sur les nombres. De l'opposition entre l'illimité et le limitatif jusqu'aux tonalités de l'*harmonica*, nous avons démontré que la conception cosmologique de Porphyre se réclame de sources fort anciennes. Nous avons aussi démontré que les questionnements des présocratiques avaient été interprétés et remaniés par Platon et ses successeurs. En raison de ce fait, il est impossible de confirmer l'authenticité de la cosmologie attribuée par Platon ou Porphyre aux Pythagoriciens. Certes, les sources citées par l'auteur de *l'Antre des Nymphes* suggèrent que l'information remonte directement aux présocratiques, mais en vérité, le remaniement et l'appropriation des concepts présocratiques durant la période de l'Académie a transformé la théologie des nombres de façon à ce qu'elle soit maintenant indissociable des idées platoniciennes proprement dites.

Nous avons aussi discuté du fonctionnement de cette cosmologie mathématique. Situé entre l'illimité et le limitatif, la progression cosmique est bien établie et s'exprime clairement lorsque nous considérons les éléments eux-mêmes. Nous avons observé leurs attributs cosmogoniques et mathématiques, ce qui nous a permis d'étudier la progression de l'immatériel vers le matériel. Cette progression représentée élégamment par les solides de Platon nous a conduits à établir le feu, représenté par le tétraèdre, comme le premier élément. Ceci nous a mené à discuter de l'eau et de certaines de ses caractéristiques en relation avec *l'Antre des Nymphes*. Plusieurs des aspects cosmiques évoqués au chapitre premier ne se retrouvent pas directement dans

*l'Antre des Nymphes*. Il serait donc prudent de conclure que la cosmologie numérique proprement pythagoricienne n'est pas présente dans le texte de Porphyre, du moins, pas directement. La grotte en tant qu'analogie évoque l'idée d'un univers noétique. Cet univers fait partie d'un ensemble plus grand, comme la grotte est un endroit clos dans un monde plus grand. En ce sens, elle réfère au concept de l'illimité et du limitatif qui ont tous deux des caractéristiques cosmogoniques d'ordre mathématique. Elle est à la fois belle et obscure, elle se définit donc par deux éléments opposés, ce qui nous renvoie au mythe d'Er chez Platon. Il reste à savoir si Porphyre pouvait faire la distinction entre les apports authentiques des premiers pythagoriciens et ceux de Platon. Nous sommes dans l'impossibilité de pouvoir répondre à cette question et nous nous devons d'accepter la possibilité que la grotte soit une adaptation de la caverne de Platon, teintée d'une indéniable couleur pythagoricienne. D'ailleurs, Porphyre ne prétend pas être le premier à interpréter le chant XIII de l'Odyssée. Au contraire, il cite ses sources et nous renseigne sur la provenance de son exégèse. Numénius et son disciple Cronius lui ont transmis un certain savoir, mais la source de Numénius demeure inconnue. Porphyre mentionne aussi plusieurs autres noms comme Zoroastre, Orphée et Homère, qu'il qualifie de théologiens.

Ce que nous voulons surtout retenir de la progression géométrique évoquée au premier chapitre, c'est *l'harmonia*. L'univers de Porphyre est maintenu en ordre par une tension entre deux éléments opposés. Nous avons vu que l'harmonie est un concept caractéristique de la cosmologie pythagoricienne et une partie intégrante du néoplatonisme de Porphyre. L'harmonie pythagoricienne évoque abondamment les planètes et la musique des sphères. Cette musique n'est pas présente dans *l'Antre des Nymphes*, du moins pas sur le plan du son, mais plutôt en action. La musique des sphères guide l'âme du philosophe vers l'Un immatériel. Cette musique est composée par le son des planètes. Nous avons clairement établi que les planètes influencent l'âme dans *l'Antre des Nymphes*. Les planètes accueillent l'âme et la transportent dans son voyage entre la Lune en Cancer et Saturne en Capricorne. Cependant, le zodiaque n'est pas particulièrement présent dans la cosmologie des premiers pythagoriciens. L'intérêt de Porphyre pour le zodiaque est plus lié à l'astronomie qu'à l'astrologie ésotérique. L'astronomie dépend des yeux et la musique, des oreilles. La description de la grotte se fait par l'entremise de la vue et non pas par l'ouïe. Les nymphes tissent leur tissu de pourpre, un enchantement pour les yeux, nous dit Homère. Or, l'univers de Porphyre est un univers qui s'observe : le son et l'écoute en sont pratiquement

absents. Il ne s'agit peut-être pas d'une erreur. Nous avons démontré que le mouvement de l'âme suivait celui du soleil dans son parcours annuel. Le mouvement de l'âme, d'une planète à une autre, suit la succession des planètes dans le zodiaque. Le soleil étant l'astre qui marque le signe par sa position, le mouvement de l'âme suit donc celui du soleil. C'est la raison sans doute pour laquelle *l'Antre des Nymphes* met l'accent sur l'observation et non sur l'écoute. Il ne serait pas inconcevable de suggérer que l'exégèse de Porphyre propose une rationalisation spirituelle du mouvement du soleil par l'analogie poétique.

Nous avons aussi abordé la question des difficultés d'interprétation de *l'Antre des Nymphes*. La question s'est posée plus particulièrement au sujet de la reconstitution des mystères mithriaques telle que proposée par Roger Beck, à partir du texte de Porphyre. La présence possible d'éléments mithriaques dans *l'Antre des Nymphes* nous a amené à considérer que Porphyre ne s'était pas inspiré entièrement de la tradition platonicienne, mais qu'il avait pu en fait puiser également à la tradition mithriaque. Nous avons donc supposé que les notions mithriaques faisaient partie intégrante du bagage intellectuel de Porphyre. Selon Beck, la grotte est comme la représentation d'un *mithraeum*. Ce que nous avons vu du *mithraeum* en général est en lien avec les affirmations de Porphyre, mais ce lien n'est pas aussi important que Beck le suppose. La théorie de Beck veut que le *mithraeum* transmette le mythe de la descente de l'âme par l'entremise du *mithraeum* lui-même avec le modèle cognitif qu'est le *Star-Talk*. Il demeure que le *Star-Talk* propose, à notre avis, une interprétation discutable du texte de Porphyre. Nous avons approfondi cette interprétation et avons établi qu'en dépit de points communs entre le *Star-Talk* et *l'Antre des Nymphes*, le mouvement de l'âme et l'interprétation de Mithra Tauroctone dans le *Star-Talk* ne sont pas tout à fait compatibles avec *l'Antre des Nymphes*. Sans vouloir rejeter totalement la contribution de Roger Beck, il nous semble que sa méthode d'interprétation repose sur une compréhension limitée du texte de Porphyre. Ses observations sur les caractéristiques de la grotte en lien avec la structure du *mithraeum*, qui se veut à l'image du cosmos, sont intéressantes, mais, à notre avis, les éléments mithriaques de *l'Antre des Nymphes* ne renvoient pas exclusivement au culte de Mithra, il faut plutôt les situer dans le contexte plus général de la religion gréco-romaine.

Annexe et listes de figures.

Ann. 1.

Deus Sol Invictus Mithras

I am God Mithras

I am the Sun

I am unvanquished

I shoot my bow through opposites, for harmony exists in tension (*AdN.* 29)

I command descent

I command ascent, for I am the mediator (Plutarque, *De Iside* 46)

my throne is at the equinoxes (*AdN.* 24)

I am born of the rock

I sacrifice the bull

I feast

I have ordained the feast

I rule the immutable

I rule the mutable

I rule the fates of men and of you, my mystai

I have ordained images of my deeds

I have ordained a cave, to be a likeness of my universe

I have ordained degrees for my mystai

I have ordained things to be done: in teletai you shall know me

I have ordained things to be seen: in images you shall know me

I have ordained words to be seen and heard: in words you shall know me

I have ordained rules of life, my lions shall be fiery (*AdN.* 15)

I have ordered the stars as signs

Fig. 1. Les cinq solides de Platon.

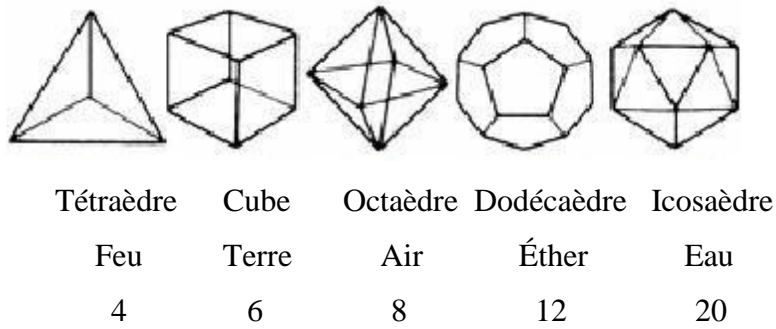


Fig. 2. La τετρακτύς.



Fig. 3. La cosmogonie de Platon selon le *Timée*. Wilberding 2006: 180.

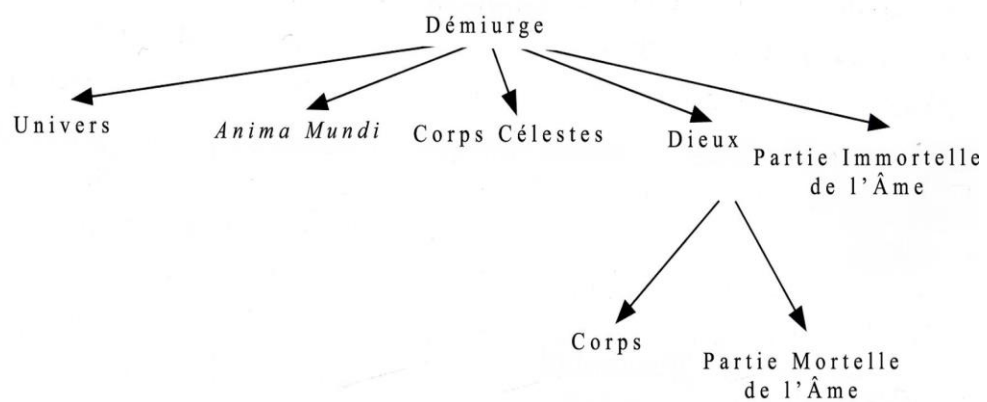


Fig. 4. La cosmogonie de Plotin selon *l'Ennéade*. Wilberding 2006: 181.

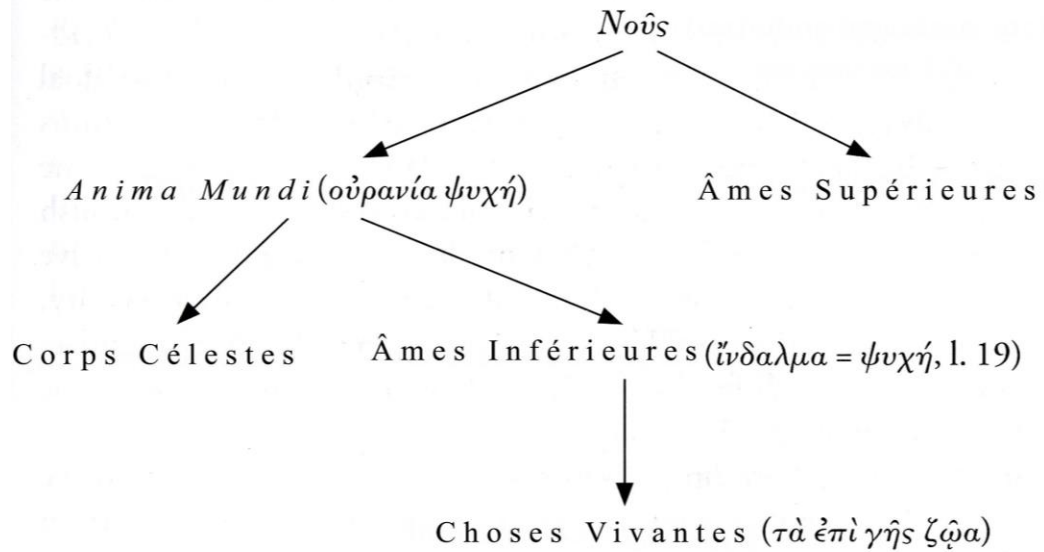


Fig. 5. Mithraeum d'Ostie intitulé *Mithraeum des Sept Sphères*. Beck 2006: 104.

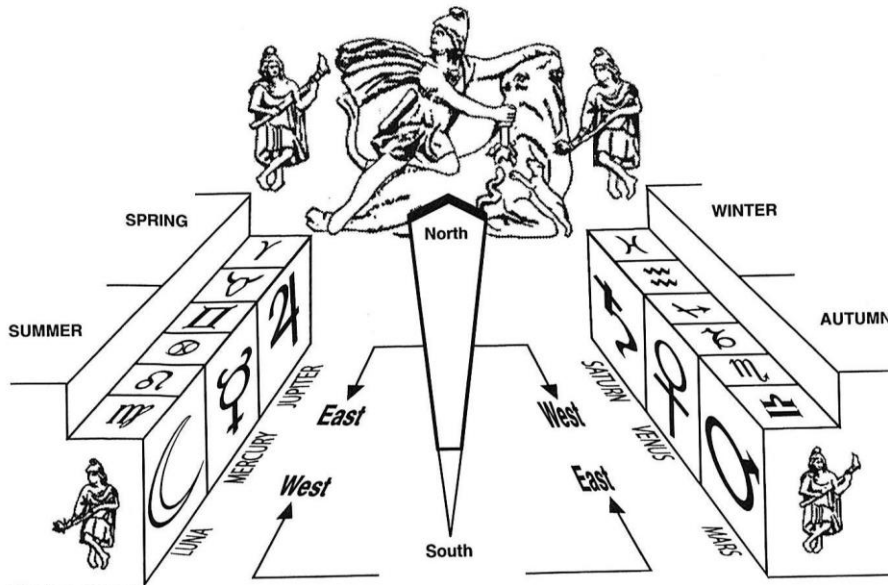
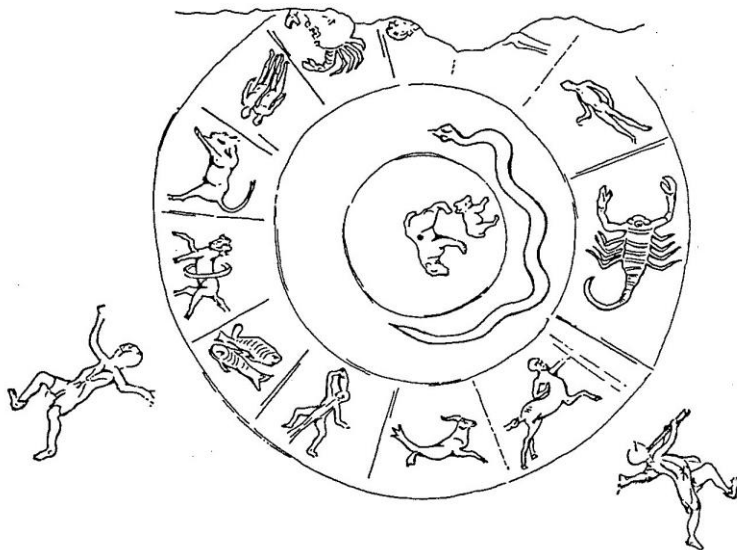


Fig. 6. Fresque de Mithra Tauroctone à Mirano.



Fig. 7. Le zodiaque de Ponza. Beck 2004: 1



## Bibliographie:

### Textes:

Aëtius. *Aëtius Arabus*. éd. par Daiber. H. 1980. Wiesbaden.

-----, *Placita Philosophorum*. éd. par H. Diels dans Diels. H. 1879. *Doxographi Graeci*. Berlin.

Aristobule. *Fragments*. dans Collins, A. Y. 1876. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwklung*. éd. E. Zeller. Leipzig.

Aristote. *De Caelo*. trad. par Barnes, J. 1984. *The Complete Works of Aristotle*. Londres.

-----, *Met.* *ibid.*

-----, *Phys.* *ibid.*

Bergk, Th. éd. 1843. *Poetae Lyrici Graeci*. Leipzig.

Cicéron. *N.D.* éd. et trad. par Rackham. H. 1933. *On the Nature of the Gods, Academics*. Harvard.

Cicéron. *Rep.* éd. et trad. par Keys. C.W. 1928. *On the Republic, On the Laws*. Harvard.

Diogène Laërce. éd. et trad. par Hicks. R.D. 1972. *Lives of Eminent Philosophers, Vol:II*. Harvard.

Diels, H. 1879. *Doxographi Graeci*. Berlin.

Diels, H. et Kranz, W. 1848-1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 7e éd. 1951. Berlin.

Dion Cassius. *Historia Romana*. trad. par Wardle. D. 2013. *Cassius Dio*. Oxford.

Euclide. *Éléments*. éd. et trad. par Thomas. I. 1991. *Greek Mathematical Works Thales to Euclid*. Harvard.

Galien. *De Hippocrat.* éd. par Müller. I. 1874. *De Hippocratis et Platonis*. Leipzig.

Héraclite. éd. et trad. par Pradeau. J.F. 2004. *Héraclites Fragments*. Paris.

Hérodote. *Histoire*. éd. et trad. par Legrand. P.E. 1932. *Hérodote: Histoires*. Paris.

Clément, *Homélie Pseudo-Clémentine*. éd. par Legarde. P. 1865. Leipzig.

Homère. *Illiadé*. trad. par Mazon. P. 1938. Paris.

-----, *Odyssée*. éd. par Bérard. J. trad. par V. Bérard. 1931-1955. Paris.

Jamblique. *Vita Pyth.*, éd. et trad. par Clark. G. 1989. *On the Pythagorean Life*. Liverpool.

-----, *Myst.*, trad. par Vieri. F. 1993. *On the Mysteries*. Atlanta.

Lucrèce. *De Rerum Natura Libri Sex*. éd. et trad. par Bailey. C. 1947. Oxford.

Macrobe. *In Som. Scip.* éd. par Willis. I. 1970. *Commentarii in Somnium Scipionis*. Leipzig.

- Manilius. éd. et trad. par Goold. G.P. 1977. *Astronomica*. Harvard.
- Nicomaque de Gérèse. *Introduction Arithmétique*. trad. par D'Ooge. M.L. 1926. New York.
- , *Manuale Harmonicum*. éd. Levin. F.R. 1994. dans *The Manual of Harmonics of Nichomachus the Pythagorean*. Grand Rapides.
- Numénius. *Fragments*. éd. et trad. par Des Places. E. 1973. *Numénius: Fragments*. Paris.
- Origène. *Contra Celsum*. trad. par Chadwick. H. 2008. *Contra Celsum*. Cambridge.
- Parménide, éd. et trad. par Gallop. D. 1991. *Fragments*. Toronto.
- Philolaos. *Fragments*. éd. et trad. par Huffman, C. 1993. *Philolaos of Croton*. Cambridge.
- , *Fragments*. trad. par Barnes. J. dans Barnes, J. 1987. *Early Greek Philosophy*. Harmondsworth.
- Philon. *De Cherubin*. trad. par Yonge. C.D. 1855. dans Scholer, D.M. 2006. *The Works of Philo*. Londres.
- , *De Opificio Mundi*. *ibid.*
- , *Quaest. in Gen.* *ibid.*
- Philostrate. *V. Ap.*, éd. et trad. par Jones. C. P. 2006. *Philostratus, Apollonius of Tyana, Letters of Apollonius, Ancient Testamonia, Eusebiu's Reply to Hierocles*. Harvard.
- Pindare. *Pyth.* éd et trad. par Race. W.H. 1997. *Pindar: Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*. Cambridge.
- Platon. *Banquet*. trad. par Mouze. L. 2012. *Platon, Le Banquet*. Paris
- , *Épinomis*. éd. E. Hamilton, H. Cairns. 1975. *The Collected Dialogues Including the Letters*. Oxford.
- , *Gorgias*. trad. par Helmbold. W.C. 1952. *Gorgias*. Indianapolis.
- , *Phaedo*. trad. par Gallop. D. 1975. *Phaedo*. Oxford.
- , *Phaedrus*. trad. par Yunis. H. 2011. *Phaedrus*. Cambridge.
- , *Tim.* éd. E. Hamilton, H. Cairns. trad. par H. Tredennick. 1994. *Plato's Timaeus*. Princeton.
- , *Rep.* éd. et trad. par Shorey. P. 1935. *Republic, Vol:II. Books 6-10*. Harvard.
- Pline l' Ancien. *Nat.* éd. et trad. par Rackham. H. 1944. *Natural Hisotry: Books 1-2*. Harvard.
- Plotin. *Ennéades*. trad. par Bouillet. M.N. 1857. *Les Ennéades de Plotin*. Paris.

Plutarque. *Sur la Musique*. éd. et trad. par Einarson B. et De Lacey. P.H. 1967. *Moralia, Vol: XIV. That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defense of the Other Philosophers. Is Live Unknown a Wise Precept? On Music*. Harvard.

-----, *De Iside*. trad. par Griffiths. J.G. 1970. *Plutarch's de Iside et Osiride*. Wales.

-----, *Quaest. Conv.* trad. par Teodorsson. S.T. 1996. *A Commentary on Plutarch's table talks*. Göteborg.

Porphyre. *L'Antre des Nymphes*. trad. Lardeau. G. 1990. *Antre des Nymphes dans l'Odyssée*. Paris.

-----, *L'Antre des Nymphes*. trad. Lamberton. R. 1983. *Porphyry: On the Cave of the Nymphs*. New York.

-----, *L'Antre des Nymphes*. éd. par Nauck. A. 1886. *Porphyrii philosophi Platonici opusula selecta*. Leipzig: Teubner

-----, *De Abstinencia*. éd. et trad. par Bouffartigue. J. 1977. et M. Patillon. *Porphyre: De l'Abstinence*. Paris.

-----, *Vita Pyth.* éd. et trad. par Des Places. E. 1982. *Vie de Porphyre, Lettre à Marcella*. Paris.

Proclus. *In Remp.* éd. par Kroll. G. 1901. Leipzig: Teubner.

-----, *In Tim.* éd. et trad. par Festugière, A.J. 1966. *Commentaire sur le Timée*. Paris.

Ptolémée. *Tetr.* éd. et trad. par Robbins. F. E. 1940. *Tetrabiblos*. Harvard.

Speusippe. éd. et trad. par Isnardi-Parente. M. 1980. *Speusippo: Frammenti*. Naples.

Stobée. *Ant.* éd. Wachsmuth et Hense. 1909. *Anthologium*. Berlin.

Tertullien. *Adversus Marcionem*. éd. et trad. par Moreschini. C. 1971. *Adversus Marcionem*. Milan.

Virgile. *Géor.* trad. par Billiard. R. 1933. *Les Georgiques de Virgile*. Paris.

Xénophane. éd. et trad. Leshner. J.H. 2001. *Fragments*. Londres.

#### Études:

Anastase, S. 1975. *Apollon dan Pindare*. Athènes.

Barker, A.D. 1989. *Greek Musical Writings, Vol: II: Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge.

Barnes, J. 1987. *Early Greek Philosophy*. Londres.

-----, 1982. *The Presocratic Philosophers*. Londres.

- , 1972. *The Ontological Argument*. Londres.
- Beck, R. 2006. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*. Oxford.
- , 2004. *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Toronto.
- , 2000. «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS* 90: 145-180.
- , 1994. «Cosmic Models: Some use of Hellenistic Science in Roman Religion», 99-117. dans *The Sciences in Greco-Roman Society*. Londres
- , 1988. *Planetary Gods and planetary orders in the Mysteries of Mithras*
- , 1977a. «Interpreting the Ponza Zodiac, II.», p.87-147. dans *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Toronto.
- , 1977b. «Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations», p.1-17. dans *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Toronto.
- , 1976a. «The Seat of Mithras at the Equinoxes: Porphyry, *De Antro*», *JMS*. 95-8.
- , 1976b. «Interpreting the Ponz Zodiac, I.» p.1-19. dans *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Toronto.
- Betz, H.D. 2003. *The Mithras Liturgy*. Tübingen.
- Brashear, W.M. 1992. *A Mithraic Catechism from Egypt*.
- Buffière, F. 1956. *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*. Paris
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge.
- Boyancé, P. 1967. «Écho des exégèse de la mythologie grecque chez Philon», *CNRS* 169-173.
- , 1936. *Le Culte des Muses Chez les Philosophes Grecs*. Paris.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York.
- Bower, C. 1978 «Boethius and Nicomachus: An Essay Concerning the Source of the *De Institutione Musica*», *Vivarium* 16: 1-45
- Bryan, J. 2012. *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge.
- Byre, C. 1994. «On the Description of the Harbor of Phorkys and the Cave of the Nymphs, Odyssey 13.96-112», *AJP* 115: 1-13.
- Carcopino, J. 1956. *De Pythagore aux Apôtres: Études sur la Conversion du Monde Romain*. Paris.
- Chaignet, A.Ed. 1968. *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne*. Bruxelles.

- Clauss, M. 2001. *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*. trad. par R. Gordon. New York.
- Davis, M. 2011. *The Soul of the Greeks*. Chicago.
- Deck, J.N. 1967. *Nature, Contemplation, and the One: a Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto.
- DeLacy, P. 1948, *Stoic Views of Poetry*, dans *AJP* 69: 241-71.
- Des Places, E. 1936. «Platon et l'Astronomie Chaldéenne», 129-42. dans *Mélanges Franz Cumont, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slavs* 4. Bruxelles.
- Dillon, J. 1996. *Middle Platonists*. Cornell.
- Dodds. E.R. 1957. *Numenius and Amonius*. dans «Les Srouces de Plotin», Genève.
- Dorter, K. 1982. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto.
- Drozdek, A. 2007. *Greek Philosophers as Theologians: the Divine 'Arche'*. Cornwall.
- Edwards, M.J. 2000. *Neoplatonic Saints: the Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- 1996. «Porphyry's Cave of the Nymphs and the Gnostic Controversy», *Hermes* 124: 88-100.
- 1990. «Numenius, Pherecydes and the cave of the Nymphs», *CQ* 1: 258-262.
- Elderkin, G. 1940. «The Homeric Cave on Ithaca», *CP* 35: 52-54.
- Emilsson, E.K. 2007. *Plotinus on Intellect*. Oxford.
- Evans, J. 1998. *The History and Practice of Ancient Astronomy*. Oxford.
- Ferguson, K. 2008. *The Music of Pythagoras*. New York.
- Finkelberg, A. 1998. «On the History of the Greek *κοσμος*», *HSCP* 98: 103-136.
- Fritz, K. 1973. «Philolaos», *RE* 13: 453-84.
- Gaugier, L.C. 2006. *Measuring Heaven*. Londres.
- Gaiser, K. 1963. *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart.
- Godwin, J. 1993. *The Harmony of the Spheres: a Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*. Rochester.
- Gordon, R.L. 1976 «The Sacred Grography of a Mithraeum; the Example of Sette Sfere», *JMS* 1: 119-65.
- Griffin, S. 2009. *Plotinus on Numbers*. Oxford.

- Guthrie, W.K.C. 1981. *The Philosophy of Plotinus (3em édition)*. Londres.
- . 1962. *A History of Greek Philosophy, vol.1. The Early Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge.
- . 1962. *A History of Greek Philosophy, vol. 2. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge.
- Hadot, P. 2010. *Plotin, Porphyre: Études Néoplatoniciennes*. Paris.
- Harmon, A.M. 1923 «The Poet κατ' ἐξοχήν», dans *CP* 18: 35-47.
- Heiden, B. 2008. *Homer's Cosmic Fabrication: Choice and Design in the Iliad*. Oxford.
- Huffman, C. 1999. «Limite et Illimité Chez les Premiers Philosophes Grecs» dans *La Felure du Plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, Vol.2., éd. M. Dixaut, J. Vrin. Paris.
- . 1993. *Philolaos of Croton*. Cambridge.
- Huskinson, J. 1998. *Image and Mystery in the Roman World*.
- Hussey, E. 1997. «Pythagoreans and Eleatics» 128-74, dans Taylor, C.C.W. éd. *Routledge History of Philosophy, Vol.I.: From the Beginings to Plato*. Londres.
- Kahn, C.H. 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis.
- Kingsley, P. 1995. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*. Oxford.
- . 1994. «Empedocles and his Interpreters: The Four-Element Doxography», *Phronesis* 39: 235-54.
- Kirk, G.S. 1988. *Presocratic Philosophers*. Oxford.
- Krämer, H.J. 1990. *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Albany.
- Lamberton, R. 1992. *Homer's Ancient Readers*. Princeton.
- . 1989. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading the Growth of Epic Tradition*. Oxford.
- Léman, M. 1960. *Mithra, ce Dieu Mystérieux*. Paris.
- Ley, H. 1972. *Macrobius and Numenius*. Bruxelles.
- Luchte, J. 2009. *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration*. Londres.
- Ménard, J. 1987. *La Gnose de Philon d'Alexandrie*. Paris.
- Montanari, F., Rengakos, A. et Tsagalis, C. 2012. *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of oral Poetry*. Berlin.
- Moretti, A. M. S. 1979. *Il Mitreo di Vulci*. Viterbo.

- O'Brien, D. 1969. *Empedocles' Cosmic Cycle: A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge.
- Orelud, A. 1951. *L'Idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala.
- Palmer, J. 2009. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford.
- Pfeiffer, R. 1968. *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford.
- Philip, J.A. 1966. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto.
- Radice, R. & Runia, D. 1992. *Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography, 1937-1986*. 2<sup>e</sup> éd. New York.
- Riedweg, C. 2005. *Pythagoras, his Life, Teaching, and Influence*. Londres.
- Ross, W.D. 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford.
- Rutherford, R.B. 2013. *Homer*. Cambridge
- Schibi, H.S. 1996. «On The One in Philolaos, Fragment 7», *CQ* 46: 124-7.
- Simonini, L. 1986. *The Antro*. Milan.
- Slavena-Griffin, S. 2009. *Plotinus on Number*. Oxford.
- Solmsen, F. 1958. «Aristotle and Presocratic Cosmogony», *HSCP* 63: 265-282.
- Sperber, D. 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford.
- Theissen, G. 1999. *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*. Minneapolis.
- Thomas, I. 1991. *Greek Mathematical Works, vol. 1 et 2*. Harvard.
- Turcan, R. 1975. *Mithras Platonicus: Recherches sur l'Hellénisation Philosophiques de Mithra*, Paris.
- Vermaseren, M. J. 1982. *Mithriaca 3: The Mithraeum at Marino*, Leiden.  
 ----- 1974. *Mithriaca 2: The Mithraeum at Ponza*, Leiden.  
 ----- 1971. *Mithriaca 1: The Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere*, Leiden.
- Volk, K. 2009. *Manilius and His Intellectual Background*, New York.
- Waszink, J.H. et Verdenius, W.J. 1996. *Aristotle on Coming-to-be and Passing-Away*. 2e éd. Leiden
- Wilberding, J. 2006. *Plotinus' Cosmology: a Study of Ennead II.1.*, Oxford.
- Zaslavsky, R. 1981. *Platonic Myth and Platonic Writing*. Lanham.

Zhmud, L. J. 2012. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford.

-----, 1989. «"All Is Number"? "Basic Doctrine" of Pythagoreanism Reconsidered»,  
*Phronesis* 34: 270-292.