

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 :¹

¹ *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'épithymios 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-

"Εχοιμ' ἂν σοι καὶ ἄλλον τούτοις ἀδελφὸν διηγῆσθαι μῦθον καὶ ᾧδόν, Εὐνόμον τὸν Λοκρὸν καὶ τέττιγα τὸν Πυθικόν· πανηγυρις Ἑλληνική ἐπὶ νεκρῷ δράκοντι συνεκροτεῖτο Πυθοῖ, ἐπιτάφιον ἔρπετο ἡδοντος Εὐνόμου· ὕμνος ἢ θρήνος ὅφρα ἦν ἡ ᾧδή, οὐκ ἔχω λέγειν. Ἀγὼν δὲ ἦν καὶ ἐκισθάριζεν 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 ᾧδῇν, τῶν Εὐνόμου βελτίονα νόμων. Ῥήγνυται χορδὴ τῷ Λοκρῷ· ἐφίπταται ὁ τέττιξ τῷ ζυγῷ· ἐτερέτιζεν ὡς ἐπὶ κλάδῳ τῷ ὀργάνῳ· καὶ τοῦ τέττιγος τῷ ὅσματι ἁρμοσάμενος ὁ ᾧδὸς τὴν λείπουσαν ἀνεπλήρωσε χορδῇν. Οὐκ οὐδὲ 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 ἄδει ἐκὼν. Ἑλλήσι δ' ἐδόκει ὑποκριτῆς γεγονέναι μουσικῆς.

Les rythmes, les tropes du texte évoquent pour Norden la sophistique tardive, Mondésert compare son style à celui de Pindare.² 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 ».³ 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*,⁴ 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 ».⁵

cien soutient ainsi la corde restante. Ce n'est donc pas le chant d'Eunome qui met 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 Protreptique*, Paris, 1941 et 1949). Je n'ai pas pu voir l'édition de M. MARCOVICH (Clément d'Alexandrie *Protrepticus*, Leiden, 1995).

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

³ *Protr.* 1, 2, 3 : "Ἡ δὲ ὡς ὅτι μάλιστα τηλαυγὲς ἀποστύλβουσα φῶς καταναγκάζεται πάντη τοὺς ἐν σκότει κυλινδουμένους καὶ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους ἀπαλλαττέτω, τὴν ὑπερτάτην ὀρέγουσα δεξιάν, τὴν σύνεισιν, εἰς σωτηρίαν. (trad. de MONDESERT).

⁴ MONDESERT garde le mot grec. Sur sa richesse sémantique chez Clément (par ex. discours rédigé, raison humaine, raison incréée, le Verbe divin, Second Personne de la Trinité) voir G. J. M. BARTELINK, *Jeu 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.

⁵ *Protr.* 1, 2, 3 : οἱ δὲ ἀνανεύσαντες καὶ ἀνακύψαντες Ἑλικῶνα μὲν καὶ Κιθαριῶνα καταλειπόντων, οἰκοῦντων δὲ Σιών· ἕκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ, λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμῳ θεάτρῳ στεφανοιόμενος. (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.⁶ La condition *sine qua non* dans ce cas est le rôle intermédiaire de la parole grecque, inséparable de l'étudition hellène, de la *paideia*, laquelle est appelée par Clément *le plus beau et plus parfait des biens de la vie*.⁷ Le mythe d'Eunome, avec les autres allusions citées par lui, fait partie d'une collection culturelle grecque,⁸ 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,⁹ sont d'une part naturellement disposés (ἀκούειν πεφύκασι),¹⁰ 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.¹¹

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,¹² 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,¹³ qu'il oppose à la langue des Hellènes, considérée comme un ornement qui cache l'essentiel, un style trompeur et bavard.¹⁴ La pratique de la langue grecque, l'ἐλληνίζειν sert le plus souvent à détourner la foule de la vérité à la manière des démagogues.¹⁵ Néanmoins, il y a une variante du langage grec, un

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

⁷ *Péd.* 1, 5, 16 : ἡμεῖς τὰ κάλλιστα καὶ τελεώτατα τῶν ἐν βίῳ κτημάτων παιδικῇ προσηγορίᾳ τιμήσαντες παιδεύαν. 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.

⁸ 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. EDMAN : *Clement of Alexandria and Greek Myths*, *Studia Patristica* 31, 1997, p. 385-388.

⁹ 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. MOILLAND : *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy*, in : *Opuscula patristica*, Oslo, 1970, p. 117-141.

¹⁰ Cf. *Strom.* 5, 4, 19.

¹¹ Cf. *Strom.* 6, 6, 45.

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ Cf. *Strom.* 1, 2, 20 ; 2, 1, 3 ; 6, 17, 151 etc.

¹⁵ Cf. *Strom.* 2, 1, 3 : ἱκανὸν γὰρ διὰ 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 cigale¹⁶ 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.¹⁷ 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 Grecs¹⁸ 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 nombreuses¹⁹ – 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.²⁰

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

¹⁶ Le mot est du genre masculin en grec.

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

¹⁸ Quelques comptes rendus importants : E. MOLLAND (n. 9), 117–141 ; C. DANIELOU : *Message évangélique et culture hellénistique au I^{er} et II^e siècle*, 1990², 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.

¹⁹ 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 to the mistaken beliefs of the Pagans, animals have sometimes been charmed by music.* » L'auteur ne dit pas ce qui est le point de la story.

²⁰ 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.²¹ 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.²² 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 cigale²³) a une valeur polyvalente, étant remède et poison à la fois. Clément d'Alexandrie, qui emploie le mot pour désigner ses *Stromates*,²⁴ appelle *pharmakon* aussi la nouvelle musique du *Protreptique*, en utilisant l'aspect positif de cette duplicité sémantique.²⁵

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* ». ²⁶ 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 ?

²¹ 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. NEYMEYER 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.)

²² 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. »

²³ 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.

²⁴ *Strom.* 1,1, 11 : ὁπομνήματα εἰς γῆρας ὁσαυρίζεται, λήθης φάρμακον.

²⁵ *Protr.* 1, 2, 4 : Αἰδεῖ δὲ γε ὁ εὐνομας ὁ ἐμὸς οὐ τὸν Τερπάνδρου νόμον οὐδὲ τὸν Κηπίωνος, οὐδὲ μὴν Φρύγιον ἢ Λύδιον ἢ Λόκιον, ἀλλὰ τῆς καινῆς ἁρμονίας τὸν αἰδίου νόμον. τὸν φερώνυμον τοῦ θεοῦ, τὸ ἄσμα τὸ καινόν, τὸ λευτικόν, "νηπενθὲς τ' ἄχολόν τε, κακὸν ἐπὶ λήθης ἀπάντων" γλυκὺ τὶ καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πευθοῦς ἐγκέφαται τῷ ᾄσματι. Clément cite l'*Odyssée*, 4, 221.

²⁶ 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,²⁷ dans le cas du traité XVIII²⁸ 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).²⁹

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.³⁰ La divinité corrige parfois le ton – c'est ici le moment rhétorique où le narrateur peut insérer le mythe d'Eunome :

Λέγεται μὲν δὴ τινα κιθαρωδὸν τὸν τῆς μουσουργίας ἔφορον θεὸν ἔχοντα εὐμενίῃ, ἐπειδὴ ἐναγώνιον τὴν κιθαρωδίαν ποιούμενῳ ἢ νευρὰ βραγίσεια πρὸς ἐμπόδιον τῆς ἀθλησέως αὐτῷ γεγένηται, τὸν παρὰ τοῦ κρείττονος εὐμενὲς τὴν νευρὰν ἀνεπλήρωσεν αὐτῷ καὶ τῆς εὐδοκίμησας πάρεσχε τὴν χάριν. ἂντι γὰρ τῆς νευρᾶς αὐτῷ τέτιγα κατὰ πρόνοιαν τοῦ κρείττονος ἐφιζάνοντα ἀναπληροῦν τὸν μέλος καὶ τῆς νευρᾶς φυλάττειν τὴν χώραν, τὸν κιθαρωδὸν δὲ τῇ τῆς νευρᾶς ἰάσει τῆς λύπης παυσάμενον, τῆς νίκης ἐσχικέειν τὴν εὐδοκίμειν.³¹

²⁷ 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 : Traité*, Tome II. Traité 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.

²⁸ 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.

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

³⁰ Un parallèle avec cette pensée se trouve chez Philon, *De spec. leg.* 2, 246 : οὐδὲ γὰρ μουσικὴν ἐπιδεικνύμενόν τινα δι' αὐτὸν ἢ λύρας καὶ σφόδρα κατορθοῦντα παραμειψάμενοι τὰ ὄργανα κρηνημάτων καὶ τιμὸν ἀξιοῦμεν.

³¹ *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 ».³² 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.³³

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'été³⁴ 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,³⁵ mais aussi identifié Eunome avec Clément lui-même, et la cigale avec le Christ, qui est le *Logos* éternel, qui ac-

³² NOCK–FESTUGIERE (n. 27), p. 244. Voir aussi REITZENSTEIN, p. 199 et COPENHAVER (n. 27), p. 209.

³³ 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).

³⁴ 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 εὐπαθὲς τοῦ αἵματος (*Strom.* 7, 37, 12) voudrait remémorer les conditions physiques de la communication avec la puissance divine.

³⁵ « 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.³⁶

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 dernière³⁷ au VI^e siècle après J.-C., mais c'est vraisemblable que le mythe local a été connu dès le VII^e 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 Strabo³⁸ qui remonte à l'œuvre historique de Timée, celui de Conon, transmis par Photios³⁹ et deux épigrammes⁴⁰) sauf un

³⁶ 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.

³⁷ Théophylacte Simocatta *Quest. Nat.* ch. 5.

³⁸ Strab. *Géogr.* 6, 1, 9 : ...εὐδοκμεῖν μὴδὲν ἦτον τὸν Ἀρίστωνα καὶ ἐν ἐλπίδι τὴν νίκην ἔχειν. νικῆσαι μέντοι τὸν Εὐνομον καὶ ἀνιδεῖναι τὴν λεγθεῖσαν εἰκόνα ἐν τῇ πατρίδι. ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἀγῶνα μῖας τῶν χορδῶν βαγείσης ἐπιστάς τέττις ἐκπληρώσει τὸν φθόγγον.

³⁹ Phot. *Bibl.* 186, 131 b : ἐρίζων Εὐνομος τῷ Ῥηγίνῳ τέττιγος ὥδῃ κρατεῖ τοῦ ἀνταγωνιστοῦ. Ἐπταχόρδον γὰρ τότε τῆς ἁρμονίας οὔσης, καὶ μῖας βαγείσης τῶν χορδῶν. τέττις ἐπιπτάς τῇ κιθάρᾳ τὸ λεῖπτον ἀνελήρωσε τῆς ὥδης.

⁴⁰ AG 9, 584, 3-8 (adesp.) :

αἰόλον ἐν κιθάρᾳ νόμον ἔκρεκον· ἐν δὲ μεσεύσῃ
ὥδᾳ μοι χορδᾶν πλάκτρον ἀπεκρέμασεν.
καὶ μοι φθόγγον ἐτόιμον ὀπανάκη καιρὸς ἀπῆτει,
εἰς ἀκοᾶς ῥυθμῶν τῶν τεκνέων οὐκ ἔνεμεν.

fragment paradoxographique,⁴¹ en donnant des arguments pour l'apparition du *tettis*, 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 Pythagore⁴²) évoque la notion d'*eunomie*, une conception grecque relative à la vie sociale. La notion remonte à l'époque archaïque : selon la généalogie d'Hésiode⁴³ *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.⁴⁴ 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^e siècle av. J.-C.) elle apparaît comme la prêtresse d'Apollon, qui est le *nomos* par excellence.⁴⁵ Parce que sa correspondance au dieu de Delphes se trouve aussi dans les sources écrites,⁴⁶ on peut faire l'hypothèse que l'Eunome de notre mythe peut avoir lui aussi une relation avec cette

καὶ τις ἀπ' αὐτομάτῳ κιθάρᾳ ἐπὶ πῆχυν ἐπιπτάς
τέττις ἐπλήρου τοῦ λιλπῆς 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 Siléntaire (le nom d'adversaire est Σπάρτης, chez Paul Πάρθης) :

AG 6, 54, 4-8 (Paul le Siléntaire) :

ἀλλ' ὅκα δὴ πλάκτρῳ Λοκρὶς ἔκρεξε χέλυσ.
βραγγῶν τετριγυῖα λύρας ἀπεκόμψατο χορδᾷ.
πρὶν δὲ μέλος σκάσειν εὐποδὸς ἁρμονίας,
ἀβρὸν ἐπιτρίζων κιθάρᾳ ἵπερ ἔζετο τέττις
καὶ τὸν ἀποιχομένου φθόγγον ὑπῆλθε μίτου.

⁴¹ *Paradox. Synag.* 1, 2 : ...εἰρημερήσαντος δ' οὖν τοῦ Ῥηγίνου ἐν τῷ ἀγῶνι ἐνίκησεν Εὐνομος ὁ Λοκρὸς παρὰ τοιαύτην αἰτίαν· ὁδοντος αὐτοῦ μεταξὺ τέττις ἐπὶ τὴν λύραν ἐπιπτάς ἦδεν, ἡ δὲ πανήγυρις ἀνέβησεν ἐπὶ τῷ γεγονότι καὶ ἐκέλευσεν εἶναι. 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.

⁴² 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.

⁴³ Cf. *Trav.* 75, *Théog.* 901. Voir aussi Alcmæon fr. PMG 64 ; Pindare P, 5, 66-67 ; Tyrtée IEG fr. 1-4 ; Solon IEG fr. 44, 32-38.

⁴⁴ Cf. M. OSTWALD : *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, p. 85-94.

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

⁴⁶ Timothée implore Pythios pour l'*eunomie* (fr. 15).

notion⁴⁷ 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.⁴⁸

À 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 congrégat pythagoricien. Elle est mentionnée à propos de Numa,⁴⁹ 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.⁵⁰ Selon la tradition,⁵¹ Pythagore, banni de Crotone, se dirige vers Locres et le législateur de cette ville, Zaleucos est son élève.⁵² 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*.⁵³ 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.⁵⁴

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. À cause de sa procréation sans rapport sexu-

⁴⁷ 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.

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

⁴⁹ Cf. Plut. *Vies*, Numa 6, 3; 20, 3.

⁵⁰ 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).

⁵¹ 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, p. 269.

⁵² 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.

⁵³ Plut. *Tim.* 20 a : εὐνομιότης ὧν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος. (cf. Procl. *In Tim.* 20); *Leg.* 638 b : οἱ (les Locriens) δὴ δοκοῦσιν εὐνομιώτατοι τῶν περὶ ἐκεῖνον τὸν τόπον γεγονότων. L'idée revient chez Jamblique, VP 7, 33 : Ζαλευκὸν τοῦ Λοκροῦ, δι' ὧν εὐνομιώταται καὶ ἀξιοζήλωτοι ταῖς περιόκοις μέχρι πολλοῦ διετέλεσαν.

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

el⁵⁵ et de sa naissance à partir du sol avec abandon de son corps ancien pendant l'équinoxe printanier,⁵⁶ elle est l'incarnation de l'auto-régénération et de l'*autochthonie*.⁵⁷ Son envolée vers le haut une fois née,⁵⁸ la subtilité de sa nourriture avec la rosée du ciel comme aliment unique⁵⁹ 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.⁶⁰

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'*épiphane* divine,⁶¹ 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,⁶² aux Muses. Son bruit instinctif passe pour un discours⁶³ ou mieux une musique chez les Grecs. Aristote⁶⁴ et les auteurs lyriques le caractérisent avec des termes musicaux, la cigale est protégée par les dieux⁶⁵ (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.⁶⁶

⁵⁵ Cf. Plut. *Symp.* 191 c; Plut. *Mor.* 767 c.

⁵⁶ Cf. Arist. *HA* 566 a.

⁵⁷ 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. *Car.* 1322 seq. *Nuées* 984 seq.), Clément blâme cette mode comme la manifestation de leurs mœurs légères (*Pédag.* 2, 10, 105) : τὸ γηγενὲς ὡς ἀληθὺς ἀπειροκαλλὰ κιναιδίᾳ ἐνδεκνίμενοι. 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).

⁵⁸ 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.).

⁵⁹ 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 : ἀσιτόν τε καὶ ἀποτόν εὐθὺς ᾄδων), chez Philon sa nourriture est l'air. (*De vit. cont.* 35, 6).

⁶⁰ Voir Arist. *PA* 682 a et le *makarismos* des *Anacreontea* 34 : σοφὴ, γηγενής, φύλιμνη, ἀπαθής, ἀναμώσασκε · σκεδὸν 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.

⁶¹ 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.

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

⁶³ Voir la comparaison des vieillards de Troie aux cigales chez Homère (*Iliade* 3, 149-153).

⁶⁴ Arist. *HA* 535 b, *Resp.* 475 a.

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

⁶⁶ 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).⁶⁷ A cause de la coloration pythagoricienne du mythe d'Eunome, on doit souligner que les auteurs de la comédie moyenne⁶⁸ 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.⁶⁹

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,⁷⁰ et d'autre part, garantit le maintien de la doctrine.⁷¹ 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.⁷² La sagesse, la discrétion et la persévérance des femmes pythagoriciennes sont bien connues, Clément lui-même les évoque.⁷³ 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,⁷⁴ et, il y a une source, très tardive, admettons-le, qui assimile la femelle du *tettix* par excellence à une femme pythagoricienne.⁷⁵

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

comme le représentant de la musique doricque) : 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.

⁶⁷ *Paroem. Graec.* (ed. E. L. LEUTSCH–F. G. SCHNEIDEWIN, Göttingen, 1839–1851) 2. Ap. 16, 36 ; Max. 8, 11–12. Quant au *corpus aespicum*, 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 valcur 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 avarié 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.

⁶⁸ Concernant les fragments de Cratino, 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.

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

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

⁷¹ 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.

⁷² Cf. BURKERT (n. 71), 1961, 18.

⁷³ 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 Théo, la femme ou la fille du Pythagore.

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

⁷⁵ Théophylacte Simocatta *Quest. Nat.* 31, 1 : οὐχ ὅρας κοσμίως τήνδε τὴν τέττιγα ἐφύζανουσαν τῷ κλάδῳ ἄγαν σωπηλῶς, ὥστε τὰ Πυθαγόρου διδάγματα 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 *pharmakon* 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 désirable⁷⁶ jugent cette métamorphose comme une dégradation, une chute de la condition humaine vers le niveau végétatif des animaux.⁷⁷ Néanmoins, dans la réception platonicienne, la cigale est l'emblème positif de l'autarcie spirituelle du sage, de Platon lui-même.⁷⁸ Son ascèse préfigure la contemplation philosophique qui à cause de l'impossibilité d'abandon complet du corps ne manque pas d'ironie. A l'âge impérial, comme les autres motifs du paysage du *Phèdre*, elle devient un élément décoratif presque obligatoire du discours philosophique.⁷⁹

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.⁸⁰ Après Clément, chez les auteurs païens du II–IV^e 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.⁸¹

⁷⁶ 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.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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).

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

⁸⁰ *De vita contempl.* ch. 35.

⁸¹ 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.⁸² 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.⁸³ 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,⁸⁴ est une chose évidente.

Le motif de la lyre, instrument par excellence apollinien,⁸⁵ 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,⁸⁶ 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

⁸² Concernant l'image du *tettix* sur les reliefs locriens *ex voto* voir Q. QUAGLIATI : *Rilievi votivi arcaici in terracotta di Lokroi Epizephyrioi*, *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.

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

⁸⁴ Ps-Plutarque (1134 b) vante un célèbre joueur d'*aulos* locrien. Pindare (frg. 140 b Snell-Machler) 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 Epizefiri.* 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 Silencieux 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.

⁸⁵ Cf. Plut. *De E apud Delphos* 394 b.

⁸⁶ 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 Commensurabilität. 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 7,⁸⁷ 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.⁸⁸ 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.⁸⁹ 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,⁹⁰ assimile son principe universel, le *tetraktys* à l'oracle de Delphes, à l'harmonie et aux Sirènes,⁹¹ et appelle les Pléiades la lyre des Muses.⁹² Le philosophe, qui ne révèle ses doctrines qu'à la lumière du soleil,⁹³ exalte les dieux et purifie les âmes des disciples des passions par la musique, notamment par la lyre comme instrument unique,⁹⁴ qui accompagne parfois le chant.⁹⁵

⁸⁷ 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 'Επτάκις des oracles chaldéens, cf. Proclus *In Tim.* 1, 34. Sur le rôle du chiffre 7 dans les spéculations numérológicas juives voir LE BOULLUEC (n. 6), p. 155.

⁸⁸ Cf. Plut. *Mor.* 402 a : λῦρας... ἦν ἀρμόζεται / Ζηνὸς εὐειδὴς Ἀπόλλων πᾶσαν, ἀρχὴν καὶ τέλος / συλλαβῶν, ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος.

⁸⁹ Voir Plut. *De defect. orac.* 436 e : οὐ γὰρ ἄθεον ποιούμεν οὐδ' ἄλογον τὴν μαντικὴν. ἴλην μὲν αὐτῇ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου τὸ δ' ἐνθουσιαστικὸν πνεῦμα καὶ τὴν ἀναθυμίασιν οἷον ὀργάνῳ (ἡ) πλῆκτρον ἀποδιδόντες.

⁹⁰ Diogène Laërce 8, 8.

⁹¹ Jambli. VP 18, 82 : τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτὴς ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ἣ αἱ Σειρῆνες.

⁹² Jambli. VP et Porphyre VP 41.

⁹³ Jambli. VP 82.

⁹⁴ 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 (citée aussi par Clément, *Péd.* 2, 31, 1). Selon Pythagore la musique de l'*aulos* provoque l'*hybris* (Jambli. 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 (αἰλουμένους 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'*αἰλιήματα* et *κροῦματα*, 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 *κροῦματα* (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.

⁹⁵ Plut. *De E apud Delphos* 384 a : ...τὰ κροῦματα τῆς λῦρας, οἷς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ἱππῶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ ἐμπαθεῖς καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξεπάδοντες οὕτω καὶ θεραπεύοντες. Voir aussi Diogène Laërce 8, 23; Jambli. VP 110-112.

Jusqu'ici nous avons vu quelques motifs, celui de l'*eunomie*, celui du *letix* 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 sensible 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'Eumone est une tradition locale de la Grande Grèce, un mélange de la parodoxographie et des idées philosophico-religieuses du pythagorisme.⁹⁶

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 laissant 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 ?⁹⁷ Ou bien s'agit-il chez Clément d'une image du pythagorisme refletée par Platon ?⁹⁸ Doit-on penser aux idées religieuses éclectiques de Plutarque, utilisées plusieurs fois par Clément, qui mêlent avant tout des notions platoniciennes aux pythagoriciennes ?⁹⁹ 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'innovations douteuses, qui sont impossibles à mettre en ordre chronologique exact ?¹⁰⁰ 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 orientale¹⁰¹ – 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 comparables avec le christianisme optimiste de Clément ?

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.¹⁰² 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 »¹⁰³ 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 ».¹⁰⁴ et qui, faisant partie intégrante du projet du Dieu, ne peut être considérée que d'origine divine.¹⁰⁵ Cet avis est, naturellement, le contraire de la théorie traditionnelle¹⁰⁶ des *κλέττα*, d'après laquelle les philosophes grecs ont volé à Moïse et aux prophètes leur idées primordiales.¹⁰⁷

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.¹⁰⁸ Malgré son éclectisme déclaré, la recherche se concentre avant tout sur la présence des idées de Platon et des stoïciens.

⁹⁶ Cf. J. H. WASZINK : *Some Observations on the Appreciation of "the Philosophy of the Barbarians" in Early Christian Literature*, in *Mélanges offerts à Ch. Mohrman* (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 Numénius : 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 Numénius (*Str.* 1, 22, 150 : Νομηνίου δὲ ὁ Πλάτωνος φιλοσοφία ἀνταρχὴς γένηται : "ré yāp ὅτι Πλάτων ἢ Μωυσὴς ἀνταρχαί") en l'appelant pythagoricien, Clément évoque en même temps les trois chercheurs de la vérité les plus importants pour lui, Moïse, Pythagore, Platon.

¹⁰¹ Les expressions sont citées de MARROU (n. 4), p. 191.

¹⁰² La sentence est citée de la préface de l'édition de MARROU (n. 7), p. 42.

¹⁰³ Sur ses arguments pour l'origine divine de la philosophie voir MOLLAND (n. 9), p. 123–131.

¹⁰⁴ 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).

¹⁰⁵ Voir *Strom.* 1, 17, 81 : 5, 1, 10 etc.

¹⁰⁶ Cf. *Strom.* 1, 7, 37 : φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγο οὐδὲ τὴν Πλάτωνικην ἢ τὴν Ἐπικούρειαν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅτι εἰρηται παρ' ἐκαστῇ τῶν αὐτέων τῶντων καλῶς, δικάζοντιν περὶ εὐσεβείας, ἐλευθερίας, ἐλευθερίας, τοῖσι οὐκ ἔστιν ὁ ἐλευθερίαν φιλοσοφία.

⁹⁷ Ce serait une proposition très séduisante que Timée, le premier auteur connu concernant le mythe d'Eumone, ait exposé sa version dans sa œuvre historique, parmi les informations considérées comme sources authentiques sur le pythagorisme. (Voir les passages cités par Diogène Laërce 8, 10 : l'amitié, le savoir τὸ φιλόν : 8, 51, les femmes pythagoriciennes et les fragments chez JACOB, FGH 3b 566 F 19 seq.). Clément au début des *Stromates* (1, 1, 1) repousse avec véhémence les *mythes et blaspèmes* 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 paten de la vérité, *Strom.* 5, 14, 115) n'est pas possible.

⁹⁸ Une autre tradition lui attribue trois œuvres écrites (Diogène Laërce 8, 6) : *Ἐργασματα* δὲ τῶν Πυθαγορείων ἀντιγράμματα, *Παύδαριον*, *Πολύτιμον*, *Φυσιολόγον*.

⁹⁹ Sur la tradition biographique sur l'amitié de Platon avec Archétyas et Timée le Locrien voir Cic. *De re pub.* 1, 16, 10, cf. M. BERNARD : *Archétyas de Tarente pythagoricien et ami de Platon*, BAGB 1987, p. 239–255. Sur Platon, comme « dieu allien entéléchéte et ami de l'œuvre *Interpretation* » du pythagorisme et les limites de cet aspect voir W. BURKERT (*Weisheit...*, n. 86), p. 74–82.

¹⁰⁰ MEADWIS (n. 68, passim) considère avant tout le *De faciet* et le *De deo Socratis* comme des témoignages directs du pythagorisme de l'âge impérial.

¹⁰¹ Sur le mouvement à Rome de l'époque républicaine voir BURKERT (n. 71), p. 226–246.

¹⁰² Cf. E. R. DOUDS : *Les Grecs et l'Irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, 1977, p. 244 seq.

Clément avoue plusieurs fois son attachement à Platon : ¹⁰⁹ l'importance du platonisme ¹¹⁰ 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 continue de la vérité divine. Celle-ci ne peut être connue sans l'aide de la révélation ¹¹¹ 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. ¹¹²

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'Épictète sur l'idéal de la vie chrétienne, présentée par le *Pédagogue*. ¹¹³ Néanmoins, le problème est plus complexe. Ainsi, Molland donne des arguments pour la préférence platonicienne-pythagoricienne du stoïcisme chez Clément ; ¹¹⁴ Waszink remarque que les *doxai* stoïciennes présentées par lui sont depuis longtemps incorporées au système du platonisme moyen. ¹¹⁵

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 ¹¹⁶ de Clément. Il évoque Panainos, ¹¹⁷ 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. ¹¹⁸ Spannue, 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 ». ¹¹⁹ Son analyse détaillée met en évi-

¹⁰⁹ Il faudrait étudier le développement des images de Clément représentant la sagesse de Platon : dans le *Protreptique* il effleure la vérité (6, 68, 2, ἐνυπόστατον τῆς ἀληθείας), il la devine (6, 70, 1, ἀλλήλευν αὐτίκῃ). Dans le *Pédagogue* il se présente comme quelqu'un qui l'a déjà apprise (1, 8, 67, μάθῃν) qui connaît quelque chose (1, 9, 82, εἶδόνς). Enfin il est appelé l'ami de la vérité, inspiré par Dieu (*Strom.* 1, 42, 1 ὁ φιλῶν τὴν ἀλήθειαν... θεοδοσιεύων).

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ 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.

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

¹¹³ Cf. MARROU (n. 4), p. 194-200.

¹¹⁴ Cf. MOLLAND (n. 9), p. 119.

¹¹⁵ WASZINK (n. 110), p. 154.

¹¹⁶ Cf. M. POHLENZ : *Die Stoa*, Göttingen, 1963¹, p. 465 (le but de Clément) : « durch eine fache Christenstimmung der stoischen Lehre eine christliche Ethik zu begründen ».

¹¹⁷ L'identification des maîtres appelés dans les *Stromates* (1, 11, 1) est bien douteuse, l'interprétation de l'image de l'abbé comme le portrait de Panainos aussi.

¹¹⁸ POHLENZ (n. 116), p. 414-424.

¹¹⁹ 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. ¹²⁰ 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. ¹²¹ Cependant il ne cache pas les différences fondamentales, son *violent reflux du matérialisme* stoïcien, l'influence platonicienne concernant la division de l'âme. ¹²²

V. UN PYTHAGORISME ENVISAGÉ PAR CLÉMENT. 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. ¹²³ 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 (φλυαριῶν) Pythagore de blasphème, refuse son automatisme et sa notion de la métempsychose ; Irénée mentionne la *tetraktys* comme une conception cosmologique insuffisante. ¹²⁴ 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. ¹²⁵ 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-

¹²⁰ Cf. SPANNEUT (n. 119), p. 175.

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

¹²² Cf. SPANNEUT (n. 119), p. 166-170.

¹²³ 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).

¹²⁴ Cf. *Antioch.* 3, 7, 3, 26 - *Adv. haer.* 1, 1.

¹²⁵ Cf. *Legat.* 6, 1 : 31, 2 ; 36, 3.

cun des philosophes grecs, ni Platon, ni Pythagore, les *deux basions de la philosophie* (τρεῖς καὶ ἑσπερα φιλοσοφίας) n'avaient reconnu l'essence de la philosophie, c'est-à-dire son rôle de chemin vers Dieu.¹²⁶

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.¹²⁷ Clément, même s'il arrive à corriger certaines notions de Pythagore (on le verra par rapport aux tabous alimentaires¹²⁸), considère ses doctrines comme révélant de la vérité de Dieu, doctrines dignes d'être transmises au christianisme. L'adjectif *pythagoricien*, appliquée par lui entre autres¹²⁹ au nom de Pindare,¹³⁰ de Philon,¹³¹ sert chez lui comme l'insigne d'une pensée vraie.¹³²

Clément ne met pas en doute l'authenticité historique du *grand Pythagore*.¹³³ Les informations chronologiques¹³⁴ et biographiques des *Stromates* sur lui sont des arguments utilisés par l'auteur chrétien afin d'éprouver la justesse 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).¹³⁵ qui en Egypte, en faisant connaissance avec les doctrines

des maîtres égyptiens (1, 15, 66 et 69)¹³⁶ se soumet à la concision (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*.¹³⁷

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.¹³⁸ 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.¹³⁹ Cependant, leur vocabulaire, avec la notion d'une sagesse angélique (προφητέλλειν) et la formule d'autorité (αὐτὸς Πυθαγόρας) montrent clairement que Pythagore est pour Clément un des maîtres irrefutables 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 ἀποκρυπτεῖν οὐδὲ τοὺς ἀπὸ τοῦ Πυθαγόραν, οἱ φασιν ὁ μὲν θεὸς εἶς, χοῦτος δὲ οὐχ, ὥς τινες ἠπονοοῦσιν, ἕκτος τῆς διακοσμῆσεως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ, ὁσος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπικρατοῦς πάσας γενέσεως, κρᾶσις τῶν ὁλῶν, ἀεὶ ὢν καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων, ἀπάρτατον ἐν οὐρανῷ φθοῖτηρ καὶ πάτερων πατήρ, νοῦς καὶ ψυχῶσις 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 célée, et laquelle ne doit plus être cachée, doit être révélée et démontée 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* (ἀπάρτατον ἐν οὐρανῷ φθοῖτηρ). 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-apolinien de la pensée pythagoricienne.

¹²⁶ 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 Oinouches, un prêtre égyptien (*De iside* 354 e) comme son maître. Le prêtre est appelé chez Clément Sonchyls (*Strom.* 1, 15, 70), qui, selon Plutarque est le maître de Solon. Clément en invoquant Alexandre Polyhistor mentionne aussi un maître assyrien de Pythagore.

¹²⁷ *Strom.* 1, 22, 150 : Πυθαγόρας πολλαὶ τῶν παρ' ἡμῶν μετενέγκας εἰς τὴν ἐκείνου δογματοποιῶν.

¹²⁸ Voir la note 131.

¹²⁹ *Psid.* 1, 10, 94 : μοι δοκεῖ συναεῖς τοῦτο ὁ Σάμων παροργέλλειν Πυθαγόρας · δευρὰ μὲν ἐκρηγῆς ἐντραπήσοτο, χρηρτὰ δὲ τέπον. 2, 1, 11 : Κιτλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φρεῖν κρητὰ μὲν ὄνον ριβεῖν αὐτοῦς τε οὐλοῦνται καὶ αὐτὸ τοῦ Πυθαγόρου ·

¹²⁶ Cf. *Diad.* 2, 4 ; 5, 6 ; 2, 1.

¹²⁷ *Strom.* 5, 5, 29 : ὁ Πυθαγόρας καὶ οἱ αὐτοὶ οὖν καὶ Πλάτωνι, μάλιστα τῶν ὁλῶν φιλοσοφῶν ὑποδοῦν τῷ νομοθετῇ ὑμῶν, ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν οὐμβασέθαι τῶν δογμάτων, καὶ κατὰ τὴν μετενέγκας εἰσορογῶν φημὶν οὐκ ἰδεῖν οὐνομύδοντες ἐν τοῖς προφητικαῖς φωναῖς τὴν ἀληθεῖαν κατὰ μὲρ καὶ ἐὼς δαδὰδόντες, πρὸς τοῖς οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν οὐδὲ ἑξ ἑαυτῶν τῆς τῶν προφητῶν δὴλῶσεως προσημειώσεως ἐπιμαρτυρῶν. τῆς περὶ τὴν ἀληθεῖαν οὐκ ἐκείνουτος ἐμπεδοῖν ἐλατ-φότες. Voir avant tout l'analyse de MOLAND, 1970, p. 130 seq.

¹²⁸ Voir *Strom.* 2, 20, 114 ; 3, 3, 12 ; 7, 6, 32.

¹²⁹ Les pythagoriciens nommés dans les *Stromates* : Numa (1, 15, 71 ; 5, 1, 8) ; Cercops (1, 21, 31) ; Numenius (1, 22, 150) ; le pythagoricien anonyme du *Politeas* de Platon (1, 48, 3) ; Hippodamos (2, 19, 102) ; Philolaos (3, 3, 17) ; Théodore (4, 8, 56) ; Zalmoxis (4, 8, 58) ; Eurysos (5, 5, 29) ; Hipparque (5, 9, 57) ; Epicharme (5, 14, 100) ; Athamas (6, 2, 17). Les pythagoriciens : Titeano (1, 16, 80 ; 4, 19, 121) ; Myia (4, 19, 121).

¹³⁰ Cf. *Strom.* 5, 14, 102.

¹³¹ 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.

¹³² Voir *Strom.* 5, 14, 100 : l'affirmation d'Epicharme, d'un auteur pythagoricien sur l'omnipotence de Dieu doit être vraie : Πλάτῳ τὸ παντὸν ἐν πᾶσι ἀποστήκοντα καὶ οἱ παρ' Ἑλλησιν ἀσπασίοντα τῷ θεῷ, ὁ μὲν Ἑσχύμαρος Πυθαγόρειος δὲ ἦν λέγειν...

¹³³ *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.

¹³⁴ Voir *Strom.* 1, 21, 107 ; 129 ; 131 ; 133.

¹³⁵ 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 : Σέβας ἢ Τυρὸς, ὅτε εἴτω κατὰ τοὺς τλάστοις τοῦ Πυθαγόρου βιβλίων τὸ γένος.

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.¹⁴⁰ 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 ὄλων 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.¹⁴¹ Autant Pohlenz identifie cette image avec l'expansion de *Logos* tout puissant, vivifiant et unifiant le cosmos,¹⁴² Spanneut formule son avis avec réserve : bien que Clément connaisse la notion stoïcienne de *ton pneumatique*, réalisé par le mélange des éléments,¹⁴³ son *tonos*, semble-t-il, n'est pas totalement identifiable avec

¹⁴⁰ 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).

¹⁴¹ Ainsi AUBIN (n. 9), 123.

¹⁴² 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 ».

¹⁴³ 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 <κεῖνον> πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν,
ἐξ ὧν δὴ ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσσομένα πάντα,
γαῖα τε καὶ πόντος πολυκύμων ἦδ' ὑγρὸς αἶθρ
Τυτάν ἦδ' 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.¹⁴⁴

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 αἰδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὄλων ἐστίν. οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεῖς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήτητον 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 ὄλων, 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 *dolichéuei* 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, l'ᾄσμα 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 ταθεῖς 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.¹⁴⁵ 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 κινούμενα τοῦ κόσμου. Quant à Empédocle, selon la tradition remontant à Timée (cf. Diogène Laërce 8, 53 et FGrH 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.

¹⁴⁴ 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.

¹⁴⁵ 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 ; Alciphr. 1, 18 ; Dion. Hal. *Comp.* 19.

plus parfaits des figures géométriques et des corps.¹⁴⁶ 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.¹⁴⁷ Jusqu'à un article de Festugière,¹⁴⁸ 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^e 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 commune¹⁴⁹ laquelle est en même temps le fondement de la connaissance de la divinité ; les rayons du soleil, qui sont le principe de toute vie.¹⁵⁰ Bien que Clément ne mentionne le *περί πυθαγορικῶν συμβόλων*, le traité d'Alexandre qu'une fois, concernant les maîtres de Pythagore dans les *Stromates*,¹⁵¹ 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,¹⁵² jusqu'ici ont été cachés aux yeux des apprentis de la foi.

¹⁴⁶ 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.

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

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

¹⁴⁹ Voir la note 34.

¹⁵⁰ Diogène Laërce 8, 25 : γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν (des éléments) κόσμον ἔμφυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ, μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιουκνημένην. 8, 27 : ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεοὺς : ἐπικρατεῖ γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἰτίον. ...καὶ ἀνθρώπων εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν, κατὰ τὸ μετέχειν ἀνθρώπων θερμοῦ : διὸ καὶ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν. 8, 27 : ταύτην δὲ τὴν ἀκτίνα καὶ εἰς τὰ βένθη διέσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα.

¹⁵¹ 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 Στροματεῖς.

¹⁵² 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,¹⁵³ éternel et infini,¹⁵⁴ omnipotent,¹⁵⁵ sage,¹⁵⁶ et source d'amour.¹⁵⁷ 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).¹⁵⁸ En parallèle avec Dieu qui a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, le genre humain est créé par le *demiurge* 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.¹⁵⁹

Or, cela va de soi, le *crayant 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.¹⁶⁰ En dehors de la différence de leur manière de prier¹⁶¹ 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

¹⁵³ *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) : οἱ τοὶ 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 ἀποφάσει 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.

¹⁵⁴ *Strom.* 5, 14, 115 : Τίμαιος ὁ Λοκρὸς ἐν τῷ φυσικῷ συγγράμματι κατὰ λέξιν ὧδέ μοι μαρτυρήσει : "μία ἀρχὰ πάντων ἐστὶν ἀγέννητος : εἰ γὰρ ἐγένετο, οὐκ ἂν ἦν ἔτι ἀρχὰ, ἀλλ' ἐκεῖνα, ἐξ ἧς ἡ ἀρχὰ ἐγένετο."

¹⁵⁵ Voir la note 132.

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

¹⁵⁷ *Strom.* 2, 19, 102 : καὶ μοι δοκεῖ παγκάλως Ἰππόδαμος ὁ Πυθαγόρειος γράφειν : "ἄν φιλιᾷν ἃ μὲν ἐξ ἐπιστάμας θεῶν, ἃ δ' ἐκ παροχής ἀνθρώπων, ἃ δὲ ἐξ ἀδονῆς ζῶν."

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ Voir la note 73.

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ 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'ἄτορον le plus grand du pythagorisme pour Clément : les pythagoriciens en se contenant des doctrines fragmentaires de leur maître inspiré mais terrestre,¹⁶² bien qu'ils soient invités, ne se dépêchent pas, ne font pas effort pour écouter la vérité de Dieu.¹⁶³

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 pythagoricien¹⁶⁴ donc qui exprime le même sens.

VI. LES TRACES DES CONCEPTIONS MUSICALES DES PYTHAGORIENS CHEZ CLEMENT.

LA MUSIQUE COMME MANIFESTATION DE LA VÉRITÉ 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 essayée 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^e 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 *griose* 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

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 prophètes¹⁶⁵ résonnent dans l'éclat divin. Cette clarté spirituelle, le soleil de la justice en insistant la rosée¹⁶⁶ de la vérité saisit tout le monde, comme le soleil sensible, qui est tiré vers le ciel par le Père pour tous les hommes.¹⁶⁷ 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.¹⁶⁸

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.¹⁶⁹ 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.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Cf. *Protr.* 12, 119.

¹⁶⁶ 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'hétérogène 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.

¹⁶⁷ *Protr.* 11, 114, 3 : ὁ ... θεοκρατοῦντος ἡλίου ἐπ' ὅλης περιτροπῇ τὴν ἀνθρωπότητα. τὸν παρὰ τὸ μωμενικόν, ὃς ἐπὶ πύργῳ ἀνθρωπότητος ἀνυψήσας τὸν ἥλιον αὐτὸν, καὶ καταπεσέσκει τὴν ὀμίαν τῆς ἀληθείας.

¹⁶⁸ *Strom.* 1, 7, 37 : καταφθίναται τὸν νύκτα ποταμὸς ἡ Ἑλλάς, καὶ οὐκ ἐπὶ τῇ φθορᾷ θεοῦ ἐκείνῃ εἰς ἀνθρώπους, ... ὅν τινος οἱ ἱεροὶ καταφθίνοντες εἰς τὴν τὴν ἀγρότην καὶ εἰς τὴν κομπάν καὶ ἐπὶ τῇ δόξῃ, φασκόμεν ὅτι οὐκ ἔστι καὶ πύργος, φέρεται δὲ καὶ ἐπὶ τὸν ἡμετέριον οὐρανὸν καὶ εἰς τὸν ἀνωθεν τῶν δένδρων ...

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

¹⁷⁰ 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 μαθηματα 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 doctine 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 μαθηματα : la musique, comme la géométrie et comme la vraie philosophie grecque possède des fragments de l'unique vérité divine.¹⁷¹

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,¹⁷² l'âme elle-même est un instrument qui reproduit la musique céleste.¹⁷³

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 Philon¹⁷⁴ (et indirectement des idées considérées comme pythagoriciennes par la philosophie des premiers siècles après J.-C.¹⁷⁵), 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.¹⁷⁶

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

thracé à la ressemblance de Jubal, mais selon la volonté paternelle du Dieu, envisagée aussi par David.¹⁷⁷ Malgré le fait que Clément, au contraire du terme λόγος τῶτον vu ci-dessus chez Philon,¹⁷⁸ ne nomme pas l'instrument mentionné dans ce passage, les musiciens renommés, Orphée et ceux de l'Ancien Testament, le terme ἵψα διατρεθέν évoque sans doute un instrument à cordes.

On a mentionné ci-dessus l'image de la divinité qui gracie avec son plectre la lyre du cosmos.¹⁷⁹ Clément dans son livre des symboles des *Stromates*, en analysant le symbolisme du plectre, après avoir refusé des autres avis, accepte la solution de Clément, selon laquelle le plectre est identique au soleil.¹⁸⁰ 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^e 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.¹⁸¹

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 musicaux 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.¹⁸² 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.¹⁸³ 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, gratées par le *pneuma*, produisent des sons humains.¹⁸⁴

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

¹⁷¹ *Protr.* 1, 5, 2 : Καὶ ὅτι τὸ ἴδιον... ἡμιόνατο τὸτε τὸ πᾶν οὐ κατὰ τὴν ὀρχήν μουσικήν, τὴν παρὰ τοῦτον τοῦ ἱεροῦ, κατὰ δὲ τὴν πάτριον τοῦ θεοῦ βοήθησιν, ἥν ἐξ ἡμετέρας ἀντίθεως.

¹⁷² Voir la note 174.

¹⁷³ Voir la note 88.

¹⁷⁴ *Strom.* 5, 8, 48 : οὐκ ἀνεγνώσαν ὁ οὐτοὶ Κλεάνθη τὸν φιλόσοφον, ὅς ἀντικρὺς πάλιν τὸν τὸν ἥλιον κινεῖ, ἐν γὰρ τῷ ἀντικρὺς ἐπεὶ τὸν τὴν ἀντίθεω, οὐκ ἀπὸ τοῦτον τὸν κόσμον, εἰς τὴν ἐνερπύοντων πορείαν τὸ φῶς ἔχει. Sur les autres étymologies de Clément concernant les mois 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.

¹⁷⁵ Théon fig. 141, 3–4 Hüller : τοιγὰρ τοι σερήνη Διὸς παῖς ἡμιόνασεν Ἐρμῆς, / ἔρτατονον κίθαριν, θεομήτορος εἰκόνα κόσμου.

¹⁷⁶ *Protr.* 1, 5, 4 : Καθὼς ὁ κύριος ὄργανον ἔμενον τὸν ἀνθρώπον ἐξευγνώματο κατὰ εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ... αὐτοὺς ὄργανον ἐστὶ τοῦ θεοῦ πανεργόμονον, ἡμετέρας καὶ ἡμῶν, σοφία ὑπερκόσμου, οὐκ ἐκ τῶν κόσμου.

¹⁷⁷ *Strom.* 6, 16, 144 : ἑρτατόνως φθονήματα νέους κελεύσονται ἡμῶν, ποικίλης τῆς οὐκ ὁμοίας γράφει καὶ τὴν πάλαιον ἀγῶνα ἐν τῷ φθονῶντι εἶναι δοκίμων. ἑστὰ καὶ περὶ τὴν προσιόντι τῇ ἡμετέρῃ ἐπικεῖται τὸν αὐτοβήθειαν τῷ ὄργανῳ, ὅμοιο μὲν τῷ τὸν οὐκ ἐκ τῶν κόσμου, ὅμοιο δὲ τῷ τὸν ἀντικρὺς, ὅμοιο δὲ τῷ τὸν ἀντικρὺς, ὅμοιο δὲ τῷ τὸν ἀντικρὺς, ὅμοιο δὲ τῷ τὸν ἀντικρὺς.

¹⁷⁸ *Psalm.* 2, 4, 41 : ὄργανον τὸ οὐκ ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου καὶ γοηδίας τὰ ψήφια αὐτοῦ, δι' ὅν ἐργαζόμενον εὐάγγελον τὴν κρίσιν, καὶ κρινόμενον τὸ πνεῦμα τὸς φθόνους ἀποδοῖμι τοῖς ὑποφθόνους.

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 (ἀντιπρόχοι, 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 ». ¹⁸⁵

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 ». ¹⁸⁶

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, ¹⁸⁷ 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. ¹⁸⁸

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 étrangle ses auditeurs, les détourne de la vérité, enlève de la vie*. ¹⁸⁹ 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. ¹⁹⁰

¹⁸⁵ *Prot.* 1, 3, 1 : ἐντέχων τὴν γοητείαν δαμονόωντες εἰς διαφθοράς, ἥρπες θνητῶντες, πένθη ἡθευίζοντες, τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ ἐδάδα χεῦοντες... τὴν καλὴν ὄντως ἐκείνην ἐλπίδα τὸν ἴπτον περὶ αὐτὴν μένον ἰδοὺς καὶ ἐνδοξὸς εἰς ἐσχάτη δυνάει καταΐεν- ῶντες... (trad. MONDESERT).

¹⁸⁶ *Paul.* 2, 4, 41 : ...μελὸν τοῦ κατεργάσαν καὶ πηλὸν γοεῖν... τοὺς αὐτοὺς φεραμένους διαφθερόμεν τοὺς ἰσθμούς... εἰς πῶτος ὑποπόνοισιν. (trad. MONDESERT). La notion de la mélodie brisée (μελὸν κατεργάσαν) évoque la phraseologie des détecteurs des nouvelles ditthrambes du V^e siècle av. J.-C. Je dois remercier Zs. RITOKO qui a bien voulu attirer mon attention à cette ressemblance.

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

¹⁸⁸ Sur l'opposition des Muses et des Sirènes voir l'article de K. MARKOT : *The Sirens*, Act. Ethn. Acad. Scien. Hung. 7, 1958, 1–59. Sur l'iconographie des monuments funéraires voir H. I. MARKOT : *Mausoleum alien*, Grenoble, 1937, p. 257–253 ; P. COURCELLE : *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin*, REA 46, 1944, p. 65–93 ; D. WOYSCHE-MEAUTIS : *La représentation des humains et des êtres fabuleux sur les monuments funéraires grecs*, Neuchâtel, 1982, p. 91–99.

¹⁸⁹ *Prot.* 12, 118, 1 : φθόνον... Σειρήνας μολύβδους ἀγγεῖ τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀληθείας ἡτορῶντες, ἀνέγει τῆς ζωῆς, πρὸς ἑστίαν, βλάστησιν ἑστίαν, βόθρος ἑστίαν, λίγρον ἑστίαν καὶ οὐκ ὀνομήσθαι.

¹⁹⁰ *Strom.* 2, 2, 9, 7 : αἱ γυνὴν τὸν Σειρήνων ἐπικληθεὶς δὲναται ὑπερβάλλοντος ἐνδοκονί- μενου ἐξέδαρτον τοὺς παρὰ τὴν γυνήντας ἀπὸς τὴν τὸν ἀετοῦν παρὰ τὴν γυνήντας ἀετοῦν ἐνδοκονί- μενου.

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 dénaissant le caractère trompeur de l'autre psychagogie ¹⁹¹ – 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. ¹⁹² 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. ¹⁹³ L'auteur du *Protreptique* emprunte la métaphore de la fuite dans la montagne, en christianisant l'image : les déliés de la musique dangereuse se dirigent vers le paysage de Sion au lieu de l'Hélicon, le mont sacré de la poésie grecque. ¹⁹⁴

Une autre fois, Clément cite la scène homérique dans le contexte de la relation des chrétiens et la *paideia*. Selon les *Stromates*, la 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 obstruant 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. ¹⁹⁵ 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 pour-quoi 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

¹⁹¹ *Strom.* 1, 10, 48, 6 : Μοῦσαι Σειρήνων ἥλιος ἡγετοῖα Πιερίσθους παραυεῖ, τὰς σοφίας ἰστέον μὴ μετὰ ῥήσιν δόδακτον, ἀντιπρόχον δὲ τὴν ἀλλήν διελέγχον ἡνυχάγοντα. La vraie psychagogia est représentée par l'art sacré des quelques poètes grecs, voir *Strom.* 5, 4, 24 : οἱ παρὰ τοῦτον τὸν προφήτην τὴν θεολογίαν δεδιδογμένον ποιῶντι δι' ἱστορίας πρὸς φιλανθρωπία, τὸν Οὐπέδα λέγον, τὸν Ἀλφον, τὸν Μουσίου, τὸν Ὀμηρον καὶ Ἡρόδοτον καὶ τοὺς τὰτα σοφούς.

¹⁹² Selon l'étymologie fautive des stoiciens (SVF 2, 160) le mot δόδακτον dérive de τὸ δάκον.

¹⁹³ *Quaest. conv.* 706 d : ... οὐδὲν ἄν εἰς τῆς Σειρήνας ἐπικληθεὶς, ἐπικληθεὶς δὲ τῆς Μοῦσαι καὶ καταφθινῶν εἰς τὸν Ἑλικὸν τὸν τὸν πρῶτον.

¹⁹⁴ Voir le texte sur la note 5. L'image des montagnes se reproduit à la fin de l'œuvre, où le Clément, le lieu des images dionysiaques s'oppose à la forêt ombragée de la montagne sacrée, aimée par Dieu, qui est la scène du drame de la vérité (ὁπρὸς... θεῶν) πρὸς αὐτὸν... τοὺς ἀληθείας ἀντικείμενον ὁπρὸς αὐτὸν. 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.

¹⁹⁵ *Strom.* 6, 11, 89 : οἱ δὲ αὐτοὶ τὸν τὸν ὄνομα ἐπικληθεὶς καθάπερ οἱ τοῖ Ὀδυσσεὺς ἐπικλὸν ἡγετοῖα μετὰ τὸν ἄλφον, οὐ τὰς Σειρήνας, ἀλλὰ τὸν βλάστην καὶ τὸ μέλος παραυεῖ-μενον, ἀντικλὸν βλάστην τὰ ὄντα, ἐπικλὸν ἰστέον οὐ δὲναται ἀντικλὸν ἀντικλὸν τῆς ἀκρόας Ἑλικὸν μολύβδους μετὰ τὰτα τὸν πρῶτον τρεῖν.

quant des passages platoniciens et de Plutarque,²⁰⁸ 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.²⁰⁹ L'abandon du *logos* de Dieu par la foule ivre est présenté comme le retour à la dissonance, comme une nouvelle *palinodie* méchante (*kakoi kakōs psallontes psallōntōn*), accompagnée par l'ivresse de son des *aulos*, les grelots des impies.²¹⁰

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.²¹¹ Parmi les Grecs, à côté d'Arion et d'Amphion, mentionnés exclusivement avec mépris, il y a Orphée, le repent 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.²¹²

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.²¹³

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

²⁰⁸ Voir la note 94.

²⁰⁹ *Péd.* 2, 2, 41 : Σὺνρυς μὲν οὖν ποιητὴν ἀπονεμεῖσθαι, αἰὶός δὲ ἀνθρώπων δεισιδαίμονι ἐς εὐδοκίαν ἀρετῶν. Καὶ γὰρ ὡς ἀληθὺς ἀποπειρεῖται τὰ ὄντινα ταῦτα νηφαλίον οὐρανόν, θηρίον μὲλλον ἢ ἀνθρώπων κατὰλλαν καὶ ἀνθρώπων τοῖς δαυνοτέροις.

²¹⁰ *Péd.* 3, 11, 80 : καὶ τὸν περὶ θεοῦ λόγον οὐβασάμενοι καταδαλόμενοι ἐνδὸν οὐ ἥκουσαν, ἔξωθεν δὲ ἡμα μετὰ τῶν δέοντων δαίμονα, κρομήτων καὶ τετραγυμνῶν ἐποικίαν ἀνὰ γῆρας τε καὶ χρόνον καὶ μέτρον καὶ παντός ἀναμετρήμενοι οὐρανῶν.

²¹¹ *Protr.* 1, 5, 4 : καὶ μὴν ὁ βασιλεὺς ὁ καθαυτός, οὗ μυστὴρ πρὸς θεὸν εὐαγγελιστὴν, προσήγαγεν ὡς τὴν ἀλήθειαν, ἀπεργεῖται δὲ εὐδοκίαν, πολεοῖ γὰρ ἐκεῖ ἡμεῖς αὐτὸν τοῖς δαίμονις τὰνθεὶ πρὸς αὐτοῦ δουλοκτονίας μορμικῇ, ἢ τοῦ Σαουλ ἐνεργουμένου ἐκείνος ῥῶον μόνον αὐτὸν ἰάσθαι.

²¹² *Protr.* 1, 5, 3 : ... κόπον δὲ τόνδε καὶ ἡ καὶ τὸν οὐκὸν κόπον, τὸν ἀνθρώπων, ψυχὴν τε καὶ οὐκὸν αὐτοῦ, ὅλην πνευματικὴν ἀποδοσάμενος, ψάλλει τὸ θεῖον διὰ τοῦ πολυφωνοῦ ὄργανου καὶ ποικίλου τῷ ὄντινι τῷ ἀνθρώπῳ.

²¹³ *Protr.* 11, 116, 2 : Σάκρυς ἐστὶ Χριστοῦ τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ... Χριστός δὲ εὐαγγελιστὴν ἐστὶ τὰ πνευματικὰ τῆς ἡγίας ἐκκλησίας μέλος συνάγει ἀπὸ τοῖς εὐαγγελικοῖς οὐρανῶν τοῖς αἰσθητοῖς.
²¹⁴ Voir la citation de la note 211.

âmes²¹⁵ – de plusieurs manières (*τροπὸν ὁνός*) qui connaît divers moyens de la méthode curative. Il réprimande les uns, donne des châtements 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 (*τροπὴ μέτρος ἢ μελῶς*).²¹⁶ A côté de David et du Christ, il manque la personnification 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 corporelle 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^e 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, remémorés dans cette œuvre plusieurs fois)²¹⁷ 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.²¹⁸ 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.²¹⁹

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

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

²¹⁶ *Protr.* 1, 8, 2 : καὶ ἐπὶ ὅπῃ μὲν λυδοποιεῖται, ἔστιν δ' οὐ καὶ ἀντιλεῖν : τοὺς δὲ καὶ θρηγεῖ τῶν δαυνομένων : ὅβρι δὲ ἅλλοις, καθάπερ ἱατρός ὁνός τῶν νοσοῦντων σπουδαῖον τὸ μὲν κατακτείναν, τὸ δὲ καταβρίοναν, τὸ δὲ κατατρίβαν, τὸ δὲ καὶ αὐτὴν διακρῖναι, ἐκκλινῶν δὲ ἅλλα, ἔστι δ' οὐ καὶ ἀποτρίβαν, εἰ πὺς οἶον τε κἂν παρὰ μέτρος ἢ μέλος τὸν ἀνθρώπον ἵγναινα. Πλοῦθονος γὰρ ὁ οὐρανὸς καὶ πολὺφροντος ἐῖς ἀνθρώπων οὐρανῶν.

²¹⁷ Cf. *Quæst. conv.* ch. 7 (710 a seq., cf. δὲ παρὰ πρὶον ἀνὰ τρεῖς, χορηγεῖται) et ch. 8 (711 a seq., μάλιστα χρηστὸν ἀποκρίματα πρὸς δέκτον). 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 πρὶονα πολλαῖς γέγοντα βιομολογίας καὶ οὐρεμολογίας οὐδὲ τοῖς τὸ ἰσοδύναμα κομῆσθαι et *Péd.* 3, 11, 77 : τὰ ἀποδοκίματα βιομολογίας καὶ οὐρεμολογίας πολλαῖς γέγοντα.

²¹⁸ *Péd.* 2, 4, 44 : Καὶ γὰρ ἴσημιον πρὸς ἀνθρώπων τὴν οὐλοφονίαν, ἀνταρτίαν ὅτι μάλιστα ἑλπίοντες τῆς ἐπομενῆς ἡμεῖς δεινοῖς τὴν ἡμεῖς ὄντας ἡμεῖς, οὐ περὶ τὰς καμνὰς τῶν φθόνων κακοτεχνούντων ἐῖς ἡμῶν καὶ βιομολογίας ἐκδιδόντων : τὰ δὲ αὐτοῖς καὶ οὐλοφονίας μέλη ἀποδοκίματα τῆς ἡμεῖς ὑπεροχίας. Καταδεικνύοντες οὖν τὴν χρηματικὴν ἀποδοκίαν τὰς ἀρχαίας πρὸς αὐτοὺς καὶ τὴν ἀνθρωποφονίαν καὶ ἐκπονοῖα μορμικῇ. Sur la phraseologie voir n. 186.

²¹⁹ 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 présenter²²⁰ sur la bague du chrétien, parmi la colombe, le poisson, le bateau, l'ancrer, il mentionne aussi la lyre. Son argumentation – Polycrate de Samos avait lui-même une bague avec l'image de la lyre²²¹ – n'est pas claire. D'un côté, la tradition grecque ne parle pas de façon détaillée de cette fameuse bague;²²² 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*,²²³ 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;²²⁴ 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.²²⁵ 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 de 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.

²²⁰ Le problème évoque le symbole pythagoricien cité dans les *Stromates* (5, 5, 28) à propos de porte de bague et au même temps du simulateur de Dieu : δοκρῶντων μὴ φρεσὶν μὴδὲ ἐκδόντας αὐτοῦς χαρμόσιν θεῶν.

²²¹ *Péol.* 3, 11, 59, 2 : Ἀλὲ ἀφ' οὐρανὸς ἡμῖν ἔστων πελάγος ἡ γῆς ἡ τοῦς οὐρανόπορον ἡ λαὸν μονοκλή, ἡ κέχαται, ἡ λαοκράτης, ἡ ἀγκυρα ναυαρχία.

²²² Hérodote (3, 42) ne mentionne qu'une émeraude à chalon d'or.

²²³ *Strom.* 1, 14, 65 : Πυθαγόρας δὲ κατὰ Πλάτωνα τὸν τῶν αἰώνων περὶ τὴν ἐγκοστήν δευτέρων ἀναγινώσκων ἐπλοκεται.

²²⁴ Cf. Diogène Laërce 8, 3 : ἐγὼν οὖν ἐν Αἰγύπτῳ, ὀμπνικα καὶ Πλάτωνα τῶν Ἀμύ-ουλο συνέστητος δι' ἐπυρολόης· καὶ ἐξέλυθε τὴν φωνὴν αὐτοῦ.

²²⁵ Cf. Diogène Laërce 8, 3, Janbl. 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.²²⁶

Au contraire de ces idées platoniciennes, le stoïcisme souligne l'absence totale de raison chez l'animal. On cite les phrases de Diétrauer : *les animaux n'ont aucune parenté divine, aucune connaissance des dieux, aucune vision de l'éternité, 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*.²²⁷ 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,²²⁸ la toile d'araignée un quasi-tissage, le soin de leurs rejets une quasi-vertu.²²⁹ Sa conclusion : au contraire des notions pythagoriciennes « *von der Gemeinschaft der Vernunftwesen sind selbstverständliche die Tiere ausgeschlossen* ».²³⁰

Spannert, 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.²³¹ 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.²³² Les créatures privées de perception, elles-mêmes aussi peuvent être liées à l'ordre du cosmos, aux forces naturelles par une certaine sorte de

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

²²⁷ Diétrauer (n. 226), p. 23 ; idem : *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977, p. 224-235.

²²⁸ Voir ex. l'opposition le croassement du corbeau (considéré par le genre intelligent comme voix divine) et la pirole du Christ chez Clément (*Protr.* 104, 2).

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

²³⁰ Pohlenz (n. 116), p. 83-85; 137.

²³¹ Spannert (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.

²³² Cf. *Strom.* 5, 133, 7 et *Protr.* 51, 5.

sympathie.²³³ 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.²³⁴

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.²³⁵ 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.²³⁶

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*,²³⁷ 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.²³⁸

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 humaine²³⁹ – cela évoque de loin l'idéal pythagoricien du *κοινὰ τὰ φίλων*.²⁴⁰ Le reflet de la *κοινωνία* des hommes et des animaux figure une seule fois, en rapport avec l'idée du partage des femmes, refusée

²³³ Voir l'exemple des huîtres, *Protr.* 4, 51 : Πολλά δὲ ἐστὶ τῶν ζώων, ὅσα οὐδὲ ὄρασιν ἔχει οὔτε ἀκοήν οὔτε μὴν φωνήν, οἷον καὶ τὸ τῶν οὐστρέων γένος, ἀλλὰ ζῆ γὰρ καὶ αἰσθεται, πρὸς δὲ καὶ τῇ σελήνῃ οὐμπιάσχει.

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

²³⁵ Cf. Porphyre, VP 19,13 : πάντα τὰ γινόμενα ἐμφανῆ ὁμογενὴ δεῖ νομίζειν. φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομισαὶ ταῦτα Πυθαγόρας.

²³⁶ Sext. Emp. *Adv. math.* 9, 127 : οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. Ἐν γὰρ ὅτι οὐκ ἔστι πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διήκον φυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνὸς ἡμῶν πρὸς ἐκείνα, διόπερ καὶ κτείνοντες αὐτὰ αἱ ταῖς σαρξὶν αὐτῶν τρεφόμενοι ἀδικήσομεν τε καὶ ἀσεβήσομεν ὡς οὐγενεῖς ἀναροῦντες.

²³⁷ Cf. *Péd.* 2, 12, 120 : Παρίστανεν δὲ τὸ γένος ἡμῶν ἐπὶ κοινωνίᾳ ὁ θεὸς αὐτὸς τῶν ἑαυτοῦ πρῶτος μεταδούς καὶ κοινὸν πᾶσιν ἀνθρώποις τὸν ἑαυτοῦ ἐπικουρίου λόγον ; *Strom.* 3, 4, 32 : ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτὸς ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ... Voir aussi *Strom.* 4, 8, 112 (le *logos* salutaire). Le *Protreptique* (2, 25) mentionne une certaine alliance naturelle de l'homme avec le ciel (τις ἐμφασις 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.

²³⁸ 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).

²³⁹ Cf. *Péd.* 2, 1, 15 ; 2, 12, 20 ; 2, 12, 129 ; *Strom.* 1, 6, 35 ; 2, 28, 84-85 ; 3, 12, 87.

²⁴⁰ Voir la note 96.

avec véhémence par Clément, disant que cette sorte de bestialité pourrait vraiment établir une alliance avec des cochons²⁴¹ ou des boucs.²⁴²

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*,²⁴³ 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 sexualité²⁴⁴ comme les buts uniques et vulgaires de la vie des ἄλογα ζῷα (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.²⁴⁵ (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 :²⁴⁶ Clément, qui est considéré autant comme humaniste qu'ascète,²⁴⁷ postule la nécessité de sanctifier aussi le corps,²⁴⁸ 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.²⁴⁹

²⁴¹ 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.

²⁴² *Strom.* 3, 4, 28 : εἰς τὰ χαμαιτυπεία μὲν οὖν ἡ τοιαύδε εἰσάγει κοινωνία καὶ δὴ σιμμετοχοὶ εἶεν αὐτοῖς οἱ σῖες καὶ οἱ τράγοι...

²⁴³ *Strom.* 8, 6, 19 : ζῷον θνητόν, χειραῖον, πεζόν, λογικόν. L'originalité du passage est douteuse.

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

²⁴⁵ *Péd.* 2, 1, 1 : Οἱ μὲν δὲ ἄλλοι ἀνθρώποι ζῶσιν, ἵνα ἐσθίσωσιν, ὥστερ ἀμέλει καὶ τὰ ἄλογα ζῷα, οἷς οὐδὲν ἄλλ' ἢ γαστήρ ἐστὶν ὁ βίος. ἡμῖν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἐσθίειν παραγγέλλει, ἵνα ζῶμεν. 2, 1, 9 : κομιδὴ δὲ ἄλογον καὶ ἀγρεῖον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον βοσκομάτων δίκην. Πιανόμενον θανάτῳ τρέφεσθαι, αὐτοῖς βλέποντας εἰς γῆν τοῖς ἐκ γῆς αἰεὶ καὶ κεκοφύτας εἰς τριπέδας, τὴν λίχον διακείθοντας ζοῖν, τὸ ἀγαθὸν ἐνταῦθα πονεῖν καταρῶσαντας. 2, 1, 14 : Ἥμεῖς δὲ καὶ τοῦτον ἀμείνομεν, ὅσοι καὶ κύριοι, καὶ θεοὶ οἰκειότεροι, ὅσοι σοφρονέστεροι. Γεγόναιμεν δὲ οὐχ ἵνα ἐσθίσωμεν καὶ πίνωμεν, ἀλλ' ἵνα ὦμεν εἰς ἐπ' ἔργον πνεύματος γιγνόμενοι τοῦ θεοῦ.

²⁴⁶ 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.

²⁴⁷ Cf. MARROU (n. 4), p. 197 seq.

²⁴⁸ *Péd.* 2, 1, 3.

²⁴⁹ *Péd.* 2, 1, 11 : "Καλὸν μὲν οὖν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ αἶνον πιεῖν" αὐτὸς τε ὁμολογεῖ καὶ οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου : θηρίων γὰρ μᾶλλον τοῦτό γε, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν ἀναθημίασις ὁλοκαυτωτέρα οὐκ ἀποκατεῖται τῇ ψυχῇ. Εἰ δὲ τις καὶ τοῦτον 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.²⁵⁰ 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 ζῴων 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.²⁵¹ 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^e 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.²⁵² 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.²⁵³

ἐγκρατὸς μετεχέτω, μὴ ἐξεχόμενος μηδὲ ἀπρημένος αὐτῶν μηδὲ ἐπιλαμψαγῶν τῷ ὄψῳ· ὅτι χήσει γὰρ αὐτῷ φωνή, "μὴ ἔνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ" λέγουσα.

²⁵⁰ *Strom.* 2, 18, 92 : "Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ καὶ Πυθαγόρας τὸ ἡμερον τὸ περὶ τὰ ἄλογα ζῷα παρὰ τοῦ νόμου εἰληφέναι. αὐτίκα τὸν γεννομένον κατὰ τε τὰς ποίμνας κατὰ τε τὰ αἰπόλια καὶ βοσκόμεναι τῆς παραχρήμα ἀπολαύσεως, μηδὲ ἐπὶ προφάσει θησιῶν <λαμβάνοντας, ἀπέχρησθαι> διαγόρευεν, ἐκτόνων τε ἔνεκα καὶ μητέρων, εἰς ἡμερότητα τὸν ἄνθρωπον κάτωθεν ἀπὸ τῶν ἀλόγων ζῴων ἀνατρέφων. "χήρισα γοῦν". φησί. "τῇ μητρὶ τὸ ἔκγονον κἂν ἐπὶ τὰς πρώτας ἡμέρας." Le pendant biblique : Ex. 23, 29 ; 22, 30.

²⁵¹ *Strom.* 2, 18, 93 : διασωπεύουσιν οὖν "Ἕλληνες καὶ εἰ τις ἕτερός ἐστι τοῦ νόμου κατατρέχων, εἰ δὲ μὲν καὶ ἐπ' ἀλόγων ζῴων χρησιμεύεται, οἱ δὲ καὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔκθεσιν ἔκγονα, καὶ τὰ μακρόθεν καὶ προφητικῶς ἀνακόπτοντος αὐτῶν τὴν ἀγριότητα τοῦ νόμου διὰ τῆς προειρημένης ἐντολῆς.

²⁵² *Strom.* 7, 6, 32 : ἀλλὰ τὸν μὲν ἀρχαιότατον βοῦδον ἐν Δίῳ ἀγνὸν εἶναι τετυνῆκεαι, πρὸς δὲ οὐ μόνον καὶ Πυθαγόραν προσελθεῖν φασὶ φόνον καὶ θανάτον μὴ μανθόντα, βοῦδον δὲ ἀλλήθως ἄγιον τὴν δικαίαν ψυχὴν καὶ τὸ ἀπ' αὐτῆς θυσίαμα τὴν ὅσιν εὐχὴν λέγουσιν ἡμῖν ἀπιστήσομεν; σαρκοφαγῶν δ', οἶμαι, προφάσει αἱ θυσίαι τοῖς ἀνθρώποις ἐπινενόηγται. ἐξήν δὲ καὶ ἄλλως ἄνευ τῆς τοιαύτης εἰσακολατρείας μεταλαμβάνειν κρεῶν τὸν βοῦδόμενον.

²⁵³ *Strom.* 7, 6, 32 (cont.) αἱ μὲν γὰρ κατὰ τὸν νόμον θυσίαι τὴν περὶ ἡμᾶς εὐσέβειαν ἀλλήγοροῦσι. καθάπερ ἡ τριγωνία καὶ ἡ περιστερία ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προκινημένα τὴν ἀποκαθάρσιν 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 *καλόν*, 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.²⁵⁴

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 prémisse 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,²⁵⁵ 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.²⁵⁶ Clément n'arrive pas directement à une conclusion identique avec l'idée antistoïcienne²⁵⁷ de Plutarque selon laquelle les animaux ont leur part de la raison (μετέχειν λόγου τὰ ζῷα) et ainsi, d'une image de la vertu (ἐμφασις ἀρε-

²⁵⁴ *Strom.* 7, 6, 32 (cont.) : εἰ δὲ τις τῶν δικαίων οὐκ ἐπιφορτίξει τῇ τῶν κρεῶν βρώσει τὴν ψυχὴν, λόγῳ τινὶ εὐλόγῳ χρήται, οὐχὺ Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ τὴν μετένδοσιν ὀνειροπολοῦντες τῆς ψυχῆς. δοκεῖ δὲ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος Περί τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς καὶ Πολέμιον ἐν τοῖς Περί τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφὲς λέγειν, ὅς ἀνύμφορόν ἐστιν ἢ διὰ τὴν σαρκῶν τροφήν, <ἢ> εἰργασμένη ἦδη καὶ ἐξομοιοῦ τὰς τῶν ἀλόγων ψυχὰς.

²⁵⁵ 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 commun.

²⁵⁶ Plut. *De soll. anim.* 959 f : πάλιν οἱ Πυθαγορικοὶ τὴν πρὸς τὰ θηρία πραότητα μελέτην ἐποιήσαντο πρὸς τὸ φιλόφρονον καὶ φιλοκτνιον.

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

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.²⁷¹

Il semble alors, qu'il existe, selon Clément, un sorte de *koïnonia* 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.²⁷²

VIII. L'IMAGE DE LA CIGALE DANS LE LIVRE V^E 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^e 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 μύμηκα, ὃ ὀκνηρὸν καὶ μελίττης γενοῦ μαθητὴς," 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* (*Prot.* 2, 39) et parmi les chercheurs et les collecteurs des choses inutiles ou nocives (*Péd.* 2, 12, 120).

²⁷¹ *Prot.* 10, 108 : "Ὁ μακαριώτερος τῆς ἐν ἀνθρώποις πλάνης τὰ θηρία ἔπινεταί τὴν ἄγνοιαν, ὡς ἡμεῖς, οὐχ ὁπορεύεται δὲ τὴν ἀλήθειαν ὅτι οὐκ ἔστι παρ' αὐτοῖς κολάκων γένη, οὐ δευσιδαιμονοῦν ἰχθύες, οὐκ εἰδωλολατρὲς τὰ ὄρνεα, ἕνα μόνον ἐκπλήττεται τὸν οὐρανόν, ἐπεὶ θεὸν νοῆσαι μὴ δύναται ἀπηξιωμένα τοῦ λόγου. Εἴτ' οὐκ ἀσχέοντο καὶ τῶν ἀλόγων σφῶς αὐτοῖς ἀλογωτέροις πεποικότες, οἱ δὲ τῶν τοσοῦτων ἡλικίων ἐν ἀθεότητι κατατέτριψε;

²⁷² 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,²⁷³ 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.²⁷⁴ 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.²⁷⁵

²⁷³ 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) : ἦδη δὲ καὶ ἡ ὑπάτη ἐναντία τῇ νεάτῃ οὐσα, ἀλλ' ἁρμονία γε ἁρμονία μίξι.

²⁷⁴ *Strom.* 1, 1, 13 : ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται, ἕνα ἢ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ἢ λαλεῖται, μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῇ νοήσῃ.

²⁷⁵ L'image du semis et du bon cultivateur, employée plusieurs fois dans le I^{er} 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-seigneur) au jeu puéril de l'écriture (la beauté éphémère des jardins d'Adonis), voir *Phèdre* 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, annas 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

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

Acta Ar. Hung. 43, 2003

LE BOULLEC (n. 6), p. 117

La deuxième raison est refusée de la même façon : si le symbole voulait évoquer le mythe africain de Térée, il devrait exister aussi des interdictions similaires concernant d'autres personnages de l'histoire, le rossignol et la huppe.³⁹⁵

La troisième justification, exprimée par le pythagoricien³⁹⁶ se fonde sur le régime végétarien. L'oiseau est un meurtrier, qui commet un sacrilège en mangeant les cigales sacrées et musiciennes (727 e) : οὐρεοκόφρογος γὰρ ἔστιν καὶ μάλαστα τοὺς τέττυγας, λεπτοὺς καὶ μουσικοὺς ὄντας, ἀποκτείνοντα καὶ αὐτῆτά.

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 renvoie la première : selon Pythagore, il ne faut partager avec les ingrats ni le foyer, ni la maison, *ni les choses plus sacrées*.³⁹⁷ 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 faibles et les infidèles.³⁹⁸

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 : Παλαμει γοῖν ὁ Σάμιος "χελιδόνα ἐν οἰκίᾳ μὴ ἔχειν", τοῦτέστι λάλον καὶ ψευδὲς καὶ ἀπογλώσσον ἀνθρώπου, μὴ δυναμένου στέγειν ὧν ἂν μετέσχη, 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 de celui pythagoricien. Il cite les mots inspirés de Jérémie, donc les mots de Dieu,³⁹⁹ selon lequel l'hirondelle (χελιδὼν), la tour-

³⁹⁵ *Quaest. conv.* 727 e : ἀπ' οὗν... διὰ τὸν μῦθον τὸν περὶ τὴν πταυροφύων ἀφροσύνην τὰς χελιδόνας, ἀποκτείνοντας καὶ τοὺς δοκίμοιους, ἔξ ὧν τὸν Πιπρέα καὶ τὰς γυναικὰς τὰ μὲν ὁρᾶται τὰ δὲ τοῦτέστιν ἀθεοῦ καὶ ὑπερβίου λέγονται... τὴν γὰρ ὀρνέον, τὰς αὐτὰς τρωπιδίας ἐνέχον οὐρανόν, οἷε ἀνέχοντες οὐδὲ σενιλάτοιαν.

³⁹⁶ 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.

³⁹⁷ *Quaest. conv.* 728 b : εἰρηγ οὖν πταυροφύων τὰς χελιδόνας τοῦ ἀβήσαντος καὶ ὕψιστον θέμενος οἷε ἔξ τῶν ἐν τῇ κίχκῃ προσηγορευέμεν τὰς ἀποδοχέωνας τοῦτέστι αὐτὴν ἔστιν πρᾶον ἔστιν καὶ ὁκνῶν καὶ τὸν ὀργανισμὸν μετεδιδόντας.

³⁹⁸ Jambli. *Protr.* 119 : χελιδὼν οἰκίᾳ μὴ δέχον ἀνθρωπείῃ· ψάλλων καὶ μὴ διπρεπὴς φθαρτοφύων μὴδὲ ἐπιγόνων ἀπείρητος καὶ γνομήμων εἰς τὰ οὐδὲν ἴσμεν μὴ ἐπιδέον, δεχόμενος ἡμετέρας καὶ ἐπικριτάς, ἀποκτείνων καὶ φρεσικτονίας διὰ τὴν τὸν ἐν αὐτοῖς προυκλόνων πύλην τὸν ἐξ ἀλλοτρίων καὶ περὶ αὐτῶν ἐκδοῦν, ἐκδοῦν δὲ πύλητος καὶ ἐπικριτὴς χελιδὼν ἐκδοῦν ἐκδοῦν, ὅτι μέγας τὸ τοῦ ἐν αὐτοῖς αὐτῇ ἐπικριτῇ ἡμῶν καὶ οὐκ ἐπὶ ἐκδοῦντος πρὸς φρεσὶν ἑαυτοῦ, τὸ δὲ πρᾶον ἀπείρητος καὶ ἀπείρητος ἡμῶν ἑαυτοῦ. Quant aux autres, Parphrye et Jérôme le font remonter également au secret du secret (VP 42, 133) : μὴδὲ χελιδόνας, ἐν οἷσιν δέχεται, τοῦτέστι ἔστιν λάλον καὶ πρὸ γλώσσῃν ἀπείρητος οὐροφύων μὴ τοῦτέστι, Jiliet. *Conv. Ruf.* 1, 3 : himulnimen in domum non suscipiendum, id est garrulus et verbosus homines sub eodem tecto non habendas. Dogelette mentionne le symbole sans interprétation (8,7).

³⁹⁹ Cf. *Protr.* 8, 78 : Τερεῖας δὲ ὁ Πρωπιδίης ὁ πταυροφύος, μάλλον δὲ ἐν Τερεῖας τὸ ὄρνον πτερίμα ἐπιδιδόντα τὸν θεόν.

terelle (τρωπιδίον) et les autres volatiles des champs connaissent le temps de leur arrivée (καυροῖς ἐπιδόνον).⁴⁰⁰ 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. (χελιδὼν γὰρ καὶ τρωπιδίον, ἀγροῖν στροβίλα, ἐργασίαν καυροῖς ἐπιδόνον αὐτῶν, φησὶν ἡ γραφή, καὶ οὐ γὰρ ποτε φανερόν, ἀνοικέειν.)

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 babillarde 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. (ὡς μὴ γογγύζοντα ἡ τρωπιδίον μέγιστος καταλάλιν ἀγέμοτον ἐμφαίνοντα ἐκτόρος ἐξοκτείνετα· ὡς μὴ μοι τοῖς τε παρήμενοι ἀλλοθεν ἄλλος.⁴⁰¹ ἡ χελιδὼν δὲ, ἡ τὸν μῦθον αὐτῆς τεταὶ τὸν Πανδίοονος, ὁφθαλμοδότη ἀξία <δοῦν> τὰ ἐπ' ἐκείνῃ θρηνηθέντα πύθη, ἔξ ὧν τὸν Πιπρέα τὰ μὲν πρᾶτεν, τὰ δὲ καὶ δοῦσαι παρελθόντα.)

Enfin, toujours dans le contexte pythagoricien, il mentionne une raison finale le caractère meurtrier de l'hirondelle et ses victimes : δούκει δὲ ἄρα καὶ τέττυγας τοῖς μουσικοῖς, ὅθεν ἀποδοκίμα δίκαιος ὁ δούκειος τὸν λόγον. Bien que Clément omet un des deux adjectifs (λεπτοὺς καὶ μουσικοῖς) de Plutarque concernant les victimes de la οὐρεοκόφρογος, 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'occultier les secrets. (ὡς τὴν "Ὀδυσσεύς καταδεδρομέειν οὐκ ἔμελλεν" "Ἡσίοι ἔστι μοι πύλον ταμείον ἐπὶ γλώσσῃς, ἣ ποικιλή φησιν, ὃ τε Αἰσχύλαος ἀλλ' ἔστι κάποι κλέος ἐπὶ γλώσσῃ φησιν.⁴⁰²) Les mots d'Eschyle sont remarquables. Leur vocabulaire évoque le monologue du messager d'*Agamemnon*,⁴⁰³ l'expression de *bauf sur la langue*. Le sens des mots : le fardau du secret empêche la parole de dénoncer la pensée. L'image est renversée dans la biographie pythagoricienne de Philostate, qui la regarde comme la manifestation métaphorique de l'ordre du silence.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ Cf. Jer. 8, 7 : καὶ ἡ ὄρνις ἐν τῇ οἰκῇ, ἔργον τὸν ἐργασίαν αὐτῆς, τρωπιδίον καὶ χελιδὼν ὅραον στροβίλα ἐπιδόνον καυροῖς ἐπιδόνον αὐτῶν, ὃ τε λαός μου οὐκ ἔγνω τὰ ἐργασίαν τρωπιδίον. 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 chœurs* 2, 12 : la tourterelle pressent l'approche du printemps. Dans la tradition grecque, outre le *terre*, l'hérault *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 Rhodios. C'est remarquable, que l'hymne d'Alcée à Apollon (fr. 307 PMG) figure ensemble le *terre* et le *chérillon*, qui chantent en attendant le dieu du soleil.

⁴⁰¹ Cf. *Hiade* 9, 311.

⁴⁰² La citation inconnue évoque la pensée orphico-pythagoricienne, cf. Le Boulanger (n. 6), p. 118. La citation d'Eschyle : fr. 316 Radt, fr. 626 Mele.

⁴⁰³ Cf. Esch. *Agam.* 36-37 : δ' ἄλλοι αὐτῶν : φησὶ ἐπὶ γλώσσῃ μέγας / βήβικεν. Voir aussi Soph. OC 1057 : γινώσκω εἰς ἐπὶ γλώσσῃ βήβικεν προσηγορίαν ἐπιδιδόναν.

⁴⁰⁴ Cf. Philostr. VA 6, 11 : γλώσσῃν τε οὐκ ἄποτος ἀνθρωπίνον ἐνέμεγε βίον ἐπ' αὐτῇ μουσικῇ ἐργῇν δοκίμα...

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 *telix* 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,³¹⁷ de plus, deux sources utilisent l'image en présentant Saint Paul.³¹⁸

Selon le commentateur du passage, Clément, en employant le motif de *telix*, « 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 ».³¹⁹ 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 ciels (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 *telix*, petit chanteur d'Apollon dans la tradition grecque peut être le représentant de cette sorte d'intelligence qui est même nommée une fois prophétique.³²⁰ Selon notre hypothèse, son image dans la pensée pythagoricienne (qui vraisemblablement était la base de la mise en parallèle platonicienne du philosophe et du *telix*) 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-

³¹⁷ Cf. Ps-Christos. *De natura* (PG 55, col. 599) : τρυφὸν καὶ ζελαδὸν ὀρνέον, στυπὸν καὶ ρέτρυον ἔργον ἐκείων ἐκδοκὸν αὐτῶν. Theodor. *Therop.* (PG 81, col. 550) : Τρυφὸν καὶ ρέτρυον καὶ ζελαδὸν ἔργον ἐκείων ἐκδοκὸν αὐτῶν, ὁ δὲ ἄλλος ἰσὺν οὐκ ἔγνω τὰ ἐκπύρην ἐργία.

³¹⁸ Cf. Ps-Christos. (PG 59, col. 493) : ὁ ἐν ἰσχυρῶς περὶ τοῦς δαίμονας, ὁ ἄλλος τοῦ Πνεύματος, ὁ ζελαδὸν καὶ ρέτρυον, τὸ ὄρνέον τὸ ἀσπαστικόν, ὁ γρηγορὸς τοῦ Ἰσοκράτους ἰσχυρῶς... ; Jean Damascène, *Illeu parol.* 1, 27 : φησὶ γὰρ Ἰσοκράτης ὁ Ζηρόνης ρέτρυς τῆς ἐσχατοῦς κτλ. Sur l'image de la cigale chez les auteurs chrétiens tardifs voir P. ANTON : *La Cigale dans la Spiritualité, in Recueil sur Saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, p. 283-290.

³¹⁹ Le BOULLUËC (n. 08, p. 117).

³²⁰ Cf. *Ambrascius* 34, 11 : ὁ γρηγορὸς γάρ τις τρυφὸς τρυφῆς.

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'esotérisme, représentée ou plutôt cachée par un allégorisme animal, figure encore une fois dans le V^e livre des *Symonates*. 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 crierie de quelqu'un autre, et y périt noyé, le propriétaire du réservoir de l'eau doit indemniser la personne endommagée.³²¹ (5, 8, 53 : ἔάν τις ἀνολέξῃ λάκκον ἢ λατομήσῃ, φησὶ, "καὶ μὴ καθήλθῃ αὐτόν, φητέον ὅτι ἐκεῖ λόφος ἢ ὄνος, ὁ κύριος τοῦ λάκκου ὕδατος ἀποτίσσει ἀποτίμωσιν καὶ δοῦναι τῷ πλάσῳ, τὸ δὲ τεθνηκὸς αὐτὸ ἐσται...)

La structure du discours est capricieuse, semblable au traitement du prescript 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 passeur, et l'âne la crèche de son maître, mais Israël ne me connaît pas*.³²² Ici c'est lui-même qui rappelle son lecteur à sa technique d'associations. (ἐνταῦθα μοι τὴν προφητίαν ἐκείνην ἔγραψα : "ἔγνω βοὸς τὸν κτηνοκόμην καὶ ὄνος τὴν φύρην τοῦ κτήον αὐτοῦ, ἰσοπαῖ δὲ με οὐκ ὠνῆκεν.")

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.³²³

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.³²⁴

³²¹ Cf. Ex. 21, 33, 34.

³²² Cf. Isaïe 1, 3. Le premier qui considère ces animaux comme la préfiguration de l'âne et du bœuf à côté de la crierie du Jésus, est Origène (*Hom.* 13 in Luc. 13, PG 13, col. 1822).

³²³ *Protr.* 10, 92 : ἔγω κείνης γένεσιν ἰσχυρὰ περὶ ἀποκαταστάσεως οὐκ ἐστὶν ἐπιφανέστερος ἔξελυσμένη τὸν δεσπότην καὶ ἵσταν τὸν ἀνελκόμενον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλὰ τὸν ἀνθρώπον τὸν ἀποκαταστάσεως ἐξελυσμένη τὸν δεσπότην... φησὶ, "βοὸς τὸν κτηνοκόμην καὶ ὄνος τὴν φύρην τοῦ κτήον αὐτοῦ, ἰσοπαῖ δὲ με οὐκ ἔγνω." Ἐνταῦθα δὲ ἡμεῖς βοῦλομεν, ἐπὶ οὗς ὅσοι οὐκ ἔγνωσαν τὴν δόξαν τοῦς ἀνθρώπων, πρὸς ἐκείνους τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀνθρώπον τὴν φύρην ἐκδοκὸν καὶ ὄντας ὄντας τὸν θεὸν ἐξελυσμένη ἀποκαταστάσεως, πρὸς δὲ καὶ ἀνθρώπων ἐκείνους τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀνθρώπον τὸν ἀνελκόμενον.

³²⁴ *Péd.* 1, 9, 77 : Μένειναι δὲ τῷ φύρῳ ὡς ἀνθρώπων τὸν ἰσχυρὸν... "ἔγνω βοὸς τὸν κτηνοκόμην καὶ ὄνος τὴν φύρην τοῦ κτήον αὐτοῦ, ἰσοπαῖ δὲ με οὐκ ἔγνω." Πῶς γὰρ οὐ δεῖναι, εἰ ὁ εὐδὸς τὸν θεὸν οὐκ ἀνελκόμενος τὸν κύριον, ἀλλὰ ὁ γέν βοὸς καὶ ὁ ὄνος, τὸ μὴ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, εἰς τὴν τὸν τρέφοντα, ὁ δὲ ἰσοπαῖ ἀποκαταστάσεως καὶ τούτων ἐπιφανέστερα.

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 impuis-sants à connaître la vérité et employer le *logos*, se perdent dans la source de la con-naissance. (ὅνα οὐκ μὴ τις τοῦτον, ἐμπετόν εἰς τὴν ὑπὸ σοῦ διδοσκομένην γνῶσιν, ἀκαρτὴς γενόμενος τῆς ἀληθείας, παρακοῦος τε καὶ παρατρέσθῃ, ἀ-φωδῆς, φησὶ, περὶ τὴν χερσὶν τοῦ λόγου γίνου, καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀλόγους προσιόντως ἀτόκατε τὴν ἑσθον ἐν βλάβει τηγίῃ, ποτὸν δὲ ὅπερ τοῖς τῆς ἀλη-θείας δεδιημένοι.)

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 élus³²⁵ (ἐμπροπ-τόμενος ὃ οὐκ πρὸς τοὺς οὐχ οἰούς τε λόγους παραδέξασθαι τὸ "βλάβος τῆς γνῶσεως" κατακλῦντε τὸν λάκκον.³²⁶)

Cet allégorisme du maître qui doit réserver l'eau de la connaissance pour les élus en interdisant sa ceterne aux animaux, cette fois considérés comme êtres sans rai-son, renomme le symbole pythagoricien concernant le maître, qui ne doit pas parti-ger ses doctrines avec les hiendelles bavardes et ingrates.

En admettant ce parallélisme, on peut ajouter un remarque concernant la struc-ture 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.³²⁷ Le V^e 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 pythago-ricien de l'hiendelle (ch. 27), le dernier celui de la ceterne (ch. 54). Le chapitre sui-vant peut être considéré comme un terminus relatif dans le livre V^e, 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 mois voilés des pro-phètes et des voix pas moins cachées des philosophes, il est capable de *montrer* dans son évidence le *Logos* qui est devenu chair.³²⁸

³²⁵ 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. GUNLALMOND : *Le gnostique chez Clément d'Alexan-drie et chez Évergète de Pontique*, In: *Alexandria* (n. 35), p. 201, seq.

³²⁶ 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 (τροιάλῃ γνῶσις : 5, 83, 2). Le motif du puits desséché est significatif pour Clé-ment : Joseph est sauvé et arrive en Égypte, en emportant sa sagesse vers les étrangers les plus proches, qui vont la transmettre aux Grecs.

³²⁷ Un cas exceptionnel (E. OSWORN : *Clément, Platon et l'Un*, In: *Alexandria* (n. 35), p. 172–189) : « Clément indique de temps en temps des séquences tantôt simples tantôt complexes selon les-quelles il va traiter son sujet ».

³²⁸ *Strom.* 5, 8, 55 : Οἷτος μὲν οὐκ ὁ τῆτος νόμον καὶ προφητῶν ὁ μέγας Ἰωάννου ὁ θεός, καὶτοι φανερώμενος ἀλάττους ὡς ἂν μυστὴρ προφητεῖαν, ἀλλὰ θεκνόντων ἥδη παρόντα τὸν ἐξ ἀρχῆς καταγέλαστον οὐρολόγιον...

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 – iden-tique 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,³²⁹ soit partiellement. La perception de l'appel universel est pour tous, sa compréhension ne l'est pas.³³⁰

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 natu-relle, et par lesquels tous – les bêtes aussi qui en regardant le ciel sont touchés,³³¹ – 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'om-nipotence divines la connaissance de Dieu n'est pas pour tous : κατὰ τὴν γνῶσιν οὐ

³²⁹ Cf. *Strom.* 5, 4, 24.

³³⁰ *Strom.* 6, 15, 115 : « ὁ γενόμενος ἐν τῷ κοσμῷ ἐκείνῳ οὐροπρεπτός », λέγει τὴ γνῶσιν, ὁποῦντα πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνῃ, ὅτι φησὶν ὁ κύριος : « ὁ ἕκαστος οὐκ ἀπολείπει ἀποκρίσιν », οὐκ ἀποκρίσιν εἶναι τὸ ἀποκρίναι καὶ ἀποκρίναι λόγον.

³³¹ Cf. *Psalm.* 10, 108, voir la note 271.

πράγτων θεός.³³² C'est le gnostique, lui seul³³³ qui par sa sagesse cultivée et son application inépuisable.³³⁴ peut révéler ce qui est occulté.

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 voyant 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.³³⁵ 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 *somnests des Grecs*,³³⁶ 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^e 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 poétiquement³³⁷), 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

³³² Strom. 5, 14, 134 : ὁς ἀνέστη καὶ ὁ ἐπίσκοπος καὶ θεὸς πόντον ἐν εἴῃ καὶ τῷ ὄντι πυντοκράτορ, καὶ οὗ τῆν γνῶσιν οὐ πόντον θεός.

³³³ Strom. 6, 15, 115 : μόνον δυνάστη τὸν γνωστὸν τῷ ἐπικρατημένῳ, πρὸς τοῦ πνευματικῶς ἐπιπνεύει καὶ ἀνασπῆσαι.

³³⁴ Voir la note 280.

³³⁵ Cf. Strom. 1, 1, 2 : ἐν δὲ τῷ πόντῳ ἡ γνῶσις, ὅπως ἀνέστη, ἡ φαντασίαν πρηνήν, ὡς τὰς ποταμῶν τὴν ἀνυψώματα, : 6, 14, 112 : καθάπερ οὖν τὸς ἀνθρώπους τὸν ἀπὸ τῆς ἀγίας οὐχ ἰστέον οὐδὲ γὰρ τοὺς ἀνθρώπους τοῦ κοινῶς ἀνθρώπου, οἷον πρηνήτων ἀπὸ τοῦ τῆν γνῶσιν ἐλαττοῦ καὶ ἐλαττοῦ ὄντος ἀνθρώπου, ὅταν τὸν πῶν ἡγορήσῃ. Le pendant voit chez Philon, *De script.* 18.

³³⁶ Strom. 5, 11, 67 : οὗ τὸν ἐλάττω ἀνθρώπου.

³³⁷ Le discours poétique des vrais poètes grecs n'est que une façon du cryptage du sacré devant la foule, cf. Strom. 5, 4, 24 : ἀποκρυπτικὸς δὲ οὐτός, πρὸς τοῖς ποταμῶν ἡ ποταμῶν φωνήματα.

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 *Somnests*, 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 (ὁρτὴ 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 intellectuel³³⁸ 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.³³⁹ Il regarde l'ordre du silence comme un des moyens d'*epocheia* pure de toute matière, du *bavardage du corps*, et fait remonter cette notion à la loi mosaïque.³⁴⁰

On a vu que Clément donne plusieurs raisons en faveur de l'emploi d'une langue symbolique.³⁴¹ 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 clemence.

A la fin du passage borné par l'hirondelle et de la cigale d'un côté, par le boeuf 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 atlants et

³³⁸ Cf. Strom. 1, 1, 11 : ἡτοιμασμένον τις γῆρας ὑποσπῆσται.

³³⁹ Strom. 1, 10, 48 : τῇ ὁμοιότητι τῶν ὄντων, ὁμοιωμένης τις γῆρας ὁμοιωμένη φωνήματα.

³⁴⁰ Strom. 5, 11, 67 : ποῖο ἔργον βουλήται καὶ τὸ Πυθαγόρειον ἡ τῆς περὶ τὰς οὐρανῶν, ἢν τοῖς γνῶστικῶς πρηνή, ὅς οἱ ἀποκρυπτικῶς τὸν ἀσώβητον φράσιν τὸ πῶ τοῦ θεῶν ἐπὶ τὸν οὐρανόν.

³⁴¹ 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.³⁴² 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 *teitix* et Eunome ne peut être séparé de la tradition grecque, laquelle considère son protagoniste, la cingale, 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 semble juste avancer en direction des pensées pythagoriciennes associables à cette image de *teitix*. 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 cingale de *Protreptique* a elle-même une lecture double. Le passage du V^e livre des *Stromates*, qui met en parallèle le *Logos* et la cingale, peut consolider l'hypothèse selon laquelle l'image de la cingale 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 vrais. 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 serene, plein de gaieté et de joie.*³⁴³

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

³⁴² Strom. 5, 9, 57 : συνεκδοχῶς τοῦτον παλιῶς ἔξω ἀπὸ λαμβάνειν. ὁ αὐτοῦ οὖν λαμβάνειν, ἔκ τὸν μετ' ἐπιστολῆς ἐπιμνησῶν. ὅν οὐτος ἐξαίρετον ἀπαλλάττει πρὸς ὁ ἄλλους καὶ ἰσχυρῶς, καταδικάζειν δὲ ὁ γνωστὸς. ὅλη γὰρ οὐδὲ τοῖς τρυφῶντι ἄλλων ἀνέκον ἐκείνου πέναντι, τοῖς ἐκδομομενέσθαι τὰ ἀσπλὺν ἀπὸ τοῦ μὲν ἵσχυρ τὴν φυσὴν ἐκδομαμένους, οὐ γὰρ θέλει ἀφαιρεῖν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μετὰ τούτων δυνάμεις ποικιλεῖντα, ἀλλὲ τὴν βελτίαν, τὰ τοῦ λόγου μυστήρια διαγινώσκειν, ὅπου γὰρ ἡ ἀρετὴν τὸν ἡμετέριον, αὐτὸν ἐξοντα ὑπερκαθεῖναι τὰ τοῦ ἡμετέριον αὐτοῦ, ἐξελάττειν τῆς διακριτικῆς καὶ ἀρετῆς ἐκ αὐτῶν γινώσκου οὐκ ἀνέκον.

³⁴³ Phil. De plant. 167, 1 : ... οὐ οὐκ ἀποκρίων καὶ ἀνέκον τὸ τῆς σοφίας εἶδος, ἀπὸ τὸν νοῦ καὶ ἐκτελεῖς καταμένων, ἀλλ' ἐπιδείκναι ἡδονὴν καὶ γάληνας, μυστὸν ὑπεκρίωνος καὶ χαριῶς.