

ELVIRA PATAKI

## ORDRE MUSICAL ET SAGESSE INSTINCTIVE : QUELQUES NOTIONS PYTHAGORICIENNES CHEZ CLEMENT D'ALEXANDRIE

**Summary:** The paper which focuses on a myth of Pythagorean origin transformed by Clement of Alexandria (*Protr.* 1, 1, 2: a cicada saves the lyric performance of Eunomos, which was in danger because of a broken string), and on a Pythagorean symbol treated in the *Stromata* (5, 5, 27: the cicada as the synonym of Logos) wants to emphasize the importance of the Pythagorism for him. Clement's views on music and harmony as principles of the cosmos, on kinship of the livings, on transmission of knowledge by symbols recall ideas generally associated with Pythagoras. The father attributes eminent role to Pythagoras among the Greeks having certain notions about God. His image of the Pythagorean "believer" contributes to the portrait of the real Gnostic.

**Key words:** Clement of Alexandria, barbarian wisdom, Greek philosophy and Christianity, Pythagorism, musical harmony as a cosmic principle, hierarchy and kinship of the creatures, different levels of the intelligence, vegetarianism, symbolism as a way of transmission of theological truth.

### I. POINT DE DÉPART : LE RÉCIT DE CLEMENT SUR EUNOME ET LA CIGALE

Dans l'ouverture de son *Protreptique*, Clément d'Alexandrie avec l'intention d'amener les païens à croire la foi chrétienne évoque les mélodies des musiciens grecs, afin de convertir les Hellènes à l'harmonie nouvelle en les délivrant des ces mythes païens. Le prélude fait écho à Amphion qui élevait les murs de Thèbes en les animant par sa lyre, à Arion qui par son incantation gagnait le dauphin comme sauveur, puis à Orphée qui apprivoisait les bêtes avec sa musique. Après avoir nommé ces musiciens célèbres, Clément choisit un thème moins connu, celui d'Eunome de Locres pour l'élaborer par modulation :<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Protreptique* 1, 2, 2 : « Je pourrais encore te raconter une légende sœur de celles-ci, te parler d'un autre chanteur, Eunome le Locrien, avec la cigale de Delphes : l'assemblée des Grecs applaudissait à Delphes la mort du dragon, tandis qu'Eunome chantait l'épithaphios du reptile, l'hymne du serpent ou son thrène ? – je ne puis le dire. Mais c'était le concours, et Eunome jouait à l'heure de la canicule. Derrière les feuilles, sur les collines, les cigales chantaient, brûlées de soleil. Elles chantaient, non pas, certes, pour le dragon mort de Pytho, mais pour le dieu très sage, sur un mode à elles, bien mieux que les airs d'Eunome. Une corde de Locrien se brise, la cigale vole jusque sur le joug de la cithare, et gazouille sur l'instrument comme sur une branche ; s'accordant alors à son chant, le musi-

Ἐχοιμ' ἂν σοι καὶ ἄλλον τούτοις ἀδελφὸν διηγῆσασθαι μῦθον καὶ ὥδον, Εὐνόμον τὸν Λοκρὸν καὶ τέττιγα τὸν Πυθικόν· πανήγυρις Ἑλληνικὴ ἐπὶ νεκρῷ δράκοντι συνεκροτεῖτο Πυθοῖ, ἐπιτάφιον ἔρπετοῦ ἄδοντος Εὐνόμου· ὕμνος ἢ θρῆνος ὄψεως ἦν ἢ ὥδῃ, οὐκ ἔχω λέγειν. Ἀγὼν δὲ ἦν καὶ ἐκιθάριζεν ὥρα καύματος Εὐνόμος, ὀπηνίκα οἱ τέττιγες ὑπὸ τοῖς πετάλοις ἦδον ἀνὰ τὰ ὄρη θερόμενοι ἡλίῳ. Ἦιδον δὲ ἄρα οὐ τῷ δράκοντι τῷ νεκρῷ, τῷ Πυθικῷ, ἀλλὰ τῷ θεῷ τῷ πανσόφῳ αὐτόνομον ὥδῃν, τῶν Εὐνόμου βελτίονα νόμων. Ῥήγνυται χορδὴ τῷ Λοκρῷ· ἐφίπταται ὁ τέττιξ τῷ ζυγῷ· ἑτερέτιζεν ὡς ἐπὶ κλάδῳ τῷ ὀργάνῳ· καὶ τοῦ τέττιγος τῷ ἄσματι ἁρμοσάμενος ὁ ὥδός τὴν λείπουσαν ἀνεπλήρωσε χορδῇν. Οὐκ οὐν ὥδῃ τῇ Εὐνόμου ἄγεται ὁ τέττιξ, ὡς ὁ μῦθος βούλεται, χαλκοῦν ἀναστήσας Πυθοῖ τὸν Εὐνόμον αὐτῇ τῇ κιθάρᾳ καὶ τὸν συναγωνιστὴν τοῦ Λοκροῦ· ὁ δὲ ἐκὼν ἐφίπταται καὶ ᾄδει ἐκὼν. Ἑλλήσι δ' ἐδόκει ὑποκριτῆς γεγενῆσθαι μουσικῆς.

Les rythmes, les tropes du texte évoquent pour Norden la sophistique tardive, Mondésert compare son style à celui de Pindare.<sup>2</sup> L'importance de cette rédaction du mythe de père caractérisée par la distance ironique par rapport à la tradition helléno-païenne est évidente. Le sujet du spectacle à Delphes est suivi par l'image de *theatron kosmou*, et la chanson nouvelle confrontée avec celle d'autrefois est la mélodie éclatante de la vérité, qui « *répand au plus loin ses brillantes lumières, illumine de toutes parts ceux qui sont ensevelis dans les ténèbres* », qui « *débarrasse les hommes de l'erreur, leur offrant, comme une main très puissante, l'intelligence pour les sauver* ». <sup>3</sup> Clément appelle la musique d'Eunome *nomos*, dessin musical et ordre social à la fois. Son contrepoint, le ton évangélique et son incarnation musicale est signalé comme *Logos*,<sup>4</sup> dont les auditeurs « *vont relever la tête et se redresser, abandonner l'Hélicon et le Cithéron, pour habiter Sion. Car de Sion sortira la Loi et de Jérusalem le Logos du Seigneur* ». <sup>5</sup>

cien soutient ainsi la corde restante. Ce n'est donc pas le chant d'Eunome qui mut la cigale, comme le veut la fable qui a fait dresser à Delphes, en statues d'airain, Eunome avec sa cithare et sa concurrente : celle-ci vole d'elle-même et chante à sa façon. Elle passe néanmoins aux yeux des Grecs pour avoir interprété cette musique. » Je cite le texte et la traduction de C. MONDESERT (*Clément d'Alexandrie : Le Protrepétique*, Paris, 1941 et 1949). Je n'ai pas pu voir l'édition de M. MARCOVICH (*Clementis Alexandrini Protrepticus*, Leiden, 1995).

<sup>2</sup> Cf. MONDESERT (n. 1), p. 27 ; E. NORDEN : *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig, 1958, II, p. 59.

<sup>3</sup> *Protr.* 1, 2, 3 : Ἡ δὲ ὥς ὅτι μάλιστα τηλαυγὲς ἀποστίλβουσα φῶς καταναγάζετω πάντη τοὺς ἐν σκότει κυλινδουμένους καὶ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους ἀπαλλαττέτω, τὴν ὑπερτάτην ὀρέγουσα δεξιάν, τὴν σύνεσιν, εἰς σωτηρίαν. (trad. de MONDESERT).

<sup>4</sup> MONDESERT garde le mot grec. Sur sa richesse sémiotique chez Clément (par ex. discours rédigé, raison humaine, raison incréée, le Verbe divin, Second Personne de la Trinité) voir G. J. M. BARTELINK, *Jeux de mots autour de logos, de ses composés et dérivés chez les auteurs chrétiens*. In. *Mélanges offerts à Ch. Mohrmann*, Utrecht, 1963, en particulier p. 24–25 ; H. I. MARROU : *Humanisme et christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le Pédagogue*, in *Recherches sur la tradition platonicienne*, Entret. Fond. Hardt 3, Genève, 1957, p. 192.

<sup>5</sup> *Protr.* 1, 2, 3 : οἱ δὲ ἀνανεῦσαντες καὶ ἀνακύψαντες Ἑλικῶνα μὲν καὶ Κιθαιρῶνα καταλειπόντων, οἰκοῦντων δὲ Σιών· ἕκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ, λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμῳ θεάτρῳ στεφανούμενος. (trad. de MONDESERT).

L'interprétation suivante se fonde sur une conception de Clément, selon laquelle l'approche des Grecs, la transmission du nouveau message est impossible sans un mode de communication qui se repose sur la langue et la culture des appelés.<sup>6</sup> La condition *sine qua non* dans ce cas est le rôle intermédiaire de la parole grecque, inséparable de l'érudition hellène, de la *paideia*, laquelle est appelée par Clément *le plus beau et plus parfait des biens de la vie*.<sup>7</sup> Le mythe d'Eunome, avec les autres allusions citées par lui, fait partie d'une collection culturelle grecque,<sup>8</sup> d'un système de pensée hérité, avec l'aide duquel le christianisme peut s'exprimer, être rédigé pour les Hellènes. Ceux-ci, comme les Juifs, d'après les idées de l'appel universel et de la *revelatio generalis* de Dieu,<sup>9</sup> sont d'une part naturellement disposés (ἀκούειν πεφύκασι),<sup>10</sup> d'autre part préparés à recevoir les mots du maître, car ils ont passé leur vie selon la justice qui a été donnée aux Grecs par la philosophie et aux Juifs par la Loi.<sup>11</sup>

Chez Clément, le moyen linguistique de la médiation de la véritable *gnose* chrétienne est sa langue maternelle, mais *parler grec* est pour lui une notion de valeur ambivalente. Selon l'essai de Le Boulluec,<sup>12</sup> la langue grecque a une relation particulière avec la vérité pour ce père de l'Eglise. Dans ses œuvres, Clément aspire à l'évidence des Evangiles,<sup>13</sup> qu'il oppose à la langue des Hellènes, considérée comme un ornement qui cache l'essentiel, un style trompeur et bavard.<sup>14</sup> La pratique de la langue grecque, l'ἐλληνίζειν sert le plus souvent à détourner la foule de la vérité à la manière des démagogues.<sup>15</sup> Néanmoins, il y a une variante du langage grec, un

<sup>6</sup> Cf. *Strom.* 5, 3, 18 : ...τοῖς τὴν σοφίαν αἰτοῦσι τὴν παρ' αὐτοῖς ὀρεκτέον τὰ οἰκεία, ὡς ἂν ῥᾶστα διὰ τῶν ἰδίων εἰς πίστιν ἀληθείας εἰκότως ἀφίκοιντο. Pour le V<sup>e</sup> livre des *Stromates* je cite le texte d'A. LE BOULLUEC (trad. P. VOULET), Paris, 1981 (Sources Chrétiennes N° 278–279).

<sup>7</sup> *Péd.* 1, 5, 16 : ἡμεῖς τὰ κάλλιστα καὶ τελεώτατα τῶν ἐν βίῳ κτημάτων παιδικῇ προσηγορίᾳ τιμήσαντες παιδείαν. On cite l'édition suivante : Clément d'Alexandrie : *Le Pédagogue*. Introd. et notes de H. I. MARROU, trad. M. HARL, Paris, 1960, Sources Chrétiennes N° 70.

<sup>8</sup> Cf. W. JÄGER : *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass., 1961, p. 6. Sur l'attitude de Clément à l'égard de la mythologie grecque en général voir C. M. EDSMAN : *Clement of Alexandria and Greek Myths*, *Studia Patristica* 31, 1997, p. 385–388.

<sup>9</sup> Sur l'appel universel et sa continuité tout du long de l'histoire humaine voir : P. AUBIN : *Le problème de la conversation. Etude sur un terme commun au Hellénisme et au Christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963, p. 113–136. A propos de la révélation générale voir l'étude classique de E. MOLLAND : *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy*, In: *Opuscula patristica*, Oslo, 1970, p. 117–141.

<sup>10</sup> Cf. *Strom.* 5, 4, 19.

<sup>11</sup> Cf. *Strom.* 6, 6, 45.

<sup>12</sup> A. LE BOULLUEC : *Clément d'Alexandrie et la conversion du « parler grec »*. In. *Hellénismos. Quelques jalons pour une histoire d'identité grecque*. Act. du coll. de Strasbourg, éd. S. SAÏD, Leyden, 1991, p. 233–251. Nous voudrions remercier Mme. F. LETOUBLON (Université Stendhal, Grenoble III) pour son aide qui a mis à notre disposition des œuvres indispensables pour cette étude et qui a bien voulu revoir le texte français.

<sup>13</sup> Voir la caractérisation des *Stromates* (7, 118, 111) : οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται... καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνες εἶναι βούλονται. Sur la simplicité de la langue évangélique voir par ex. *Protr.* 7, 77, 1.

<sup>14</sup> Cf. *Strom.* 1, 2, 20 ; 2, 1, 3 ; 6, 17, 151 etc.

<sup>15</sup> Cf. *Strom.* 2, 1, 3 : ἱκανὸν γὰρ δὴ τοῦτο (le discours grec) ἀποδημαγωγεῖν τῆς ἀληθείας τοὺς πολλούς.

système des signes, le genre symbolique, lequel – comme les langues barbares et l’hébreu de l’Ancien Testament – est apte à dire la vérité, paradoxalement à la fois indirectement et en la révélant.

Le mythe d’Eunome et du *tettix*, de la cigale<sup>16</sup> est considéré dans l’interprétation qui suit comme une manifestation de ce discours symbolique, comme un récit qui est davantage qu’une anecdote dans le style grec, utilisée par un auteur qui s’intéresse à l’histoire naturelle.<sup>17</sup> Il s’agit d’une narration grecque énigmatique, laquelle, semble-t-il, racontait pour quelques Grecs autrefois quelque chose de plus qu’elle-même, et qui a été choisie par un chrétien extrêmement grec, afin qu’elle devienne, après un deuxième degré de cryptage, un *mythos* qui représente le *Logos* chrétien et universel.

L’étude, vu la densité de la pensée, ne peut être que partielle. Après avoir résumé les interprétations les plus importantes du mythe du *Protreptique*, on voudrait ajouter quelques remarques. D’une part, sur le rôle des nombreux images musicales utilisées par Clément, en étudiant quelques sources possibles de ces métaphores ; d’autre part sur sa conception concernant les formes diverses de la sagesse, en particulier celle des Grecs<sup>18</sup> et (à cause de la cigale) d’autres êtres créés. La fin de l’étude, en évoquant le symbole du *tettix* des *Stromates* (5, 5, 27) va s’attacher à cette image en l’approchant de la notion du symbole, de ce moyen sémiotique universel de la transmission de la vérité divine aux hommes.

## II. QUELQUES ANALYSES DU MYTHE D’EUNOME DANS LE *PROTREPTIQUE*

Parmi les interprétations – peu nombreuses<sup>19</sup> – du texte de Clément, rédigé vers 190 après J.-C., les analyses qui opposent radicalement la musique païenne et la mélodie évangélique sont dominantes. Ainsi, le chanteur locrien est considéré par Halton comme le représentant de la culture vénéneuse des Grecs ; différente du Christ, du nouveau cithariste qui a offert une musique tout à fait diverse de la musique dionysiaque vaincue.<sup>20</sup>

Un autre savant veut retrouver la source directe du catalogue des musiciens mythiques dans un discours de Dion Chrysostome, adressé aux gens d’Alexandrie.

<sup>16</sup> Le mot est du genre masculin en grec.

<sup>17</sup> Clément, par ailleurs, apprécie beaucoup les *mirabilia* des animaux, cf. MARROU (n. 4), p. 188.

<sup>18</sup> Quelques comptes rendus importants : E. MOLLAND (n. 9), 117–141 ; C. DANIELOU : *Message évangélique et culture hellénistique au II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle*, 1990<sup>2</sup>, p. 50–72 ; S. R. C. LILLA : *Clement of Alexandria*, Oxford, 1971, p. 9–59 ; D. RIDINGS : *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Goeteborg, 1995, p. 118–139.

<sup>19</sup> On ne tient pas compte de l’avis de W. SCOTT (*Hermetica*, London, 1968, II, p. 473) selon qui « Clemens ignores the point of the story for he uses it merely to show that, according the mistaken beliefs of the Pagans, animals have sometimes been charmed by music. » L’auteur ne dit pas ce qui est le point of the story.

<sup>20</sup> T. HALTON : *Clement’s lyre. A broken string, a new song*, The Second Century 3, 1983, p. 177–199.

L'auteur païen réprimande les hommes qui en admirant les spectacles du cirque et du théâtre perdent leur raison, en subissant ainsi une métamorphose contraire à celle des êtres irrationnels inspirés par Arion et Orphée.<sup>21</sup> L'analyse d'Emmet, en se concentrant sur l'activité du Thrace et sur celle du Thébain, sépare distinctement l'ancienne et la nouvelle musique. Tant que la vie créée par l'effet des chansons hellènes reste à un niveau matériel et bestial, dit-il, le but de la nouvelle mélodie est de réaliser une existence qui surpasse l'irrationnel. Selon ce chercheur, ce procès est impossible sans éviter la *paideia* grecque, qui passe chez lui pour un *pharmakon* négatif.<sup>22</sup> Bien que l'analyste décèle des réminiscences platoniciennes, il semble ignorer que le mot *pharmakon* (qui, par ailleurs, est connu à partir du *Phèdre*, d'un dialogue avec beaucoup d'importance aussi à la notion platonicienne de la musique qu'à la cigale<sup>23</sup>) a une valeur polyvalente, étant remède et poison à la fois. Clément d'Alexandrie, qui emploie le mot pour désigner ses *Stromates*,<sup>24</sup> appelle *pharmakon* aussi la nouvelle musique du *Protreptique*, en utilisant l'aspect positif de cette duplicité sémantique.<sup>25</sup>

L'argumentation d'Emmet sur l'être humain qui surpasse les animaux, vaut elle-même aussi quelques remarques à ajouter. D'une part, la cigale (qui est plutôt chanteur que l'objet de quelque incantation) passe chez les Grecs pour un animal atypique. D'autre part, on verra que la thèse qui souligne la supériorité *absolue* de la raison humaine, ne s'accorde pas au concept de Clément sur la sagesse naturelle.

Un autre savant, Marcovich, fait dériver le mythe d'Eunome d'un traité hermétique comme source directe et considère le chant du *tettix* comme la manifestation de la volonté divine : « *this cicada was a godsend* ». <sup>26</sup> Sa lecture ne dit pas clairement qui est la divinité dans sa notion de *l'envoyé divin* : Apollon, le païen, ou le Dieu de la nouvelle foi ? Faute d'une définition précise concernant le genre du chant (*hymne* ou *thrène* ?) le sens du mythe devient bien compliqué : il s'agit vraiment d'Apollon qui se précipite au secours du chanteur pour garder la mémoire du dragon (adversaire noble ou monstre méchant ?) qu'il a vaincu lui-même ?

<sup>21</sup> L. EMMET : *Clement of Alexandria's Protrepticus and Dio Chrysostom's Alexandrian Oration*, *Studia Patristica* 36, 2001, p. 409–415. Dion dans ses œuvres n'évoque Eunome nulle part. Il faut remarquer que l'ancien sophiste converti à la philosophie se représente comme un *tettix* (*Or.* 47, 16). A propos de la liste des chanteurs, Eunome est mentionné parmi les musiciens mythiques dans un catalogue de Lucien (*Var. Hist.* 2, 15), vraisemblablement écrit avant le *Protreptique*. – U. NEYMEYR souligne le caractère polémique de l'œuvre de Clément contre le *Protreptique* de Galien, lequel convertit ses lecteurs à la médecine (*Der Protreptikos des Clemens und des Galen*, *Studia Patristica*, 36, 2001, p. 445–449.)

<sup>22</sup> Cf. EMMETT (n. 21), p. 410 : « ... not to behave like irrational animals » ; p. 412 : « Greek culture is a drug, pharmakon, which the listener must seek to avoid. »

<sup>23</sup> Voir l'énumération des parallèles chez G. W. BUTTERWORTH : *Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato*, CQ 10, 1916, p. 198–203.

<sup>24</sup> *Strom.* 1,1, 11 : ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον.

<sup>25</sup> *Protr.* 1, 2, 4 : Αἶδει δέ γε ὁ Εὐνομος ὁ ἐμὸς οὐ τὸν Τερπάνδρου νόμον οὐδὲ τὸν Κηπίωνος, οὐδὲ μὴν Φρύγιον ἢ Λύδιον ἢ Δώριον, ἀλλὰ τῆς καινῆς ἀρμονίας τὸν αἰδίου νόμον, τὸν φερώνυμον τοῦ θεοῦ, τὸ ἄσμα τὸ καινόν, τὸ Λευιτικόν, "νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπιληθες ἀπάντων" γλυκύ τι καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πειθοῦς ἐγκέκραται τῷ ἄσματι. Clément cite l'*Odyssée*, 4, 221.

<sup>26</sup> M. MARCOVICH : *Clement of Alexandria, Protrepticus*, *Studia Patristica* 31, 1997, p. 452–463.

Le récit sur lequel l'interprétation de Marcovich se fonde soulève beaucoup de questions. Les problèmes textuels et chronologiques qui caractérisent ce *corpus* de pensées hétéroclites,<sup>27</sup> dans le cas du traité XVIII<sup>28</sup> se présentent particulièrement souvent. Ce discours est mêlé de fragments incohérents : son préambule (ch. 1–10) parle des passions corporelles qui menacent l'âme, puis de l'aide divine ; la deuxième partie (l'éloge d'un être divin paternel comparé au soleil, ch. 11–14), est suivie par la louange de certains empereurs inconnus (ch. 15–16).<sup>29</sup>

Le narrateur anonyme se représente lui-même comme un instrument musical dans la main d'un être divin, du compositeur cosmique qui réalise l'harmonie dans le monde et dans l'âme humaine. Selon le raisonnement du texte, si le son n'est pas clair, on ne doit incriminer ni le musicien (alors l'homme mortel et son âme-instrument), ni le maître de l'harmonie absolue. La raison de l'échec est l'insuffisance de l'instrument, causée par les passions corporelles.<sup>30</sup> La divinité corrige parfois le ton – c'est ici le moment rhétorique où le narrateur peut insérer le mythe d'Eunome :

Λέγεται μὲν δὴ τίνα κιθαρωδὸν τὸν τῆς μουσουργίας ἔφορον θεὸν ἔχοντα εὐμενῇ, ἐπειδὴ ἐναγώνιον τὴν κιθαρωδίαν ποιούμενῳ ἢ νευρά ῥαγείσα πρὸς ἐμπόδιον τῆς ἀθλησέως αὐτῷ γεγένηται, τὸν παρὰ τοῦ κρείττονος εὐμενῆς τὴν νευρὰν ἀνεπλήρωσεν αὐτῷ καὶ τῆς εὐδοκιμήσεως πάρεσχε τὴν χάριν. ἀντὶ γὰρ τῆς νευρᾶς αὐτῷ τέττιγα κατὰ πρόνοιαν τοῦ κρείττονος ἐφίζανοντα ἀναπληροῦν τὸν μέλος καὶ τῆς νευρᾶς φυλάττειν τὴν χώραν, τὸν κιθαρωδὸν δὲ τῇ τῆς νευρᾶς ἰάσει τῆς λύπης παυσάμενον, τῆς νίκης ἐσχηκέναι τὴν εὐδοκίμῃσιν.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> R. REITZENSTEIN a pris des arguments pour une origine égypto-iranienne (*Poimandres*, Leipzig, 1904) ; l'édition citée ici d'A. D. NOCK et A.-J. FESTUGIERE (*Hermès Trismégiste : Traités*. Tome II. Traités XIII–XVIII et *Asclepius*, Paris, 1960) souligne la présence de la philosophie grecque mêlée avec des éléments juifs ; B. P. COPENHAVER (*The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*, Cambridge Mass. 1992) considère le *corpus* comme un document de la culture grecque-égyptienne à partir des ères ptolémaïennes jusqu'au christianisme, qui allie cosmologie, sotérologie et eschatologie. Le traité XVIII est daté unanimement autour de l'an 300 après J.-C. Cette chronologie elle-même peut mettre en doute l'idée de MARCOVICH.

<sup>28</sup> Les traités XVI–XVIII ne font partie que d'une tradition des manuscrites. Tant que REITZENSTEIN (n. 27) les a considérés originaux, aujourd'hui on nie leurs authenticité et la présence de l'esprit hermétique, voir A. J. FESTUGIERE : *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 13–14 ; W. SCOTT (n. 19), II, p. 461 ; G. FOWDEN : *The Egyptian Hermes*, Princeton, 1993, p. 18.

<sup>29</sup> Voir la division du texte chez NOCK–FESTUGIERE (n. 27), p. 244.

<sup>30</sup> Un parallèle avec cette pensée se trouve chez Philon, *De spec. leg.* 2, 246 : οὐδὲ γὰρ μουσικὴν ἐπιδεικνύμενόν τινα δι' αὐλῶν ἢ λύρας καὶ σφόδρα κατορθοῦντα παραμειψάμενοι τὰ ὄργανα κηρυγμάτων καὶ τιμῶν ἀξιοῦμεν.

<sup>31</sup> *Corp. Herm.* 18, 6. « Ainsi dit-on d'un citharède qui s'était rendu propice le dieu qui préside à la musique, qu'un jour, comme il jouait de la cithare dans un concours, la rupture d'une corde l'empêchait de continuer la lutte, la faveur de l'Être suprême remplit pour lui le rôle de la corde et lui donna la grâce du succès : par remplacer la corde en effet, par la providence de la Divinité, une cigale vint se poser sur la lyre afin de compléter l'accord en occupant la place même de la corde, et ainsi le citharède, consolé de sa peine par le remède apporté à la corde, remporta l'honneur de la victoire. » Trad. de FESTUGIERE.

Le discours passe généralement pour « *un insipide morceau de rhétorique* ».<sup>32</sup> Hors de la différence des niveaux esthétiques des œuvres, il y a aussi d'autres différences entre cette version du mythe de celle du *Protreptique*, qui, à notre avis ne peut être considérée dépendant d'elle. Bien que le mythe pseudo-hermétique considère la cigale comme une envoyée de la Divinité, bien que le rhéteur inconnu, en parlant du complément de l'harmonie, utilise des termes communs avec les autres versions grecques (on va les voir tout de suite), son discours, en éliminant les motifs de Delphes et Locres, en représentant la providence comme protagoniste se trouve en dehors de la tradition grecque.<sup>33</sup>

La marque la plus caractéristique de la narration de Clément est son raisonnement concernant la *présence* – et non l'apparition – du *tettix*. Dans la mise au point du *Protreptique*, selon la légende hellène, la cigale a été attirée par la musique d'Eunome vers le lieu du concours, où (encore une fois selon l'interprétation erronée des Grecs) elle a joué comme un artiste intentionnel. Chez Clément, la cigale enflammée par le soleil d'été<sup>34</sup> entonne son chant propre, qui n'est adressé ni au dragon, ni à son vainqueur, mais à Dieu seul et omniscient. Son chant, une exaltation spontanée, est meilleur que le jeu maniéré d'Eunome, et ce n'est pas la cigale qui adapte sa chanson à celle de la lyre, mais c'est le musicien qui accompagne avec son instrument la voix du *tettix*.

Dans la narration de Clément, le chant de la cigale, à la fois autonome et automatique, à la manière d'un phénomène naturel, devient indépendant de l'activité du Locrien. A l'heure de la chaleur, l'animal chante à cause de sa capacité innée. Ce louangeur de Dieu est inspiré par ses forces innées, qui lui ont été données à la naissance, mais il n'est pas du tout un envoyé du ciel. On peut se hasarder à dire qu'il participe à une sorte de savoir, à une capacité artistique naturelle, au contraire des avis des Grecs païens, qui regardent le récit comme une démonstration de l'effet de la musique humaine.

La conception de *l'art, de la sagesse* du *tettix*, peut sembler à la fois banale et exagérée. Or, on doit invoquer l'étude de Merkelbach qui a non seulement reconnu la vraie nature de la relation entre les deux musiques,<sup>35</sup> mais aussi identifié Eunome avec Clément lui-même, et la cigale avec le Christ, qui est le *Logos* éternel, qui ac-

<sup>32</sup> NOCK-FESTUGIERE (n. 27), p. 244. Voir aussi REITZENSTEIN, p. 199 et COPENHAVER (n. 27), p. 209.

<sup>33</sup> Une autre version du mythe qui neutralise les motifs grecs se lit dans une lettre de Pseudo-Julien (*Ep.* 186), datée vers 325 apr. J-C. par BIDEZ-CUMONT (*Julien : Lettres et fragments*, Paris, 1960, p. 421).

<sup>34</sup> D'après Clément, la voix des êtres devient plus claire et forte à cause de la chaleur, cf. *Pédag.* 2, 10, 84. L'idée évoque une autre notion de Clément selon laquelle certaines circonstances physiques (la particularité de l'air, la présence de l'eau ou des vapeurs) peuvent faire naître un état psychique qui est indispensable pour l'inspiration prophétique, cf. *Strom.* 1, 135, 2. Peut-être aussi l'énigmatique τὸ ἐνπαθὲς τοῦ ἀέρος (*Strom.* 7, 37, 12) voudrait remémorer les conditions physiques de la communication avec la puissance divine.

<sup>35</sup> « Ce n'était pas la cigale, qui remplaçait Eunome, mais bien plutôt lui-même qui changeait sa mélodie, de manière à l'adapter au ton de la cigale », R. MERKELBACH : *Une petite énigme dans le prologue du Protreptique*, in *Alexandrina*. Mélanges offerts à C. Mondésert, Paris, 1987, p. 192.

complit le *nomos*, la Loi de l'Ancien Testament. À côté de ce petit essai plein d'intuition (mais qui, malheureusement apporte peu d'arguments) les idées de Clément concernant les capacités mentales des êtres dits irrationnels laissent prévoir que la cigale peut être regardée comme représentatrice d'une intelligence, laquelle peut parfois surpasser celle des hommes. Avant tout, une seule remarque : le terme συναγωνιστής, utilisé par rapport à la cigale d'Eunome, à la fin de l'œuvre même et dans le *Pédagogue* se rapporte au Christ, une fois comme l'auxiliaire des créatures, l'autre fois comme celui du projet de Dieu.<sup>36</sup>

### III. LES AUTRES VERSIONS DU MYTHE D'EUNOME. LES PROTAGONISTES : QUELQUES ASSOCIATIONS AVEC LE NOM D'EUNOME ET LE SYMBOLISME DE LA CIGALE DANS LA TRADITION GRECQUE

Avant d'analyser cette sagesse particulière, il est nécessaire de résumer les versions classiques du mythe d'Eunome et les motifs les plus importants de l'image de la cigale dans la religion grecque, car le discours de Clément, malgré son ironie et son intention de réfuter les avis faux des Grecs, fait partie intégrante de la tradition hellène.

La première version de l'histoire remonte à l'hellénisme, son issue dernière<sup>37</sup> au VI<sup>e</sup> siècle après J.-C., mais c'est vraisemblable que le mythe local a été connu dès le VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. En ce qui concerne les circonstances du concours, le sujet et les auditeurs de la musique, les sources donnent des informations diverses. Cependant, elles sont d'accord sur le nom, l'origine et le partenaire du chanteur : Eunome, le Locrien (dont le nom veut dire *bon chant, bonne loi*) est aidé par une cigale. Un autre point commun : les textes (celui de Strabo<sup>38</sup> qui remonte à l'œuvre historique de Timée, celui de Conon, transmis par Photios<sup>39</sup> et deux épigrammes<sup>40</sup>) sauf un

<sup>36</sup> Cf. *Protr.* 10, 110, 3 : γνήσιος γὰρ ἦν ἀγωνιστής καὶ τοῦ πλάσματος συναγωνιστής ; *Péd.* 1, 8, 63 : Τοῦτο δὲ ἐνδείκνυται ἔργῳ παιδαγωγῶν αὐτὸν λόγῳ, ὅς τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας συναγωνιστής γνήσιος. Clément n'utilise plus le mot qu'une seule fois, pour signifier le corps, par lequel se réalise l'action de l'âme chrétienne (*Péd.* 1, 13, 102) : ἡ μὲν πράξις ἡ τοῦ Χριστιανοῦ ψυχῆς ἐνέργεια... διὰ τοῦ συμφυοῦς καὶ συναγωνιστοῦ σώματος ἐκτελουμένη. .

<sup>37</sup> Théophylacte Simocatta *Quest. Nat.* ch. 5.

<sup>38</sup> Strab. *Géogr.* 6, 1, 9 : ...εὐδοκμεῖν μηδὲν ἥττον τὸν Ἀρίστωνα καὶ ἐν ἐλπίδι τὴν νίκην ἔχειν, νικῆσαι μέντοι τὸν Εὐνομον καὶ ἀναθεῖναι τὴν λεγθεῖσαν εἰκόνα ἐν τῇ πατρίδι, ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἀγῶνα μίᾳς τῶν χορδῶν ῥαγείσης ἐπιστάς τέττιξ ἐκπληρώσειε τὸν φθόγγον.

<sup>39</sup> Phot. *Bibl.* 186, 131 b : ἐρίζων Εὐνομος τῷ Ῥηγίνῳ τέττιγος ὥδῃ κρατεῖ τοῦ ἀνταγωνιστοῦ. Ἑπταχόρδον γὰρ τότε τῆς ἁρμονίας οὗσης, καὶ μίᾳς ῥαγείσης τῶν χορδῶν, τέττιξ ἐπιπτάς τῇ κιθάρᾳ τὸ λείπον ἀνεπλήρωσε τῆς ὥδῃς.

<sup>40</sup> AG 9, 584, 3–8 (adesp.) :

αἰόλον ἐν κιθάρᾳ νόμον ἔκρεκον · ἐν δὲ μεσεύσῃ  
ὥδᾳ μοι χορδὰν πλάκτρον ἀπεκρέμασεν.  
καὶ μοι φθόγγον ἐτοῖμον ὀπανίκα καιρὸς ἀπήτει,  
εἰς ἀκοὰς ῥυθμῶν τῶν τρεκῆς οὐκ ἔνεμεν ·



fragment paradoxographique,<sup>41</sup> en donnant des arguments pour l'apparition du *tettix*, parlent d'une corde rompue et du remplacement du ton par la cigale, en utilisant les mêmes termes ( ῥήγνυμι et ses dérivés, ἐκπληρώσειε, ἐπλήρου ).

Les auteurs cités considèrent le ton de la lyre comme une entité physique, et supposent que la lésion causée par la corde rompue, le vide de la continuité vocalique, est remplaçable, l'harmonie trébuchante peut être guérie, rétablie par une voix de la nature. Bien que les sources n'appellent pas directement l'apparition de la cigale une action consciente selon leur vocabulaire, l'animal, en remplaçant le son qui manque du procès musical, contribue instinctivement à la réalisation d'une harmonie établie jadis.

À propos de la provenance d'Eunome : son nom (authentique, par ailleurs de celui d'un frère de Pythagore<sup>42</sup>) évoque la notion d'*eunomie*, une conception grecque relative à la vie sociale. La notion remonte à l'époque archaïque : selon la généalogie d'Hésiode<sup>43</sup> *Eunomie*, la fille de Thémis, est une des Heures, qui comme ses sœurs, personnifie un aspect de l'ordre et du bonheur social. Elle est devenue un slogan politique pendant la guerre du Péloponnèse.<sup>44</sup> On connaît son culte à Athènes et sa représentation dans l'iconographie, où elle est figurée en général associée à *Eukleia* et *Paideia*, mais parfois (par ex. sur un vase d'Apulie du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) elle apparaît comme la prêtresse d'Apollon, qui est le *nomos* par excellence.<sup>45</sup> Parce que sa correspondance au dieu de Delphes se trouve aussi dans les sources écrites,<sup>46</sup> on peut faire l'hypothèse que l'Eunome de notre mythe peut avoir lui aussi une relation avec cette

καί τις ἀπ' αὐτομάτῳ κιθάρας ἐπὶ πῆχυν ἐπιπτάς  
τέττιξ ἐπλήρου τοῦλλιπὲς ἁρμονίας.

L'auteur inconnu utilise la notion d'automatisme (v. 7) qui est présenté aussi chez Clément. Il implique un jeu de mots (la corde rompue ne donne pas – οὐκ ἔνεμεν – le son convenable), qui remémore celui d'*Eunome-nomos*, également chez Clément. La chronologie du texte est incertaine, un échange lexical ne crée qu'une relation avec Paul le Silentiaire (le nom d'adversaire est Σπάρτις, chez Paul Πάρθης) :

AG 6, 54, 4–8 (Paul le Silentiaire) :

ἀλλ' ὅκα δὴ πλάκτρῳ Λοκρὶς ἔκρεξε χέλυσ,  
βραγχὸν τετριγυῖα λύρας ἀπεκόμψασε χορδά.  
πρὶν δὲ μέλος σκάζειν εὐποδὸς ἁρμονίας,  
ἄβρὸν ἐπιτρύζων κιθάρας ὑπερ' ἔζετο τέττιξ  
καὶ τὸν ἀποικομένου φθόγγον ὑπήλθε μίτου ·

<sup>41</sup> *Paradox Synag.* 1, 2 : ...εὐήμερήσαντος δ' οὖν τοῦ Ῥηγίνου ἐν τῷ ἀγῶνι ἐνίκησεν Εὐνομος ὁ Λοκρὸς παρὰ τοιαύτην αἰτίαν · ἄδοντος αὐτοῦ μεταξὺ τέττιξ ἐπὶ τὴν λύραν ἐπιπτάς ἦδεν, ἡ δὲ πανήγυρις ἀνεβόησεν ἐπὶ τῷ γεγονότι καὶ ἐκέλευσεν ἑᾶν. Le texte d'auteur inconnu, attribué longtemps à Antigone, fait partie d'un recueil paradoxographique rassemblé à l'époque byzantine, cf. *Antigone de Caryste : Fragments*. Texte établi. et trad. par T. DORANDI, Paris, 1999, p. XI–XVIII.

<sup>42</sup> Cf. Diogène Laërce 8, 2. L'article du *Neue Pauly* (1998, 4, p. 255) ne mentionne qu'une victime d'Héraclès et le roi laconien.

<sup>43</sup> Cf. *Trav.* 75, *Théog.* 901. Voir aussi Alcman fr. PMG 64 ; Pindare P, 5, 66–67 ; Tyrtée IEG fr. 1–4 ; Solon IEG fr. 44, 32–38.

<sup>44</sup> Cf. M. OSTWALD : *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, p. 85–94.

<sup>45</sup> Cf. LIMC IV. 62–63 et H. A. SHAPIRO : *Personifications in Greek Art*, Zurich, 1993, p. 79–86. Voir aussi l'*oinochoe* de Budapest chez SHAPIRO, fig. 23 (Eunomie avec le rameau de laurier).

<sup>46</sup> Timothée implore Pythios pour l'*eunomie* (fr. 15).

notion<sup>47</sup> qui est, semble-t-il, autant esthétique et religieuse que politique. La notion politique de l'*eunomie* se rencontre surtout par rapport à la constitution laconienne inspirée par Delphes, Diogène Laërce la mentionne comme une conception platonicienne.<sup>48</sup>

A partir du contexte musical du récit, on est porté à croire que la notion d'*eunomie* doit avoir aussi une dimension musicale. Selon cet aspect, l'ordre d'une communauté bien légitimée, soit l'*eunomie* sociale, est un phénomène analogue à l'harmonie réalisée dans le *nomos* musical, étant tous les deux les manifestations d'un ordre cosmique, qui dirige le monde et l'âme humaine. De ce point de vue il est remarquable que la notion d'*eunomie* soit présente dans le conglomerat pythagoricien. Elle est mentionnée à propos de Numa,<sup>49</sup> le roi pythagoricien de Rome. Plutarque témoigne de l'influence du pythagorisme sur la législation des cités de Grande Grèce, de plus, la conception apparaît aussi chez les auteurs de pythagorisme tardif.<sup>50</sup> Selon la tradition,<sup>51</sup> Pythagore, banni de Crotone, se dirige vers Locres et le législateur de cette ville, Zaleucos est son élève.<sup>52</sup> La constitution locrienne, représentée comme une *symphonie*, est déduite par Diodore de Sicile de l'idée de l'ordre musical et social à la fois, incorporée dans la notion du *nomos*. Platon, dans les *Lois* et dans le *Timée*, vante Locres, la patrie du protagoniste de ce dernier dialogue, comme une cité à très haut niveau d'*eunomie*.<sup>53</sup> Dans ses autres œuvres, Clément utilise la notion politique en rappelant la constitution laconienne, une autre fois en expulsant les artisans des produits de luxe de l'*eunomie* de la société chrétienne.<sup>54</sup>

Le *tettix*, avec sa voix qui domine le paysage d'été de la Méditerranée, est un symbole polyvalent. Sa biologie paradoxale abonde en caractères spécifiques qui font de lui le symbole d'une existence différente de la condition humaine. Dans les textes qui traitent ses interactions avec les mortels et les immortels, ses dispositions naturelles se présentent comme un comportement conscient, comme l'indice d'une existence immatérielle et concentrée sur le spirituel. A cause de sa procréation sans rapport sexu-

<sup>47</sup> Une relation possible du mythe d'Eunome et de la notion politique est mentionnée sans argumentation par D. MUSTI : *Le lamine orfiche e la religiosità d'area locrese*, QU n.s. 16, 1984, p. 61–83.

<sup>48</sup> Cf. Plut. *Vies*, *Lyc.* 5, 3; 29, 6; 30, 2 et *Mor.* 239 f; 127 b – Diogène Laërce 3, 103.

<sup>49</sup> Cf. Plut. *Vies*, *Numa* 6, 3; 20, 3.

<sup>50</sup> Voir Plut. *Mor.* 777 a. Sur la métaphore pythagoricienne de l'état-lyre, sur l'*eunomie* qui est considérée comme la base du bonheur social (*eudaimonie*), de l'harmonie commune du monde, des établissements sociaux et de l'individu voir les fragments chez H. THESLEFF (*An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo, 1961, p. 13–14 et 19).

<sup>51</sup> Voir Dicéarque fr. 34 Wehrli. Les Locriens refusent de donner asile au philosophe. Ce fait, contrairement à E. CIACERI (*La storia della Magna Grecia* Milano-Roma-Napoli, 1927, p. 132), ne peut pas être simplement interprété comme la manifestation d'un caractère antipythagoricien de la ville. Selon MUSTI (n. 47, p. 70) Dicéarque raconte l'anecdote inconnue par ailleurs avec l'intention de balancer l'influence très forte du pythagorisme locrien. Sur les pythagoriciens de la ville voir Cic. *De fin.* 5, 29; Diogène Laërce 8, 46 et THESLEFF (n. 50), p. 21–23; GIANELLI (*Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze) 1963<sup>2</sup>, p. 269.

<sup>52</sup> Diodore de Sicile 12. 20 ; Jamblique, *Vie de Pythagore* (par la suite VP) 7, 33. Selon Clément, la législation de Zaleucos est inspirée par Athénée, *Strom.* 1, 26, 170.

<sup>53</sup> Plat. *Tim.* 20 a : εὐνομωτάτης ὧν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος. (cf. Procl. *In Tim.* 20) ; *Leg.* 638 b : οἱ (les Locriens) δὴ δοκοῦσιν εὐνομώτατοι τῶν περὶ ἐκείνον τὸν τόπον γεγονέναι. L'idée revient chez Jamblique, VP 7, 33 : Ζαλεῦκου τοῦ Λοκροῦ, δι' ὃν εὐνομώταται καὶ ἀξιοζήλωτοι ταῖς περιοίκοις μέχρι πολλοῦ διετέλεσαν.

<sup>54</sup> Cf. *Strom.* 1, 14, 60 ; 5, 14, 136 ; *Pédag.* 2, 3, 35; 2, 8, 65.

el<sup>55</sup> et de sa naissance à partir du sol avec abandon de son corps ancien pendant l'équinoxe printanier,<sup>56</sup> elle est l'incarnation de l'auto-régénération et de l'*autochthonie*.<sup>57</sup> Son envolée vers le haut une fois né,<sup>58</sup> la subtilité de sa nourriture avec la rosée du ciel comme aliment unique<sup>59</sup> le fait parvenir de la région chthonienne presque indirectement aux cieux, sans passer beaucoup de temps à la sphère de la matière, de la corruptibilité. N'ayant pas de sang, elle passe pour un être rationnel sans passions.<sup>60</sup>

La voix des mâles de la cigale (les femelles sont considérées comme muettes), activée par les rayons du soleil atteint son sommet à midi, l'heure par excellence de l'*épiphanie* divine,<sup>61</sup> qui peut exercer une influence double sur les mortels. En effet, il y a des mortels qui pendant cette période, restent dans la nature sauvage, en dehors de la protection de la civilisation, après la rencontre divine (appelée *nympholepsis* dans les sources) perdent leur vue, leurs capacités mentales, quelquefois aussi leur vie. Or il y a aussi des hommes qui avec la perte de leur raison obtiennent une conscience plus haute et deviennent clairvoyants, poètes. La voix du *tettix*, l'unique phénomène acoustique de la nature morte de la chaleur et du sommeil, s'associe au soleil, à Apollon,<sup>62</sup> aux Muses. Son bruit instinctif passe pour un discours<sup>63</sup> ou mieux une musique chez les Grecs. Aristote<sup>64</sup> et les auteurs lyriques le caractérisent avec des termes musicaux, la cigale est protégée par les dieux<sup>65</sup> (une sorte de récompense pour son art). Avec l'abeille et l'oiseau, la cigale est à partir des temps archaïques une métaphore essentielle du chanteur, du poète.<sup>66</sup>

<sup>55</sup> Cf. Plat. *Symp.* 191 c ; Plut. *Mor.* 767 c.

<sup>56</sup> Cf. Arist. HA 566 a.

<sup>57</sup> Les anciens habitants d'Athènes portaient des cigales d'or dans leur cheveux pour exprimer leur caractère aborigène, cf. Thuc. 1, 6, 3. Au contraire des auteurs païens selon lesquels cette coiffure est l'héritage d'un passé magnifique (par ex. Aristoph. *Cav.* 1322 seq. *Nuées* 984 seq.), Clément blâme cette mode comme la manifestation de leurs mœurs légères (*Pédag.* 2, 10, 105) : τὸ γηγενὲς ὡς ἀληθῶς ἀπειροκαλίᾳ κιναιδίας ἐνδεικνύμενοι. C'est le seul passage chez Clément où la cigale figure dans un contexte négatif. On trouve une estimation morale semblable chez Plutarque (cité nulle part directement par Clément, mais, ayant une influence forte sur lui), qui considère la disparition de cette frisure comme l'évanouissement d'une somptuosité superflue (*De pyth. orac.* 406 d). L'autre passage de Clément concernant l'*autochthonie* des Athéniens ne mentionne que leur roi biforme, Cécrops (*Strom.* 1, 21, 102).

<sup>58</sup> L'élan vers le haut est la direction la plus importante pour tous les mouvements métaphysique-spirituels. Voir chez Clément le jeu avec les préfixes ἀνά- et κατά- qui évoquent les images de la captivité et du vol libre (*Protr.* 1, 2, 3 ; 1, 3, 2 ; *Péd.* 2, 4, 41 etc.).

<sup>59</sup> Cf. Ps.-Hésiode *Bouclier*, (394–395) et Arist. PA 682 a, HA 532 b, selon qui la cigale n'a pas de bouche – ainsi, faute de parler, son seul moyen de communiquer est la musique. Selon Platon elle passe sa vie à chanter, sans manger ni boire (*Phèdr.* 259 c : αἰσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθὺς ἄδειν), chez Philon sa nourriture est l'air. (*De vit. cont.* 35, 6).

<sup>60</sup> Voir Arist. PA 682 a et le *makarismos* des *Anacreontea* 34 : σοφέ, γηγενής, φύλμνε, ἀπαθής, ἀναιμόσαρκε · σχεδὸν εἰ θεοῖς ὅμοιος. Sur la possibilité des images chrétiennes et stoïciennes dans cette œuvre voir : A. DIHLE : *The Poem on the Cicada*, HSPH 71, 1967, p. 107–113.

<sup>61</sup> Voir R. CAILLOIS : *Les démons de midi*, RHR 115–116, 1937, p. 142–173, 54–83, 143–186 et W. SPEYER : *Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum*, in *Vivarium*. JbAC Ergänz. 11, 1984, p. 315–326.

<sup>62</sup> Cf. Alcée, frg. 307 d LP, la cigale est le héraut de l'arrivée printanière du Dieu.

<sup>63</sup> Voir la comparaison des vieillards de Troie aux cigales chez Homère (*Iliade* 3, 149–153).

<sup>64</sup> Arist. HA 535 b, *Resp.* 475 a.

<sup>65</sup> AG 9, 122 ; 264 ; 273 ; 372 ; 373 ; *Vita Aesop.* ch. 99.

<sup>66</sup> Cf. Archiloque fr. 223 West ; les épigrammes de Simonide (chez Athén. 10, 456 f ; 15, 680 d) ; un *ainos* de Stésichore, cité par Aristote (*Rhet.* 1395 a = frg. 281 PMG) ; Pratin fr. 709 PMG (le *tettix*

Cependant, il y a des proverbes, dans lesquels la bête n'incarne qu'un comportement négatif (la paresse, le bavardage).<sup>67</sup> A cause de la coloration pythagoricienne du mythe d'Eunome, on doit souligner que les auteurs de la comédie moyenne<sup>68</sup> emploient sa figure pour caractériser les disciples de Pythagore, qui adorent Apollon, ne boivent que de l'eau, et dans la constance de leur ascèse méditent sur des sujets absolument inutiles, même dans la chaleur insupportable de midi.<sup>69</sup>

L'image du pythagoricien comme cigale pourrait sembler étonnante, en évoquant la règle pythagoricienne du silence, cette condition de l'âme, laquelle d'une part, en guise d'une preuve d'initiation rend possible la participation à la sagesse pour les débutants,<sup>70</sup> et d'autre part, garantit le maintien de la doctrine.<sup>71</sup> Selon la tradition, les ὑπομνήματα, les notes sur la doctrine, prises peut-être par les disciples de Pythagore, après la mort du maître ont été laissées à sa fille, qui les a transmises à la petite-fille du philosophe, gardant ainsi le secret.<sup>72</sup> La sagesse, la discrétion et la persévérance des femmes pythagoriciennes sont bien connues, Clément lui-même les évoque.<sup>73</sup> Le point commun des femmes et du *tettix* : la tradition littéraire propose souvent la femelle muette du *tettix* comme modèle de comportement pour les femmes bavardes,<sup>74</sup> et, il y a une source, très tardive, admettons-le, qui assimile la femelle du *tettix* par excellence à une femme pythagoricienne.<sup>75</sup>

Après les représentations de ces notions religieuses par l'épopée, par le lyrisme, la cigale fait avec Platon, dans le cadre d'un mythe étiologique (*Phèdre* 258 e) son entrée dans le domaine de la philosophie. Selon le Socrate du dialogue – qui à

---

comme le représentant de la musique doriennne) ; Callimaque fr. 1. Pfeiffer (la cigale comme symbole de la poésie nouvelle) ; Théocrite *Id.* 1, 148 ; 5, 108–111 ; 7, 139 ; AG 7, 213 ; 9, 92 ; 12, 98.

<sup>67</sup> *Paroem. Graec.* (ed. E. L. LEUTSCH–F. G. SCHNEIDEWIN, Goettingen, 1839–1851) 2. Ap. 16, 36 ; Max. 8, 11–12. Quant au *corpus aesopicum*, le contexte grec de la fable de la cigale et la fourmi se démarque fondamentalement de celui de La Fontaine et des autres versions tardives. Dans les récits grecs la cigale a un système de valeur qui s'oppose à celui de la fourmi : pour le *tettix* la musique, qui donne du plaisir aux autres, est plus important que le ramassage avare de son voisin. La notion de *scholê* chez son ennemie est l'équivalent de la fainéantise, chez la cigale – en évoquant les idées d'Aristote sur la *paideia* musicale – elle est le terme technique de l'amusement noble. Voir avant tout les fables 1, 114, 3 ; 2, 173 éd. Hausrath.

<sup>68</sup> Concernant les fragments de Cratinos, d'Alexis comme des sources foncières du temps qui sépare l'ère de Pythagore et les néopythagoriciens voir G. MEAUTIS : *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922, p. 7–54.

<sup>69</sup> Cf. Aristophane, frg. des *Pythagoriciens* (chez Athénée, 6, 34, 18) : ὑπομείναι καὶ μεσημβρίας λαλεῖν / τέττιξ...

<sup>70</sup> Cf. Jamblique VP 16, 68 ; 17, 71 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 1, 14–16 et passim ; Diogène Laërce 8, 10.

<sup>71</sup> On peut évoquer la fameuse lettre d'excommunication adressée à Hipparque (citée par *Strom.* 5, 57, 3). Ce dernier, pour avoir mis par écrit les doctrines en clair, a été considéré par les autres comme mort. Sur la tradition textuelle de la lettre voir W. BURKERT : *Hellenistische Pseudopythagorica*, Philol. 105, 1961, p. 17–27.

<sup>72</sup> Cf. BURKERT (n. 71), 1961, 18.

<sup>73</sup> Voir *Pédag.* 2, 10, 114 et *Strom.* 4, 19, 12. Clément en racontant la même anecdote, la première fois donne le portrait d'une femme vertueuse et seulement dans sa deuxième œuvre nomme Théano, la femme ou la fille du Pythagore.

<sup>74</sup> Voir le fragment de Xénocrate (Athénée, 13, 7, 17) ; Liban. *Decl.* 26, 1.

<sup>75</sup> Théophylacte Simocatta *Quest. Nat.* 31, 1 : οὐχ ὁρᾷς κοσμίως τήνδε τὴν τέττιγα ἐφιζάνουσιν τῷ κλάδῳ ἄγαν σιωπηλῶς, ὥσπερ τὰ Πυθαγόρου διδασθεῖσαν διδάγματα ;

l'ardeur de midi exhorte son compagnon à la concentration mentale au lieu de s'endormir – les cigales ont été formées à partir des mortels du premier âge de la terre, qui en écoutant la musique cosmique de la création du monde, se sont oubliées elles-mêmes et ont oublié les besoins indispensables de la vie jusqu'à abandonner leur existence humaine. Les cigales nées de cette métamorphose sont devenues des messagers divins qui servent intermédiaires entre les humains et les immortels, et qui à cause de leur être ailé, nourri de la rosée, ressemblent aux âmes habitant parmi les idées, nourries de raison et de sagesse avant d'être emprisonnées par la chair.

La musique de la cigale est donc un *pharmacon* ambivalent. Pour les mortels au corps souillé qui se concentrent sur les nécessités matérielles, elle fonctionne comme un somnifère qui empêche la possibilité de rencontrer le divin. Pour les autres, les mortels qui sont vigilants à midi, en rappelant les expériences célestes elle réveille l'envie de la cognition philosophique et aide l'abandon sans crainte d'eux-mêmes aux puissances spirituelles.

Il y a des analyses modernes qui, au lieu d'une libération désirable<sup>76</sup> jugent cette métamorphose comme une dégradation, une chute de la condition humaine vers le niveau végétatif des animaux.<sup>77</sup> Néanmoins, dans la réception platonicienne, la cigale est l'emblème positif de l'autarcie spirituelle du sage, de Platon lui-même.<sup>78</sup> Son ascèse préfigure la contemplation philosophique qui à cause de l'impossibilité d'abandon complet du corps ne manque pas d'ironie. À l'âge impérial, comme les autres motifs du paysage du *Phèdre*, elle devient un élément décoratif presque obligatoire du discours philosophique.<sup>79</sup>

Pour l'auteur du *Protreptique* un traité de Philon est extrêmement important. Dans ce dernier l'apologiste juif platonicien utilise le motif en décrivant l'ascèse particulière de la communauté des *Thérapeutes* d'Alexandrie.<sup>80</sup> Après Clément, chez les auteurs païens du II–IV<sup>e</sup> siècle la cigale devient l'incarnation de l'érudition hellénique, de la *paideia*, mise en danger à la fois par la culture latine, par les barbares et par le christianisme.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Quelques articles de la bibliographie infinie : K. NAWRATIL : *Ein platonisches Kurzmythos*, WJbPh 5, 1972, p. 157–160 ; L. ISEBAERT : *La fascination du monde et des Muses selon Platon*, LEC 53, 1985, p. 205–219 ; A. CAPRA : *Il mito delle cicale ed il motivo della bellezza sensibile nel Fedro*, Maia n.s. 52, 2000, p. 225–247. Sur l'image d'animal chez Platon voir L. BRISSON : *Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon*, in B. CASSIN–J.-L. LABARRIERE–G. ROMÉYER DHERBEY : *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 227–247.

<sup>77</sup> Cf. Ch. GRISWOLD : *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New York–London, 1986, p. 165 ; G. R. F. FERRARI : *Listening to the Cicadas*, Cambridge, 1987, p. 26.

<sup>78</sup> Voir le fragment de Timon chez Diogène Laërce *Vie de Platon*, 3, 7. C'est très possible que Clément connaît l'œuvre de Timon : il cite ses *Silloi* à propos de Socrate et de la difficulté de la connaissance (*Strom.* 1, 14, 63 ; 5, 1, 11).

<sup>79</sup> Voir M. B. TRAPP : *Plato's Phaedrus in Second-Century Greek Literature*, in: *Antonine Literature*, ed. D. A. Russel, Oxford, 1990.

<sup>80</sup> *De vita contempl.* ch. 35.

<sup>81</sup> Voir avant tout Libanius (*Ep.* 301, 1255 ; *Or.* 12, 95 ; 18, 175) et Philostrate (VA 7, 10), où la cigale apparaît de nouveau dans un contexte pythagoricien. Parmi les 75 déclamations d'Himerios le *tettix* se rencontre dix fois, toujours comme ornement rhétorique.

#### IV. LA NOTION DE L'*EUNOMIE*, LA LYRE ET LA CIGALE : IDÉES A COLORATION PYTHAGORICIENNE? LE PYTHAGORISME COMME « SAGESSE BARBARE »

En retournant au début du *Protreptique*, il faut répéter que le chant du *tettix* à Delphes, à midi, dans la suite du concours d'un musicien Locrien, n'est pas un phénomène accidentel. L'animal est par excellence chez lui à Locres. On peut rappeler d'une part une tradition religieuse et iconographique, malheureusement insuffisamment analysée jusqu'à maintenant.<sup>82</sup> D'autre part, il y a une tradition locale qui met en évidence la musicalité hors du commun des cigales locriennes. Selon la littérature paradoxographique, les cigales de Rhégion, qui vivent sur l'autre bord de la rivière qui fait la frontière entre les deux régions, sont muettes et ainsi très loin d'être capables de se mesurer avec les locriennes.<sup>83</sup> Etant donnée cette information, le motif de la corde rompue dans les versions du mythe comme mobile de l'apparition du *tettix* est, en effet, superflue : une cigale qui chante à l'heure du soleil méridien à Delphes, à côté d'un chanteur venu de la ville musicale de Locres,<sup>84</sup> est une chose évidente.

Le motif de la *lyre*, instrument par excellence apollinien,<sup>85</sup> relie aussi le lieu de Delphes et la tradition philosophico-religieuse de l'Italie du Sud. Elle est considérée par la tradition grecque comme un instrument métaphysique, le seul parmi les autres sources de musique chez les mortels, laquelle (bien que de façon fragmentaire) peut reproduire la musique céleste. Le compte rendu des vagues théories sur la nature de l'harmonie du cosmos, des sphères célestes, sur ces idées considérées en général comme d'origine pythagoricienne, qui ne forment qu'un tas des pensées particulièrement imprécises,<sup>86</sup> n'est pas à l'ordre du jour ici. On ne voudrait que faire allusion à l'importance primordiale du symbolisme de la lyre dans la pensée dite pythagoricienne.

Le principe numérique de la notion qui fait correspondre les cordes de la lyre aux sphères du ciel et aux autres coordonnées (les nombres, les saisons, les quatre

<sup>82</sup> Concernant l'image du *tettix* sur les reliefs locriens *ex voto* voir Q. QUAGLIATI : *Rilievi votivi arcaici in terracotta di Lokroi Epizephyroi*, Ausonia 3, 1909, p. 136–234 ; E. CIACERI (n. 51), II, p. 126–132 ; H. PRÜCKNER : *Die lokrische Tonreliefs*, Mainz am Rhein, 1968, p. 148 etc. ; Ch. SOURVINOU-INWOOD : *Persephone and Aphrodite at Locri*, in *Reading Greek Culture*, Oxford, 1991, p. 147–188.

<sup>83</sup> Cf. Ps-Antigone *Paradox.* 2, 1 ; Strab. 6, 1, 9 ; Diodore de Sicile 4, 22, 4 ; Elien *Nat. Anim.* 5, 9.

<sup>84</sup> Ps-Plutarque (1134 b) vante un célèbre joueur d'*aulos* locrien. Pindare (frg. 140 b Snell-Maehler) rend hommage à la musique locrienne de Xénocrate (voir W. J. HENDERSON : *The Chariot and the Dolphin*, H 120, 1992, p. 148–158), lui-même informe des chœurs des jeunes Locriennes (*Pyth.* 2, 18 seq.), Athénée rappelle leur chants amoureux (14, 639 a). Voir les documents supplémentaires chez M. GIGANTE : *La cultura a Locri*, in *Locri Epizefirii*. Atti del XVI. conv. di stud. sulla Magna Grecia 1–2. Napoli, 1977, p. 619–697. — On a vu, que dans la version du mythe d'Eunome chez Paul le Siléntaire et dans le traité hermétique il s'agit de la cigale, qui avec son chant guérit la maladie de la corde rompue. A propos de la métaphore du remède musical il faut savoir que selon un fragment d'Aristoxène (= Apoll. *Hist. Mir.* 40) les Locriens et les Rhégiens au printemps guérissaient leurs corps et âmes en chantant des péans sous les ordres d'Apollon de Delphes.

<sup>85</sup> Cf. Plut. *De E apud Delphos* 394 b.

<sup>86</sup> Quelques références : W. BURKERT (n. 71), p. 28–45 ; idem : *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg, 1962, p. 328–335 ; J. A. PHILIP : *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1968, p. 123–133 ; J.-L. PERILLIE : *Symmetria et Commensurabilité. Principes pythagoriciens de la rationalité harmonique dans les sciences et dans les arts*, Grenoble, 2000, p. 130–142.

éléments physiques du monde, les astres) change selon les auteurs, mais l'harmonie réalisée par le 7,<sup>87</sup> 9 ou 10 cordes et le plectre sont toujours considérés comme les éléments d'un système qui dirige en même temps le monde et l'âme humaine.

Le monde lui-même est souvent représenté par les diverses écoles, avant tout par les platoniciens, comme une lyre, en évoquant l'image de la divinité (en général d'Apollon) qui gratte avec son plectre (avec les rayons du soleil) la lyre du cosmos.<sup>88</sup> Le dieu du soleil fait sonner en plus de l'instrument du cosmos celui du microcosme humain. Ainsi, Plutarque compare la relation de la personne inspirée et de la divinité pendant la divination à celle de la lyre et de son joueur.<sup>89</sup> L'harmonie de la lyre comme l'image d'un ordre divin est un des éléments les plus importants de la doctrine musicale du pythagorisme.

Pythagore, (à la lettre le porte-parole du dieu de Delphes), ayant appris ses doctrines d'une prêtresse d'Apollon,<sup>90</sup> assimile son principe universel, le *tetraktys* à l'oracle de Delphes, à l'harmonie et aux Sirènes,<sup>91</sup> et appelle les Pléiades *la lyre des Muses*.<sup>92</sup> Le philosophe, qui ne révèle ses doctrines qu'à la lumière du soleil,<sup>93</sup> exalte les dieux et purifie les âmes des disciples des passions par la musique, notamment par la lyre comme instrument unique,<sup>94</sup> qui accompagne parfois le chant.<sup>95</sup>

<sup>87</sup> Selon la version de Conon et celle de l'épigramme AG 9, 584 la lyre d'Eunome est à sept cordes. Le nombre a un caractère apollinien chez les auteurs platoniciens, voir Plut. *De E apud Delphos* 292 e, Philon, *De opificio dei* 127. On peut mentionner aussi la notion apollinienne ἑπτάκτις des oracles chaldéens, cf. Proclus *In Tim.* 1, 34. Sur le rôle du chiffre 7 dans les spéculations numérologiques juives voir LE BOULLUEC (n. 6), p. 155.

<sup>88</sup> Cf. Plut. *Mor.* 402 a : λύρας... ἣν ἀρμόζεται / Ζηνὸς εὐειδῆς Ἀπόλλων πάσαν, ἀρχὴν καὶ τέλος / συλλαβῶν, ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος.

<sup>89</sup> Voir Plut. *De defect. orac.* 436 e : οὐ γὰρ ἄθεον ποιοῦμεν οὐδ' ἄλογον τὴν μαντικὴν, ὕλην μὲν αὐτῇ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου τὸ δ' ἐνθουσιαστικὸν πνεῦμα καὶ τὴν ἀναθυμίασιν οἷον ὀργάνῳ [ῆ] πλῆκτρον ἀποδιδόντες.

<sup>90</sup> Diogène Laërce 8, 8.

<sup>91</sup> Jambl. VP 18, 82 : τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτὺς · ὅπερ ἐστὶν ἡ ἀρμονία, ἐν ἣ αἱ Σειρήνες.

<sup>92</sup> Jambl. VP et Porphyre VP 41.

<sup>93</sup> Jambl. VP 82.

<sup>94</sup> On doit évoquer l'opposition de la *lyre* et de l'*aulos* connue dans le contexte musical-moraliste de l'Antiquité. Le refus de l'*aulos* remonte au mythe selon lequel son inventrice rejette l'instrument qui défigure son visage (cité aussi par Clément, *Péd.* 2, 31, 1). Selon Pythagore la musique de l'*aulos* provoque l'*hybris* (Jambl. VP 112), Aristote l'écarte de la *paideia* comme un son excitant le *pathos* (*Pol.* 1341 a). Platon ne laisse d'autre instrument dans sa république idéale que la lyre, la cithare et la syrinx pour les bergers (*Rép.* 399 d). Dans la même œuvre il associe l'ivresse au son de l'*aulos* (*Rép.* 561 c). Cependant, selon les *Lois* il y a des effets extérieurs qui peuvent compenser les mouvements négatifs et les agitations nocives de l'âme, et ainsi rendre les hommes joueurs de l'*aulos* modérés par les dieux (αὐλουμένους μετὰ θεῶν, 791 c). L'opposition figure souvent chez Plutarque : à propos d'un banquet devenu immodéré à cause de son de l'*aulos*, il proteste contre l'αὐλήματα et κρούματα, qui dégradent l'âme humaine vers un niveau irrationnel (*Quaest. conv.* 706 ab, εἰς τὸ ἄλογον καὶ φυσικὸν τῆς ψυχῆς). Il faut ajouter que selon l'auteur le mot κρούματα (un terme technique en général associé avec la lyre) dans le langage contemporain se rapporte à l'*aulos* (638 bc). Sur le ton apollinien de la lyre voir : *De pyth. orac.* 406 c.

<sup>95</sup> Plut. *De E Apud Delphos* 384 a : ...τὰ κρούματα τῆς λύρας, οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὕπνων οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ ἐμπαθεῖς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπάδοντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες. Voir aussi Diogène Laërce 8, 23; Jambl. VP 110–112.

Jusqu'ici nous avons vu quelques motifs, celui de l'*eunomie*, celui du *tettix* et de la *lyre*, qui, semble-t-il, peuvent être mis en rapport avec un système général de pensée sur la musique comme une manifestation sensuelle de la métaphysique. Il faut dénommer très précautionneusement ce système qui est présent chez Clément. Le désigner simplement comme pythagorisme serait trop vague et fallacieux, en admettant l'hypothèse que le mythe d'Eunome est une tradition locale de la Grande Grèce, un mélange de la paradoxographie et des idées philosophico-religieuses du pythagorisme.<sup>96</sup>

De quel genre de pythagorisme peut-on parler chez Clément d'Alexandrie ? Du système « original » d'un Samien considéré tantôt comme philosophe ou mathématicien, tantôt comme chaman, ascète charismatique et clairvoyant ? S'agit-il des idées d'une personne réelle et historique, qui ne laissait pas d'œuvres écrites, qui pourraient servir de base de recherche, parce que selon la tradition, son principe était l'ésotérisme et la transmission orale des doctrines ?<sup>97</sup> Ou bien s'agit-il chez Clément d'une image du pythagorisme reflétée par Platon ?<sup>98</sup> Doit-on penser aux idées religieuses éclectiques de Plutarque, utilisées plusieurs fois par Clément, qui mêlent avant tout des notions platoniciennes aux pythagoriciennes ?<sup>99</sup> Ou doit-on faire remonter les idées du *Protreptique* au mouvement néopythagoricien tardif, enrichi (ou d'un autre point de vue contaminé) par motifs platoniciens, stoïciens, plein d'apocryphes, d'informations douteuses, qui sont impossibles à mettre en ordre chronologique exact ?<sup>100</sup> Ce pythagorisme ressuscité, qui mélange la religion astrale (peut-être son héritage du système ancien) avec la tradition magique et avec les idées platoniciennes, et qui se fonde avant tout sur l'autorité de Pythagore, représenté comme un sage inspiré, l'équivalent grec de Zoroastre et des autres personnages de la mystique orientale<sup>101</sup> – peut-il avoir une importance particulière pour Clément, qui cherche les sources de la philosophie grecque chez les barbares ? Est-ce possible de parler d'une influence néopythagoricienne chez lui, en sachant que les autres caractères de ce pythagorisme tardif (par ex. le monde considéré comme le lieu d'obscurité et de pénitence, la nécessité de la purification) ne sont pas tout à fait compatibles avec le christianisme optimiste de Clément ?

<sup>96</sup> Ce serait une proposition très séduisante que Timée, le premier auteur connu concernant le mythe d'Eunome, ait exposé sa version dans son œuvre historique, parmi les informations considérées comme sources authentiques sur le pythagorisme. (Voir les passages cités par Diogène Laërce 8, 10 : l'amitié, le κοινὰ τὰ φίλων ; 8, 51, les femmes pythagoriciennes et les fragments chez JACOBY, FGGrH 3b 566 F 19 seq.). Clément au début des *Stromates* (1, 1, 1) repousse avec véhémence les *mythes et blasphèmes* d'un certain Timée – l'identification avec l'historien de la Grande Grèce (et bien entendu, avec le pythagoricien Timée de Locres, mentionné comme un connaisseur païen de la vérité, *Strom.* 5, 14, 115) n'est pas possible.

<sup>97</sup> Une autre tradition lui attribue trois œuvres écrites (Diogène Laërce 8, 6) : γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν..

<sup>98</sup> Sur la tradition biographique sur l'amitié de Platon avec Archytas et Timée le Locrien voir Cic. *De re pub.* 1, 16, 10, cf. M. BERNARD : *Archytas de Tarente pythagoricien et ami de Platon*, BAGB 1987, p. 239–255. Sur Platon, comme « die allein einleuchtende und echtere Interpretation » du pythagorisme et les limites de cet aspect voir W. BURKERT (*Weisheit...* n. 86), p. 74–82.

<sup>99</sup> MEAUTIS (n. 68, passim) considère avant tout le *De faciei* et le *De deo Socratis* comme des témoignages directs du pythagorisme de l'âge impérial.

<sup>100</sup> Sur le mouvement à Rome de l'époque républicaine voir BURKERT (n. 71), p. 226–246.

<sup>101</sup> Cf. E. R. DODDS : *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, 1977, p. 244 seq.



Il est évident qu'aucune des possibilités nommées ci-dessus ne peut être regardée comme réponse unique. Il paraît plus utile d'examiner les idées présumées pythagoriciennes, qui sont loin d'être cohérentes et définies, dans les œuvres de Clément, en essayant esquisser un pythagorisme *selon Clément*. Or, en admettant la présence des notions pythagoriciennes chez lui, on affronte plusieurs problèmes inévitables.

L'un remonte à la question de la sagesse barbare, de l'origine et de la valeur de la philosophie grecque pour le christianisme. Ces sont des problèmes traités par plusieurs pères de l'Eglise, aussi bien en termes généraux qu'en examinant les doctrines respectives des diverses écoles philosophiques. Le rôle de Clément dans le développement de la conception de la sagesse barbare est connu : depuis les initiatives de Justin qui considère le christianisme comme la seule vraie philosophie, c'est lui le premier (et presque le seul) auteur chrétien, chez lequel les sages barbares et leurs élèves, les philosophes grecs sont les représentants d'une évolution humaine spirituelle vers la connaissance de la vérité divine, laquelle est à la fois l'origine et le but de cette sagesse unique.<sup>102</sup> En révélant quelques morceaux de cette vérité, Clément utilise continuellement les arguments des deux Testaments liés à ceux des philosophes. Les points communs de ces « deux registres à l'équivalence parfaite »<sup>103</sup> sont pour lui la preuve pour l'existence d'une vérité totale et absolue. Selon lui, la philosophie est « un répertoire riche mais contradictoire et confus..., qui est à soigner, à corriger, à guérir, à sauver »,<sup>104</sup> et qui, faisant partie intégrante du projet du Dieu, ne peut être considérée que d'origine divine.<sup>105</sup> Cet avis est, naturellement, le contraire de la théorie traditionnelle<sup>106</sup> des κλέπτει, d'après laquelle les philosophes grecs ont volé à Moïse et aux prophètes leur idées primordiales.<sup>107</sup>

Quant à sa notion de la philosophie, c'est clair, qu'on ne peut pas caractériser exactement ses conceptions philosophiques : Clément accepte tous les idées qui se basent sur la justice et la piété.<sup>108</sup> Malgré son éclectisme déclaré, la recherche se concentre avant tout sur la présence des idées de Platon et des stoïciens.

<sup>102</sup> Cf. J. H. WASZINK : *Some Observations on the Appreciation of "the Philosophy of the Barbarians" in Early Christian Literature*, in *Mélanges offerts à Ch. Mohrmann* (n. 4), p. 41–56. A propos de Clément, parmi les étapes du développement esquissés par WASZINK, on doit souligner l'importance de Philon et Numénios : ce dernier fait remonter le système platonicien à la sagesse barbare à travers Pythagore (la même idée chez Clément : *Strom.* 6, 2, 27). Dans sa seule citation de Numénios (*Str.* 1, 22, 150 : Νουμήνιος δὲ ὁ Πυθαγόρειος φιλόσοφος ἀντικρυς γράφει · "τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀπτικίζων;) en l'appelant pythagoricien, Clément évoque en même temps les trois chercheurs de la vérité les plus importants pour lui, Moïse, Pythagore, Platon.

<sup>103</sup> Les expressions sont citées de MARROU (n. 4), p. 191.

<sup>104</sup> La sentence est citée de la préface de l'édition de MARROU (n. 7), p. 42.

<sup>105</sup> Sur ses arguments pour l'origine divine de la philosophie voir MOLLAND (n. 9), p. 123–131.

<sup>106</sup> Cf. MOLLAND (n. 9), p. 118. Le chercheur avance la thèse que Clément qui « cannot but love » les philosophes, utilise la notion du pillage « only in order to look orthodox » (p. 119, 123).

<sup>107</sup> Voir *Strom.* 1, 17, 81; 5, 1, 10 etc.

<sup>108</sup> Cf. *Strom.* 1, 7, 37 : φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικουρείον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐκάστη τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.

Clément avoue plusieurs fois son attachement à Platon :<sup>109</sup> l'importance du platonisme<sup>110</sup> pour sa pensée chrétienne est incontestable. La notion du créateur de l'univers, du père des tous les êtres, source de toute beauté, sont des idées présentées de façon similaire dans l'œuvre de Platon et celle de Clément. Le concept platonicien des deux mondes, le monde *intelligibilis* et le monde *sensibilis*, sert de base à son exégèse biblique. On peut continuer l'énumération : la vie du philosophe et du vrai gnostique n'est que la recherche continuelle de la vérité divine. Celle-ci ne peut être connue sans l'aide de la révélation<sup>111</sup> et sans les efforts pour se débarrasser du corps, de la matière afin de parvenir à la vertu, à la concentration perpétuelle du Bon, à l'étape de la ressemblance de Dieu, de l'*homoiosis theou*, qui est le but final de la *gnose* chrétienne.<sup>112</sup>

Quant au rôle du stoïcisme chez lui, on ne peut pas nier quelques traits communs et souvent analysés, comme par ex. l'influence des idées de Musonius Rufus, d'Epictète sur l'idéal de la vie chrétienne, présentée par le *Pédagogue*.<sup>113</sup> Néanmoins, le problème est plus complexe. Ainsi, Molland donne des arguments pour la préférence platonicienne-pythagoricienne du stoïcisme chez Clément ;<sup>114</sup> Waszink remarque que les *doxai* stoïciennes présentées par lui sont depuis longtemps incorporées au système du platonisme moyen.<sup>115</sup>

Cependant Pohlenz, bien qu'en admettant par ex. l'absence de panthéisme chez l'auteur des *Stromates*, souligne fermement l'influence presque absolue de l'école stoïcienne, avant tout sur l'éthique<sup>116</sup> de Clément. Il évoque Pantainos,<sup>117</sup> son maître stoïcien et à son avis la notion du *Logos* de Clément est davantage déterminée par la *Weltvernunft* de la Stoa que par l'Évangile.<sup>118</sup> Spanneut, quant à lui, semble formuler son compte rendu moins catégoriquement, en parlant d'un « stoïcisme qui prend une teinte néoplatonicienne », en représentant Clément comme un « témoin de la philosophie éclectique et religieuse de son époque ». <sup>119</sup> Son analyse détaillée met en évi-

<sup>109</sup> Il faudrait étudier le développement des images de Clément représentant la sagesse de Platon : dans le *Protreptique* il effleure la vérité (6, 68, 2, ἐπαφᾶσαι τῆς ἀληθείας), il la devine (6, 70, 1, ἀλήθειαν αἰνίττει). Dans le *Pédagogue* il se présente comme quelqu'un qui l'a déjà apprise (1, 8, 67, μαθὼν) qui connaît quelque chose (1, 9, 82, εἰδὼς). Enfin il est appelé l'ami de la vérité, inspiré par Dieu (*Strom.* 1, 42, 1 ὁ φιλαλήθης ... θεοφορούμενος).

<sup>110</sup> Sur l'influence platonicienne voir l'étude de J. H. WASZINK : *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in *Recherches sur la tradition platonicienne* (cf. n. 4), p. 139–183 ; E. MOLLAND : *Platonisme et christianisme chez les pères de l'église*, in *Opuscula patristica*, (cf. n. 9), p. 141–154.

<sup>111</sup> C'est la révélation de la vérité divine par le Christ par l'incarnation du *logos* qui sépare le plus fondamentalement le christianisme du platonisme.

<sup>112</sup> Voir la définition de WASZINK (n. 110, p. 154) : « die Verwirklichung einer christliche Gnosis, einer unmittelbaren, durch die Unterstützung der Philosophie möglich gemachten und auf der Offenbarung beruhenden Einsicht in alle menschliche und göttliche Dinge ».

<sup>113</sup> Cf. MARROU (n. 4), p. 194–200.

<sup>114</sup> Cf. MOLLAND (n. 9), p. 119.

<sup>115</sup> WASZINK (n. 110), p. 154.

<sup>116</sup> Cf. M. POHLENZ : *Die Stoa*, Goettingen, 1963<sup>4</sup>, I, p. 465 (le but de Clément) : « durch einfache Christianisierung der stoischen Lehre eine christliche Ethik zu begründen ».

<sup>117</sup> L'identification des maîtres appelés dans les *Stromates* (1, 11, 1) est bien douteuse, l'interprétation de l'image de l'abeille comme le portrait de Pantainos aussi.

<sup>118</sup> POHLENZ (n. 116), p. 414–424.

<sup>119</sup> H. SPANNEUT : *Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément à Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1956, p. 377 et 425.

dence les éléments d'origine stoïcienne dans sa tendance intellectuelle cosmopolite, dans sa notion du *ton pneumatique* comme la puissance qui maintient tout.<sup>120</sup> Il fait remonter à la *Stoa* aussi son interprétation du rôle unifiant de la Providence, sa vision optimiste du cosmos entier et son admiration pour sa beauté, au contraire du dualisme platonicien qui méprise le monde sensible.<sup>121</sup> Cependant il ne cache pas les différences fondamentales, son *violent refus du matérialisme* stoïcien, l'influence platonicienne concernant la division de l'âme.<sup>122</sup>

## V. UN PYTHAGORISME ENVISAGÉ PAR CLEMENT. QUELQUES NOTIONS PYTHAGORICIENNES SUR DIEU : L'HARMONIE DU COSMOS, L'IMAGE DE LA LYRE ET DU CERCLE. LA VIE PYTHAGORICIENNE COMME UNE VIE RELIGIEUSE

En retournant à la question de la pensée pythagoricienne vue par Clément, avant de traiter ses notions les plus importantes concernant le rôle métaphysique de la musique et de l'intelligence animale, il semble utile d'esquisser en général sa vision sur Pythagore et le pythagorisme.

On doit souligner tout d'abord l'importance fondamentale pour lui de cette pensée qui le démarque des autres pères de l'église primitive.<sup>123</sup> Autant les autres ne font que mentionner, refuser ou plus rarement admettre quelques conceptions dites pythagoriciennes, toujours sans aucune prédisposition particulière pour ce système, autant Clément paraît être engagé à défendre les doctrines pythagoriciennes, considérées comme arguments justifiés pour démontrer la vérité de la pensée chrétienne.

Théophile accuse le bavard (φλυαρῶν) Pythagore de blasphémie, refuse son automatisme et sa notion de la métempsychose ; Irénée mentionne la *tetraktys* comme une conception cosmologique insuffisante.<sup>124</sup> Athénagoras, ayant une attitude plus positive, mentionne son arithmétique symbolique, parle de son martyr, et regarde ses doctrines (et celles de Platon) concernant la survie de l'âme comme pas entièrement incompatibles avec les dogmes chrétiens.<sup>125</sup> Justin, quant à lui, en évoquant sa jeunesse passée à la recherche de Dieu, dit qu'il avait quitté son maître pythagoricien à cause des études préliminaires considérées par lui comme superflues, qui cachent la vérité. Après sa rencontre avec Tryphon, il est devenu clair pour lui qu'au-

<sup>120</sup> Cf. SPANNEUT (n. 119), p. 175.

<sup>121</sup> Cf. SPANNEUT (n. 119), p. 234–247, 255 (intellectualisme), p. 328–330 (la providence), 362–71, 376–377 (conception optimiste).

<sup>122</sup> Cf. SPANNEUT (n. 119), p. 166–170.

<sup>123</sup> Pour une vision plus détaillée sur la réception du pythagorisme, il faut remarquer son influence sur l'apologétique juive : Philon et Flavius Josèphe comparent l'idéal ascétique de la communauté essénienne à celui des pythagoriciens (*Quod omnis probus* 75–84 ; *Arch. Jud.* 5, 372). Philon, comme Clément, fait remonter la sagesse de Pythagore aux barbares (*Contr. Ap.* 1, 14 ; 1, 162).

<sup>124</sup> Cf. *Autolyk.* 3, 7 ; 3, 26 – *Adv. haer.* 1, 1.

<sup>125</sup> Cf. *Legat.* 6,1 ; 31, 2 ; 36, 3.

cun des philosophes grecs, ni Platon, ni Pythagore, les *deux bastions de la philosophie* (τεῖχος καὶ ἔρεισμα φιλοσοφίας) n'avaient reconnu l'essence de la philosophie, c'est-à-dire son rôle de chemin vers Dieu.<sup>126</sup>

Il suffit d'une seule citation connue et extrêmement difficile à interpréter pour que cela paraisse : pour Clément, malgré son éclectisme, c'est Pythagore et Platon qui sont les plus proches de Moïse. Comme les prophètes, avec une certaine aide divine, ils ont bénéficié de la vérité, bien que leur connaissance soit fragmentaire et insuffisante.<sup>127</sup> Clément, même s'il arrive à corriger certaines notions de Pythagore (on le verra par rapport aux tabous alimentaires<sup>128</sup>), considère ses doctrines comme révélant de la vérité de Dieu, doctrines dignes d'être transmises au christianisme. L'adjectif *pythagoricien*, appliquée par lui entre autres<sup>129</sup> au nom de Pindare,<sup>130</sup> de Philon,<sup>131</sup> sert chez lui comme l'insigne d'une pensée vraie.<sup>132</sup>

Clément ne met pas en doute l'authenticité historique du *grand Pythagore*.<sup>133</sup> Les informations chronologiques<sup>134</sup> et biographiques des *Stromates* sur lui sont des arguments utilisés par l'auteur chrétien afin d'éprouver la justice de ses idées. La doctrine de Pythagore est un chaînon fondamental dans la *catena* de la transmission de la sagesse divine à partir de Moïse vers Platon : c'est lui le premier parmi les Grecs qui s'appelle lui-même philosophe (*Strom.* 1, 14, 61), qui apprend sa connaissance aux barbares (1, 15, 68),<sup>135</sup> qui en Egypte, en faisant connaissance avec les doctrines

<sup>126</sup> Cf. *Dial.* 2,4 ; 5, 6 ; 2, 1.

<sup>127</sup> *Strom.* 5, 5, 29 : ὁ Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ σὺν καὶ Πλάτωνι μάλιστα τῶν ἄλλων φιλοσόφων σφόδρα τῷ νομοθέτᾳ ὠμίλησαν, ὥς ἔστιν ἐξ αὐτῶν συμβαλέσθαι τῶν δογμάτων. καὶ κατὰ τινα μαντείας εὐστοχὸν φήμην οὐκ ἄθεεῖ συνδραμόντες ἐν τισι προφητικαῖς φωναῖς τὴν ἀλήθειαν κατὰ μέρη καὶ εἶδη διαλαβόντες, προσηγορίαις οὐκ ἀφεγγέσιν οὐδὲ ἔξωθεν τῆς τῶν πραγμάτων δηλώσεως πορευομέναις ἐτίμησαν, τῆς περὶ τὴν ἀλήθειαν οἰκειότητος ἔμφασιν εἰληφότες. Voir avant tout l'analyse de MOLLAND, 1970, p. 130 seq.

<sup>128</sup> Voir *Strom.* 2, 20, 114 ; 3, 3, 12 ; 7, 6, 32.

<sup>129</sup> Les pythagoriciens nommés dans les *Stromates* : Numa (1, 15, 71 ; 5, 1, 8) ; Cercôps (1, 21, 31) ; Numénios (1, 22, 150) ; le pythagoricien anonyme du *Politikos* de Platon (1, 48, 3) ; Hippodamos (2, 19, 102) ; Philolaos (3, 3, 17) ; Théodote (4, 8, 56) ; Zalmoxis (4, 8, 58) ; Eurysos (5, 5, 29) ; Hipparque (5, 9, 57) ; Epicharme (5, 14, 100) ; Athamas (6, 2, 17). Les pythagoriciennes : Théano (1, 16 80 ; 4, 19, 121) ; Myia (4, 19, 121).

<sup>130</sup> Cf. *Strom.* 5, 14, 102.

<sup>131</sup> Bien que Philon soit un des auteurs des plus souvent utilisés chez Clément, il ne l'appelle par son nom que quatre fois, (cf. A. van den HOEK : *Techniques of quotation in Clement of Alexandria*, VigChr 50, 1996, p. 232), en le nommant pythagoricien deux fois (*Strom.* 1, 15, 72 ; 2, 19, 100). Selon D. T. RUINA (*Why does Clement of Alexandria call Philo the Pythagorean*, VigChr 49, 1995, p. 1–22) l'adjectif évoque à la fois l'importance de l'arithmétique dans l'exégèse philonienne et son platonisme.

<sup>132</sup> Voir *Strom.* 5, 14, 100 : l'affirmation d'Epicharme, d'un auteur pythagoricien sur l'omnipotence de Dieu doit être vraie : Πάλιν τὸ δυνατόν ἐν πᾶσι προσάπτουσι καὶ οἱ παρ' Ἑλλήσι λογιώτατοι τῷ θεῷ, ὁ μὲν Ἐπίχαρμος Πυθαγόρειος δὲ ἦν λέγων...

<sup>133</sup> *Strom.* 1, 21, 107 et 1, 21, 133 : Πυθαγόρας ὁ μέγας. Clément emploie l'adjectif aussi à propos de Parménide (*Strom.* 5, 9, 59 ; 5, 14, 112), mais jamais à propos de Platon.

<sup>134</sup> Voir *Strom.* 1, 21, 107 ; 129 ; 131 ; 133.

<sup>135</sup> La notion de barbare n'est pas clairement définie chez Clément. Pythagore lui-même figure comme barbare (alors ni juif, ni chrétien), cf. *Strom.* 1, 62, 2 : Σύριος ἢ Τύριος, ὥστε εἶναι κατὰ τοὺς πλείστους τὸν Πυθαγόραν βάρβαρον τὸ γένος.

des maîtres égyptiens (1, 15, 66 et 69)<sup>136</sup> se soumet à la circoncision (1, 15, 66), qui descend dans l'au-delà (1, 21, 133). Pythagore, comme Platon et Socrate, entend la voix de Dieu en contemplant l'univers, parce qu'il a entendu l'enseignement de Moïse sur la parole qui peut faire naître des choses (5, 14, 99), et il, dit Clément, reprend beaucoup de *nos doctrines*.<sup>137</sup>

Mais quelles sont les doctrines attribuées aux pythagoriciens par Clément ? On doit dire tout d'abord, qu'en cherchant l'influence de cette tradition chez lui, il ne faut pas oublier son moyen particulier de citation, qui a été mis en évidence par Hoek en ce qui concerne ses emprunts à Philon.<sup>138</sup> Les pensées et les références pythagoriciennes citées par lui ne sont pas toujours nommées et ne se trouvent pas à proportion égale dans ses trois œuvres, ce qui s'explique par leur caractère différent.

Parmi les préceptes d'éthique quotidienne du chrétien dans le *Pédagogue* on ne lit que deux passages, une sentence moralisante et la mention du régime végétarien avec le tabou de boire du vin.<sup>139</sup> Cependant, leur vocabulaire, avec la notion d'une sagesse angélique (παραγγέλλειν) et la formule d'autorité (αὐτὸς Πυθαγόρας) montrent clairement que Pythagore est pour Clément un des maîtres irréfutables de la vérité.

Le *Protreptique*, adressé aux païens intellectuels, contient une seule mais profonde allusion, qui sert d'argument pour analyser la nature de Dieu (6, 72) :

Οὐκ ἀποκρυπτεύον οὐδὲ τοὺς ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν, οἳ φασιν ὁ μὲν θεὸς εἷς, χοῦτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τῆς διακοσμῆσιος, ἀλλ' ἐν αὐτῷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος, κρᾶσις τῶν ὅλων, αἰὶ ὦν καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων, ἀπάντων ἐν οὐρανῷ φωστήρ καὶ πάντων πατήρ, νοῦς καὶ ψύχωσις τῷ ὅλῳ κύκλῳ.

Clément présente aux Hellènes cette citation marquée comme pythagoricienne comme une petite manifestation de la vérité trouvée par certains Grecs, qui a été jusqu'aujourd'hui celée, et laquelle ne doit plus être cachée, doit être révélée et démontrée aux hommes. Il ne dit pas qui sont les dissimulateurs de cette pensée, mais en se souvenant de la tradition de l'ésotérisme pythagoricien, on se risque à dire, que ce sont les pythagoriciens eux-mêmes. Parmi les noms et adjectifs du passage qui décrivent Dieu il faut souligner la notion de celui qui *illumine tout dans le ciel* (ἀπάντων ἐν οὐρανῷ φωστήρ). Cette définition, à mon avis, avec le motif du cercle, mentionné ici deux fois avec la même expression (ὅλῳ τῷ κύκλῳ), peut évoquer le caractère solaire-apollinien de la pensée pythagoricienne.

<sup>136</sup> On a vu que selon une version de la légende, le professeur de Pythagore était une prêtresse de Delphes (voir la note 90). Plutarque mentionne Oinouphe, un prêtre égyptien (*De Iside* 354 e) comme son maître. Le prêtre est appelé chez Clément Sonchys (*Strom.* 1, 15, 70), qui, selon Plutarque est le maître de Solon. Clément en invoquant Alexandre Polyhistor mentionne aussi un maître assyrien de Pythagore.

<sup>137</sup> *Strom.* 1, 22, 150 : Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν.

<sup>138</sup> Voir la note 131.

<sup>139</sup> *Péd.* 1, 10, 94 : μοι δοκεῖ συνεῖς τοῦτο ὁ Σάμιος παραγγέλλειν Πυθαγόρας · δειλὰ μὲν ἐκπρήξας ἐπιπλήσσει, χρηστὰ δὲ τέρπου. 2, 1, 11 : Καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πινεῖν αὐτὸς τε ὁμολογεῖ καὶ οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου ·

Naturellement, on pourrait intervenir en disant que ces réminiscences sont trop vagues et les paroles de Clément trop générales pour être identifiées sans aucun doute.<sup>140</sup> En ce qui concerne le motif du *cercle*, ce n'est pas impossible de l'attribuer immédiatement aux stoïciens. Ainsi, on évoque une image autant auditive que visuelle au début de la même œuvre, qui se fonde, semble-t-il, elle-même aussi sur le motif d'un cercle imaginaire. Selon ce passage, le nouveau chant est entendu dans l'espace du centre vers les bords et du haut vers le milieu (1,5) :

Καὶ δὴ τὸ ᾄσμα τὸ ἀκήρατον, ἔρεισμα τῶν ὅλων καὶ ἁρμονία τῶν πάντων, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα διαταθέν, ἡρμόσατο τόδε τὸ πᾶν...

Il est clair, qu'on ne peut pas parler de la présence d'une figure géométrique utilisée autant exactement qu'intentionnellement par Clément. Néanmoins, le lecteur (même sans aucune formation en mathématiques) est facilement porté à une lecture symbolique comme suit : la notion de τὰ μέσα peut être interprétée comme un ensemble des centres de nombre infini, qui fonctionnent comme points de départ des mouvements (alors de l'extension acoustique), qui sont infinis. Ces vecteurs semblent se diriger vers les bords (τὰ πέρατα) et les hauts (τὰ ἄκρα), qui sont considérés comme les dimensions diverses de cette extension de la voix : les premiers comme les extrémités d'un axe horizontal sans limite, les autres comme celles d'un axe vertical. La voix, quant à elle, est tendue (διαταθέν) à travers l'espace et avec sa tension elle fonctionne en même temps comme une force intégrante et unifiante de cet espace – comme un système des rayons, celui du soleil ou celui d'une figure géométrique. En interprétant de cette façon l'image de Clément, il est difficile de ne pas conclure qu'ici il s'agit d'un cercle ou d'une sphère.

Quelques analyses considèrent ce cercle unanimement comme une conception entièrement stoïcienne, évidente à tel point qu'il n'y a pas besoin de beaucoup d'argumentation.<sup>141</sup> Autant Pohlenz identifie cette image avec l'expansion de *Logos* tout puissant, vivifiant et unifiant le cosmos,<sup>142</sup> Spanneut formule son avis avec réserve : bien que Clément connaisse la notion stoïcienne de *ton pneumatique*, réalisé par le mélange des éléments,<sup>143</sup> son *tonos*, semble-t-il, n'est pas totalement identifiable avec

<sup>140</sup> Ainsi par ex. Clément en établissant un parallèle entre la langue symbolique de l'Écriture et les symboles barbares identifie l'hiéroglyphe du cercle avec le Soleil (*Strom.* 5, 4, 20).

<sup>141</sup> Ainsi AUBIN (n. 9), 123.

<sup>142</sup> Cf. POHLENZ (n. 116), p. 417 : « ...dieser Logos vermöge seiner Spannkraft den Kosmos von seiner Mitte bis zur Oberfläche und von der Oberfläche bis zur Mitte durchflutet, belebt und zum einheitlichen Organismus gestaltet ».

<sup>143</sup> Le lieu cité à propos du *tonos* (*Strom.* 5, 48, 2), considéré par SPANNEUT (n. 119, p. 175) comme un emprunt à la physique stoïcienne, est assez complexe, étant l'interprétation du symbole du *sphinx*. Clément commence son explication en réfutant l'interprétation d'Aratos, puis donne un autre argument anonyme d'origine stoïcienne (cf. le commentaire, n. 6, p. 185), mais comme solution (plutôt provisoire que finale), il cite Empédocle. Le fragment parle du soleil comme du principe de tout :

δ' ἄγε τοι λέξω <κείνων> πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν,  
ἐξ ὧν δὴ ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμενα πάντα,  
γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἡδ' ὑγρὸς αἴθρ  
Τιτάν ἡδ' αἰθήρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα.

le *pneuma* stoïcienne, car, entre autres différences, le *tonos* de Clément, au contraire de celui des stoïciens, manque de l'ardeur du feu.<sup>144</sup>

Une autre remarque fondamentale de Spanneut, qui n'est pas étudiée en détail par lui : le vocabulaire de Clément qui décrit ce cercle imaginaire évoque un passage sur le *logos* chez Philon (*Plant.* 8–9) :

λόγος δὲ ὁ αἰδῖος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων.

Au lieu de comparer de façon détaillée les deux passages, on doit se contenter de souligner l'essentiel. Dehors des expressions identiques (*ἔρεισμα τῶν ὅλων*, *ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα*), le texte de Clément contient deux changements importants. Il y ajoute la notion de l'harmonie (*ἁρμονία τῶν πάντων*) laquelle devient le prédicat verbal de la phrase (*ἡρμόσατο τόδε τὸ πᾶν*) au lieu du *δολιχεύει* philonien, qui exprime la dimension longitudinale en utilisant un terme général.

L'harmonie dans le contexte de Clément – on doit s'en souvenir, le sujet de la phrase est le chant, *ᾠσμα* au contraire du *λόγος* de Philon – fait partie sans doute d'une conception musicale. (Bien entendu, le signifié de ces deux signifiants, du chant et de la raison peut être tout à fait la même chose, le changement du vocabulaire sert à souligner des caractères différents et vus comme essentiels par les deux argumentations.) De plus, au participe *ταθεὶς* Clément ajoute un préfixe verbal, qui entraîne un changement de sens du verbe. En admettant la présence d'une métaphore musicale, qui paraît être l'élément définitif du texte, ce changement peut être considéré comme une réminiscence musicale. Malgré la polyvalence sémantique du mot *διατάσσω*, la forme *διαταθέν* peut signifier une notion musicale particulière, celle de la tension, de l'état physique de la corde tendue, celle de la lyre ou celle de l'arc.<sup>145</sup> Donc, Clément en citant indirectement Philon lui emprunte la représentation géométrique du monde ; d'autre part, il évoque la conception grecque de l'harmonie musicale du cosmos entier, une idée qui manque chez l'auteur juif platonicien.

A propos de l'image du monde comme *κύκλος*, d'après la *Vie de Pythagore* de Diogène Laërce, les pythagoriciens considèrent le cercle et la sphère comme les

Quelques remarques : Les stoïciens refusent la notion d'un cosmos héliocentrique : selon Plutarque (*De fac.* 923 a) Cléanthe accuse de sacrilège Aristarque, qui en transmettant une pensée pythagoricienne représente le soleil (*τὴν ἐστίαν*) comme *κινουῦντα τοῦ κόσμου*. Quant à Empédocle, selon la tradition remontant à Timée (cf. Diogène Laërce 8, 53 et FGtH 566 F14) il était le disciple de Pythagore. La notion du *sphinx* avec son étymologie se figure aussi chez Philon (*De plant.* 8–9.), dans un passage qui n'est pas mentionné dans le commentaire de LE BOULLUEC, et qui va être cité ci-dessous.

<sup>144</sup> Sur le *logos* comme raison du monde voir SPANNEUT (n. 119), 343 seq., pour les éléments du cosmos et la nature du feu chez Clément p. 354–355.

<sup>145</sup> Voir l'entrée *διατείνω* de LSJ. Son dérivé, *διάτονον* est devenue le terme technique pour une des gammes musicales, opposée aux genres *χρωματικὸν* et *ἐναρμόνιον*, cf. Aristox. *Harm.* 24, 19 ; Alciph. 1, 18 ; Dion. Hal. *Comp.* 19.

plus parfaits des figures géométriques et des corps.<sup>146</sup> La source citée du biographe est le traité d'Alexandre Polyhistor sur les symboles pythagoriciens, lui-même connu comme un des auteurs des plus importants pour Clément sur le pythagorisme.<sup>147</sup> Jusqu'à un article de Festugière,<sup>148</sup> les informations d'Alexandre ont été considérées comme un ensemble des pensées d'origine pythagoricienne, mais fatalement contaminées par des idées des écoles plus tardives, avant tout par celles de l'école stoïcienne. Son article montre le traité comme une compilation d'un auteur inconnu du II<sup>e</sup> siècle et en faisant remonter ses idées à la pensée péripatéticienne, réfute l'hypothèse de l'influence stoïcienne.

Parmi des idées transmises par la biographie de Diogène, on trouve aisément des notions qui ressemblent au pythagorisme vu par Clément : le motif du cosmos et le monde circulaire ; la parenté des hommes avec les dieux astraux à cause de la chaleur commune<sup>149</sup> laquelle est en même temps le fondement de la connaissance de la divinité ; les rayons du soleil, qui sont le principe de toute vie.<sup>150</sup> Bien que Clément ne mentionne le *περὶ πυθαγορικῶν συμβόλων*, le traité d'Alexandre qu'une fois, concernant les maîtres de Pythagore dans les *Stromates*,<sup>151</sup> on ne peut pas tout à fait nier la possibilité que quelques unes des idées mentionnées ci-dessous auraient pu être connues de lui directement ou indirectement. En ce cas, on pourrait nommer une source possible pour l'image de cosmos-κύκλος du *Protreptique*.

Quant aux *Stromates*, son œuvre monumentale adressée au public ésotérique des vrais gnostiques, il mentionne Pythagore et ses pensées (qui sont représentées avant tout comme des doctrines religieuses) quatre-vingts fois, en les estimant positivement dans une très forte majorité. On a déjà vu l'importance attribuée à Pythagore par Clément concernant la transmission de la sagesse divine – maintenant c'est le temps de voir les éléments les plus profonds de cette vérité, qui ont été révélés par la grâce divine au Samien, et qui, à cause de leur doctrine mystique,<sup>152</sup> jusqu'ici ont été cachés aux yeux des apprentis de la foi.

<sup>146</sup> Diogène Laërce 8, 35 : Καὶ τῶν σχημάτων τὸ κάλλιστον σφαῖραν εἶναι τῶν στερεῶν, τῶν δ' ἐπιπέδων κύκλον. L'image du cercle est fondamentale aussi dans la doxographie pythagoricienne de *Placita*, voir Ps.-Plut. 883 b, 884 b, 888 a etc.

<sup>147</sup> Voir le commentaire des *Stromates* V (n. 6), p. 114–116.

<sup>148</sup> A. J. FESTUGIERE : *Les Mémoires pythagoriciennes citées par Alexandre Polyhistor* (80–40 av. J.-C.), REG 58, 1945, p. 1–65.

<sup>149</sup> Voir la note 34.

<sup>150</sup> Diogène Laërce 8, 25 : γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν (des éléments) κόσμον ἔμψυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ, μέσῃ περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιουικουμένην. 8, 27 : ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεοὺς · ἐπικρατεῖ γὰρ τὸ θερμόν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον. ...καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἀνθρώπου θερμοῦ · διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν. 8, 27 : ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα.

<sup>151</sup> Voir la note 136. Chez Diogène figure un autre titre pour l'œuvre d'Alexandre (8, 27) : Φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος... ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. La notion de *hypomnēmata* évoque le genre des *Stromates* (3, 110, 3) : κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς.

<sup>152</sup> Clément utilise plusieurs fois l'adverbe μυστικῶς en rappelant les doctrines pythagoriciennes, ex. *Strom.* 3, 3, 24 ; 4, 23, 151 ; 5, 102, 2.



Dieu, selon la notion pythagoricienne représentée par Clément et quelquefois mise en parallèle par lui avec les idées de l'Ancien et du Nouveau Testament, est seul,<sup>153</sup> éternel et infini,<sup>154</sup> omnipotent,<sup>155</sup> sage,<sup>156</sup> et source d'amour.<sup>157</sup> Dieu doit être glorifié et adoré sans idoles et simulacres, dans les églises de la foi et de la paix (1, 15, 71 ; 5, 1, 8), comme en témoignent les institutions de Numa. L'univers, avec le ciel, nommé justement « anti-terre » par les pythagoriciens (5, 14, 139), est créé par lui à partir des quatre éléments principaux (6, 2, 17), et c'est pour la durée de la création que le nombre six est sacré pour les pythagoriciens (5, 14, 93 ; 6, 16, 139).<sup>158</sup> En parallèle avec Dieu qui a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, le genre humain est créé par le *démiurge* des pythagoriciens, d'après le modèle de ce créateur (5, 5, 29). La doctrine pythagoricienne connaît la notion de l'immortalité de l'âme (4, 7, 44), laquelle pendant son séjour terrestre est emprisonnée dans le cercueil du corps (3, 3, 17), et qui survit après la mort selon la justice divine (4, 19, 144). A propos de l'ascèse, l'auteur des *Stromates* pose pour modèle l'abstinence sexuelle des pythagoriciens (3, 3, 24) et la vertu de leurs femmes.<sup>159</sup>

Or, cela va de soi, le *croyant pythagoricien* (on prend le risque de le nommer ainsi) ne peut être considéré comme la préfiguration du chrétien, celui de vrai gnostique envisagé par Clément.<sup>160</sup> En dehors de la différence de leur manière de prier<sup>161</sup> il y a une distinction fondamentale qui les sépare : la conviction spirituelle des pythagoriciens se base sur l'autorité de l'enseignement de leur maître, exprimée

<sup>153</sup> *Strom.* 4, 23, 151 : μυστικῶς οὖν ἐφ' ἡμῶν καὶ τὸ Πυθαγόρειον ἐλέγετο "ἕνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον δεῖν", ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς, ἐνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ. Sur l'idée de l'Un comme source unique de tout, voir la doxographie pythagoricienne de Sextus Empiricus (*Adv. math.* 10, 282) : οὗτοι δὲ ἀπὸ ἐνὸς σημείου τὰ πάντα τεκταίνουσιν. Selon Plutarque (*De Iside* 381 ef) les pythagoriciens en assimilant ses dieux aux nombres et planètes, identifient Apollon et l'Un : Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίαις... τὸ δ' ἐν Ἀπόλλωνα πλήθους ἀποφάσκει καὶ δι' ἀπλότητα τῆς μονάδος. Clément lui-même parle d'Apollon comme dieu unique (*Strom.* 1, 24, 164 : Ἀπόλλων μέντοι μυστικῶς κατὰ στέρησιν τῶν πολλῶν νοούμενος ὁ εἰς ἐστὶ θεός), mais naturellement il ne l'identifie pas à Dieu.

<sup>154</sup> *Strom.* 5, 14, 115 : Τίμαιος ὁ Λοκρὸς ἐν τῷ φυσικῷ συγγράμματι κατὰ λέξιν ὧδέ μοι μαρτυρήσει : "μία ἀρχὴ πάντων ἐστὶν ἀγέννητος · εἰ γὰρ ἐγένετο, οὐκ ἂν ἦν ἐτι ἀρχά, ἀλλ' ἐκείνα, ἐξ ἧς ἡ ἀρχὴ ἐγένετο."

<sup>155</sup> Voir la note 132.

<sup>156</sup> *Strom.* 4, 3, 9 : ἃ μοι δοκεῖ καὶ Πυθαγόρας σοφὸν μὲν εἶναι τὸν θεὸν λέγειν μόνον.

<sup>157</sup> *Strom.* 2, 19, 102 : καὶ μοι δοκεῖ παγκάλως Ἰππόδαμος ὁ Πυθαγόρειος γράφειν · "ἂν φιλιᾷν ἃ μὲν ἐξ ἐπιστάμας θεῶν, ἃ δ' ἐκ παροχᾶς ἀνθρώπων, ἃ δὲ ἐξ ἁδονᾶς ζώων."

<sup>158</sup> Dans les *Stromates* concernant la création du cosmos (au contraire de l'image de Dieu qui mêle les éléments divers en juste proportion dans le *Protreptique*) ne figure pas la notion des proportions arithmétiques. Le symbolisme des nombres n'est peut être pas systématisé chez Clément. Malgré ses spéculations concernant la valeur symbolique de quelques nombres (avant tout celle de 6 et 10, il ne s'occupe pas beaucoup des nombres fondamentaux pour la pensée chrétienne, comme le 3 ou 4) ses interprétations sont trop vagues pour former un hermétisme numérique à principes fixés.

<sup>159</sup> Voir la note 73.

<sup>160</sup> Sur la parallèle du *bios* des pythagoriciens et celui des premiers chrétiens voir MEAUTIS (n. 68) p. 41 seq. et W. BURKERT : *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985, p. 302–304.

<sup>161</sup> Alors que les pythagoriciens prient à haute voix, (*Strom.* 4, 26, 171, μετὰ φωνῆς) en prouvant de cette façon que leur pensées et demandes adressées à Dieu sont honnêtes et vertueuses, les gnostiques passent leur vie dans une prière muette sans interruption. Sur l'importance du silence et de la prière sans paroles dans l'éthique et l'épistémologie de Clément voir R. MORTLEY : *The Theme of Silence in Clement of Alexandria*, JThS n.s. 24, 1973, p. 197–202.

par la formule αὐτὸς ἔφα. C'est l'ἄτοπον le plus grand du pythagorisme pour Clément : les pythagoriciens en se contentant des doctrines fragmentaires de leur maître inspiré mais terrestre,<sup>162</sup> bien qu'ils soient invités, ne se dépêchent pas, ne font pas effort pour écouter la vérité de Dieu.<sup>163</sup>

Néanmoins, voilà un exemple très caractéristique pour son préjugé en leur faveur : Clément, après d'avoir cité la Bible sur les oreilles qui doivent recevoir l'enseignement divin, ajoute une phrase d'Epicharme, d'un pythagoricien<sup>164</sup> donc qui exprime le même sens.

## VI. LES TRACES DES CONCEPTIONS MUSICALES DES PYTHAGORICIENS CHEZ CLEMENT. LA MUSIQUE COMME MANIFESTATION DE LA VERITE DIVINE. LES MUSICIENS TERRESTRES : IMITATION FRAGMENTAIRE MAIS VRAIE DE L'HARMONIE CELESTE OU DISSIMULATION TROMPEUSE

Après cette revue générale de la réception des idées attribuées aux pythagoriciens par Clément, on revient au thème de la cigale dans le *Protreptique*. L'étude essaie par la suite d'approcher le sens symbolique de cette image avec l'aide des deux concepts pythagoriciens qui sont les plus connus de tous, mais qui jusqu'ici n'ont pas été examinés dans le détail. L'un est la notion pythagoricienne de la musique, l'autre celle qui concerne les animaux, plus exactement leur intelligence, leur parenté et leur rapports avec l'homme. Plus tard, en examinant l'image énigmatique de la cigale du V<sup>e</sup> livre des *Stromates* et en revenant à la question de la communication avec les Grecs, on espère donner des arguments à propos du parallèle entre l'ésotérisme pythagoricien et la vraie *gnose* envisagée par Clément.

Quelques remarques préliminaires concernant les idées musicales de Clément. Le son divin n'est pas naturellement le seul aspect sensuel du monde chrétien du

<sup>162</sup> Dans la tradition, Pythagore est représenté comme l'incarnation d'Apollon (El. VH 2, 26 ; Jamb. VP 28), ou plus souvent comme *daïmôn*, cf. la définition de *Sur les pythagoriciens* (fr. 192) d'Aristote (citée par Jamb. VP 30) : τοῦ λογικοῦ ζώου τὸ μὲν ἐστὶ θεός, τὸ δ' ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἶον Πυθαγόρας. (Voir les autres sources chez M. DETIENNE : *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.) Clément connaît la conception aristotélicienne : Le Péripatéticien – selon la citation des *Stromates* – envisage le *daïmôn* comme la source d'une sorte de προφητικὸν μάθημα (6, 6, 53). Clément n'utilise pas la notion par rapport à la sagesse de Pythagore. La notion de *daïmôn* vue par Platon, Pythagore, Xénocrate, Chrysippe peut être connue de lui aussi au travers de Plutarque, cf. *De Iside*, 360 d–e. Sur la conception de Clément du *daïmôn* voir le commentaire (n. 6), p. 27–31 et *ad locos*.

<sup>163</sup> *Strom.* 2, 5, 24 : καὶ γὰρ ἄτοπον, τοὺς μὲν Πυθαγόρου τοῦ Σαμίου ζηλωτὰς τῶν ζητουμένων τὰς ἀποδείξεις παραιτουμένους τὸ "αὐτὸς ἔφα" πίστιν ἡγείσθαι καὶ ταύτη ἀρκείσθαι μόνῃ τῇ φωνῇ πρὸς τὴν βεβαίωσιν ὧν ἀκηκόασι, "τοὺς δὲ τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας", πιστεῖν ἐπιχειροῦντας ἀξιολίστω διδασκάλῳ, τῷ μόνῳ σωτῆρι θεῷ, βασάνους τῶν λεγομένων ἀπαιτεῖν παρ' αὐτοῦ. ὃ δὲ "ὃ ἔχων ὧτα ἀκούειν ἀκούετω" λέγει. καὶ τίς οὗτος; Ἐπίχαρμος εἰπάτω.

<sup>164</sup> Voir les notes 129 et 132.

*Protreptique*. On a entendu le chant d'Eunome s'entonner dans la lumière qui redonne la liberté aux hommes. A la fin de l'œuvre, le chœur des vrais, l'exaltation des anges et l'hymne des prophètes<sup>165</sup> résonnent dans l'éclat divin. Cette clarté spirituelle, le soleil de la justice en instillant la rosée<sup>166</sup> de la vérité saisit tout le monde, comme le soleil sensible, qui est tiré vers le ciel par le Père pour tous les hommes.<sup>167</sup> La métaphore de cette description superbe évidemment n'est pas seulement un tour de force stylistique. En plus de la symbolique de la lumière qui réfère à Dieu, la rosée évoque un passage des *Stromates*, où Clément utilise une image très proche en parlant sur l'origine de la sagesse grecque : la *propaideia* et la philosophie sont parvenues aux Hellènes à la manière de l'averse du ciel, qui envahit tout et fait pousser toutes sortes de plantes, du gazon, du blé mais aussi des figuiers impudiques.<sup>168</sup>

Depuis, il faut souligner que l'application de la métaphore musicale aux sujets théologiques chez Clément on peut remonter à côté de son interprétation allégorique de la Bible à une tradition de l'église chrétienne des premiers siècles. Cette dernière déconseille l'utilisation des instruments de musique dans la liturgie.<sup>169</sup> Cet interdit, semble être motivé en partie par l'esthétique grecque de la musique : par ex. dans le psaume N° 150 parmi les instruments musicaux qui célèbrent le Seigneur, en outre des cordes figurent aussi des instruments à percussion, à vent qui selon la tradition grecque ne peuvent pas produire des accords nobles, étant considérés plutôt comme des accessoires de combat.

Enfin, en cherchant les notions musicales chez Clément on ne doit pas négliger les influences des passages des auteurs antérieurs, avant tout du platonisme de Philon. Récapitulons les traits les plus importants de la conception philonienne de la musique : selon le *De congressu*, son traité entièrement consacré au rapport des Lois et l'érudition hellène, la musique, comme l'arithmétique, est la partie fondamentale de l'ἐγκύκλιος παιδεία (encore l'image du cercle comme symbole de totalité). Néanmoins, elle n'est qu'une étape – et pas du tout le *telos* – du procès vers la sagesse. La musique, la *paideia* est incarnée par Hagar, par le corps sensuel de la servante égyptienne, qu'Abraham doit quitter en faveur de Sarah, l'épouse légale, qui est le symbole de la philosophie, de la connaissance opposée à l'art.<sup>170</sup>

<sup>165</sup> Cf. *Protr.* 12, 119.

<sup>166</sup> Malgré le fait que chez Hésiode la rosée est la nourriture unique de la cigale (voir la note 59), Clément ne la mentionne pas comme la source d'inspiration de la cigale d'Eunome. Une autre remarque : un texte du syncrétisme de l'Antiquité tardive, l'iconographie de Horapollon identifie l'hiéroglyphe de la rosée qui tombe sur tous terrains comme la *paideia* (*Hierogl.* 1, 37). On voudrait bien savoir s'il s'agit d'une réminiscence de la métaphore de Clément.

<sup>167</sup> *Protr.* 11, 114, 3 : ὁ ... δικαιοσύνης ἥλιος ἐπ' ἰσῆς περιπολεῖ τὴν ἀνθρωπότητα, τὸν πατέρα μιμούμενος, ὃς ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους ἀνατέλλει τὸν ἥλιον αὐτοῦ, καὶ καταψεκάζει τὴν δρόσον τῆς ἀληθείας.

<sup>168</sup> *Strom.* 1, 7, 37 : Καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἢ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἦκειν εἰς ἀνθρώπους... ὃν τρόπον οἱ ὑετοὶ καταρρήγνυνται εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν καὶ εἰς τὴν κοπρίαν καὶ ἐπὶ τὰ δώματα. βλαστάνει δ' ὁμοίως καὶ πόα καὶ πυρός, φύεται δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μνημάτων συκὴ καὶ εἴ τι τῶν ἀναιδεστέρων δένδρων...

<sup>169</sup> Cf. Th. GEROLD : *Les Pères de l'Eglise et la musique*, Strasbourg, 1931, p. 125 seq.

<sup>170</sup> Cf. *De Congr.* 77. Sur les idées de Philon voir GEROLD (n. 169), p. 58–65 ; I. HADOT : *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 282–287.

Quant à Clément, il n'utilise la conception des ἐγκύκλια μαθήματα que dans les *Stromates*, en empruntant la hiérarchie de Philon : les Arts des Grecs (appris par ailleurs des Egyptiens, 1, 23, 153), servent Philosophie, qui elle-même est la domestique de Madame la Sagesse (1, 5, 30 ; 1, 9, 93). Quelques-uns des arts sont utiles à la connaissance (2, 1, 2), mais leur ensemble n'est pas indispensable pour trouver la vérité (1, 20, 99). Vu les dangers qui menacent ceux qui ont vieilli en cultivant les arts trop longtemps, les chercheurs de la vérité doivent les quitter bien à propos (1, 5, 29). En même temps, Clément ne doute pas de la vérité des ἐγκύκλια μαθήματα : la musique, comme la géométrie et *comme la vraie philosophie grecque* possède des fragments de l'unique vérité divine.<sup>171</sup>

Cependant figurent chez Philon des images qui attribuent un rôle indépendant et métaphysique à la musique. Le système du ciel est considéré comme le prototype des instruments terrestres ; la lyre à sept cordes à cause de sa ressemblance au chœur des astres, réalise une harmonie parfaite,<sup>172</sup> l'âme elle-même est un instrument qui reproduit la musique céleste.<sup>173</sup>

On retrouve des idées similaires plusieurs fois chez Clément. Le début du *Protreptique* en représentant la création du monde avec des images musicales met en évidence l'importance de la musique pour l'auteur. Le Seigneur a apprivoisé la vigueur du feu par la douceur de l'air, en mêlant l'harmonie dorienne à la lydienne. Ensuite, dit Clément en évoquant un passage de Philon<sup>174</sup> (et indirectement des idées considérées comme pythagoriciennes par la philosophie des premiers siècles après J.-C.<sup>175</sup>), il a décoré l'univers harmonieusement, la dissonance des éléments il l'a mise en consonance, afin que le cosmos entier devienne une seule harmonie.<sup>176</sup>

Comme on a vu, l'image du cercle se rapporte elle-même à la musique : le chant pur et sans mélange est transmis du milieu vers les bords et du haut vers le centre. C'est le chant qui *met en harmonie l'univers, pas à la manière de la musique*

<sup>171</sup> Cf. *Strom.* 1, 20, 97 : ἀνά τὸν αὐτὸν οὖν λόγον, καὶ μιᾶς οὔσης ἀληθείας, ἐν γεωμετρίας μὲν γεωμετρίας ἀλήθεια, ἐν μουσικῇ δὲ μουσικῆς, κἀν φιλοσοφίᾳ τῇ ὀρθῇ Ἑλληνικῇ εἶη ἂν ἀλήθεια.

<sup>172</sup> Cf. *De somn.* 1, 37; *De opif.* 126 : λύρα μὲν γὰρ ἡ ἐπτάχορδος ἀναλογούσα τῇ τῶν πλανήτων χορείᾳ τὰς ἐλλογίμους ἁρμονίας ἀποτελεῖ, σχεδὸν τι τῆς κατὰ μουσικὴν ὀργανοποιίας ἀπάσης ἡγεμονίς οὖσα ; *De leg. alleg.* 1, 14, 1 : κατὰ τε μουσικὴν ἡ ἐπτάχορδος λύρα πάντων σχεδὸν ὀργάνων ἀρίστη, διότι τὸ ἐναρμόνιον, ὃ δὴ τῶν μελωδουμένων γενῶν ἐστι τὸ σεμνότατον...

<sup>173</sup> Cf. *Quod Deus sit immut.* 24, 2 ; *De opif.* 70 ; *Poster.* 88, 1 ; *De ebr.* 116, 2. La notion de l'homme-instrument évoque Platon, cf. *Phaed.* 85 e seq.

<sup>174</sup> *De cherub.* 110 : οὕτως γὰρ ἐπαλλάττοντα καὶ ἐπιμιγνύμενα λύρας τρόπον ἕξ ἀνομοίων ἡρμοσμένης φθόγγων εἰς κοινωνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα συνηχῆσειν ἔμελλεν, ἀντίδοσιν τινα καὶ ἀντέκτισιν πάντα διὰ πάντων ὑπομένοντα πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς ἐκπλήρωσιν.

<sup>175</sup> Cf. *Sext. Emp. Adv. Math.* 10, 282 : ἀφ' ὧν (voir la généalogie des σημείων, γραμμῆ, ἐπιφάνεια, στερεὰ σώματα coordonnée par les nombres) λοιπὸν καὶ τὰ αἰσθητὰ συνίσταται, γῆ τε καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ, καὶ καθόλου ὁ κόσμος, ὃν φασὶ καθ' ἁρμονίαν διοικεῖσθαι πάλιν ἐχόμενοι τῶν ἀριθμῶν, ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἁρμονίας συμφωνιών...

<sup>176</sup> *Protr.* 1, 5, 1 : ναὶ μὲν καὶ πυρὸς ὀρμὴν ἐμάλαξεν ἀέρι, οἶονεὶ Δάριον ἁρμονίαν κεράσας Λυδίῳ... Τοῦτό τοι καὶ τὸ πᾶν ἐκόσμησεν ἑμμελῶς καὶ τῶν στοιχείων τὴν διαφωνίαν εἰς τάξιν ἐνέτεινε συμφωνίας, ἵνα δὴ ὅλος ὁ κόσμος αὐτῷ ἁρμονία γένηται.

thrace à la ressemblance de Iubal, mais selon la volonté paternelle du Dieu, envisagée aussi par David.<sup>177</sup> Malgré le fait que Clément, au contraire du terme λύρας τρόπον vu ci-dessus chez Philon,<sup>178</sup> ne nomme pas l'instrument mentionné dans ce passage, les musiciens remémorés, Orphée et ceux de l'Ancien Testament, le terme ᾄσμα διαταθέν évoque sans doute un instrument à cordes.

On a mentionné ci-dessus l'image de la divinité qui gratte avec son plectre la lyre du cosmos.<sup>179</sup> Clément dans son livre des symboles des *Stromates*, en analysant le symbolisme du plectre, après avoir refusé des autres avis, accepte la solution de Cléanthe, selon laquelle le plectre est identique au soleil.<sup>180</sup> Bien qu'il invoque ici un témoin stoïcien, l'image de la lyre du cosmos peut être connue aussi des autres traditions. En dehors des passages de Plutarque et de Philon déjà mentionnés on peut rappeler par ex. Théon de Smyrne, le mathématicien platonicien de II<sup>e</sup> siècle après J.-C., dont les idées sur les proportions mathématiques de la musique sont influencées par le pythagorisme, et qui en citant Alexandre d'Étolie représente Hermès grattant la lyre à sept cordes du monde.<sup>181</sup>

L'être humain lui-même est envisagé par l'auteur du *Protreptique* comme un bel instrument animé, formé par le Seigneur à son image. En utilisant les images musicales en guise des notions de la raison, il appelle l'homme un instrument de Dieu pourvu de toutes harmonies, euphonique et sacré, sagesse cosmique, raison céleste.<sup>182</sup> Le narrateur-musicien du *Pédagogue* concrétise la métaphore de l'homme-instrument : l'homme avec ses sept organes est le pendant de la *phorminx* à sept cordes.<sup>183</sup> La même identification se trouve dans l'interprétation allégorique de Psaume 150 : le corps humain est la charpente de l'instrument, ses nerfs sont identiques aux cordes dûment tendues, lesquelles, grattées par le *pneuma*, produisent des sons humains.<sup>184</sup>

Clément sépare définitivement l'art de Jubal et d'Orphée de la musique davidienne, mais son estimation par rapport aux musiciens grecs est plus détaillée. Les

<sup>177</sup> *Protr.* 1, 5, 2 : Καὶ δὴ τὸ ᾄσμα ... ἡρμόσατο τότε τὸ πᾶν οὐ κατὰ τὴν Θράκιον μουσικήν, τὴν παραπλήσιον Ἰουβάλ, κατὰ δὲ τὴν πάτριον τοῦ θεοῦ βούλησιν, ἣν ἐξήλωσε Δαβίδ.

<sup>178</sup> Voir la note 174.

<sup>179</sup> Voir la note 88.

<sup>180</sup> *Strom.* 5, 8, 48 : οὐκ ἀνέγνωσαν δ' οὗτοι Κλεάνθη τὸν φιλόσοφον, ὃς ἄντικρυς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ · ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς ἐρείδων τὰς αὐγὰς, οἷον πλήσσω τὸν κόσμον, εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει. Sur les autres étymologies de Cléanthe concernant les mots apolliniens qui se basent sur la conception du Soleil tout-puissant, sur l'étymologie stoïcienne voir A. LE BOULLUEC : *L'allégorie chez les Stoïciens*, Poétique 23, 1975, p. 306–309.

<sup>181</sup> Théon frg. 141, 3–4 Hiller : τοίην τοι σειρήνα Διὸς παῖς ἤρμοσεν Ἑρμῆς, / ἐπτάτονον κίθαριν, θεομήστορος εἰκόνα κόσμου.

<sup>182</sup> *Protr.* 1, 5, 4 : Καλὸν ὁ κύριος ὄργανον ἔμπνουν τὸν ἄνθρωπον ἐξεργάσατο κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ... αὐτὸς ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ παναρμόνιον, ἐμμελὲς καὶ ἅγιον, σοφία ὑπερκόσμιος, οὐράνιος λόγος.

<sup>183</sup> *Strom.* 6, 16, 144 : ἐπτάτόνω φόρμιγγι νέους κελαδήσομεν ὕμνους, ποιητὴς τις οὐκ ἄσημος γράφει καὶ τὴν παλαιὰν λύραν ἐπτάφθογγον εἶναι διδάσκων. ἐπτά καὶ περὶ τῷ προσώπῳ τῷ ἡμετέρῳ ἐπείκειται τῶν αἰσθητηρίων τὰ ὄργανα, δύο μὲν τὰ τῶν ὀφθαλμῶν, δύο δὲ τὰ τῶν ἀκουστικῶν πόρων, δύο δὲ τὰ τῶν μυκτήρων, ἑβδομον δὲ τὸ τοῦ στόματος.

<sup>184</sup> *Paid.* 2, 4, 41 : ὄργανον τὸ σῶμα λέγει τὸ ἡμέτερον καὶ χορδὰς τὰ νεῦρα αὐτοῦ, δι' ὧν ἐναρμόνιον εἴληφε τὴν τάσιν, καὶ κρουόμενον τῷ πνεύματι τοὺς φθόγγους ἀποδίδωσι τοὺς ἀνθρωπίνους.

montagnes qui accueillent leur performances sont les scènes des mystères d'erreur, Orphée et ses compagnons sont représentés à l'ouverture de *Protreptique* comme des imposteurs (ἄπατηλοί, 1, 1), des maîtres des sophismes (σοφιστής, 1, 3). Les musiciens païens, « possédés d'un habile charlatanisme pour prendre les autres, célébrant comme des mystères leurs pensées ambitieuses, divinisant leurs peines... », exhortent l'humanité à l'idolâtrie et réduisent « à l'extrême servitude par leurs chants et leurs incantations, cette belle liberté, la seule réelle, des citoyens de la terre ».<sup>185</sup>

La notion de la mauvaise musique qui décompose l'ordre de l'âme revient plusieurs fois : le *Pédagogue* en empruntant des motifs de Plutarque, met en garde ses disciples contre les mélodies avilissantes, contre les rythmes qui ensorcellent et leur déconseille les philtres magiques (les *pharmaca* au sens négatif), « qui corrompent les bonnes mœurs en entraînant à la passion ».<sup>186</sup>

Pour la représentation des effets moraux négatifs de l'incantation musicale s'impose évidemment l'image des Sirènes, un motif hérité de la tradition grecque et bien connu dans les beaux arts chrétiens. La scène mythologique des Sirènes figure souvent sur les sarcophages des premiers siècles après J.-C., qui sont considérés comme les témoins d'une influence néoplatonicienne autant que chrétienne. Selon l'analyse iconographique presque unanimement acceptée,<sup>187</sup> les Sirènes avec leur incantation malsaine empêchent le retour de l'âme à sa patrie céleste, au contraire de la musique des Muses, qui rappelle le *mousikos aner* à son origine divine.<sup>188</sup>

Quant à Clément, son interprétation sur le rôle des Sirènes est plus compliquée. A la fin de son *Protreptique*, il incite ses lecteurs à s'enfuir de leur musique, *de ce piège, cet abîme, ce précipice*, qui étouffe ses auditeurs, les détourne de la vérité, enlève de la vie.<sup>189</sup> Le même signal de détresse résonne dans des *Stromates*, en reconnaissant la séduction irrésistible de cet enchantement et le manque des forces humaines pour y résister.<sup>190</sup>

<sup>185</sup> *Protr.* 1, 3, 1 : ἐντέχνῳ τινὶ γοητεία δαμονῶντες εἰς διαφθοράς, ὕβρεις ὀργιάζοντες, πένθη ἐκθειάζοντες, τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἰδῶλα χειραγωγῆσαι... τὴν καλὴν ὄντως ἐκείνην ἐλευθερίαν τῶν ὑπ' οὐρανὸν πεπολιτευμένων ᾧδαίς καὶ ἐπωδαίς εἰς ἐσχάτῃ δουλείᾳ καταξέ-  
ξαντες... (trad. MONDESERT).

<sup>186</sup> *Paid.* 2, 4, 41 : ...μελῶν τοι κατεαγῶτων καὶ ῥυθμῶν γοερῶν... ποικίλαι φαρμακεῖαι διαφθείρουσιν τοὺς τρόπους... εἰς πάθος ὑποσύρουσαι. (trad. MONDESERT). La notion de la mélodie brisée (μελῶν κατεαγῶτων) évoque la phraséologie des détracteurs des nouvelles dithyrambes du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Je dois remercier ZS. RITOÓK qui a bien voulu attirer mon attention à cette ressemblance.

<sup>187</sup> Voir les suggestions de J. CARCOPINO : *Le symbolisme gnostique et ses origines pythagoriciennes*. In *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1968, p. 189–221.

<sup>188</sup> Sur l'opposition des Muses et des Sirènes voir l'article de K. MARÓT : *The Sirens*, Act. Ethn. Acad. Scien. Hung. 7, 1958, 1–59. Sur l'iconographie des monuments funéraires voir H. I. MARROU : *Mousikos Aner*, Grenoble, 1937, p. 252–253 ; P. COURCELLE : *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin*, REA 46, 1944, p. 65–93 ; D. WOYSCH-MEAUTIS : *La représentation des animaux et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs*, Neuchâtel, 1982, p. 91–99.

<sup>189</sup> *Protr.* 12, 118, 1 : Φύγωμεν ... Σειρήνας μυθικάς · ἄγχει τὸν ἄνθρωπον, τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει, ἀπάγει τῆς ζωῆς, παγίς ἐστίν, βάραθρόν ἐστιν, βόθρος ἐστὶ, λίχνον ἐστὶν κακὸν ἢ συνήθεια ·

<sup>190</sup> *Strom.* 2, 2, 9, 7 : αἱ γοῦν τῶν Σειρήνων ἐπικηλήσεις δύνανται ὑπεράνθρωπον ἐνδεικνύμεναι ἐξέπληττον τοὺς παρατυγχάνοντας πρὸς τὴν τῶν λεγομένων παραδοχὴν σχεδὸν ἄκοντας εὐτρεπίζουσαι.

Or, un autre passage de cet ouvrage – d’une façon très remarquable – en se référant à Pythagore invoque l’aide des Muses comme remède, comme contrepoint de cette incantation nocive. L’avertissement du sage grec – dit Clément en démasquant *le caractère trompeur de l’autre psychagogie*<sup>191</sup> – nous enseigne que *nous devons juger les Muses plus douces que les Sirènes, que la sagesse doit être acquise par l’ascèse et pas par des plaisirs*.<sup>192</sup> Le parallèle de cette confrontation de deux groupes de déesses chanteuses se trouve dans les *Propos de table* de Plutarque – une œuvre qui traite parmi les autres des symboles pythagoriciens et laquelle est, comme on le verra à propos de la cigale, utilisée abondamment par Clément. Donc, d’après Plutarque, une fois tombé dans le piège des Sirènes, on doit invoquer les Muses et s’enfuir vers l’Hélicon des anciens.<sup>193</sup> L’auteur du *Protreptique* emprunte la métaphore de la fuite dans la montagne, en christianisant l’image : les délivrés de la musique dangereuse se dirigent vers le paysage de Sion au lieu de l’Hélicon, le mont sacré de la poésie grecque.<sup>194</sup>

Une autre fois, Clément cite la scène homérique dans le contexte de la relation des chrétiens et la *paideia*. Selon les *Stromates*, le majorité des chrétiens, comme les compagnons d’Ulysse, à la manière des rustaude, laissent courir le *logos* – qui dans ce cas se réfère à la culture grecque et pas au mot du salut. Or, affirme Clément, ils ne passent pas à côté du chant mortel des Sirènes, mais à côté du rythme et de la mélodie – qui ne semblent pas des phénomènes complètement dangereux et nocifs – en obturant leurs oreilles par leur illettrisme et leur manque d’éducation, comme s’ils savaient, qu’une fois qu’on a prêté l’oreille aux doctrines hellènes, on devient incapable de retrouver le chemin du retour.<sup>195</sup> Il paraît que Clément recommande dans cet ouvrage pour modèle Ulysse et non pas ses compagnons aux chrétiens qui ont fini leurs études à l’école primaire de la foi.

Voici un autre extrait des *Stromates* qui met de nouveau en évidence que la musique des Sirènes peut signifier pour Clément une sorte de sagesse, et c’est pourquoi on ne doit pas la rejeter tout de suite, sans aucune audition, en la considérant comme nuisible. Le morceau part d’un fragment d’Euripide (fr. 903), qui évoque

<sup>191</sup> *Strom.* 1, 10, 48, 6 : Μούσας Σειρήνων ἡδίους ἡγεῖσθαι Πυθαγόρας παραινεί, τὰς σοφίας ἀσκεῖν μὴ μετὰ ἡδονῆς διδάσκων, ἀπατηλὸν δὲ τὴν ἄλλην διελέγχων ψυχαγωγίαν. La vraie ψυχαγωγία est représentée par l’art sacrée des quelques poètes grecs, voir *Strom.* 5, 4, 24 : οἱ παρὰ τούτων τῶν προφητῶν τὴν θεολογίαν δεδιδαγμένοι ποιηταὶ δι’ ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι, τὸν Ὀρφέα λέγω, τὸν Λίνον, τὸν Μουσαῖον, τὸν Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ταῦτα σοφούς.

<sup>192</sup> Selon l’étymologie fautive des stoïciens (SVF 2, 160) le mot διδάσκω dérive de τί ἄσκω.

<sup>193</sup> *Quaest. conv.* 706 d : ... ὅσῳ ἂν εἰς τὰς Σειρήνας ἐμπέσωμεν, ἐπικαλεῖσθαι δεῖ τὰς Μούσας καὶ καταφεύγειν εἰς τὸν Ἑλικῶνα τὸν τῶν παλαιῶν.

<sup>194</sup> Voir le texte sur la note 5. L’image des montagnes se reproduit à la fin de l’œuvre, où le Cithéron, le lieu des tragédies dionysiaques s’oppose à la forêt ombragée de la *montagne sacrée*, aimée par Dieu, qui est la scène du drame de la vérité (ὄρος... θεῷ πεφιλημένον ... ὑποκείμενον... τοῖς ἀληθείας ἀνακείμενον δράμασιν, 12, 119). La cigale de Clément chante elle-même aussi sur la montagne (1, 2, 2) – un motif qui manque dans les autres versions du mythe.

<sup>195</sup> *Strom.* 6, 11, 89 : οἱ πλείστοι τῶν τὸ ὄνομα ἐπιγραφόμενων καθάπερ οἱ τοῦ Ὀδυσσεὺς ἐταῖροι ἀγροίκως μετίασιν τὸν λόγον, οὐ τὰς Σειρήνας, ἀλλὰ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέλος παρερχόμενοι, ἀμαθίᾳ βύσαντες τὰ ὦτα, ἐπείπερ ἴσασιν οὐ δυνησόμενοι ἅπαξ ὑποσχόντες τὰς ἀκοὰς Ἑλληνικοῖς μαθήμασι μετὰ ταῦτα τοῦ νόστου τυχεῖν.

l'image platonicienne de l'âme ailée. Le narrateur en *attachant des ailes et les sandales jolies des Sirènes, monte au ciel afin de s'unir avec Zeus*. Clément, en construisant un parallèle plutôt qu'une opposition avec le mystique païen d'Euripide, continue sur un ton très personnel : *Moi, je voudrais supplier l'âme du Christ qu'il me donne des ailes et me fasse voler à ma Jérusalem*.<sup>196</sup>

Le caractère ambiguë des Sirènes, la valeur ambivalente de leur musique remonte au platonisme, et vraisemblablement au pythagorisme.<sup>197</sup> Dans le *Phèdre* Socrate met en garde son compagnon contre leur chant dangereux. Cependant, dans le *Banquet*, c'est Alcibiade qui avoue son envie de fuir l'enseignement irrésistible de Socrate, lequel est représenté comme la voix des Sirènes. Enfin, dans le mythe final de la *République*, leur chant, en rappelant le *tetraktys* pythagoricien, est synonyme de l'harmonie universelle.<sup>198</sup>

On observe la même ambiguïté à propos d'Orphée, qui de ce point de vue se sépare des autres musiciens mentionnés au début du *Protreptique*. Sa première image absolument négative est retouchée par Clément autant dans cette œuvre que dans les *Stromates*. Dans le *Protreptique* l'idée d'un Orphée converti se fonde sur deux conceptions grecques. La première est celle platonicienne de la *palinodie* : l'ancien grand-prêtre des mystères nocifs, abandonne la théologie des idoles et renie ses doctrines, en chantant, certes, un peu tard, le *logos* sacré.<sup>199</sup> Une autre fois il s'agit du concept d'origine pythagoricienne du remède musical, de l'incantation thérapeutique.<sup>200</sup> Les *Stromates* semblent ignorer l'image négative d'Orphée et c'est lui seul parmi les musiciens du *Protreptique*, qui figure sur la liste des poètes grecs qui sont les disciples des prophètes en théologie.<sup>201</sup>

En analysant ces informations, il paraît que la conception musicale envisagée par Clément se fonde sur l'opposition de la *vraie musique claire – fausse musique trompeuse* plutôt que sur celle de la *nouvelle musique* des chrétiens – *ancienne musique* des Hellènes. L'harmonie éternelle, le principe de la création divine ne se perd pas, ne se tait pas non plus pendant la période des Grecs. Or, cette époque est domi-

<sup>196</sup> *Strom.* 4, 26, 172 : ...χρύσει δὴ μοι πτέρυγες περὶ νώτῳ / καὶ τὰ Σειρήνων ἐρόεντα πέδιλα ἀρμόζεται, / βάσομαι τ' ἐς αἰθέρα πουλὸν ἀερθεὶς Ζηνὶ προσμύξων. ἐγὼ δὲ ἂν εὐξαίμην τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ πτερῶσαι με εἰς τὴν Ἱερουσαλὴμ τὴν ἐμήν.

<sup>197</sup> A propos de l'interprétation double des pythagoriciens sur les Sirènes voir M. DETIENNE : *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, 1962, p. 58–60. Proclus, en cherchant la solution de l'image problématique chez Platon, divise les Sirènes en trois groupes, *In Crat.* 158 a.

<sup>198</sup> Cf. *Phèdr.* 259 a ; *Symp.* 216 a ; *Pol.* 617 bc.

<sup>199</sup> *Protr.* 7, 74, 3 : Ὁ δὲ Θράκιος ἱεροφάντης καὶ ποιητὴς ἄμα, ὁ τοῦ Οἰάγρου Ὀρφεύς, μετὰ τὴν τῶν ὀργίων ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν, παλινωδίαν ἀληθείας εἰσάγει, τὸν ἱερὸν ὄντως ὁψέ ποτε, ὅμως δ' οὖν ἄδων λόγον. On doit remarquer que l'anecdote évoquée par Platon (*Phèdr.* 243 a), dans laquelle débute la notion de la palinodie, se lie à Locres. Selon Conon (voir Phot. *Bibl.* 186, 133 b) c'est un guerrier locrien, blessé dans la bataille contre les Crotoniens, qui transmet l'ordre des dieux à Stésichore qui, pénalisé à cause de sa calomnie, a perdu la vue. Le poète, par ailleurs, emploie l'image de *tettix* dans son *ainos* adressé aux Locriens (fr. 281 PMG).

<sup>200</sup> *Protr.* 6, 70, 1 (sur Platon) : ἐπωδὰς τὰς ὑγιεῖς παρὰ Θρακῶν λαμβάνεις ἐπωδὰς ὑγιεῖς.

<sup>201</sup> Voir la note 191.



née par une fausse note, parce que la majorité des Hellènes *ne peut pas* – à cause de leur audition ruinée par les voix fausses<sup>202</sup> – ou *ne veut pas* entendre et laisser résonner cette mélodie pure.

On peut citer comme témoins des passages sur la tradition de la *sagesse musicale* donnés par les *Stromates* (1, 16, 74–78 ; 6, 11, 88). Il faut, dit Clément au VI<sup>e</sup> livre (6, 11, 88), que le modèle universel de la musique à cordes soit David, qui glorifie harmonieusement Dieu en prophétisant et jouant sur son instrument. Clément, en analysant le sens de mot ἑμμελῶς, continue son argumentation avec des termes musicaux concernant les gammes diverses des Grecs lesquelles, à son avis, sont dignes de célébrer Dieu. Il se réfère à un musicologue païen, Aristoxène, qui est présenté par lui dans un chapitre précédent des *Stromates* comme le biographe de Pythagore.<sup>203</sup> L'harmonie barbare<sup>204</sup> de David, dit ensuite Clément, qui est la plus ancienne des toutes et qui présente la sacralité de la mélodie, était le modèle pour Terpandre. Ce musicien grec excelle devant les autres, d'une part comme le premier qui a mis en musique les lois<sup>205</sup> (vu la notion de l'*eunomie* du *Protreptique*, c'est un concept primordial). D'autre part, son harmonie dorienne célèbre Zeus, le dieu qui est l'origine unique de tout selon les Grecs.<sup>206</sup> Donc, il paraît que Terpandre (qui dans la tradition grecque est l'innovateur le plus important de la musique, étant l'inventeur de la lyre à sept cordes<sup>207</sup>), selon la conception de Clément emprunte aux Juifs la notion de Dieu unique et éternel, comparable aux sages grecs qui sont les connaisseurs de certains éléments de la même vérité divine.

Pour Clément, les instruments les plus importants et les plus dignes d'exalter Dieu sont ceux à vent, c'est-à-dire la lyre, la *phorminx*. D'une part, on rencontre chez lui le rejet traditionnel de l'*aulos*. En traitant la vie quotidienne du chrétien et en évo-

<sup>202</sup> Voir la métaphore acoustique des *Strom.* 5, 1, 12 : l'audition trop fréquente du son des coupes métalliques peut blesser l'ouïe.

<sup>203</sup> *Strom.* 1, 14, 62. Sur l'authenticité de cette œuvre d'Aristoxène voir P. BOYANCE : *Sur la vie pythagoricienne*, REG 52, 1939, p. 36–50. A propos de sa « conversion philosophique » qui l'a conduit à abandonner les doctrines musicales des Pythagoriciens et à fonder un système musicale radicalement nouveau voir A. BELIS : *Aristoxène de Tarente et Aristote : Le Traité d'harmonique*, Paris, 1986.

<sup>204</sup> La notion de la musique barbare au premier livre (1, 16, 74) se réfère à l'invention des instruments : le *salpynx* a été inventé par les Etrusques, l'*aulos* par les Phrygiens, la *dichorde* par les Assyriens, etc. Clément, semble-t-il, ne s'occupe pas de l'incompatibilité de ses références concernant l'*origine barbare* de l'*aulos*. Du point de vue grec l'instrument manque de noblesse, il est barbare au sens *néгатif* ; du point de vue de la sagesse archaïque héritée par le christianisme il peut être barbare au sens *positif*.

<sup>205</sup> *Strom.* 1, 16, 78 : μέλος τε αὖ πρῶτος περιέθηκε τοῖς ποιήμασι καὶ τοῖς Λακεδαιμονίων νόμοις ἑμμελοποίησε Τέρπανδρος ὁ Ἀντισσαῖος.

<sup>206</sup> *Strom.* 6, 11, 88 : Ὅτι τῆς μουσικῆς παράδειγμα ψάλλον ὁμοῦ καὶ προφητεύων ἐκείσθω Δαβὶδ, ὕμνων τὸν θεὸν ἑμμελῶς. προσήκει δὲ εὖ μάλα τὸ ἐναρμόνιον γένος τῇ δωριστὶ ἀρμονίᾳ καὶ τῇ φρυγιστὶ τὸ διάτονον, ὥς φησιν Ἀριστόξενος. ἡ τοίνυν ἀρμονία τοῦ βαρβάρου ψαλτηρίου, τὸ σεμνὸν ἐμφαίνουσα τοῦ μέλους, ἀρχαιοτάτη τυγχάνουσα, ὑπόδειγμα Τερπάνδρῳ μάλιστα γίνεται πρὸς ἀρμονίαν τὴν Δωρίον ὑμνοῦντι τὸν Δία ὧδέ πως · Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγῆτωρ, Ζεῦ, σοὶ πέμπω ταύταν ὕμνων ἀρχάν.

<sup>207</sup> Cf. Ps.-Plut. *De mus.* 1141 c. Quant à Clément, il ne parle pas de l'innovation technique de Terpandre, mais en conseillant l'emploi de la *phorminx* à sept cordes pour glorifier Dieu, il mentionne la qualité ancienne de cet instrument (*Strom.* 6, 16, 144) : τὴν παλαιὰν λύραν ἐπτάφθογγον εἶναι.

quant des passages platoniciens et de Plutarque,<sup>208</sup> il élimine l'*aulos* des instruments chrétiens, comme l'outil de l'idolâtrie, comme la source d'un son qui dégrade les hommes au niveau des êtres irrationnels.<sup>209</sup> L'abandon du *logos* de Dieu par la foule ivre est présenté comme le retour à la dissonance, comme une nouvelle *palinodie* méchante (κακοὶ κακῶς ψάλλοντες παλινῳδίαν), accompagnée par l'ivresse de son des *aulos*, les grelots des impies.<sup>210</sup>

Le *Protreptique* utilise plusieurs images de citharèdes. L'idée du musicien de la vraie musique se présente aux trois niveaux de la révélation de la sagesse divine. Au niveau le plus archaïque, Clément évoque David qui détache les hommes des idoles en les convertissant à la vérité.<sup>211</sup> Parmi les Grecs, à côté d'Arion et d'Amphion, mentionnés exclusivement avec mépris, il y a Orphée, le repenté et Eunome, avec son nom qui suggère la notion de l'ordre, et quelques autres musiciens, les disciples des prophètes.

Le *telos* de toutes les musiques est le Christ. Le symbolique de la lyre par rapport au Christ se présente à plusieurs formes dans la pensée de Clément : dans le *Protreptique* il est le maître de l'harmonie, qui au lieu de la lyre et de la cithare, instruments sans âme, crée l'harmonie du cosmos et du microcosme humain avec son esprit saint, et joue à Dieu, en accompagnant son chant avec le ton de son instrument animé qui est l'homme.<sup>212</sup>

Clément ajoute aux images traditionnelles du Christ une métaphore musicale. A la fin du *Protreptique*, dans un passage qui se fonde sur la notion de *Christus imperator*, le Sauveur est lui-même le clairon de son évangile et en même temps le joueur de cet instrument, qui recrute les soldats de la paix.<sup>213</sup>

On trouve la même structure à propos de l'image de *Christus medicus*. David, la *praefiguratio hebraica*, chassait les démons avec sa musique mais en chantant ne guérissait que Saül.<sup>214</sup> La représentation du traitement thérapeutique employé par le Christ est pleine d'allusions musicales. Selon le passage du *Protreptique*, le Sauveur a plusieurs tons (πολύφωνός) et – à la façon d'Ulysse, le sauveur homérique des

<sup>208</sup> Voir la note 94.

<sup>209</sup> *Péd.* 2, 2, 41 : Σὺριγξ μὲν οὖν ποιμέσιν ἀπονενεμήσθω, αὐλὸς δὲ ἀνθρώποις δεισιδαίμοσιν εἰς εἰδωλολατρείας σπεύδουσιν. Καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀποπεμπτέα τὰ ὄργανα ταῦτα νηφαλίου συμποσίου, θηρίοις μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις κατάλληλα καὶ ἀνθρώπων τοῖς ἀλογωτέροις.

<sup>210</sup> *Péd.* 3, 11, 80 : καὶ τὸν περὶ θεοῦ λόγον σεβασάμενοι καταλελοίπασιν ἔνδον οὐ ἤκουσαν, ἔξωθεν δὲ ἄρα μετὰ τῶν ἀθέων ἀλύουσι, κρουμάτων καὶ τερετισμάτων ἐρωτικῶν αὐλωδίας τε καὶ κρότου καὶ μέθης καὶ παντὸς ἀναπιμπλάμενοι συρφετοῦ.

<sup>211</sup> *Protr.* 1, 5, 4 : Ναὶ μὴν ὁ Δαβὶδ ὁ βασιλεὺς, ὁ κιθαριστὴς, οὗ μικρῷ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, προὔτρεπεν ὡς τὴν ἀλήθειαν, ἀπέτρεπε δὲ εἰδώλων, πολλοῦ γε ἔδει ὑμνεῖν αὐτὸν τοὺς δαίμονας ἀληθεῖ πρὸς αὐτοῦ διωκομένους μουσικῇ, ἣ τοῦ Σαοὺλ ἐνεργουμένου ἐκεῖνος ἄδων μόνον αὐτὸν ἴασατο.

<sup>212</sup> *Protr.* 1, 5, 3 : ... κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν μικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὀργάνου καὶ προσάδει τῷ ὀργάνῳ τῷ ἀνθρώπῳ.

<sup>213</sup> *Protr.* 11, 116, 2 : Σάλπιγξ ἐστὶ Χριστοῦ τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ... Χριστὸς δὲ εἰρηνικὸν ἐπὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς ἐπιπνεύσας μέλος συνάξει ἄρα τοὺς εἰρηνικοὺς στρατιώτας τοὺς ἐαυτοῦ...

<sup>214</sup> Voir la citation de la note 211.

âmes<sup>215</sup> – de plusieurs manières (πολύτροπος) qui connaît divers moyens de la méthode curative. Il réprimande les uns, donne des châtimens aux autres, il déplore leur perte. Mais il y a des hommes, pour lesquels chante le Christ, le bon médecin. Il ampute, il brûle, il badigeonne le malade, en utilisant la bonne méthode en chaque cas, il porte de remède à tous, par le moyen adapté aux organes malades ou par celui de la mélodie (παρὰ μέρος ἢ μέλος).<sup>216</sup> A côté de David et du Christ, il manque la personification grecque du docteur-chanteur. Malgré le fait que Clément ne nomme aucune personne ou notion, il est possible que le lecteur grec de l'œuvre puisse associer à cette idée de guérison corporel le son pendant spirituel, la théorie de l'éthos musical, d'origine pythagoricienne, laquelle, empruntée par Damon, Platon, Aristote et par d'autres est devenue une des plus particulières de l'esthétique grecque.

Les suggestions du *Pédagogue* peuvent donner des arguments qui prouvent que parmi les idées de Clément, cette conception concernant l'influence de la musique sur le comportement humain est présente. Le chapitre 4 du II<sup>e</sup> livre, au contraire de son titre qui renvoie au banquet, (peut-être évoquant aussi de cette façon les chapitres des *Propos de table* de Plutarque, remémorées dans cette œuvre plusieurs fois<sup>217</sup>) traite presque exclusivement le thème de la musique. On ne cite que les dernières lignes : Clément, maître des chrétiens et disciple du Christ, en utilisant de manière appropriée les termes de la théorie grecque de la musique, conseille l'emploi des harmonies sobres, déconseille ces harmonies énervées et le chromatisme, qui démoralisent les auditeurs.<sup>218</sup> L'avant-dernière phrase qui parle de l'efficacité des mélodies sobres et sérieuses contre l'ivresse est particulièrement remarquable, parce qu'elle évoque l'anecdote peut-être la plus connue par rapport à la thérapie musicale de Pythagore.<sup>219</sup>

Une dernière remarque sur la présence de la notion pythagoricienne de la musique dans la pensée chrétienne de Clément. En énumérant les motifs figuratifs qui

<sup>215</sup> Cf. *Odyssée* I, 1–5. Sur l'image d'Ulysse-Sauveur chez les gnostiques voir CARCOPINO (n. 187), p. 202.

<sup>216</sup> *Protr.* 1, 8, 2 : καὶ ἔσθ' ὅπῃ μὲν λοιδορεῖται, ἔστιν δ' οὐ καὶ ἀπειλεῖ · τοὺς δὲ καὶ θρηνεῖ τῶν ἀνθρώπων · ἴδει δὲ ἄλλοις, καθάπερ ἱατρὸς ἀγαθὸς τῶν νοσοῦντων σωμάτων τὰ μὲν καταπλάττων, τὰ δὲ καταλαίωων, τὰ δὲ καταντλῶν, τὰ δὲ καὶ σιδήρῳ διαιρῶν, ἐπικαίων δὲ ἄλλα, ἔστι δ' οὐ καὶ ἀποπρίων, εἴ πως οἶόν τε καὶ παρὰ μέρος ἢ μέλος τὸν ἀνθρώπον ὑγιᾶναι. Πολύφωνός γε ὁ σωτὴρ καὶ πολύτροπος εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν.

<sup>217</sup> Cf. *Quaest. conv.* ch. 7 (710 a seq., εἰ δὲ παρὰ πότον ἀνλητρίσι χρῆσθαι) et ch. 8 (711 a seq., μάλιστα χρηστὸν ἀκροάμασι παρὰ δειπνον). Une seule remarque pour manifester l'influence forte du vocabulaire de Plutarque sur Clément : les termes de bouffonnerie et du bavardage sont utilisés dans le même contexte musical par les deux auteurs. Cf. 712 e : τὰ δὲ παίγνια πολλῆς γέμοντα βωμολοχίας καὶ σπερμολογίας οὐδὲ τοῖς τὰ ὑποδήματα κομίζουσι et *Péd.* 3, 11, 77 : τὰ ἀκροάματα βωμολοχίας καὶ σπερμολογίας πολλῆς γέμοντα.

<sup>218</sup> *Péd.* 2, 4, 44 : Καὶ γὰρ ἁρμονίας παραδεκτέον τὰς σώφρονας, ἀπωτάτω ὅτι μάλιστα ἐλαύνοντας τῆς ἐρρωμένης ἡμῶν διανοίας τὰς ὑγρὰς ὄντως ἁρμονίας, αἱ περὶ τὰς καμπὰς τῶν φθόγων κακοτεχνούσαι εἰς θορύβην καὶ βωμολοχίαν ἐκδιαιτῶνται · τὰ δὲ αὐστηρὰ καὶ σωφρονικὰ μέλη ἀποτάσσεται ταῖς τῆς μέθης ἀγερωχαῖς. Καταλειπτέον οὖν τὰς χρωματικὰς ἁρμονίας ταῖς ἀχρώμους παροιναῖς καὶ τῇ ἀνθοφορούσῃ καὶ ἑταιρούσῃ μουσικῇ. Sur la phraséologie voir n. 186.

<sup>219</sup> Cf. Jambl. VP. 25, 112. Ici c'est le ton effréné d'*aulos* qui cause la conduite déréglée du jeune et c'est le ton sévère du même instrument qui le calme.

peuvent se présenter<sup>220</sup> sur la bague du chrétien, parmi la colombe, le poisson, le bateau, l'ancre, il mentionne aussi la lyre. Son argumentation – Polycrate de Samos avait lui-même une bague avec l'image de la lyre<sup>221</sup> – n'est pas claire. D'un côté, la tradition grecque ne parle pas de façon détaillée de cette fameuse bague,<sup>222</sup> d'un autre côté, on n'imagine pas clairement comment peut un tyran païen représenter un modèle de comportement positif pour les chrétiens. La figure du trop heureux Polycrate (qui malgré sa volonté de refuser son bonheur en jetant sa bague dans la mer, ne peut pas éviter son destin) n'est pas connue comme exemple éthique chez les pères de l'église.

Néanmoins, il paraît très possible que l'énigme de Polycrate chez Clément ait sa solution dans la tradition qui le lie à son compatriote et contemporain, Pythagore. Parce que la chronologie qui les lie figure aussi dans les *Stromates*,<sup>223</sup> on est tenté de dire qu'il y a d'autres motifs concernant leur relation qui pourraient être connus pour Clément. La tradition se fonde avant tout sur deux éléments en rapport avec des voyages de Pythagore qui peuvent aider l'explication. C'est Polycrate qui lui donne une lettre de recommandation adressée au roi Amasis et l'envoie en Egypte,<sup>224</sup> et c'est à cause de son despotisme que le philosophe, muni de la sagesse égyptienne, après son retour quitte Samos en cherchant une nouvelle patrie en Grande Grèce.<sup>225</sup> Donc, Polycrate, sans le savoir et d'une façon particulière, aide les Grecs à connaître la vérité et à acquérir quelques notions de cette sagesse universelle.

## VII. LES IDÉES DE CLEMENT SUR LES ANIMAUX ET LEUR CONNAISSANCE. L'INFLUENCE DOUBLE DU PYTHAGORISME : NOTIONS ACCEPTEES ET REFUSEES

Il est évident que les idées de Clément sur la connaissance des êtres créés et sur leur classification intellectuelle pourraient facilement à elles seules être le sujet d'un ouvrage entier. Ici, en cherchant chez lui les traces de la notion d'une certaine intelligence naturelle, on se contente d'en énumérer quelques-unes, qui sont les plus importantes concernant notre point du départ. On voudrait ajouter certaines suggestions sur les sources possibles de ces concepts, avant tout en essayant de montrer la présence de la tradition pythagoricienne.

<sup>220</sup> Le problème évoque le symbole pythagoricien cité dans les *Stromates* (5, 5, 28) à propos de porte de bague et au même temps du simulacre de Dieu : δακτύλιον μὴ φορεῖν μηδὲ εἰκόνας αὐτοῖς χαράσσειν θεῶν.

<sup>221</sup> *Péd.* 3, 11, 59, 2 : Αἱ δὲ σφραγίδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθὺς ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική, ἣ κέχρηται Πολυκράτης, ἣ ἄγκυρα ναυτική.

<sup>222</sup> Hérodote (3, 42) ne mentionne qu'une émeraude à chaton d'or.

<sup>223</sup> *Strom.* 1, 14, 65 : Πυθαγόρας δὲ κατὰ Πολυκράτη τὸν τύραννον περὶ τὴν ἐξηκοστὴν δευτέραν ὀλυμπιάδα εὐρίσκεται.

<sup>224</sup> Cf. Diogène Laërce 8, 3 : ἐγένετ' οὖν ἐν Αἰγύπτῳ, ὁπηνίκα καὶ Πολυκράτης αὐτὸν Ἀμάσιδι συνέστησε δι' ἐπιστολῆς · καὶ ἐξέμαθε τὴν φωνὴν αὐτῶν.

<sup>225</sup> Cf. Diogène Laërce 8, 3; Jambl. VP 2, 11; Porph. VP 16.

Naturellement, le compte rendu de l'influence platonicienne et stoïcienne est inévitable aussi pour ce problème. Chez Platon et ses adhérents on peut trouver à côté des avis qui déprécient les animaux par rapport à l'homme (les animaux ne sont pas doués de raison, les facultés irrationnelles de l'homme sont considérées comme l'élément animal) deux autres tendances. L'une déprécie la plupart des hommes qui n'utilisent pas leur raison ; l'autre, présente dans les œuvres de maturité, accorde aussi aux animaux une sorte d'intelligence. Xénocrate, auteur invoqué plusieurs fois à l'appui des théories de Clément, affirme la parenté des animaux et des hommes en admettant qu'ils sont capables à une sorte de connaissance de la divinité (fr. 21). Sur cette évaluation positive des animaux se fondent les apologies écrites en faveur de l'intelligence animale par les auteurs de la nouvelle Académie et avant tout par Plutarque.<sup>226</sup>

Au contraire de ces idées platoniciennes, le stoïcisme souligne l'absence totale de raison chez l'animal. On cite les phrases de Dierauer : *les animaux n'ont aucune parenté divine, aucune connaissance des dieux, aucune vision de l'avenir, ils n'ont ni connaissance par la causalité, ni liberté de décision, ni vertu, ni bonheur..., ils n'ont pas le don de la parole.*<sup>227</sup> Pohlenz, en caractérisant le rôle des animaux dans la pensée anthropocentrique de l'école met en évidence la ligne de démarcation qui les sépare des hommes : le *pneuma* qui saisit tout le cosmos n'est présent en eux qu'à un degré moins élevé en comparaison avec les hommes. Par la suite, leurs activités semblables à celles des humains ne sont que *Gleich-ob-Tätigkeiten*, donc des actions instinctives et *comme si* : la voix des oiseaux est un quasi-chant,<sup>228</sup> la toile d'araignée un quasi-tissage, le soin de leurs rejetons une quasi-vertu.<sup>229</sup> Sa conclusion : au contraire des notions pythagoriciennes « *von der Gemeinschaft der Vernunftwesen sind selbstverständlich die Tiere ausgeschlossen* ». <sup>230</sup>

Spanneut, en analysant les traces stoïciennes chez Clément, souligne l'opposition de l'animal privé de *logos* et de l'homme raisonnable, qui est un des caractères des plus essentiels de l'anthropocentrisme judéo-chrétien des Pères.<sup>231</sup> Or, même temps il souligne la présence d'une idée, selon laquelle la connaissance de la vérité, c'est-à-dire de Dieu, est possible d'une certaine façon pour tous les êtres, non seulement pour les barbares et les Hellènes, pour les agriculteurs et les citoyens, mais en général pour tous qui vivent.<sup>232</sup> Les créatures privées de perception, elles-mêmes aussi peuvent être liées à l'ordre du cosmos, aux forces naturelles par une certaine sorte de

<sup>226</sup> Voir les passages cités par U. DIERAUER : *Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique*, in *L'animal...* (n. 76), p. 9–11; 24–27.

<sup>227</sup> DIERAUER (n. 226), p. 23 ; idem : *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977, p. 224–235.

<sup>228</sup> Voir ex. l'opposition le croassement du corbeau (considéré par le gens inintelligents comme voix divine) et la parole du Christ chez Clément (*Protr.* 104, 2).

<sup>229</sup> Sur le problème du *comme si* voir POHLENZ (n. 116) p. 83–85; 115 et J-L. LABARRIERE : *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie*, in *L'animal...* (n. 76), p. 259–279.

<sup>230</sup> POHLENZ (n. 116), p. 83–85; 137.

<sup>231</sup> SPANNEUT (n. 119), p. 169. Sur le rôle des animaux chez Justin, Théophile et Tatian voir G. LANATA : *Thèmes animaliers dans le platonisme moyen. Le cas de Celse*, in *L'animal...* (n. 76), p. 299–325, part. 307 sqq.

<sup>232</sup> Cf. *Strom.* 5, 133, 7 et *Protr.* 51, 5.

*sympathie*.<sup>233</sup> La base de la possibilité de la cognition est la présence d'une notion préalable, d'origine divine, qui évoque la notion de *logos spermatikos* des stoïciens et qui, par rapport aux êtres différents, est nommée par Clément autrement, sans que ces appellations construisent un système cohérent hiérarchisé.<sup>234</sup>

La notion la plus importante du point de vue de l'influence pythagoricienne chez lui est la conception de la *κοινωνία*, qui dans les sources est représentée comme une notion *par excellence* pythagoricienne.<sup>235</sup> Elle est, selon la doxographie de Sextus Empiricus, fondée sur la liaison de tous les êtres, en mettant l'homme en parenté aussi bien avec les dieux qu'avec les animaux (πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων). Cette communauté des êtres selon lui sert d'argument contre la consommation de la viande.<sup>236</sup>

Clément n'utilise jamais directement cette notion de la ressemblance et de la parenté entre les hommes et les bêtes. Bien qu'il l'emploie en évoquant la communauté avec Dieu établie par son *logos*,<sup>237</sup> le terme de *κοινωνία*, employé souvent dans les œuvres de la trilogie étudiée ici, se réfère plutôt à l'unité de la communauté chrétienne fondée sur la justice, les lois humaines et divines, le baptême et l'amour.<sup>238</sup>

Il n'y a que quelques faibles réminiscences qui peuvent avoir un rapport avec la *κοινωνία* pythagoricienne. La notion chez Clément se rapporte souvent au partage des biens, à l'aide des pauvres, à la bienveillance envers autrui, en somme à un sens de la solidarité, instillé par Dieu à la nature humaine<sup>239</sup> – cela évoque de loin l'idéal pythagoricien du *κοινὰ τὰ φίλων*.<sup>240</sup> Le reflet de la *κοινωνία* des hommes et des animaux figure une seule fois, en rapport avec l'idée du partage des femmes, refusée

<sup>233</sup> Voir l'exemple des huîtres, *Protr.* 4, 51 : Πολλὰ δὲ ἐστὶ τῶν ζώων, ὅσα οὐδὲ ὄρασιν ἔχει οὔτε ἀκοῇ οὔτε μὴ φωνῇ, οἷον καὶ τὸ τῶν ὀστρέων γένος, ἀλλὰ ζῆ γὰ καὶ αὖξεται, πρὸς δὲ καὶ τῇ σελήνῃ συμπάσχει.

<sup>234</sup> Voir quelques expressions : à rapport des hommes en général : ἐνέστακται τις ἀπόρροια θεϊκή (*Protr.* 6, 68) ; κοινὰς ἐννοίας (*Strom.* 7, 95, 9) ; πρόληψις (*Strom.* 5, 133, 7) ; θεοῦ ἔμφασις (*Strom.* 5, 87, 2). Pour les Grecs : ἐναύσματά τοῦ λόγου τοῦ θείου (*Protr.* 7, 74) ; pour les païens : εἰδησίς ἀμαυρὰ τοῦ θεοῦ (*Strom.* 6, 64, 6). Pour les animaux : περὶ τοῦ θείου ἔννοια (*Strom.* 5, 87, 2).

<sup>235</sup> Cf. Porphyre. VP 19,13 : πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῇ δεῖ νομίζειν. φέρεται γὰρ εἰς τὴν ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι τὰντα Πυθαγόρας.

<sup>236</sup> Sext. Emp. *Adv. math.* 9, 127 : οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Ἱταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἐν γὰρ ὑπάρχει πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διήκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα. διόπερ καὶ κτείνοντες αὐτὰ αἱ ταῖς σαρκὶν αὐτῶν τρεφόμενοι ἀδικήσομεν τε καὶ ἀσεβήσομεν ὡς συγγενεῖς ἀναιροῦντες.

<sup>237</sup> Cf. *Péd.* 2, 12, 120 : Παρήγαγεν δὲ τὸ γένος ἡμῶν ἐπὶ κοινωνία ὁ θεὸς αὐτὸς τῶν ἑαυτοῦ πρότερος μεταδούς καὶ κοινὸν πᾶσιν ἀνθρώποις τὸν ἑαυτοῦ ἐπικουρήσας λόγον ; *Strom.* 3, 4, 32 : ἐὰν δὲ ἐν τῇ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτὸς ἐν τῇ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ... Voir aussi *Strom.* 4, 8, 112 (le *logos* salutaire). Le *Protrepique* (2, 25) mentionne une certaine alliance naturelle de l'homme avec le ciel (τις ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν ἀνθρώποις κοινωνία), qui a été perdue dans l'obscurité de l'ignorance mais qui va resplendir dans la lumière de la foi.

<sup>238</sup> Cf. *Strom.* 1, 26, 168 ; 2, 18, 86 ; 3, 2, 6–8 (la justice) ; *Péd.* 1, 6, 50 (le baptême) ; *Strom.* 2, 18, 87 (la charité).

<sup>239</sup> Cf. *Péd.* 2, 1, 15 ; 2, 12, 20 ; 2, 12, 129 ; *Strom.* 1, 6, 35 ; 2, 28, 84–85 ; 3, 12, 87.

<sup>240</sup> Voir la note 96.

avec véhémence par Clément, disant que cette sorte de bestialité pourrait vraiment établir une alliance avec des cochons<sup>241</sup> ou des boucs.<sup>242</sup>

Dans ses œuvres dominent les passages où Clément parle de l'homme comme de la créature par excellence raisonnable, l'être au plus haut degré de l'échelle de la création. En dehors de la définition de l'homme qui mentionne la raison comme sa *differentia specifica*,<sup>243</sup> on peut citer ici avant tout des passages moralisants de *Pédagogue*. En rappelant l'image connue des bêtes qui marchent à tête basse, il indique la nourriture et la sexualité<sup>244</sup> comme les buts uniques et vulgaires de la vie des ἄλογα ζῶα (et, cela va de soi, des non-chrétiens), au contraire des préoccupations spirituelles de l'homme chrétien, qui est plus proche de Dieu, qui lève son regard vers le ciel.<sup>245</sup> (On doit remarquer que la cigale à cause de son chant intelligent, de sa nourriture subtile et sa procréation sans rapport sexuel n'est pas identifiable avec cette image générale de la bête.)

Quant au problème du traitement des animaux, et avant tout celui du régime végétarien, éléments fondamentaux du pythagorisme :<sup>246</sup> Clément, qui est considéré autant comme humaniste qu'ascète,<sup>247</sup> postule la nécessité de sanctifier aussi le corps,<sup>248</sup> mais n'exige pas l'exclusion totale de la viande.

Le *Pédagogue* se renvoie à la même fois à l'autorité des pythagoriciens et à la Bible, conseille ce *beau régime* (καλὸν) aux chrétiens en disant que la consommation de la viande a un caractère bestial (θηρίων) et que manger la chair animale obscurcit l'âme humaine. Néanmoins, il ne qualifie pas la consommation modérée comme péché.<sup>249</sup>

<sup>241</sup> Le porc représente de la même façon l'intempérance sexuelle dans le *Péd.* 3, 11, 75 ; le manque total d'intelligence (cf. *Strom.* 1, 12, 55, jeter des perles aux pourceaux ; *Protr.* 10, 92; *Strom.* 1, 1, 2 et 2, 15, 68, les porcs se vautrent dans la boue). Sur l'image héraclitéenne des « hommes-pourceaux » dans la tradition philosophique et chez les Pères voir C. VIANO : *Héraclite et les plaisirs des animaux*, in *L'animal...* (n. 76), esp. p.192–199 et LE BOULLUEC (n. 6), p. 193.

<sup>242</sup> *Strom.* 3, 4, 28 : εἰς τὰ χαμαιτυπεῖα μὲν οὖν ἢ τοιάδε εἰσάγει κοινωνία καὶ δὴ συμμετοχοὶ εἶεν αὐτοῖς οἱ σὺες καὶ οἱ τράγοι...

<sup>243</sup> *Strom.* 8, 6, 19 : ζῶον θνητόν, χειρσαῖον, πεζόν, λογικόν. L'originalité du passage est douteuse.

<sup>244</sup> Sur la lubricité de quelques animaux (l'hyène, le lapin, le cheval) voir *Péd.* 2, 10, 85–89.

<sup>245</sup> *Péd.* 2, 1, 1 : Οἱ μὲν δὲ ἄλλοι ἄνθρωποι ζῶσιν, ἵνα ἐσθίωσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ ἄλογα ζῶα, οἷς οὐδὲν ἄλλ' ἢ γαστήρ ἐστὶν ὁ βίος, ἡμῖν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἐσθίειν παραγγέλλει, ἵνα ζῶμεν. 2, 1, 9 : κομιδὴ δὲ ἄλογον καὶ ἀχρεῖον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον βοσκημάτων δίκην πεινόμενων θανάτῳ τρέφεσθαι, κάτω βλέποντας εἰς γῆν τοὺς ἐκ γῆς αἰεὶ καὶ κεκυφῶτας εἰς τραπέζας, τὴν λίχον διωκόμενους ζώην, τὸ ἀγαθὸν ἐνταῦθα πονοκατορύξαντας. 2, 1, 14 : Ἡμεῖς δὲ καὶ τούτων ἀμείνους, ὅσῳ καὶ κύριοι, καὶ θεῷ οἰκειότεροι, ὅσῳ σωφρονέστεροι. Γεγόναμεν δὲ οὐχ ἵνα ἐσθίωμεν καὶ πίνωμεν, ἀλλ' ἵνα ὦμεν εἰς ἐπίγνωσιν γεγονότες τοῦ θεοῦ."

<sup>246</sup> Sur l'origine du régime, représenté généralement comme l'idée plus connue du pythagorisme, sur les informations contradictoires à rapport de son rôle dans le *bios* pythagoricien voir BOYANCE (n. 203) ; W. BURKERT (*Weisheit...*, n. 86 ), p. 22 seq. ; J-F. BALAUDE : *Parenté du vivant et végétarisme radical*, in *L'animal...* (n. 76), p. 32 seq.

<sup>247</sup> Cf. MARROU (n. 4), p. 197 seq.

<sup>248</sup> *Péd.* 2, 1, 3.

<sup>249</sup> *Péd.* 2, 1, 11 : "Καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ οἶνον πιεῖν" αὐτὸς τε ὁμολογεῖ καὶ οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου · θηρίων γὰρ μᾶλλον τοῦτό γε, καὶ ἢ ἀπ' αὐτῶν ἀναθυμίας θολωδέστερα οὖσα ἐπισκοτεῖ τῇ ψυχῇ. Εἰ δέ τις καὶ τούτων μεταλαμβάνει, οὐχ ἁμαρτάνει, μόνον

Les *Stromates* font remonter cette idée pythagoricienne à la sagesse hébraïque, en disant que la douceur de Pythagore envers les animaux a son origine dans le *nomos*, qui prescrit de laisser les rejetons à côté de la mère pendant les sept jours suivant la naissance.<sup>250</sup> Son raisonnement, après avoir prouvé de cette façon indirecte la justesse de cette idée pythagoricienne, bifurque en deux idées opposées concernant les Grecs.

D'une part, en faveur du pythagorisme, il représente sa bienveillance envers les animaux comme le point de départ de la bonté d'un plus haut niveau, celle qui est exercée vers les hommes (εἰς ἡμερότητα τὸν ἄνθρωπον κάτωθεν ἀπὸ τῶν ἀλόγων ζώων ἀνατρέφων). D'autre part, il confronte la justice de la Loi hébraïque avec l'abandon des nouveau-nés (ἡ τοῦ παιδίου ἔκθεσις), cette pratique affreuse des Grecs lascifs et concupiscent, qui ne veulent pas écouter Dieu.<sup>251</sup> Son argumentation double se fonde autant sur la supériorité éthique de la vraie sagesse sur les mœurs grecques que sur l'infériorité des animaux par rapport aux hommes. Cette dernière pensée ne se présente pas qu'indirectement : si Dieu s'occupe même des bêtes, comment pourrait-on se douter de sa sollicitude envers l'homme ?

La critique la plus incisive de Clément concernant le pythagorisme se lie elle-même au régime végétarien. Dans le VII<sup>e</sup> livre des *Stromates* il oppose définitivement l'autel le plus pur des Grecs, celui de l'Apollon Délien avec l'autel sacré de l'âme juste ; leur sacrifice le plus pur, celui non sanglant de Pythagore, avec la prière du chrétien. Le passage attaque la tradition grecque du sacrifice qui met en liaison inséparable le phénomène social de la consommation de viande et la sphère de la sacralité. Le sacrifice des païens pour Clément n'est que le prétexte de la σαρκοφαγία, l'envie douteuse de consommer de la viande.<sup>252</sup> Son raisonnement capricieux se poursuit en donnant l'apologie allégorique du sacrifice sanglant qui est prescrit par la Loi : l'immolation du pigeon et de la tourterelle – des oiseaux qui dans les *Stromates* sont liés à la cigale –, offerte pour la rémission des péchés, signifie la purification de l'âme de sa part bestiale.<sup>253</sup>

ἐγκρατῶς μετεχέτω, μὴ ἐξεχόμενος μηδὲ ἀπληρημένος αὐτῶν μηδὲ ἐπιλαϊμαργῶν τῷ ὄψῳ · ὅτι χήρει γὰρ αὐτῷ φωνή, "μὴ ἔνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ" λέγουσα.

<sup>250</sup> *Strom.* 2, 18, 92 : "Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ καὶ Πυθαγόρας τὸ ἡμέρον τὸ περὶ τὰ ἄλογα ζῶα παρὰ τοῦ νόμου εἰληφέναι. αὐτίκα τῶν γεννωμένων κατὰ τε τὰς ποιμένας κατὰ τε τὰ αἰπόλια καὶ βουκόλια τῆς παραχρήμα ἀπολαύσεως, μηδὲ ἐπὶ προφάσει θυσίων <λαμβάνοντας, ἀπέχεσθαι> διηγόρευσε, ἐκγόνων τε ἔνεκα καὶ μητέρων, εἰς ἡμερότητα τὸν ἄνθρωπον κάτωθεν ἀπὸ τῶν ἀλόγων ζώων ἀνατρέφων. "χάρισαι γοῦν", φησί, "τῇ μητρὶ τὸ ἔκγονον κὰν ἐπτά τὰς πρώτας ἡμέρας." Le pendant biblique : *Ex.* 23, 29 ; 22, 30.

<sup>251</sup> *Strom.* 2, 18, 93 ; δυσωπείσθωσαν οὖν "Ἕλληνες καὶ εἴ τις ἕτερός ἐστι τοῦ νόμου κατατρέχων, εἰ δὲ μὲν καὶ ἐπ' ἀλόγων ζώων χρηστεύεται, οἱ δὲ καὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐκτιθέασιν ἔκγονα, καίτοι μακρόθεν καὶ προφητικῶς ἀνακόπτοντος αὐτῶν τὴν ἀγριότητα τοῦ νόμου διὰ τῆς προειρημένης ἐντολῆς.

<sup>252</sup> *Strom.* 7, 6, 32 : ἀλλὰ τὸν μὲν ἀρχαιότατον βωμὸν ἐν Δῆλῳ ἀγνὸν εἶναι τεθυλήκασιν, πρὸς δὲ μόνον καὶ Πυθαγόραν προσελθεῖν φασι φόνον καὶ θάνατον μὴ μιανθέντα, βωμὸν δὲ ἀληθῶς ἅγιον τὴν δικαίαν ψυχὴν καὶ τὸ ἀπ' αὐτῆς θυμίαμα τὴν ὁσίαν εὐχὴν λέγουσιν ἡμῖν ἀπιστήσουσιν; σαρκοφαγιῶν δ', οἶμαι, προφάσει αἱ θυσίαι τοῖς ἀνθρώποις ἐπινενόηται. ἐξῆν δὲ καὶ ἄλλως ἄνευ τῆς τοιαύτης εἰδωλολατρείας μεταλαμβάνειν κρεῶν τὸν βουλόμενον.

<sup>253</sup> *Strom.* 7, 6, 32 (cont.) αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸν νόμον θυσίαι τὴν περὶ ἡμᾶς εὐσέβειαν ἀλληγοροῦσι, καθάπερ ἡ τρυγὼν καὶ ἡ περιστέρα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσφερόμεναι τὴν ἀποκάθαρσιν τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς προσδεκτὴν μηνύουσι τῷ θεῷ.



Le méandre de sa pensée retournant au régime pythagoricien semble rappeler les leçons du *Pédagogue* cité ci-dessus. Néanmoins, le *καλὸν*, le terme d'évaluation, qui est fondé sur le concept esthétique grec des belles actions, est devenu dans les *Stromates* λόγος εὐλόγος, une notion qui évoque le vocabulaire du mystère chrétien. Parallèlement, la tolérance envers les mangeurs de viande semble céder à un ascétisme idéal. La méthode pour les débutants de la foi conseille l'abstinence de la viande, en parlant de son caractère bestial. Les notes du vrai gnostique, en répétant la même argumentation (et cette fois en nommant ses sources, Xénocrate et Polémon), ajoute la réfutation d'une thèse, laquelle, semble-t-il, aurait été trop difficile pour les élèves jeunes. La notion de métempsychose comme la raison du régime végétarien doit être tout à fait inacceptable pour les disciples du Christ.<sup>254</sup>

En somme, les affirmations citées à propos de l'indulgence envers les animaux, considérée comme un traitement juste et bon, semblent se fonder sur la notion de la supériorité de l'homme. L'auteur, bien qu'il ne donne pas une argumentation logique et détaillée à propos de ce problème, utilise l'idée de l'infériorité animale comme prémisses de ses arguments : la douceur envers les animaux n'est qu'une leçon rudimentaire ; il ne faut pas manger de la viande, parce que cela rend l'homme similaire aux bêtes.

Bien que Clément, pareillement aux autres Pères, ne parle directement ni des animaux comme des êtres ayant raison ni d'un régime végétarien qui est fondé sur la communauté de la raison humaine et de la raison animale,<sup>255</sup> on a quelquefois l'impression que derrière ces phrases qui soulignent la supériorité humaine se cache aussi l'hypothèse d'une sorte d'intelligence animale. Au contraire de la majorité des autres théologiens chrétiens, l'exclusion définitive et catégorique de tous les animaux des êtres dotés d'intelligence, semble-t-il, ne peut être trouvée chez Clément.

Pour prouver ce fait on peut remémorer sa pensée citée auparavant sur l'indulgence envers les bêtes, qui peut être regardée comme le commencement de la bienveillance envers des êtres humains et qui évoque un passage de Plutarque. Un personnage du *De sollertia animalium* considère la douceur envers les animaux comme l'exercice de la philanthropie et de la piété, en attribuant cette idée aux pythagoriciens.<sup>256</sup> Clément n'arrive pas directement à une conclusion identique avec l'idée antistoïcienne<sup>257</sup> de Plutarque selon laquelle les animaux ont leur part de la raison (μετέχειν λόγου τὰ ζῷα) et ainsi, d'une image de la vertu (ἐμφασίς ἀρε-

<sup>254</sup> *Strom.* 7, 6, 32 (cont.) : εἰ δέ τις τῶν δικαίων οὐκ ἐπιφορτίζει τῇ τῶν κρεῶν βρώσει τὴν ψυχὴν, λόγῳ τινὶ εὐλόγῳ χρῆται, οὐχῶ Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ τὴν μετένδουσαν ὀνειροπολοῦντες τῆς ψυχῆς. δοκεῖ δὲ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς καὶ Πολέμων ἐν τοῖς Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἢ διὰ τῶν σαρκῶν τροφή, <ἢ> εἰργασμένη ἤδη καὶ ἑξομοιοῖ ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς.

<sup>255</sup> Cf. DIERAUER (n. 226), p. 28. On peut rappeler comme exception les chapitres de Théophile (*Autol.* 2, 17–18) qui à l'état paradisiaque envisage le compagnonnage des hommes et des animaux et leur régime végétarien commune.

<sup>256</sup> *Plut. De soll. anim.* 959 f : πάλιν οἱ Πυθαγόρικοι τὴν πρὸς τὰ θηρία πραότητα μελέτην ἐποιήσαντο πρὸς τὸ φιλόανθρωπον καὶ φιλοϊκτιρμον.

<sup>257</sup> Cf. D. BABUT : *Plutarque et les stoïciens*, Paris, 1969, p. 54 seq. et 65 seq.

τῆς).<sup>258</sup> Néanmoins, son vocabulaire a tant de ressemblances remarquables avec celui de Plutarque que Molland fait remonter l'expression ἔμφασις ἀρετῆς, un des termes de Clément qui désigne la connaissance naturelle des êtres à ce dialogue.<sup>259</sup> On doit ajouter une remarque importante : le dialogue de Plutarque emploie cette expression concernant les animaux – chez Clément, le même syntagme désigne une fois l'intelligence de Pythagore et de Platon.<sup>260</sup>

En essayant d'éviter l'accusation d'un point de vue « panpythagoricien » on s'empresse de souligner que l'intelligence animale envisagée par l'auteur du *De sollertia* diffère sur plusieurs points de la tradition (néo)pythagoricienne. Les œuvres de Plutarque qui traitent le régime végétarien ignorent presque la question religieuse pythagoricienne de la transmigration de l'âme et outre la ressemblance de l'intelligence humaine et celle des animaux, se fondent sur la charité comme la raison la plus importante.<sup>261</sup>

On peut citer ensuite un chapitre des *Stromates* qui donne des arguments philosophiques concernant les différents niveaux de la raison.<sup>262</sup> L'argumentation part des capacités mentales des animaux pour arriver finalement à celles de l'homme. Xénocrate – l'auteur cité par Clément comme le philosophe qui peut donner de vraies raisons en faveur du régime végétarien, au contraire des idées fausses de Pythagore – espère la présence d'une connaissance de Dieu (περὶ τοῦ θεοῦ ἔννοια) chez les animaux. Démocrate, malgré lui, doit admettre chez les bêtes l'existence d'images d'origine divine, qui sont identiques avec celles chez les hommes.<sup>263</sup> Alors, continue-t-il, il est nécessaire que l'homme, ayant une essence plus pure que des animaux, participe de la connaissance. La chaîne des arguments, qui emploie des affirmations des pythagoriciens, de Platon et d'Aristote afin de parvenir au christianisme, s'avance, peut-on dire, parallèlement au cheminement de la connaissance des êtres irrationnels vers la raison humaine.

<sup>258</sup> Plut. *De soll. anim.* 966 b : ... οἱ φιλόσοφοι δεικνύουσι τὸ [τε] μετέχειν λόγου τὰ ζῷα, προθέσεις εἰσὶ καὶ παρασκευαὶ καὶ μνήμαι καὶ πάθη καὶ τέκνων ἐπιμέλεια καὶ χάριτες εὐπαθόντων καὶ μνησικακίαι πρὸς τὸ λυπήσαν, ἔτι δ' εὐρέσεις τῶν ἀναγκαίων, ἐμφάσεις ἀρετῆς, οἷον ἀνδρείας κοινωνίας ἐγκρατείας μεγαλοφροσύνης. 970 e : οὐκ ἔστι δὲ ῥαδίως τῶν εὐφύων ζῶων πρᾶξιν εὐρεῖν μῖς ἐμφασιν ἀρετῆς ἔχουσαν.

<sup>259</sup> MOLLAND (n. 9), p. 136.

<sup>260</sup> *Strom.* 5, 29, 4.

<sup>261</sup> Voir D. TSEKOURAKIS : *Pythagorism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's Moralia*, ANRW, Berlin–New York, 1987, 2, 36, 1 p. 366–393.

<sup>262</sup> *Strom.* 5, 87, 3 : καθόλου γοῦν τὴν περὶ τοῦ θεοῦ ἔννοιαν Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῷοις. Δημόκριτος δέ, κἂν μὴ θέλῃ, ὁμολογήσει διὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν δογμάτων · τὰ γὰρ αὐτὰ πεποίηκεν εἰδῶλα τοῖς ἀνθρώποις προσπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῷοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας. πολλοῦ γε δεῖ ἄμειρον εἶναι θείας ἐννοίας τὸν ἄνθρωπον, ὅς γε καὶ τοῦ ἐμφυσηματος ἐν τῇ γενέσει μεταλαβεῖν ἀναγέγραπται, καθαρωτέρας οὐσίας παρὰ τὰ ἄλλα ζῷα μετασχόν. ἐντεῦθεν οἱ ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν θεῖα μοῖρα τὸν νοῦν εἰς ἀνθρώπους ἤκειν φασὶ καθάπερ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὁμολογοῦσιν λογοῦσιν.

<sup>263</sup> La phrase de Clément évoque l'anecdote transmise par Elie au sujet de Cléanthe et des fourmis, qui fut contre son gré contraint de concéder que les animaux ne sont pas dénués de raisonnement (cf. *De nat. anim.* 6, 50 : Κλεάνθην ... κατηνάγκασε καὶ ἄκοντα εἶξαι καὶ ἀποστήναι τοῖς ζῷοις τοῦ καὶ ἐκεῖνα λογισμοῦ μὴ διαμαρτάνειν; voir la même anecdote chez Plutarque, *De sollert.* 967 e.)

Un autre concept remarquable, concernant le langage qui est une des plus importantes composantes de n'importe quelle intelligence. Clément, d'après Platon admet l'existence des dialectes animaux, qui servent de base de la communication parmi les groupes homogènes.<sup>264</sup> Clément cite à titre d'exemples des éléphants, des scorpions, des poissons, mais ne mentionne pas les cigales.

Il y a des passages chez Clément qui en mentionnant des éléments communs de la condition humaine et animale, placent dans certains contextes les animaux à un niveau plus haut que l'homme. Il s'agit en général des passages fortement rhétoriques, dans lesquels son artifice d'éloquence, épouvanté par la vue des mœurs contemporaines, oppose le comportement vil de certains humains à la vertu de certains animaux, ou plus précisément, aux simulacres de la vertu présents chez certains animaux. Ainsi, une phrase du *Pédagogue* (qui est tout à fait contradictoire avec son raisonnement sur la lubricité animale) pose l'abstinence sexuelle des bêtes pour un parangon de la vertu humaine.<sup>265</sup>

En même temps la majorité des métaphores animales employées par Clément est fondée sur son principe de la supériorité humaine. Le début du *Protreptique* appelle les hommes les plus pénibles de tous les animaux et énumère leurs fautes morales avec l'aide des figures animales, connues des lettres grecques autant que du bestiaire biblique.<sup>266</sup> Les frivoles sont représentés par les oiseaux, les trompeurs par les serpents, les violents par les lions, les voluptueux par les cochons etc.<sup>267</sup> On peut ajouter l'image de la taupe, employée pour représenter des mortels qui passent leur vie en mangeant dans le noir,<sup>268</sup> ou d'autres êtres humains qui vivent comme les escargots et les hérissons, en se repliant sur leur existence charnelle, et qui imaginent Dieu sur leur propre modèle.<sup>269</sup>

Néanmoins, il y a des chapitres où figurent des animaux tout à fait différents de ceux cités ci-dessus. La vérité est représentée par l'abeille pure,<sup>270</sup> et vers la fin du

<sup>264</sup> *Strom.* 1, 21, 143 : οἷται (c-à-d. Platon) δὲ καὶ ἀλόγων ζώων διαλέκτους εἶναι, ὧν τὰ ὁμογενῆ ἐπακοῦνιν ... οὐ δὴ πον νεύματι ἀφανεῖ τῶν ἀλόγων ζώων κεχρημένων οὐδὲ μὴν τῶ σχήματι μηνυόντων σφίσιν, ἀλλ', οἶμαι, τῇ οἰκείᾳ διαλέκτῳ.

<sup>265</sup> *Péd.* 2, 10, 95 : "Ἐχει τινὰ καιρὸν εὐθετον εἰς σπóρον καὶ τὰ ἄλογα τῶν ζώων. Voir la note 244.

<sup>266</sup> Voir *Strom.* 5, 8, 52. Clément, en interprétant les tabous alimentaires du Loi (qu'il ne met en parallèle directe avec les pythagoriciens) considère les animaux interdits comme les représentations des fautes humaines : ναὶ μὴν ὅταν λέγῃ "οὐ φάγῃ τὸν ἀετόν, τὸν δξύπτερον καὶ τὸν ἰκτίνον καὶ τὸν κόρακα", "οὐ κολληθήσῃ, φησίν, οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις, οἳ οὐκ ἴσασι διὰ πόνου καὶ ἰδρώτος πορίζειν ἑαυτοῖς τὴν τροφήν, ἀλλ' ἐν ἀρπαγῇ καὶ ἀνομίᾳ βιοῦσιν ..." ἀετὸς μὲν γὰρ ἀρπαγὴν, δξύπτερος δὲ ἀδικίαν καὶ πλεονεξίαν ὁ κόραξ μηνύει.

<sup>267</sup> *Protr.* 1, 4 : Μόνος γοῦν τῶν πώποτε τὰ ἀργαλέωτατα θηρία, τοὺς ἀνθρώπους, ἐτιθάσεν, πτηνὰ μὲν τοὺς κούφους αὐτῶν, ἔρπετὰ δὲ τοὺς ἀπατεώνας, καὶ λέοντας μὲν τοὺς θυμικούς, σῦας δὲ τοὺς ἡδονικούς, λύκους δὲ τοὺς ἀρπακτικούς.

<sup>268</sup> *Protr.* 11, 115 : "Ἡ τέλεον νωδοὶ καὶ τυφλοὶ καθάπερ οἱ σπάλακες οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐσθίοντες ἐν σκότῳ διαιτῶσθε, περικαταρρέοντες τῇ φθορᾷ.

<sup>269</sup> *Strom.* 5, 11, 68 : οἳ δὲ πλείστοι τῶν ἀνθρώπων τὸ θνητὸν ἐνδύμενοι καθάπερ οἱ κοχλῆαι καὶ περὶ τὰς αὐτῶν ἀκрасίας ὥσπερ οἱ ἐχίνοι σφαιρηδὸν εἰλούμενοι περὶ τοῦ μακαρίου καὶ ἀφθάρτου θεοῦ τοιαῦτα οἶα καὶ περὶ αὐτῶν δοξάζουσιν.

<sup>270</sup> *Protr.* 1, 6 : Κακία μὲν γὰρ τὴν ἀνθρώπων ἐπιβόσκειται φθοράν, ἡ δὲ ἀλήθεια, ὥσπερ ἡ μέλιττα λυμαίνομένη τῶν ὄντων οὐδέν, ἐπὶ μόνῃς τῆς ἀνθρώπων ἀγάλλεται σωτηρίας. Les *Stromates*, en dehors de l'image de son maître représenté comme abeille (voir la note 117) se réfèrent deux

*Protreptique* Clément donne le *makarismos* de certains bêtes, qui sont plus bienheureux que les hommes vivant dans erreur, parce qu'ils ne sont pas encore chrétiens. Le manque de raison chez les animaux, considéré comme une imperfection au premier coup d'oeil, est équilibré par un manque paradoxalement *positif*, l'absence d'un comportement prétentieux envers la vérité. Cette absence bienfaisante les délivre des fautes graves, de la flatterie, de l'idolâtrie. Faute de raison ils ne peuvent pas connaître Dieu, mais, en levant leur regards vers le ciel (le contrepoint de l'image citée des animaux à la tête basse), peuvent être touchés par la grandeur, et ce bouleversement spirituel peut être considéré comme le pendant rudimentaire de l'effet que le croyant vit en rencontrant Dieu. Après cet aveu, il reprend son anthropocentrisme d'allure rhétorique et stoïcienne, blâmant ses prochains à cause de leur comportement bestial.<sup>271</sup>

Il semble alors, qu'il existe, selon Clément, un sorte de *koinonia* spirituelle qui est présente aussi chez quelques animaux *per definitionem* sans raison, que chez certains hommes, qui sont *per naturam* des êtres raisonnables mais qui n'arrivent pas toujours à la connaissance de la vérité.<sup>272</sup>

### VIII. L'IMAGE DE LA CIGALE DANS LE LIVRE V<sup>E</sup> DES *STROMATES*

L'hypothèse traitée jusqu'ici concernant l'existence d'un pythagorisme particulier chez Clément qui en dehors de la notion d'un Créateur unique se fonde sur la notion métaphysique de la musique et de l'harmonie, peut être justifiée par des arguments repérés dans un passage énigmatique des notes gnostiques.

Le début du V<sup>e</sup> livre des *Stromates* avec sa cigale d'un point de vue purement thématique est le pendant du mythe d'Eunome. Néanmoins, les deux textes semblent avoir peu de points communs. On a vu que le récit du *Protreptique* sur le musicien et son *tettix*, raconté pour attirer la curiosité des Grecs lettrés vers une culture étrange, semble avoir une lecture double. Il est une jolie histoire paradoxographique, une trouvaille rhétorique, qui se fonde essentiellement sur une tradition grecque. Cependant, ce récit peut évoquer des réminiscences appelées généralement pythagoriciennes, et ouvrir une voie vers l'interprétation des notions musicales de l'œuvre

fois aux proverbes de Salomon (6, 6) en plaçant l'abeille laborieuse comme modèle éthique (4, 3, 9 : ἴσθι", φησί, "πρὸς τὸν μύρμηκα, ὃ ὀκνηρὸν, καὶ μελίττης γενοῦ μαθητής," cf. 1, 6, 33). On doit remarquer que ces passages célèbrent aussi la fourmi à cause de son travail zélé. Néanmoins, le contrepoint de la cigale de la fable figure deux fois dans des contextes négatifs, dans la généalogie ridicule des Myrmidons (*Protr.* 2, 39) et parmi les chercheurs et les collecteurs des choses inutiles ou nocives (*Péd.* 2, 12, 120).

<sup>271</sup> *Protr.* 10, 108 : "Ὁ μακαριώτερα τῆς ἐν ἀνθρώποις πλάνης τὰ θηρία · ἐπινέμεται τὴν ἄγνοιαν, ὥς ὑμεῖς, οὐχ ὑποκρίνεται δὲ τὴν ἀλήθειαν · οὐκ ἔστι παρ' αὐτοῖς κολάκων γέννη, οὐ δεισιδαιμονοῦσιν ἰχθύες, οὐκ εἰδωλολατρὲι τὰ ὄρνεα, ἕνα μόνον ἐκπλήττεται τὸν οὐρανόν, ἐπεὶ θεὸν νοῆσαι μὴ δύναται ἀπηξιωμένα τοῦ λόγου. Εἴτ' οὐκ αἰσχύνεσθε καὶ τῶν ἀλόγων σφᾶς αὐτοὺς ἀλογωτέρους πεποιηκότες, οἱ διὰ τοσοῦτων ἡλικιῶν ἐν ἀθεότητι κατατέτριφθε;

<sup>272</sup> Clément représente aussi les hérétiques comme des êtres sans raison, voir *Ep. her.* 51.

entière. Donc, cette narration simple (pour un lecteur, on peut dire, neutre du point de vue de la tradition philosophique-religieuse) est en même temps indicatrice d'un sens caché (pour eux qui ne sont pas indépendants de cette tradition).

Dans les *Stromates*, au contraire de la narration fermée du *Protreptique*, à propos d'un symbole pythagoricien on peut lire des phrases mystérieuses, détachées de leur contexte, sur quelques oiseaux et sur leur victime, la cigale qui est mise en parallèle avec le *logos*. Le sujet, l'interdiction pythagoricienne de l'hirondelle, est étayé par plusieurs raisons qui remontent à la tradition grecque : l'oiseau est bavard, le mythe de sa métamorphose rappelle les gestes terribles de Térée et de ses femmes, enfin, il détruit les cigales, ces êtres musicaux.

Avant de tenter l'analyse de ce passage, on doit ajouter quelques mots concernant le discours énigmatique des *Stromates*, qui semble être la base de l'approche de chapitre. Il paraît que parallèlement à l'écriture qui non seulement contient toute la sagesse mais aussi explique les éléments parfois contradictoires de cette sagesse en interprétant elle-même,<sup>273</sup> ce sont les *Stromates* eux-mêmes qui peuvent donner, sinon des clés, au minimum quelques suggestions pour aider à la lecture de ce passage. En dehors de la notion de l'œuvre qui s'explique, les *Stromates* ont d'autres traits qui les lient à la *Bible*, au moyen, peut-on dire, de la relation platonicienne de l'idée et de son reflet.

Le premier livre, en présentant la particularité des notes gnostiques, souligne le caractère double du texte : le discours de Clément, à la fois se cache devant la foule et se manifeste pour peu d'hommes (1, 1, 13) : τὸ τοῖς πολλοῖς κρυπτόν, τοῦτο τοῖς ὀλίγοις φανερόν γενήσεται. Les mystères de la vérité seront transmis mystérieusement, dit Clément, afin qu'ils soient dans la bouche de ceux, qui parlent, ou, plutôt non pas dans leur bouche, mais dans leur intelligence.<sup>274</sup> En ce qui concerne la révélation de la vérité ou plus simplement les types de la communication de la sagesse, Clément évoque et en même temps surpasse la notion platonicienne du *Phèdre* sur la supériorité de la parole sur l'écriture, en postulant une transmission des idées sans voix.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> Voir la métaphore de SIMONETTI sur la structure de l'écriture (*Quelques considérations sur l'influence et la destinée de l'Alexandrinisme en Occident*, In. *Alexandrina* (n. 35), p. 393) : « un tout organique et cohérent, comme un instrument de musique qui produit des sons différents, mais en harmonie les uns avec les autres ». Le passage répète une phrase inspirée par l'image de la lyre (*Strom.* 1, 13, 57) : ἥδη δὲ καὶ ἡ ὑπάτη ἐναντία τῇ νεάτῃ οὖσα, ἀλλ' ἄμφω γε ἁρμονία μία.

<sup>274</sup> *Strom.* 1, 1, 13 : ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται, ἵνα ἢ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖται, μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι.

<sup>275</sup> L'image du semis et du bon cultivateur, employée plusieurs fois dans le I<sup>er</sup> livre des *Stromates* à propos de la transmission de la sagesse, évoque la métaphore agricole de Platon qui oppose l'enseignement oral (le travail soigneux du philosophe-semeur) au jeu puéril de l'écriture (la beauté éphémère des jardins d'Adonis), voir *Phèdr.* 276 b. Clément semble partager l'avis de Platon sur la relation de la voix et des lettres, voir *Strom.* 5, 10, 65. – Sans vouloir prendre de position dans le débat sur le genre littéraire et le niveau d'achèvement des *Stromates* (sommaire et corollaire d'une trilogie ou aide-mémoire, documentation préparatoire, amas incohérent d'esquisses inachevées ?), on doit remarquer que selon cette conception de la communication l'hypothèse d'un résumé gigantesque malheureusement non achevé ne semble pas vraisemblable. Un discours humain fermé et entièrement rédigé non seulement donnerait la doctrine pour trop accessible, mais malgré lui modifierait et simplifierait la pensée origine divinement inspirée. On ne peut qu'épouser l'opinion des savants selon qui Clément emploie intentionnellement la

Il semble, que Clément, en faisant chemin vers ce *communicatio* totalement *intelligibilis* (laquelle est, par ailleurs la base de son idée sur la prière muette et continue), prend en considération les possibilités de la parole humaine, et ne trouve qu'un seul moyen sémantique adapté, celui de l'approche énigmatique par images, par métaphores et avant tout par symboles. Le symbole, cet outil archaïque et universel de la communication est connu chez les Barbares comme chez les Grecs.<sup>276</sup> Le symbole est la base de la vraie théologie, de la piété, en même temps elle est une pratique de l'intelligence et du style.<sup>277</sup> En outre, ce qui est le plus important pour Clément, il peut contribuer à construire un discours, un système de signes, qui à cause de sa duplicité littéraire-allégorique approche l'esprit de l'Écriture, et qui peut être interprété par les mêmes moyens herméneutiques.

En admettant que l'auteur des *Stromates* essaie de produire un texte qui parle de l'Écriture à travers un langage que l'Écriture elle-même emploie, il ne semble pas totalement impossible d'adapter les moyens du rapprochement du texte sacré établi par Clément aussi au discours des *Stromates*. Selon les prémisses classiques rédigées par Mondésert, « dans l'Écriture toute expression, chaque mot, chaque lettre a sa raison d'être », parce qu'elle « en tant que parole de Dieu, ne peut rien contenir de banal, et si le sens premier n'exprime qu'une vérité toute ordinaire, c'est qu'il cache un sens second ».<sup>278</sup> La capacité herméneutique du symbole se fonde sur son caractère double à la manière platonicienne, étant à la fois sensible et intelligible. Sa lecture sensible est accessible pour tous, avec des références naturelles parfois puériles, qui donnent un sens « momentané, temporel, adapté à la faiblesse de ceux qui peuvent l'entendre ou le lire ». L'aspect sensible indique une autre signification, un « sens durable, éternel, qui est la nourriture des vrais gnostiques ».<sup>279</sup> Le symbole cache la vérité en la révélant exclusivement pour les initiés qui se chargent du labeur du cryptage.<sup>280</sup>

Clément, en reconstruisant la révélation de la vérité et la transmission de la sagesse divine chez les nations, considère les hiéroglyphes des Égyptiens et les sym-

forme ouverte des notes, laquelle est parfaitement convenable à son « esprit de recherche, qui ne considère pas la vérité acquise comme un fardeau inerte, mais comme un point de départ pour des découvertes nouvelles » (E. MEHAT : *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, 1966, Paris, p. 537.) Voir aussi le portrait de ce chercheur infatigable et libre de tout dogmatisme chez H. V. CAMPENHAUSEN : *Les Pères Grecs*, trad. O. MARBACH, Paris, 1963, p. 35–47.

<sup>276</sup> Cf. *Strom.* 5, 4, 21 : Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν.

<sup>277</sup> Cf. *Strom.* 5, 8, 46 : Χρησιμώτατον ἄρα τὸ τῆς συμβολικῆς ἐρμηνείας εἶδος τις πολλά, καὶ πρὸς τὴν ὀρθὴν θεολογίαν συννεργοῦν καὶ πρὸς εὐσέβειαν καὶ πρὸς ἐπίδειξιν συνέσεως καὶ πρὸς βραχυλογίας ἄσκησιν καὶ σοφίας ἐνδειξιν.

<sup>278</sup> Cl. MONDESERT : *Essai sur Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, 1944, p. 137–138.

<sup>279</sup> Cf. MONDESERT (n. 278), p. 141–142.

<sup>280</sup> Sur l'intention bien arrêtée comme la condition indispensable de chercher la vérité voir *Strom.* 5, 1, 11 : Τὴν πίστιν τοίνυν οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην, ἀλλὰ σὺν ζητήσῃ δεῖν προβαίνειν φαμέν. Concernant la fatigue des recherches, Clément se réfère aux pensées de Sophocle (5, 1, 11 et 5, 4, 24), Ménandre (5, 1, 11), Platon (5, 3, 17).

boles grecs comme des moyens au fond identiques à celui de l'occultation théologique dans la Loi et dans les Évangiles. Moïse en Égypte en dehors des arts libéraux apprend aussi la *philosophie exprimée par les symboles des hiéroglyphes*.<sup>281</sup> Clément ne mentionne pas ici le pythagorisme. Cependant, il est vraisemblable qu'il connaît l'avis de Plutarque, qui, en parlant du séjour de Pythagore en Égypte (le Grec, admirateur des Égyptiens est lui-même admiré par eux) met en parallèle des hiéroglyphes et les *akousmata* de la doctrine pythagoricienne et mentionne les traits communs de ces deux systèmes de signes.<sup>282</sup>

Autant que Plutarque souligne la réciprocité de l'admiration des maîtres égyptiens et du sage grec, pour Clément, Pythagore, le circoncis, est avant tout disciple de la *veritas hebraica*. Cette dépendance devient la clef de voûte de la propagation de la vérité chez les Grecs, en transmettant la sagesse par un langage symbolique. Il semble que dans ce cas la *forme* pythagoricienne est encore plus essentielle pour Clément que son contenu, la pensée. Auparavant on a tenté de mettre en évidence l'importance particulière de quelques notions pythagoriciennes (la musique comme un aspect de la création divine, de l'ordre du monde, la communauté pythagoricienne comme une communauté religieuse) dans la pensée chrétienne de Clément. Or, c'est le langage symbolique, qui est sans aucune doute la contribution la plus remarquable de Pythagore au projet divin de la vérité. C'est le code symbolique, qui peut rendre possible de regarder le texte des deux Testaments comme la révélation d'un plan divin, et c'est la symbolique pythagoricienne qui garantit la possibilité de présenter la pensée de la Bible aux Grecs, de leur montrer que « *au-dessus et plus ancienne que toutes leurs mythologies et tous leurs cultes, il y avait la religion du seul vrai Dieu* ». <sup>283</sup>

En retournant à l'image du *tettix* dans les *Stromates* : le passage (5, 5, 27) est une séquence des citations bibliques et classiques, qui sont placées, les unes après les autres, sans argumentation raisonnée évident, accompagnées d'un échange de point de vue continu entre les deux registres de référence, celui de la Bible et celui de la tradition grecque. Le texte manque d'interprétation : le chapitre, au lieu de se terminer avec une explication, on l'admet, simplificatrice, se coupe brusquement en employant des citations obscures à propos de certains secrets. On cite l'avis du commentateur : « *les références à des textes différentes s'entrelacent et finissent par effacer les distinctions dans l'unité d'un discours entièrement symbolique, où le commentaire, très bref, se confond presque avec les citations* ». <sup>284</sup>

En rappelant le résultat des chapitres précédents, après quoi la pensée pythagoricienne – presque sans exception – fait une partie importante dans le discours *vrai*

<sup>281</sup> *Strom.* 1, 23, 153 : ἐν δὲ ἡλικίᾳ γενόμενος ἀριθμητικὴν τε καὶ γεωμετρίαν ῥυθμικὴν τε καὶ ἁρμονικὴν ἔτι τε μετρικὴν ἅμα καὶ μουσικὴν παρὰ τοῖς διαπρέπουσιν Αἰγυπτίων ἐδιδάσκετο καὶ προσέτι τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν, ἣν ἐν τοῖς ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν ἐπιτείνονται.

<sup>282</sup> Plut. *De Isid.* 345 e : μάλιστα δ' οὗτος, ὡς ἔοικε, θαυμάσθεις καὶ θαυμάσας τοὺς ἄνδρας ἀπεμμήσατο τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριώδεις ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα · τῶν γὰρ καλουμένων ἱερογλυφικῶν γραμμάτων οὐθὲν ἀπολείπει τὰ πολλὰ τῶν Πυθαγορικῶν παραγγεμάτων...

<sup>283</sup> MONDESERT (n. 278), p. 147.

<sup>284</sup> LE BOULLUEC (n. 6), p. 117.

sur Dieu chez Clément, on peut supposer que ce précepte allégorique, qui expulse l'hirondelle de la maison, est considéré par l'auteur comme un morceau de la sagesse commune. Or, parce que les affirmations suivantes, qui peuvent servir de l'argumentation afin de prouver la vérité de l'interdiction du Samien, sont dépourvues de marques évidentes d'une cohésion logique, c'est le lecteur lui-même qui doit conjecturer le raisonnement. Clément ne donne que des informations détachées, la reconstruction de l'argumentation, l'analyse des preuves est le devoir herméneutique du lecteur.

Le chapitre analyse une des phrases énigmatiques de la tradition pythagoricienne, nommées *symbola* ou *akousmata*, considérées généralement comme les devises allégoriques de cette communauté ascétique, transmises par la tradition biographique et doxographique.<sup>285</sup> Celui-ci n'est pas le seul *symbolon* qui se figure dans les *Stromates*. Le début du premier livre mentionne un autre, qui, au lieu de décharger des personnes surchargées, conseille de leur ajouter d'autres fardeaux.<sup>286</sup> Dans les chapitres du livre V se lit une petite collection des symboles, parmi eux par ex. un, selon lequel après s'être levé, on doit chiffonner les couvertures (5, 5, 27: *ταράττειν ἀναστάντας ἕξ εὐνῆς τὰ στρώματα*) – un mot assez remarquable dans une œuvre intitulée ainsi.

Même si le sens de ces *symbola* n'est pas toujours clair, leur fonction dans le discours de Clément semble être évident : ils passent pour les manifestations grecques des préceptes moraux, donnés et prescrits par Dieu à tous, préceptes qui ont été retenus aussi par les pythagoriciens quasi-croyants. Comme la notion de la surcharge réprouve la faute de la paresse (notamment l'indolence spirituelle du gnostique envers la connaissance<sup>287</sup>), Clément fait ainsi remonter des autres symboles, mis en parallèle avec les passages de la Loi, à l'éthique humaine.<sup>288</sup> Au lieu de développer le sens de chacun symbole on se contente ici d'essayer d'analyser celui de l'hirondelle et de la cigale.

Ce symbole, posé au début du chapitre et traité de façon détaillée, semble être particulièrement important pour l'auteur. En comparant l'image du *tettix* avec les autres symboles, traités plus tard dans le livre V, il semble qu'on y retrouve la prédominance de l'esprit grec. Clément explique les autres symboles par des citations

<sup>285</sup> Sur les collections anciennes et les interprétations modernes voir le résumé de H. D. SAFFRAY : *Une collection méconnue des symboles pythagoriciens*, REG 80, 1967, p. 194–201 et LE BOULLUEC (n. 6), p. 116–118.

<sup>286</sup> *Strom.* 1, 1, 10 : ἀπορία γὰρ ἐπαρκεῖν [οὐ] δίκαιον, ἀργίαν δὲ ἐφοδιάζειν οὐ καλόν · ἢ καὶ φορτίον συνεπιτιθέναι μὲν εὐλογον, συγκαθαίρειν δὲ οὐ προσήκειν ὁ Πυθαγόρας ἔλεγεν.

<sup>287</sup> Cf. Porph. *VP* 42 : φορτίον δὲ συνανατιθέναι μὲν τοῖς βαστάζουσιν, συγκαθαίρειν δὲ μή, δι' οὗ παρήναι μηδενὶ πρὸς ῥαστώνην, ἀλλὰ πρὸς ἀρετὴν συμπαράττειν, et Jamb. *VP* 18, 84 : φορτίον μὴ συγκαθαίρειν, οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν, συνανατιθέναι δέ ; Hier. *Contr. Ruf.* 1, 3 : oneratis superponendum, onus deponentibus non communicandum, id est ad virtutem incedentibus augmentanda praecepta, tradentes se otio relinquentes. Selon SAFFRAY (n. 285, p. 200) le symbole déconseille le suicide (?).

<sup>288</sup> Voir *Strom.* 5, 5, 27–28 : τῆς χύτρας ἀρθείσης ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸν ἐν τῇ σποδῷ τύπον μὴ ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συγγεῖν (cf. Eph. 4, 26 ; Ex. 20, 17) ; ταράττειν ἀναστάντας ἕξ εὐνῆς τὰ στρώματα (cf. Ps. 4, 5) ; ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν (cf. Mt. 19, 23 ; Mc 10, 23 ; Lc 18, 24) etc.



bibliques, qui sont considérées par lui comme les sources des idées pythagoriciennes, car elles ont des significations à peu près équivalentes aux symboles de Pythagore. Or, dans le cas de la cigale, il n'y a pas de parallèle biblique, parce que l'image de l'animal ne figure ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament. En conséquence, au premier coup d'œil, le texte qui emploie l'image du *tettix*, ne peut être perçu comme l'analogie des passages bibliques inspirés de Dieu. Ces derniers, selon les traditions de l'interprétation allégorique d'Alexandrie, avec l'aide des phénomènes tout à fait ordinaires, comme par ex. la métaphore animale peuvent transmettre des éléments de la sagesse divine. Néanmoins, Clément essaie d'intégrer cette image particulièrement grecque dans la pensée biblique en produisant un contexte quasi-inspiré qui peut devenir le sujet d'une analyse semblable à l'herméneutique de l'Écriture.

Il ne faut pas chercher longtemps sa source grecque : l'hostilité de l'hirondelle envers la cigale est un sujet connu dans les lettres hellènes.<sup>289</sup> Clément lui-même, en traitant l'interdiction du Samien, renvoie aux *Quaestiones convivales* de Plutarque,<sup>290</sup> mentionnées déjà auparavant à cause de leur importance par rapport au pythagorisme. Selon la scène, parmi les invités du symposium organisé en l'honneur de Plutarque figure aussi un pythagoricien. Sa présence et le régime végétarien d'un autre hôte dirigent la conversation sur les doctrines pythagoriciennes, ainsi, sur leur abstinence par rapport au poisson (728 c<sup>291</sup>) et sur l'hirondelle, bannie de la maison par la doctrine tout comme les rapaces.<sup>292</sup>

Autant que la nécessité d'une lecture allégorique du symbole concernant la morale humaine est évidente pour tous les invités,<sup>293</sup> les raisons de la prescription ne sont pas claires. Malgré l'avis des anciens, continue le narrateur, l'interdiction ne peut pas se rapporter aux personnes indiscrettes, méchants et babillards, parce qu'il y a d'autres oiseaux, qui sont beaucoup plus bavards que l'hirondelle.<sup>294</sup>

<sup>289</sup> Cf. Élien, NA 8, 6 ; AP 9, 122 ; Plut. *De sollert.* 976 d. (Plutarque ne mentionne la cigale dans son traité qu'une autre fois, concernant sa vue faible, en revanche il ne parle pas de sa musique). La cigale comme victime des autres oiseaux rapaces : Plut. *Vie de Sylla*, 7, 5. Selon une tradition connue (cf. Élien fr. 80 ; Plut. *De sera* 560 e ; Hésych. T 669) Archiloque le *Tettix*, a été tué par un guerrier nommé *Korax*. Les autres sources sur la mort de Tettix-poète (Galien, Origène, Eusèbe, Libanius) voir : H. V. PARKE—D. E. WORMELL : *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, II, p. 3–4.

<sup>290</sup> Sur le problème de la relation entre les textes de Clément et de Plutarque, voir K. HUBERT : *Zur indirekten Überlieferung der Tischgespräche Plutarchs*, H 73, 1938, p. 307–328. Le savant, qui souligne la prédominance d'une *populär, stoisch gefärbte Philosophie* (p. 321) dans l'œuvre de Plutarque, dans le cas de l'hirondelle n'exclut pas la possibilité d'une dépendance directe (p. 323) : « *Hier bleiben Zweifel, ob Clement selbstständig, mit Verwendung anderweitigen Materials Plutarch bearbeitet hat oder beide aus derselben Quelle schöpfen* ».

<sup>291</sup> L'analyse du passage voir chez E. DE FONTENAY : *La philanthropia à l'épreuve des bêtes*, in *L'Animal...* (n. 76), p. 294 sqq.

<sup>292</sup> *Quaest. conv.* 727 c : *μάλιστα τὸ τῶν χελιδόνων ἀτοπίαν ἔχειν ἐδόκει, ζῶον ἀσινὲς καὶ φιλόανθρωπον εἶργεσθαι τοῖς γαμψωνύχοις ὁμοίως, ἀγριωτάτοις οὖσιν καὶ φονικωτάτοις.*

<sup>293</sup> *Quaest. conv.* 728 a : *δεῖ τὰ τοιαῦτα μὴ κατ' εὐθυωρίαν ἀλλ' ἀνακλάσαντας ὥσπερ ἐμφάσεις ἐτέρων ἐν ἐτέροις θεωρεῖν*, 728 b : *εὐθαρσῶς γὰρ ἤδη τοῖς ἄλλοις συμβόλοις προσήγον, ἠθικὰς ἐπιεικῶς ποιούμενοι τὰς λύσεις αὐτῶν.*

<sup>294</sup> *Quaest. conv.* 727 d : *καὶ γὰρ ὅ μόνω τινὲς τῶν παλαιῶν ᾤοντο λύνειν τὸ σύμβολον, ὡς πρὸς τοὺς διαβόλους καὶ ψιθύρους τῶν συνήθων ἠνιγμένον, οὐδ' αὐτὸς ὁ Λεύκιος ἐδοκίμαζεν · ψιθυρισμοῦ μὲν γὰρ ἥκιστα χελιδόνι μέτεστι, λαλιὰς <δὲ> καὶ πολυφωνίας οὐ μᾶλλον ἢ κίτταις καὶ πέρδιξι καὶ ἀλεκτορίσιν.*

La deuxième raison est refusée de la même façon : si le symbole voulait évoquer le mythe affreux de Térée, il devrait exister aussi des interdictions similaires concernant d'autres personnages de l'histoire, le rossignol et la huppe.<sup>295</sup>

La troisième justification, exprimée par le pythagoricien<sup>296</sup> se fonde sur le régime végétarien. L'oiseau est un meurtrier, qui commet un sacrilège en mangeant les cigales sacrées et musiciennes (727 e) : *σαρκοφάγος γάρ ἐστιν καὶ μάλιστα τοὺς τέττιγας, ἱεροὺς καὶ μουσικοὺς ὄντας, ἀποκτίννυσσι καὶ σιτεῖται*.

Le récit de Plutarque ajoute d'autres arguments : l'hirondelle, ce parasite qui vit aux dépens d'autrui, est un misanthrope sauvage, elle ne supporte aucune communauté avec l'homme (727 f–728 a). L'interprétation finale remémore la première : selon Pythagore, il ne faut partager avec les ingrats ni le foyer, ni la maison, *ni les choses plus sacrées*.<sup>297</sup> Bien que Plutarque ne nomme pas ces choses sacrées, selon le témoignage d'une source tardive, elles sont identiques aux doctrines pythagoriciennes. D'après le *Protreptique* de Jamblique, le symbole, en représentant la faute de l'indiscrétion par l'image de l'hirondelle, ordonne de ne pas partager les doctrines avec les frivoles, les fainéants et les infidèles.<sup>298</sup>

Quant à Clément, son interprétation (ou plutôt la collection de leurs réminiscences) est fondée de la même façon sur le concept de secret, aussi pythagoricien que gnostique. Son premier argument identifie l'hirondelle à la figure du bavard qui ne peut s'empêcher de divulguer les choses dont il bénéficie. (5, 5, 27 : *Παραίνει γοῦν ὁ Σάμιος "χελιδόνα ἐν οἰκίᾳ μὴ ἔχειν", τουτέστι λάλον καὶ ψιθυρὸν καὶ πρόγλωσσον ἄνθρωπον, μὴ δυνάμενον στέγειν ὧν ἂν μετὰσχη, μὴ δέχεσθαι*.)

La phrase suivante semble désorienter le lecteur par rapport au raisonnement attendu. Au lieu de donner un parallèle biblique qui déprécie l'oiseau, il le place dans un contexte positif, tout à fait différent du celui pythagoricien. Il cite les mots inspirés de Jérémie, donc les mots de Dieu,<sup>299</sup> selon lequel l'hirondelle (*χελιδών*), la tour-

<sup>295</sup> *Quaest. conv.* 727 e : ἄρ' οὖν... διὰ τὸν μῦθον τὸν περὶ τὴν παιδοφονίαν ἀφοσιοῦνται τὰς χελιδόνας, ἀπωθεν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα τὰ πάθη διαβάλλοντες, ἐξ ὧν τὸν Τηρέα καὶ τὰς γυναικάς τὰ μὲν δρᾶσαι τὰ δὲ παθεῖν ἄθεσμα καὶ σχέτλια λέγουσι... τὴν γὰρ ἀηδόνα, ταῖς αὐταῖς τραγωδίαις ἔνοχον οὖσαν, οὐκ ἀπείργουσιν οὐδὲ ξενηλατοῦσιν.

<sup>296</sup> MEAUTIS (n. 68, p. 38) et TSEKOURAKIS (n. 261, p. 38.) considèrent la scène comme document authentique du mouvement pythagoricien à l'époque de Plutarque.

<sup>297</sup> *Quaest. conv.* 728 b : εἴπερ οὖν παράδειγμα τὰς χελιδόνας τοῦ ἀβεβαίου καὶ ἀχαρίστου θέμενος οὐκ ἔῃ τοὺς ἔνεκα καιροῦ προσφερομένους καὶ ὑποδυομένους ποιεῖσθαι συνήθεις ἐπὶ πλέον, ἐστίας καὶ οἴκου καὶ τῶν ἀγνωτῶν μεταδιδόντας.

<sup>298</sup> Jamb. *Protr.* 119 : χελιδόνα οἰκίᾳ μὴ δέχου συμβουλευεῖ · ῥάθυμον καὶ μὴ διηνεκῶς φιλοπονοῦντα μὴδὲ ἐπίμονον αἰρετιστὴν καὶ γνώριμον εἰς τὰ σὰ δόγματα μὴ ἐπιδέχου, δεόμενα συνεχοῦς καὶ εὐτονωτάτης προσοχῆς καὶ φερεπονίας διὰ τὴν τῶν ἐν αὐτοῖς ποικίλων μαθημάτων ἐξαλλαγὴν καὶ περιπλέκειαν. εἰκόνι δὲ ῥάθυμίας καὶ ἐγκοπῆς χρόνων χελιδόνι κέχρηται, ὅτι μέρος τι τοῦ ἐνιαυτοῦ αὐτὴ ἐπιφοιτᾷ ἡμῖν καὶ ὥσανεὶ ἐπιξενοῦται πρὸς βραχὺν καιρόν, τὸ δὲ πλεῖον ἀφίσταται καὶ ἀφανὴς ἡμῖν ὑπάρχει. Quant aux autres, Porphyre et Jérôme le font remonter également au sceau du secret (VP 42, 13) : μὴδὲ χελιδόνας ἐν οἰκίᾳ δέχεσθαι, τοῦτ' ἐστὶ λάλους ἀνθρώπους καὶ περὶ γλώτταν ἀκρατεῖς ὁμωροφίους μὴ ποιεῖσθαι ; Hier. *Contr. Ruf.* 1, 3 : hirundinem in domum non suscipiendam, id est garrulos et verbosos homines sub eodem tecto non habendos. Diogène mentionne le symbole sans interprétation (8,7).

<sup>299</sup> Cf. *Protr.* 8, 78 : Ἱερεμίας δὲ ὁ προφήτης ὁ πάνσοφος, μᾶλλον δὲ ἐν Ἱερεμῇ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιδείκνυσσι τὸν θεόν.

terelle (τρυνγών) et les autres volatiles des champs connaissent le temps de leur arrivée (καιρούς εισόδων).<sup>300</sup> Or, au lieu de continuer la prophétie qui finit en opposant cette sorte de sagesse naturelle ou instinctive à la bêtise du peuple de Dieu qui ne veut pas reconnaître son Seigneur, Clément transmet une pensée générale hostile au bavardage. (χελιδών γάρ καὶ τρυνγών, ἀγροῦ στρουθία, ἔγνωσαν καιρούς εισόδων αὐτῶν, φησὶν ἡ γραφή, καὶ οὐ χροὶ ποτε φλυαρίᾳ συνοικεῖν.)

A l'étape suivante, en retournant à l'esprit pythagoricien du symbole, il sort des pensées du répertoire grec, trouvées chez Plutarque. Selon la première, la tourterelle babilleuse est justement bannie – Homère, le poète inspiré lui-même, blâme le bavardage, dit Clément. Puis il ajoute l'argument mythologique emprunté à Plutarque concernant les crimes de Procné et de ses compagnons. (ναὶ μὴν γογγύζουσα ἡ τρυνγών μέμψεως καταλαλιὰν ἀχάριστον ἐμφαίνουσα εἰκότως ἐξοικίζεται· ὥς μὴ μοι τρυῖντε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος.<sup>301</sup> ἡ χελιδὼν δέ, ἡ τὸν μῦθον αἰνίττεται τὸν Πανδίοινο, ἀφοσιοῦσθαι ἀξία <διὰ> τὰ ἐπ' ἐκείνῃ θρυλούμενα πάθη, ἐξ ὧν τὸν Τηρέα τὰ μὲν παθεῖν, τὰ δὲ καὶ δρᾶσαι παρειλήφμεν.)

Enfin, toujours dans le contexte pythagoricien, il mentionne comme raison finale le caractère meurtrière de l'hirondelle et ses victimes : διώκει δὲ ἄρα καὶ τέττιγας τοὺς μουσικοὺς, ὅθεν ἀπωθεῖσθαι δίκαιος ὁ διώκτης τοῦ λόγου. Bien que Clément omet un des deux adjectifs (ἱεροὺς καὶ μουσικοὺς) de Plutarque concernant les victimes de la σαρκοφάγια, le contexte religieux est loin de disparaître, car le persécuteur de la cigale devient celui du *Logos*.

Le chapitre néglige les autres arguments de Plutarque. Clément finit le passage avec deux citations poétiques, qui se rapportent à la nécessité d'occulter les secrets. (ναὶ τὰν Ὀλυμπον καταδεκκομένην σκηπτουχὸν Ἦραν ἔστι μοι πιστὸν ταμείον ἐπὶ γλώσσας, ἡ ποιητικὴ φησιν. ὃ τε Αἰσχύλος· ἄλλ' ἔστι κάμοι κλειῆς ἐπὶ γλώσσῃ φύλαξ.<sup>302</sup>) Les mots d'Eschyle sont remarquables. Leur vocabulaire évoque le monologue du messager d'*Agamemnon*,<sup>303</sup> l'expression de *bœuf sur la langue*. Le sens des mots : le fardeau du secret empêche la parole de dénoncer la pensée. L'image est renversée dans la biographie pythagoricienne de Philostrate, qui la regarde comme la manifestation métaphorique de l'ordre du silence.<sup>304</sup>

<sup>300</sup> Cf. Jér. 8, 7 : καὶ ἡ ἄσιδα ἐν τῷ οὐρανῷ ἔγνω τὸν καιρὸν αὐτῆς τρυνγών καὶ χελιδών ἀγροῦ στρουθία ἐφύλαξαν καιρούς εισόδων αὐτῶν, ὁ δὲ λαὸς μου οὐκ ἔγνω τὰ κρίματα κυρίου. La phrase évoque les périodes de la vie des oiseaux, le temps de leur migration, du commencement printanier du chant. Un parallèle à cette pensée se trouve dans *Le Chant des chantes* 2, 12 : la tourterelle pressent l'approche du printemps. Dans la tradition grecque, outre le *tettix*, l'héraut *par excellence* du Soleil, ce sont l'hirondelle et le rossignol qui saluent le printemps, le retour du Soleil, voir le fameux *Chant de l'hirondelle* de Rhodes. C'est remarquable, que l'hymne d'Alcée à Apollon (fr. 307 PMG) figure ensemble le *tettix* et le *chelidon*, qui chantent en attendant le dieu du soleil.

<sup>301</sup> Cf. *Iliade* 9, 311.

<sup>302</sup> La citation inconnue évoque la pensée orphico-pythagoricienne, cf. LE BOULLUEC (n. 6), p. 118. La citation d'Eschyle : fr. 316 Radt, fr. 626 Mette.

<sup>303</sup> Cf. Esch. *Agam.* 36–37 : δ' ἄλλα σιγῶ· βοῦς ἐπὶ γλώσσῃ μέγας / βέβηκεν. Voir aussi Soph. OC 1052 : χρυσέα κλῆς ἐπὶ γλώσσῃ βέβακε προσπόλων Εὐμολπιδᾶν.

<sup>304</sup> Cf. Philostr. VA 6, 11 : γλώτταν τε ὥς πρῶτος ἀνθρώπων ξυνέσχε βοῦν ἐπ' αὐτῇ σιωπῆς εὐρὼν δόγμα...

Le sommet de ce quasi-raisonnement de Clément paraît être la mise en parallèle du *tettix* avec le *logos*. Cette identification soulève de nombreux problèmes. Le père Mondésert, en écrivant sur les dangers de l'interprétation symbolique de Clément, parle du « *domaine de l'à-peu près et de la fantaisie sans règles, d'une exégèse qui risque de sombrer... dans le caprice d'une imagination* », qui est fondée sur le « *recours à des interprétations qui ne reposent que sur des rapports ou des ressemblances arbitraires* ». <sup>305</sup> On a l'impression que le passage sur la cigale n'est pas très loin de cette sorte de jeu d'imagination.

La signification du mot *logos* à propos de la cigale est assez ambiguë. D'un côté, la pensée qui associe la cigale, la victime de la *σαρκοφάγια* de l'hirondelle, au *λόγος*, à cause de son vocabulaire, évoque des réminiscences vagues concernant un des problèmes de la christologie des II–III<sup>es</sup> siècles, notamment la relation de la *sarx* et du *logos* dans le Christ. <sup>306</sup>

D'un autre côté, la valeur de cette association n'est pas évidente. Selon une interprétation grecque, le *tettix* lui-même est la manifestation du bavardage, on peut rappeler divers proverbes sur ce sujet. Mais, le portrait des pythagoriciens bavards dans la comédie moyenne, celui de Platon chez Timon relativise le sens du bavardage, en rapprochant le mot *logos* de la notion d'une doctrine philosophique.

De plus, on connaît la relation métaphorique entre les femelles muettes des cigales et les femmes pythagoriciennes, <sup>307</sup> à laquelle on peut ajouter une autre source, admettons-le, pareillement très tardive. Horapollon, l'auteur syncrétique du V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., dans son iconographie des hiéroglyphes fait figurer la cigale comme l'image du mystique. <sup>308</sup> Ce *tettix*, qui n'ayant pas de bouche ne parle pas, donc ne révèle pas les mystères, mais il est capable de les communiquer avec sa musique rappelle la phrase de Clément concernant la communication des mystères sans voix, de la façon spirituelle. <sup>309</sup> Le hiéroglyphe de *tettix*-mystique pourrait être ajusté parfaitement à la pensée de Clément sur la transmission de la sagesse des Egyptiens aux Grecs, à travers Pythagore.

La valeur symbolique de l'hirondelle n'est pas très claire non plus. Dans la tradition grecque, avec l'exception de l'avis extrêmement négatif du pythagorisme, ce n'est pas difficile de trouver des sources qui soulignent son caractère positif. On ne cite que le traité de Plutarque sur l'intelligence des animaux : l'oiseau est admiré à cause de son aptitude architecturale, laquelle est motivée par son amour envers ses petits. <sup>310</sup>

<sup>305</sup> MONDESERT (n. 278), p. 139 et 151.

<sup>306</sup> Voir le résumé de M. SIMONETTI (n. 273), p. 389–390. Clément mentionne ce problème théologique près du passage de la cigale (*Str.* 5, 3, 16) : προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ.

<sup>307</sup> Voir la note 75.

<sup>308</sup> *Hiérogl.* 2, 55 : "Ἀνθρώπων δὲ μυστικὸν καὶ τελεστήν βουλόμενοι σημῆναι, τέττιγα ζωγραφούσιν · οὗτος γὰρ διὰ τοῦ στόματος οὐ λαλεῖ, ἀλλὰ διὰ τῆς ῥάχεως φθεγγόμενος, καλὸν μέλος ἄδει. Je cite le texte de G. BOAS, *The Hieroglyphs of Horapollo*, New York, 1950.

<sup>309</sup> Voir la note 274. Naturellement, la musique n'existe pas sans voix, mais son moyen d'expression est plus abstrait que de la parole directe.

<sup>310</sup> Cf. Plut. *De sollert.* 961 e ; 962 f ; 966 d ; 974 a ; 982 f ; 983 b. L'unique trait négatif outre la destruction des cigales : il a peur des hommes, 984 c.

Quant à l'interprétation allégorique de Clément concernant les images des oiseaux, il semble qu'on ne peut pas parler d'un système de valeurs constant qui pourrait devenir la base d'une allégorisation stable. L'image de l'hirondelle, sans compter le passage lui-même ambivalent des *Stromates*, ne figure chez lui qu'une fois. Dans le *Protreptique*, Clément parle des oiseaux, qui n'ont pas peur de voler sur les statues des dieux et s'y soulager,<sup>311</sup> en manifestant à ce moyen instinctif pour les hommes (qui de ce point de vue sont plus bêtes que les animaux), l'absurdité de l'idolâtrie. Parmi les oiseaux, Clément ne nomme que les hirondelles.

Dans le même esprit, l'auteur des *Stromates*, en déplorant le libertinage sexuel des êtres humains, souligne la persévérance, la fidélité conjugale des oiseaux, parmi eux des tourterelles.<sup>312</sup> Néanmoins, parallèlement à l'estimation négative des oiseaux babillards dans le passage pythagoricien, le premier livre du même ouvrage met en parallèle le bavardage des tourterelles avec les hérétiques, ces sophistes des paroles trompeuses.<sup>313</sup>

Ces avis contradictoires sont particulièrement remarquables à propos de la loi de Moïse qui ordonne le sacrifice des tourterelles et des pigeons pour la rémission des péchés.<sup>314</sup> Le passage du *Pédagogue* interprète la prescription biblique comme un moyen cathartique, qui se fonde sur la similarité de la chose purifiée et de la chose purifiante. Les rejetons des oiseaux, qui ont peur de commettre des fautes, sont libres du péché, ainsi leur image est considérée comme la préfiguration de la piété.<sup>315</sup> Cependant, les mots des *Stromates*, au premier coup d'œil semblables à l'explication première, donnent une autre raison pour cette sorte de purification : le sacrifice des oiseaux veut exprimer la délivrance de la part animale de l'âme, comme une façon de se détacher de quelque chose de malpropre et de nocif, qui empêche la pureté spirituelle.<sup>316</sup>

Bien que ce passage intentionnellement énigmatique ne donne pas une décision stable concernant la valeur symbolique des oiseaux bibliques et de la cigale grecque, il y a des choses qui semblent presque sûres. En premier lieu, les affirmations contradictoires sur la morale des bêtes (la cigale, à la fois bavardeuse et mystique muette ;

<sup>311</sup> *Protr.* 4, 52 : Αἱ δὲ χελιδόνες τῶν ὀρνέων τὰ πλείστα κατεξερώσιν αὐτῶν τῶν ἀγαλμάτων εἰσπετόμενα, οὐδὲν φροντίσαντα οὔτε Ὀλυμπίου Διὸς οὔτε Ἐπιδαυρίου Ἀσκληπιοῦ οὐδὲ μὴν Ἀθηνᾶς Πολιάδος ἢ Σαράπιδος Αἰγυπτίου · Le pendant biblique : Baruch 6, 20.

<sup>312</sup> *Strom.* 2, 23, 139 : τῶν ἀλόγων ζώων τὸν ὑπὸ θεοῦ δημιουργηθέντα ἄνθρωπον ἀκραιτέστερον εἶναι, ἃ τὴν ἐπιμειξίαν οὐ ποιεῖται πρὸς πολλὰ καὶ ἀνέδην, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ ὁμόφυλον, οἷαι αἱ πελιάδες καὶ αἱ φάσσαι καὶ τὸ τρυγόνων γένος καὶ ὅσα τούτοις παραπλήσια.

<sup>313</sup> *Strom.* 1, 3, 22 : ταύτη γοῦν ἐπαιρόμενοι τῇ τέχνῃ οἱ κακοδαίμονες σοφισταὶ τῇ σφῶν αὐτῶν στωμυλλόμενοι τερθρεῖα, ἀμφὶ τὴν διάκρισιν τῶν ὀνομάτων καὶ τὴν ποιὰν τῶν λέξεων σύνθεσιν τε καὶ περιπλοκὴν τὸν πάντα πονούμενοι βίον τρυγόνων ἀναφαίνον<ται> λαλίστεροι.

<sup>314</sup> Cf. *Lev.* 5, 7 ; 12, 6 ; 12, 8 ; 14, 22. Clément ne mentionne pas le sacrifice des oiseaux concernant les premiers-nés (voir *Lev.* 14, 30 ; *Luc* 2, 24).

<sup>315</sup> *Péd.* 1, 5, 14 : Νεοττοὺς τε ἔτι δύο περιστερῶν ἢ τρυγόνων ζεύγος ὑπὲρ ἁμαρτίας κελεύει διὰ Μωσέως προσφέρεσθαι, τὸ ἀναμάρτητον τῶν ἀπαλῶν καὶ ἄκακον καὶ ἀμνησικάκον τῶν νεοττῶν εὐπρόσδεκτον εἶναι λέγων τῷ θεῷ καὶ τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου καθάρσιον ὑψηλοῦμενος · ἀλλὰ καὶ τὸ δειλὸν τῶν τρυγόνων τὴν πρὸς τὰς ἁμαρτίας εὐλάβειαν ὑποτυποῦται.

<sup>316</sup> Voir le texte grec à la note 253.

l'hirondelle comme un meurtrier ayant une sagesse, laquelle, d'un certain point de vue, est plus précieuse que celle des hommes) reflètent l'ambiguïté vue auparavant dans la pensée de Clément sur la relation des animaux avec les autres créatures, avant tout avec l'homme. D'autre part, son essai pour intégrer la figure grecque du *tettix* au discours biblique-chrétien n'est pas une entreprise absurde. Les textes chrétiens grecs plus tardifs, en employant la tradition grecque (peut-être les passages de Clément) concernant la cigale comme héraut de la divinité de la Lumière, la classent désormais parmi les oiseaux sages ;<sup>317</sup> de plus, deux sources utilisent l'image en présentant Saint Paul.<sup>318</sup>

Selon le commentateur du passage, Clément, en employant le motif de *tettix*, « ajoute une coloration chrétienne : l'expulsion de l'hirondelle symbolise le châtiment promis aux persécuteurs du Logos (le Christ) et de ceux qui croient en sa parole ». <sup>319</sup> A notre avis, à cette explication tout à fait juste, on peut ajouter quelques suggestions.

Quant aux oiseaux, l'hirondelle et la tourterelle, mentionnées dans la prophétie de Jérémie, représentent cette sorte d'intelligence, cette sagesse instinctive qui parfois se montre plus efficace que celle des hommes. Une interprétation, qui veut considérer cette opposition biblique de la *sagesse animale* – *sagesse humaine* comme un procédé rhétorique, vu la sacralité, le caractère inspiré du texte, ne semble pas être valide. Les oiseaux cités (comme d'autres membres du bestiaire biblique), avec l'aide de cette capacité mentale naturelle, ne peuvent être exclus des êtres, qui d'une certaine manière sont capables d'avoir une connaissance de Dieu. Leur connaissance, bien entendu, a un caractère incomplet et partiel, néanmoins, cette fragmentarité est vraie.

Le *tettix*, petit chanteur d'Apollon dans la tradition grecque peut être le représentant de cette sorte d'intelligence qui est même nommée une fois prophétique.<sup>320</sup> Selon notre hypothèse, son image dans la pensée pythagoricienne (qui vraisemblablement était la base de la mise en parallèle platonicienne du philosophe et du *tettix*) sert de manifestation de la doctrine. Donc, il paraît avoir une signification très similaire au caractère des animaux sages de la Bible, représentés par les oiseaux dans le passage traité.

En même temps, l'image de la cigale empruntée par Clément au discours pythagoricien possède un autre trait, qui la démarque des oiseaux de la prophétie, celui de l'occultation, de la doctrine cachée. Il y aurait donc dans le chapitre deux pensées voilées par l'imagerie animale, qui sont particulièrement importantes pour Clément. L'une, c'est la notion de *sagesse naturelle* qui est la base primordiale de la connais-

<sup>317</sup> Cf. Ps-Chrysost. *De turture* (PG 55, col. 599) : τρυγῶν καὶ χελιδὼν ἀγροῦ, σπρουθία καὶ τέττιγες ἔγνωσαν καιρὸν εἰσόδου αὐτῶν. Théodor. *Therap.* (PG 81, col. 556) : Τρυγῶν καὶ τέττιξ καὶ χελιδὼν ἔγνωσαν καιροὺς εἰσόδου αὐτῶν, ὁ δὲ λαὸς μου οὐκ ἔγνω τὰ κρίματα κυρίου.

<sup>318</sup> Cf. Ps-Chrysost. (PG 59, col. 493) : ὁ ἐν ὑψηλοῖς πετόμενος αἰετὸς, ἡ λύρα τοῦ Πνεύματος, ἡ χελιδὼν καὶ τέττιξ, τὸ ὄργανον τὸ Δεσποτικόν, ὁ γρήγορος τοῦ Χριστοῦ ὑπηρέτης... ; Jean Damascène, *Hiera paral.* 1, 27 : Φησὶ γοῦν Παῦλος ὁ χρυσοῦς τέττιξ τῆς ἐκκλησίας κτλ. Sur l'image de la cigale chez les auteurs chrétiens tardifs voir P. ANTIN : *La Cigale dans la Spiritualité*, in *Recueil sur Saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, p. 283–290.

<sup>319</sup> LE BOULLUEC (n. 6), p. 117.

<sup>320</sup> Cf. *Anacreontea* 34, 11 : Θέρεος γλυκὺς προφήτης.

sance de Dieu par toutes créatures, et qui est présente dans une forme rudimentaire aussi chez les animaux. L'autre semble être l'opposée de cette capacité universelle : celle de la notion du cryptage, du voile, qui en chiffrant les mystères empêche leur divulgation.

Cette complexité des pensées concernant l'évidence et l'occultation, l'universalisme et l'ésotérisme, représentée ou plutôt cachée par un allégorisme animal, figure encore une fois dans le V<sup>e</sup> livre des *Stromates*. Au peu de distance du symbole pythagoricien de l'hirondelle, Clément rappelle la loi de Moïse, selon laquelle si un animal, veau ou âne, tombe dans la citerne de quelqu'un autre, et y périt noyé, le propriétaire du réservoir de l'eau doit indemniser la personne endommagée.<sup>321</sup> (5, 8, 53 : ἐὰν δέ τις ἀνοίξῃ λάκκον ἢ λατομήσῃ", φησί, "καὶ μὴ καλύψῃ αὐτόν, ἐμπέσῃ δ' ἐκεῖ μόσχος ἢ ὄνος, ὁ κύριος τοῦ λάκκου ἀποτίσει ἀργύριον καὶ δώσει τῷ πλησίον, τὸ δὲ τεθνηκὸς αὐτῷ ἔσται.)

La structure du discours est capricieuse, semblable au traitement du prescrit pythagoricien sur la cigale, mais en même temps est plus facile. Clément évoque une autre phrase prophétique concernant des bêtes de trait : *le bœuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître, mais Israël ne me connaît pas.*<sup>322</sup> Ici c'est lui-même qui rappelle son lecteur à sa technique d'associations. (ἐνταῦθα μοι τὴν προφητείαν ἐκείνην ἔπαγε· "ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δέ με οὐ συνήκεν.")

La prophétie d'Isaïe sur le bœuf et l'âne est du même esprit que le passage de Jérémie sur l'hirondelle et la tourterelle, concernant la sagesse naturelle des animaux. Le concept de la sagesse du bœuf et de l'âne, porte, semble-t-il, une notion qui est essentielle pour Clément, car il le cite dans ses œuvres à tous les niveaux d'enseignement. Le ton le plus didactique résonne dans le *Protreptique*, qui rend directement la signification de la phrase biblique : c'est absurde que les hommes, ayant reçu leur âmes de Dieu, ne veuillent pas reconnaître leur Seigneur.<sup>323</sup>

Le *Pédagogue* cite le passage de l'Écriture sur le bœuf et l'âne en démontrant les différentes sortes de manifestations de la colère divine, qui est une des méthodes de l'éducation des chrétiens. L'explication, très claire, est fondée sur l'opposition de l'intelligence humaine et animale, en manifestant que l'incroyance réfute la conception de cette fameuse supériorité de l'homme<sup>324</sup>.

<sup>321</sup> Cf. Ex. 21, 33–34.

<sup>322</sup> Cf. Isaïe 1, 3. Le premier qui considère ces animaux comme la préfiguration de l'âne et du bœuf à côté de la crèche du Jésus, est Origène (*Hom. 13 in Luc. 13*, PG 13, col. 1832).

<sup>323</sup> *Prot. 10, 92* : Εἴτα κύνες μὲν ἦδη πεπλανημένοι ὁδοῖς ῥινηλατοῦντες ἐξίχνευσαν τὸν δεσπότην καὶ ἵπποι τὸν ἀναβάτην ἀποσεισάμενοι ἐνὶ πονίῳ συρίγματι ὑπήκουσαν τῷ δεσπότη· "ἔγνω δέ", φησί, "βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω." .... Ἐρέσθαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰ οὐκ ἄποπον ὑμῖν δοκεῖ πλάσμα ὑμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐπιγεγονότας τοῦ θεοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ τὴν ψυχὴν εἰληφότας καὶ ὄντας ὅλως τοῦ θεοῦ ἐτέρω δουλεύειν δεσπότη, πρὸς δὲ καὶ θεραπεύειν ἀντὶ μὲν τοῦ βασιλέως τὸν τύραννον, ἀντὶ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ τὸν πονηρόν.

<sup>324</sup> *Péd. 1, 9, 77* : Μέμψις δέ ἐστι ψόγος ὡς ὀλιγορούντων ἢ ἀμελούντων... "Ἐγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δέ με οὐκ ἔγνω." Πῶς γὰρ οὐ δεινόν, εἰ ὁ εἰδὼς τὸν θεὸν οὐ γνώσεται τὸν κύριον, ἀλλ' ὁ μὲν βοῦς καὶ ὁ ὄνος, τὰ νωθῇ ζῶα καὶ τὰ μωρά, εἴσεται τὸν τρέφοντα, ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἀλογώτερος καὶ τούτων εὐρεθήσεται;

Le sens allégorique de la prophétie, présenté dans les *Stromates*, est tout à fait différent de ces interprétations. Il ne s'agit plus des chrétiens et des païens, ni des Grecs ou des Juifs. Il s'agit des gnostiques et des simples fidèles, qui, étant impuissants à connaître la vérité et employer le *logos*, se perdent dans la source de la connaissance. (ἵνα οὖν μή τις τούτων, ἐμπεσὼν εἰς τὴν ὑπὸ σοῦ διδασκομένην γνῶσιν, ἀκρατὴς γενόμενος τῆς ἀληθείας, παρακούσῃ τε καὶ παραπέσῃ, ἀσφαλῆς, φησί, περὶ τὴν χρῆσιν τοῦ λόγου γίνου, καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀλόγως προσιόντας ἀπόκλειε τὴν ζώσαν ἐν βάθει πηγὴν, ποτὸν δὲ ὄρεγε τοῖς τῆς ἀληθείας δεδιψηκόσιν.)

Le gnostique, afin d'empêcher les conséquences désastreuses d'un tel accident doit surveiller la source et réserver l'eau pour les dignes, pour les élus<sup>325</sup> (ἐπικρυπτόμενος δ' οὖν πρὸς τοὺς οὐχ οἷους τε ἰόντας παραδέξασθαι τὸ "βάθος τῆς γνώσεως" κατακάλυπτε τὸν λάκκον.<sup>326</sup>)

Cet allégorisme du maître qui doit réserver l'eau de la connaissance pour les élus en interdisant sa citerne aux animaux, cette fois considérés comme êtres sans raison, remémore le symbole pythagoricien concernant le maître, qui ne doit pas partager ses doctrines avec les hirondelles bavardes et ingrates.

En admettant ce parallélisme, on peut ajouter un remarque concernant la structure des *Stromates*, considérés plus généralement comme un vaste tas d'informations sans forme, avec l'entreprise impossible de récapituler dans une œuvre tout sur Dieu.<sup>327</sup> Le V<sup>e</sup> livre des *Stromates* commence en traitant le problème de recherche en général (ch. 1–18), continue avec l'analyse du style symbolique (ch. 20–57). Dans cette dernière partie le premier discours symbolique analysé est le symbole pythagoricien de l'hirondelle (ch. 27), le dernier celui de la citerne (ch. 54). Le chapitre suivant peut être considéré comme un terminus relatif dans le livre V<sup>e</sup>, sa thématique étant la fin de l'époque des symboles. Le chapitre 55 parle de Jean Baptiste, avec qui la manifestation du projet divin change de moyen : après les mots voilés des prophètes et des voix pas moins cachées des philosophes, il est capable de *montrer* dans son *évidence* le *Logos* qui est devenu chair.<sup>328</sup>

<sup>325</sup> Sur l'image du gnostique qui d'une part doit déchiffrer le sens occulté de l'Écriture, d'autre part la cacher en gardant son ésotérisme, voir A. GUILLAUMONT : *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Evagre le Pontique*, In. *Alexandrina* (n. 35), p. 201. seq.

<sup>326</sup> Le commentaire (n. 6, p. 198–201) met en évidence le parallélisme entre ce passage et celui de l'histoire de Joseph, qui a été poussé par ses frères dans un puits sans eau, à cause de leur jalousie de sa connaissance variée (ποικίλη γνῶσις, 5, 83, 2). Le motif du puits desséché est significatif pour Clément : Joseph est sauvé et arrive en Egypte, en emportant sa sagesse vers les étrangers les plus proches, qui vont la transmettre aux Grecs.

<sup>327</sup> Un avis exceptionnel (E. OSBORN : *Clément, Plotin et l'Un*, In. *Alexandrina* (n. 35), p. 172–189) : « Clément indique de temps en temps des séquences tantôt simples tantôt complexes selon lesquelles il va traiter son sujet ».

<sup>328</sup> *Strom.* 5, 8, 55 : Οὗτος μὲν οὖν ὁ τύπος νόμου καὶ προφητῶν ὁ μέχρις Ἰωάννου · ὁ δὲ, καίτοι φανερώτερον λαλήσας ὥς ἂν μηκέτι προφητεύων, ἀλλὰ δεικνύων ἤδη παρόντα τὸν ἐξ ἀρχῆς καταγγελλόμενον συμβολικῶς....



## IX. CONCLUSION

Il semble que le mythe d'Eunome et avant tout le symbole de la cigale des *Stromates* est lié à quelques concepts très sérieux de Clément, qui ont un caractère primordial pour sa pensée concernant le message évangélique et sa transmission aux Grecs. Les conceptions sur lesquelles cette pensée se fonde sont l'unité et la pluralité (quant à la caractéristique de la vérité) ; la totalité et l'incomplétude (quant à la possibilité de la connaître) ; enfin, l'universalisme et l'ésotérisme (quant à communiquer cette vérité). Ces notions chez lui ne sont pas contradictoires et ne s'éliminent pas l'une l'autre.

Après les passages analysés des *Stromates*, il paraît, que selon Clément – identique à la musique – il n'y a pas deux vérités, en ce sens qu'il n'y a pas une vérité hébraïque-chrétienne laquelle pourrait être opposée à une vérité grecque ou barbare. Néanmoins, elle se présente dans une forme fragmentaire autant pour les Hébreux que pour les Barbares et les Grecs ; elle se trouve partiellement autant dans les arts, comme la géométrie et la musique, que dans la Loi et la philosophie. Il n'existe que la vérité unique et éternelle, laquelle peut être rendue accessible pour les mortels par l'aspect sensible de la lumière la plus brillante, de l'harmonie la plus pure.

L'essence de cette vérité, envisagée par un Grec chrétien, paradoxalement n'est pas l'évidence, comme on le croirait en partant de la conception grecque de la vérité. La vérité divine pour Clément n'est pas quelque chose de non caché. D'une part, c'est la condition humaine qui ne permet pas de saisir le projet cosmique dans sa totalité. Néanmoins, la Sagesse la plus haute, qui se voile devant les regards profanes, loin d'être jalouse, ne se cache que pour être trouvée par les élus,<sup>329</sup> soit partiellement. La perception de l'appel universel est pour tous, sa compréhension ne l'est pas.<sup>330</sup>

Pourtant, il y a des indices évidents pour toutes sortes de créatures, comme l'ordre céleste et la beauté sensible du monde, qui sont aperçus par une sagesse naturelle, et par lesquels tous – les bêtes aussi qui en regardant le ciel sont touchées,<sup>331</sup> – et aussi les plus petits des hommes peuvent arriver à une certitude du sentiment d'être aimé, être soigné.

Pour les plus grands, qui sont non seulement capables de sentir et de croire, mais, aussi prêts à travailler avec zèle pour connaître sans s'éloigner de la foi, Dieu donne dans l'Écriture des signes voilés à déchiffrer. Malgré l'omniprésence et l'omnipotence divines la connaissance de Dieu n'est pas pour tous : κατὰ τὴν γνῶσιν οὐ

<sup>329</sup> Cf. *Strom.* 5, 4, 24.

<sup>330</sup> *Strom.* 6, 15, 115 : "ὁ συνίων ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ σιωπήσεται", λέγει ἡ γραφή, δηλονότι πρὸς τοὺς ἀναξίους ἐξειπεῖν, ὅτι φησὶν ὁ κύριος · "ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω", οὐ πάντων εἶναι τὸ ἀκούειν καὶ συνιέναι λέγων.

<sup>331</sup> Cf. *Protr.* 10, 108, voir la note 271.

πάντων θεός.<sup>332</sup> C'est le gnostique, lui seul<sup>333</sup> qui par sa sagesse cultivée et son application infatigable,<sup>334</sup> peut révéler ce qui est occulte.

Le maître divin ne laisse entendre le sens caché et difficile de son discours qui crée tout que pour les élus qui, avec leur intelligence érudite par les arts et la philosophie et avec leur application de recherche, méritent de le savoir. Les gnostiques eux-mêmes, en devenant maîtres et en transmettant la sagesse qui leur est attribuée par Dieu, doivent savoir parler, mais il y a des moments où ils doivent ne pas prononcer la vérité (ce qui ne signifie pas le synonyme de se taire). Il faut qu'en voilant la vérité, ils empêchent l'accès à la sagesse pour ceux qui n'en sont pas dignes. En surveillant la sacralité de la science la plus belle et la plus honorable, ils doivent exclure tous les profanes, qui ne dédient pas leur vie entière à la connaissance de Dieu, qui sont incompetents : soit à cause de leur manque intellectuel, soit à cause de leur paresse ou leur faiblesse morale envers le sacré de la doctrine.

En ce qui concerne l'exclusivité de la doctrine, Clément parmi les autres moyens emploie des métaphores musicales connues, presque banales, peut-on dire.<sup>335</sup> Il emprunte des concepts grecs concernant la nécessité d'une sorte d'ésotérisme pour garder le caractère sacré de la sagesse. Il veut retrouver cet ensemble d'occultation et d'ésotérisme de vrais fragments de la vérité divine reconnus chez *les sommets des Grecs*,<sup>336</sup> autant chez les poètes que chez les philosophes.

Au lieu de récapituler toutes les concordances ou coïncidences de l'Écriture et des philosophes Grecs mentionnées dans le V<sup>e</sup> livre, on se contente de signaler les plus importantes concernant les notions inséparables du cryptage et de l'ésotérisme. Clément considère l'occultation théologique à travers une langue symbolique comme une méthode universelle, l'unique moyen de la cognition. L'éclectisme de Clément en dehors de la poésie sacrée des Grecs (laquelle est considérée entièrement comme un système qui manifeste et garde à la fois la vérité en la cachant poétiquement<sup>337</sup>), est ouvert à toutes tendances. Ainsi, concernant l'exclusivité de la cognition la plus profonde, Clément se réfère autant à Platon (5, 1, 7; 5, 3, 17), qu'à Cléanthe (5, 3, 17), à Empédocle (5, 3, 18) ; en parlant de la pureté nécessaire des élus il cite aussi Platon et Pindare (5, 4, 20 ; 5, 4, 24). Quant à l'ésotérisme de la sagesse du vrai gnostique, en essayant de le mettre en parallèle avec les doctrines des Grecs, il mentionne l'ésotérisme d'Héraclite (5, 1, 9 ; 5, 13, 88) ; et dans les chapitres consacrés

<sup>332</sup> *Strom.* 5, 14, 134 : ὡς δυνάμει μὲν ὁ κύριος καὶ θεὸς πάντων ἂν εἴη καὶ τῷ ὄντι παντοκράτωρ, κατὰ δὲ τὴν γνῶσιν οὐ πάντων θεός.

<sup>333</sup> *Strom.* 6, 15, 115 : μόνον δύνασθαι τὸν γνωστικὸν τὰ ἐπιτεκρυμμένως πρὸς τοῦ πνεύματος εἰρημένα νοήσιν τε καὶ διασαφήσιν.

<sup>334</sup> Voir la note 280.

<sup>335</sup> Cf. *Strom.* 1, 1, 2 : εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις, ὅνος λύρας, ἥ φασιν οἱ παρομιαζόμενοι, τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα. ; 6, 14, 112 : καθάπερ οἶν τοῖς ἀπείροις τοῦ λυρίζειν λύρας οὐχ ἀπτεόν οὐδὲ μὴν τοῖς ἀπείροις τοῦ αὐλεῖν αὐλῶν, οὕτως οὐδὲ πραγμάτων ἀπτεόν τοῖς μὴ τὴν γνῶσιν εἰληφόσι καὶ εἰδόσιν ὅπως αὐτοῖς παρ' ὅλον τὸν βίον χρηστέον. Le pendant voir chez Philon, *De sacrif.* 18.

<sup>336</sup> *Strom.* 5, 11, 67 : οἱ τῶν Ελλήνων ἄκροι.

<sup>337</sup> Le discours poétique des vrais poètes grecs n'est qu'une façon du cryptage du sacré devant la foule, cf. *Strom.* 5, 4, 24 : παραπέτασμα δὲ αὐτοῖς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἡ ποιητικὴ ψυχαγωγία.

entièrement à ce sujet (5, 9, 58–59) il nomme Parménide, Platon et Aristote, les stoïciens et les épicuriens à la fois.

Malgré l'évidence de cet esprit éclectique de l'ensemble des *Stromates*, il semble que la doctrine grecque, qui est la plus proche de ses concepts concernant l'occultation théologique et l'ésotérisme de la sagesse sacrée, est le pythagorisme. Au-dessus, on a essayé de présenter la pensée pythagoricienne acceptée de Clément. Il n'est pas nécessaire de répéter ce qui a été dit sur son caractère religieux, l'importance de la notion du symbole. On ne veut qu'ajouter que l'ésotérisme pythagoricien, rédigé dans une œuvre intentionnellement énigmatique par imitation de l'Écriture peut servir pour Clément de parallèle d'ésotérisme biblique, visiblement mieux que tous les autres concepts grecs similaires.

Clément approuve la distinction pythagoricienne des *acousmatiques* et des *mathématiques*, ce qu'il considère comme un système double de la communication des doctrines (διπλή κοινωνία), avec deux degrés vers la vérité (5, 9, 59). Il loue le courage du pythagoricien qui mange plutôt sa langue que de dénoncer les doctrines (4, 8, 56). Dans le premier livre de son trésor intellectuel<sup>338</sup> il cite un passage de Platon, plus exactement le personnage pythagoricien du *Politikos* (1, 10, 48), selon lequel c'est l'économie des mots qui peut créer une richesse de la connaissance pour la vieillesse.<sup>339</sup> Il regarde l'ordre du silence comme un des moyens d'*epopteia* pure de toute matière, du *bavardage du corps*, et fait remonter cette notion à la loi mosaïque.<sup>340</sup>

On a vu que Clément donne plusieurs raisons en faveur de l'emploi d'une langue symbolique.<sup>341</sup> La lecture double du texte symbolique se base sur la validité contemporaine d'une signification évidente pour les tout-petits, et d'un autre sens qui est caché pour les plus grands. Ces derniers, quand il s'agit de vrais gnostiques, chercheurs par leur nature, avec leur ambition intellectuelle, peuvent arriver jusqu'à l'évidence.

Or, la recherche du sacré n'est pas sans aucun danger. La doctrine sacrée peut devenir divulguée par les indignes, qui la dénoncent, soit pour se glorifier soit à cause de leur bavardage, étant incapables de garder le secret. Le maître doit fermer sa porte devant les oiseaux babilleurs. L'élève, encore trop petit et inexpert pour une compréhension plus profonde, pris de vertige, peut se noyer dans l'eau de la sagesse. C'est le maître qui est chargé de la sécurité du novice, c'est lui qui doit fermer la citerne.

A la fin du passage borné par l'hirondelle et de la cigale d'un côté, par le bœuf et l'âne de l'autre côté, Clément emploie une métaphore sémantique. Il parle des signes voilés à nous offerts par Dieu comme des synecdoques. Ils sont indéchiffrables pour ceux qui ne sont pas prémunis, pleins de sens pour les gnostiques, et c'est encore une fois la responsabilité du maître, de les cacher devant les non-initiés, les allants et

<sup>338</sup> Cf. *Strom.* 1, 1, 11 : ὑπομνήματα εἰς γήρας θησαυρίζεται.

<sup>339</sup> *Strom.* 1, 10, 48 : μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι, πλουσιώτερος εἰς γήρας ἀναφανήσῃ φρονήσεως.

<sup>340</sup> *Strom.* 5, 11, 67 : τοῦτο ἄρα βούλεται καὶ τῷ Πυθαγόρῃ ἡ τῆς πενταετίας σιωπή, ἣν τοῖς γνωρίμοις παρεγγυῇ, ὥς δὴ ἀποστραφέντες τῶν αἰσθητῶν ψιλῶ τῷ νῶ τὸ θεῖον ἐποπτεύοιεν. παρὰ Μωυσέως τοιαῦτα φιλοσοφῆσαντες οἱ τῶν Ἑλλήνων ἄκροισι.

<sup>341</sup> Voir aussi *Strom.* 5, 9, 56 sur les raisons du cryptage barbare.

venants des doctrines diverses. Hipparque, qui en les écrivant a dénoncé les signes du pythagorisme, est devenu exclu des doctrines et considéré comme mort par les autres initiés.<sup>342</sup> Le pendant de ce danger pour un maître chrétien serait la perte du salut.

Le but de cette étude était l'analyse d'un petit passage au premier coup d'œil marginal du *Protreptique*. On a vu que le mythe de Clément sur le *tettix* et Eunome ne peut être séparé de la tradition grecque, laquelle considère son protagoniste, la cigale, comme un être *par excellence* musical et intelligent. L'image de cette créature innocente et ascétique, qui, étant libre de tous besoins matériels, peut dédier sa vie aux Muses, qui ne parle pas mais connaît et transmet l'harmonie, dans une branche moins connue de la tradition, est liée au portrait du sage, du sage pythagoricien et platonicien. A cause des caractères particuliers du mythe qui l'attachent par plusieurs liens à la sphère pythagoricienne, il a semblé juste avancer en direction des pensées pythagoriciennes associables à cette image de *tettix*. Après avoir analysé les métaphores musicales de Clément et sa conception sur l'intelligence des animaux, en essayant aussi de donner des suggestions concernant leurs sources, on a voulu manifester que l'histoire de la cigale de *Protreptique* a elle-même une lecture double. Le passage du V<sup>e</sup> livre des *Stromates*, qui met en parallèle le *Logos* et la cigale, peut consolider l'hypothèse selon laquelle l'image de la cigale chez Clément fait une partie de sa conception rédigée en modelant le portrait du vrai gnostique, lequel, par ailleurs, est préfiguré aussi par celui du pythagoricien.

On peut dire qu'il s'agit ici d'une composante minuscule du portrait du gnostique. Néanmoins, il ne faut pas oublier que selon Clément même les fragments les plus petits de la vérité peuvent être vrai. A la fin de cette étude nous rappelons la pensée d'un autre platonicien très proche de Clément sur l'harmonie du jeu et du sacré : *le visage de la sagesse n'est ni dur, ni rigoureux, mais joyeux et serein, plein de gaieté et de joie*.<sup>343</sup>

Université Catholique Pázmány Péter  
Département de la Philologie Classique  
Piliscsaba 2087, Hongrie

<sup>342</sup> *Strom.* 5, 9, 57 : συνεκδοχὰς τοίνυν πλείονας ἔξδὸν εἶναι λαμβάνειν. ὥσπερ οὖν λαμβάνομεν, ἐκ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων. ὦν οὕτως ἐχόντων σφάλλεται μὲν ὁ ἄπειρος καὶ ἀμαθής, καταλαμβάνει δὲ ὁ γνωστικός. ἤδη γοῦν οὐδὲ τοῖς τυχοῦσιν ἤθελον ἀνέδην ἐκκεῖσθαι πάντα, "οὐδὲ κοινοποιεῖσθαι τὰ σοφίας ἀγαθὰ τοῖς μὴδ' ὄναρ τὴν ψυχὴν κεκαθαμένους · οὐ γὰρ θέμις ὀρέγειν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσοῦτων ἀγώνων πορισθέντα οὐδὲ μὴν βεβήλοις τὰ τοῦ λόγου μυστήρια διηγείσθαι." φασὶ γοῦν Ἰππαρχον τὸν Πυθαγόρειον, αἰτίαν ἔχοντα γράψασθαι τὰ τοῦ Πυθαγόρου σαφῶς, ἔξελαθῆναι τῆς διατριβῆς καὶ στήλην ἐπ' αὐτῷ γενέσθαι οἷα νεκρῷ.

<sup>343</sup> *Phil. De plant.* 167, 1 : ... οὐ σκυθρωπὸν καὶ αὐστηρὸν τὸ τῆς σοφίας εἶδος, ὑπὸ συννοίας καὶ κατηείας ἐσταλμένον, ἀλλ' ἔμπαλιν ἰλαρὸν καὶ γαληνίζον, μεστὸν γηθοσύνης καὶ χαρᾶς.