



HAL
open science

L'EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE DU MYTHE DU “ PARTAGE DU MONDE ” (Schol. vet. ad Il. XV, 192-193 bT) : UN NOUVEAU FRAGMENT DES QUESTIONS HOMÉRIQUES DE PORPHYRE ?

Claudio Felisi

► **To cite this version:**

Claudio Felisi. L'EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE DU MYTHE DU “ PARTAGE DU MONDE ” (Schol. vet. ad Il. XV, 192-193 bT) : UN NOUVEAU FRAGMENT DES QUESTIONS HOMÉRIQUES DE PORPHYRE?. *Revue des Études Grecques*, 2024, 1 (137). halshs-04786331

HAL Id: halshs-04786331

<https://shs.hal.science/halshs-04786331v1>

Submitted on 15 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Claudio FELISI

L'EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE DU MYTHE
DU « PARTAGE DU MONDE » DANS
SCHOL. VET. AD IL. XV, 192-193 bT :
UN NOUVEAU FRAGMENT DES
QUESTIONS HOMÉRIQUES DE PORPHYRE ?*

RÉSUMÉ – Cette étude porte sur *Schol. vet. ad Il. XV, 192-193 bT*, note exégétique livrant une interprétation allégorique et étymologique des noms de Zeus, Poséidon et Hadès (appelé ici Aïdoneus) en marge du mythe du « partage du monde » d'*Iliade XV, 189-193*. Après avoir retracé l'histoire de l'interprétation allégorique traditionnelle de cet épisode (Zeus = feu/Éther, Poséidon = eau, Hadès = air), on montre que la source ancienne ici étudiée, mêlant des références aux travaux des grammairiens alexandrins et à des doctrines présocratiques, platoniciennes, péripatéticiennes et stoïciennes, est unique à plusieurs égards, et notamment en ce qui concerne l'étymologie et l'interprétation de la puissance divine d'Hadès-Aïdoneus (de ἄω, « souffler », garant de l'ἀναπνοή des moissons). L'analyse exhaustive des sources parallèles conservées permet de : comprendre le terme ἀναπνοή (d'origine orphico-pythagoricienne ?) comme « la disposition à

* Cette étude est issue d'une communication donnée devant l'AEG le 6 mars 2023 grâce à l'invitation de son président M. Fartzoff. Intitulée « Bribes de théologie grecque : le nom d'Hadès dans les scholies anciennes à l'*Iliade* », celle-ci avait été préparée pendant un séjour à la Fondation Hardt (Vandœuvre), où j'ai pu profiter de la connaissance des doctrines stoïciennes de E. Song (Kyung Hee University) ; la version livrée ici est en revanche le fruit de l'achèvement des recherches alors commencées et doit beaucoup à Ph. Hoffmann (Institut de France). Je remercie également Cl. Le Feuvre (Sorbonne Université) et J. Delmulle (CNRS-IRHT) pour leurs relectures attentives et leurs remarques.

Les textes cités sont ceux de la CUF (sauf mention contraire), tandis que les traductions m'appartiennent (sauf lorsque le traducteur est signalé entre parenthèses dans les citations en plein texte ou en note).

REG tome 137 (2024/1), 41-83.

la vie » des corps (y compris des végétaux) ; corriger, en le complétant, le texte de la scholie (éd. Erbse) ; proposer d’y voir un fragment des *Questions homériques* de Porphyre, dont on livre ici la première édition, traduite et interprétée, tout en revenant sur la dernière édition des notes attribuées à Porphyre par J. A. MacPhail relativement à Hom. *Il.* XV, 189-193.

ABSTRACT – This study focuses on *Schol. vet. ad Il.* 15. 192-193 bT, an exegetical note providing an allegorical and etymological interpretation of the names of Zeus, Poseidon and Hades (here called Aïdoneus) alongside the myth of the “distribution of the world” in *Iliad* 15. 189-193. After outlining the history of the traditional allegorical interpretation of this episode (Zeus = fire/Ether, Poseidon = water, Hades = air), we show that the ancient source studied here, combining references to the work of Alexandrian grammarians and pre-socratic, platonic, peripatetic and stoic doctrines, is unique in several respects, and in particular in relation to the etymology and interpretation of the divine power of Hades-Aidoneus (from ἄω, ‘to blow’, granter of the ἀναπνοή of the harvest). The exhaustive analysis of the preserved parallel sources makes it possible to: understand the term ἀναπνοή (of orphico-pythagorean origin?), as “the disposition to life” of bodies (including plants); correct, by completing it, the text of the scholion (ed. Erbse); propose to see in it a fragment of Porphyry’s *Homeric Questions*, of which this is the first edition, while going back over the latest edition of the notes attributed to Porphyry by J. A. MacPhail on Hom. *Il.* 15. 189-193.

1. Introduction

1.1. *Un mythe homérique fondamental et son interprétation allégorique traditionnelle*

Dès une époque très précoce dans l’Antiquité, Homère a été lu tel un *liber mundi*, dans lequel on pouvait trouver, sous le voile de la mystification poétique, toute sorte d’explications des phénomènes naturels. C’est là le présupposé même de l’exégèse allégorique, qui commence dès le VI^e siècle av. J.-C., avec des figures aussi mal connues que celle de Théagène de Rhégion, bien avant que Platon s’en plaigne à plusieurs reprises dans ses dialogues et que les stoïciens développent une telle pratique en la poussant à ses extrêmes. Les divinités d’Homère sont alors réinterprétées comme des figures allégoriques représentant les quatre στοιχεῖα (terre, feu, air, eau), le texte est souvent forcé à dire beaucoup plus qu’il ne dit et l’analyse étymologique, notamment des noms divins, est parfois mise au service d’une exégèse allégorique quelque peu débridée. C’est pourquoi les savants modernes et les chercheurs contemporains ont mis du temps à développer un véritable intérêt pour cette production intellectuelle hellénique, sans doute jugée tantôt saugrenue, tantôt trop érudite. Après le livre pionnier du Père Félix Buffière (*Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956), suivi à distance de vingt ans par celui de Jean Pépin (*Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*,

Paris, 1976), il faudra en effet attendre les années 1990-2000 pour qu'un nombre important de travaux soient consacrés à tel ou tel aspect de l'exégèse ancienne, notamment allégorique, des mythes dits « homériques »¹.

Comme l'avait déjà vu le Père Buffière, parmi ces mythes, il en est un qui est à même d'illustrer, plus que tous les autres, comment Homère a été lu dans l'Antiquité tel un livre dévoilant les mystères de l'univers : le célèbre récit du partage du monde par tirage au sort entre les trois frères cronides Zeus, Poséidon et Hadès dans le chant XV de l'*Iliade*². Cet épisode était tellement célèbre qu'un Plutarque, devant commenter la convoitise que la mort de Crassus provoqua chez César et Pompée à l'époque du premier triumvirat romain, écrit qu'« ils avaient pourtant *entendu dire et lu à plusieurs reprises* que “tout a été divisé en trois et chacun a obtenu sa part d'honneur” »³. Voici les vers dans lesquels Poséidon, irrité contre Zeus, s'adresse à Iris pour rappeler la légitimité de ses prérogatives divines (Hom. *Il.* XV, 189-193)⁴ :

τριχθα̂ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ 190

¹ Maintenant la bibliographie sur ce sujet est devenue considérable. On trouve une synthèse scolaire commode dans S. SAÏD, *Approches de la mythologie grecque*, 2008, p. 93-102. Voir, entre autres, R. LAMBERTON, J. J. KEANEY, *Homer's ancient readers: the hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*, Princeton, 1992 ; I. RAMELLI, G. A. LUCCHETTA, *Allegoria. Volume I. L'età classica*, Milano, 2004 ; I. RAMELLI, *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*, Milano, 2007 (avec une introduction de R. RADICE synthétisant l'histoire de l'allégorèse en Grèce ancienne) ; A. NOVOKHATKO, « Greek Scholarship from its Beginnings to Alexandria », in F. MONTANARI, S. MATTHAIOS, A. RENGAKOS (ed.), *Brill's companion to ancient Greek scholarship*, Leiden, 2015, p. 1-59 ; F. BIONDI, *Teagene di Reggio rapsodo e interprete di Omero*, Pisa-Roma, 2015 ; E. BOUCHARD, *Du Lycée au Musée : théorie poétique et critique littéraire à l'époque hellénistique*, Paris, 2016 ; bibliographie et plusieurs contributions dans Ch.-P. MANOLEA (ed.), *Brill's companion to the reception of Homer from the Hellenistic age to late antiquity*, Leiden, 2022.

² Voir BUFFIÈRE, *op. cit.* (vide supra, plein texte), p. 117-122.

³ Plut. *Vie de Pompée*, LIII, 7, 5 citant Hom. *Il.* XV, 189 (je souligne). C'est le participe présent apposé dans une principale au passé qui me pousse à traduire par « à plusieurs reprises... ».

⁴ Sur ce passage très étudié, voir, entre autres, P. DEMONT, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'*Iliade* aux *Sept contre Thèbes* d'Eschyle », *REG* 113, 2000, p. 299-325, d'où est également tirée la traduction. Pour le problème syntaxique que pose le participe παλλομένων et l'ordre des v. 189-192, voir la proposition de C. LE FEUVRE, *Homer from Z to A. Metrics, linguistics and Zenodotus*, Leiden, 2022, p. 270-274, qui reconstruit l'ordre originel suivant : τριχθα̂ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς (189) / παλλομένων · Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζῶφον ἠερόεντα, (191) / ἦτοι ἐγὼν ἔλαχον πολὴν ἄλα ναιέμεν αἰεὶ (190) / Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησι (192). Pour une comparaison avec la mythologie mésopotamienne et une possible protohistoire de ce mythe homérique, voir V. GYSEMBERGH, « Le tirage au sort des provinces divines chez Homère (*Iliade* 15, 185-199) et ses antécédents mésopotamiens : un état de la question », *REG* 126, 2013, p. 49-64.

παλλομένων, Ἄϊδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
 Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
 γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

Tout a été divisé en trois et chacun a obtenu sa part d'honneur : quand nous avons secoué les sorts, mon lot à moi fut d'habiter à jamais la mer grise, Hadès obtint l'ombre brumeuse, et Zeus obtint le vaste ciel dans l'éther et les nuages. La terre et l'Olympe élevé nous sont restés en commun jusqu'à aujourd'hui.

L'interprétation allégorique de ce passage a été élaborée par une tradition très ancienne, datant au moins du ^v^e siècle av. J.-C., à en croire une mention de Stésimbrote de Thasos (contemporain de Périclès et auteur d'un traité sur Homère selon Platon)⁵ dans les scholies de nos manuscrits médiévaux⁶. Reprise ensuite par les stoïciens anciens, les néostoïciens et les néoplatoniciens, elle relevait certainement déjà d'une sorte de *doxa* à l'époque de Plutarque. Elle nous est connue notamment par les paragraphes de l'*Abrégé de théologie grecque* de Cornutus consacrés aux trois frères cronides⁷ et par l'auteur du traité *De la vie et de la poésie d'Homère* (97-99), attribué par la tradition manuscrite à Plutarque, qui commente les vers homériques en question en les citant textuellement : Zeus, ayant reçu en lot l'οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι (cf. v. 192), représente l'Éther igné, donc le feu ; Poséidon, lui, représente l'eau (cf. v. 190 : πολιὴν ἄλα) ; et, puisque la terre, dit l'aède, est un « lot commun » entre les trois frères (cf. v. 193 : γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων), il ne reste pour Hadès que l'air (cf. v. 191 : Ἄϊδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα). C'est cette interprétation allégorique, reprise par les philologues alexandrins et devenue en quelque sorte traditionnelle, que l'on retrouve dans plusieurs scholies (anciennes et byzantines) à l'*Iliade*, ainsi que dans les ouvrages érudits (lexiques, encyclopédies médiévales, etc.) qui puisent leurs informations dans ces mêmes matériaux⁸.

⁵ Voir Plat. *Ion*, 530d.

⁶ C'est ce que dit une note au v. 193 dans le *Venetus A* (Κράτης ἐν β' Ὀμηρικῶν καὶ Στησίμβροτος οὕτως δέδασται). On connaît très mal la vie et l'œuvre de Stésimbrote, à qui l'on a même pu attribuer le commentaire allégorique du texte orphique contenu dans le célèbre papyrus de Derveni (voir W. BURKERT, « Der Autor von Derveni : Stesimbrotos Περι τελετῶν ? », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* LXII, 1986, p. 1-5).

⁷ Sur Corn. *Abrégé*, 2, 4 et 5 : *vide infra*.

⁸ Il serait trop long et inutile de faire une liste exhaustive de ces passages, assez répétitifs : voir les scholies exégétiques et les *loci paralleli* d'*Il.* XV, 189-193 dans *Scholia Graeca in Homeri Iliadem. Scholia vetera*, recensuit H. ERBSE, Berlin, de Gruyter, 1969-1988. On citera une note particulièrement représentative transmise par Aristonicos, qui remonte peut-être à Aristarque lui-même (*Schol. vet. ad Il.* XV, 193b¹) : [...] οἱ δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα φασιν αὐτὸν λέγειν, Δία (αἰθέρα), Ποσειδῶνα ὕδωρ, Ἄιδην(ν) ἀήρα. Sur l'attribution de cette note à Aristarque, voir F. SCHIRONI, *The best of the grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, Ann Arbor, 2018, p. 326-327 et 643.

Le dernier point de cette exégèse traditionnelle du mythe du partage du monde pourrait d'emblée avoir de quoi surprendre ; pourtant, l'interprétation allégorique faisant d'Hadès un dieu pour ainsi dire "aérien" repose sur plusieurs passages homériques et est ancrée dans l'histoire des croyances grecques sur les destinées des âmes après la mort, tout autant que dans l'histoire de l'exégèse homérique elle-même.

1.2. *Petite histoire d'une exégèse allégorique : l'Hadès aérien*

Comment Hadès, le souverain divin du monde souterrain, pourrait-il en effet représenter l'élément aérien dans le langage propre à l'allégorie poétique ? Il faut commencer par l'idée qui fait de l'âme un πνεῦμα, « souffle », qui quitte le corps et s'envole au moment du décès. Cette idée est inscrite dans la langue grecque elle-même et dans l'étymologie du nom ψυχή, tiré du verbe ψύχω, « souffler »⁹, bien qu'en grec homérique l'âme ne soit jamais désignée par le substantif πνεῦμα, étonnamment inconnu d'Homère et d'Hésiode¹⁰. Une telle conception, présente sans doute chez Anaximène dès le milieu du VI^e s. av. J.-C.¹¹, est explicitée pour la première fois dans nos sources par un fragment attribué à Xénophane de Colophon (fin VI^e s. / début V^e s.)¹². Ensuite, sous l'impulsion des idées répandues, entre autres, par Diogène d'Apollonie (élève d'Anaximène selon la tradition ancienne), par les pythagoriciens, par l'orphisme et par Empédocle¹³, elle devient très courante aux V^e et IV^e siècles, chez des auteurs aussi différents qu'Épicharme¹⁴, Euripide (*vide infra*) et les médecins de la Collection hippocratique¹⁵, ou encore dans des passages (beaucoup moins souvent

⁹ Sur ce point, voir J. JOUANNA, « Le souffle, la vie et le froid. Remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate », *REG* 100, 1987, p. 203-224.

¹⁰ Lorsqu'il est question d'explicitier la nature "physique", pour ainsi dire, de l'âme, c'est son aspect purement visuel qui est mis en avant dans les poèmes homériques (cf. le mot εἶδωλον).

¹¹ Voir fr. B 2 DK = Aët. I, 3, 4 (ἡ ψυχὴ... ἀἴρ οὐσα... λέγεται δὲ συνονόμως ἀἴρ καὶ πνεῦμα).

¹² Voir fr. A 1 DK = DL. IX, 19 (Πρῶτός τε ἀπεφίηνατο, ὅτι... καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα). Cf. déjà l'avis de E. ROHDE, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 2017, p. 516, n. 3 (1^{ère} éd. : *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, 1894), qui ne consacre cependant pas un traitement systématique à cette question.

¹³ Pour Pythagore, *vide infra* ; pour Empédocle, voir par ex. fr. 136 DK (= Sext. Emp. IX, 127) ; pour l'orphisme, cf. les occurrences de πνεῦμα et πνοιή dans le texte du papyrus de Derveni et dans les *Orphicorum fragmenta*.

¹⁴ Cf. Epich. fr. B 9 (= Plut. *Cons. ad. Apoll.*) et B 22 ; voir ROHDE, *op. cit.* (n. 12), p. 516, n. 3, pour qui Épicharme suit en cela Xénophane (cf. Arist. *Métaph.* III, 5, 1010a6).

¹⁵ Voir déjà la distinction relevée par ROHDE, *op. cit.* (n. 12), p. 516, n. 3 (« ἀἴρ est l'air extérieur, πνεῦμα-*anima* l'air qui se trouve dans l'intérieur de l'homme »), qui renvoie à Coll. hipp. *Des vents*, 2, 1–3, 3.

cités pour cela) de Démosthène¹⁶ ou de Sophocle¹⁷. Les stoïciens s'empareront de cette idée et en pousseront jusqu'au bout les conséquences : pour eux, l'âme, immortelle et ignée, est du pur souffle (πνεῦμα) dont la nature participe de celle du cosmos tout entier. De ce fait, au moment du décès, l'âme rejoint les régions sublunaires, voire ouraniennes (selon les auteurs), avec lesquelles elle partage sa composition elle-même¹⁸. Dès lors, si les âmes des morts montent au ciel, le royaume qui les accueille – la traditionnelle demeure d'Hadès – ne peut plus se trouver sous la terre... Une telle idée, qui n'a jamais éclipsé les conceptions plus anciennes liées à la vision homérique d'un Outre-tombe souterrain, a été à l'origine d'évolutions théologiques et eschatologiques importantes¹⁹.

Chez Homère, les liens entre l'élément aérien et le royaume d'Hadès sont loin de se limiter au lot qu'Hadès reçoit dans le récit du « partage du monde » d'*Iliade* XV, lot qui n'est d'ailleurs ni tout à fait aérien ni céleste (cf. v. 191 : Hadès reçoit une sorte de brume dense, obscure et souterraine). En effet le Tartare est dit ἠερόεις (« brumeux »), Anticléia accueille son fils Ulysse aux enfers en lui demandant comment il a pu se rendre ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα (« sous l'obscurité brumeuse ») en étant encore en vie, l'Érinys, invoquée du fond de l'Érèbe par Althée pour punir son fils Méléagre est dite ἠεροφοῖτις (« qui marche dans la brume »), etc.²⁰. Et peu importe si les mots ἀήρ (hom. ἠήρ), ἠερόεις et ζόφος ne désignent pas tout à fait l'air en grec homérique²¹ : il n'est point improbable que les tout premiers exégètes ayant appliqué l'allégorèse cosmologique à la lecture des poèmes homériques aient estimé qu'Hadès pouvait symboliser l'élément aérien, aussi contradictoire que cela puisse paraître par rapport à la conception traditionnelle d'un royaume d'Hadès souterrain « aux portes solides », où les âmes

¹⁶ Voir *Epitaphe* (LX), 23-24 : [...] ἡ τῶνδε τῶν ἀνδρῶν ἀρετὴ τῆς Ἑλλάδος ἦν ψυχὴ [...] ἅμα γὰρ τὰ τε τούτων πνεύματα ἀπηλλάγη τῶν οἰκείων σωμάτων, καὶ τὸ τῆς Ἑλλάδος ἀξίωμα ἀνήρηται, « la vertu de ces hommes était l'âme de la Grèce [...] ; en effet, au moment où les souffles [i.e. les âmes] de ceux-ci ont été séparés de leurs propres corps, la Grèce a été à son tour privée de sa valeur ».

¹⁷ Voir *Aj.* 558-559 : κούφοις πνεύμασιν βόσκου, νέαν / ψυχὴν ἀτάλλων, μητρὶ τῆδε χαρμονήν, « nourris-toi de souffles légers, en nourrissant tendrement ta jeune âme, joie de ta mère ».

¹⁸ Voir déjà ROHDE, *op. cit.* (n. 12), p. 566-572 et p. 633, n. 2, ainsi que la synthèse, avec mise à jour bibliographique, de J.-B. GOURINAT, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, 2017 (notamment p. 17-21).

¹⁹ Voir A. MIHAI, *L'Hadès céleste. Histoire du purgatoire dans l'Antiquité*, Paris, 2015.

²⁰ Cf. respectivement *Hom. Il.* VIII, 13, *Od.* XI, 155-156 et *Il.* IX, 571.

²¹ Voir Ch. MUGLER, *Les origines de la science grecque chez Homère : l'homme et l'univers physique*, Paris, 1963 ; cf. par ex. *Hom. Il.* XVII, 649-650, où l'ἀήρ empêche les rayons du soleil d'éclairer le champ de bataille, et *Od.* IX, 144-145, où l'ἀήρ empêche les rayons de la lune d'éclairer les nefes pendant la nuit.

sont enfermées à jamais dans les profondeurs de la terre, pour la sérénité des vivants²².

Mais ce sont plusieurs sources, littéraires et épigraphiques, du v^e siècle qui nous renseignent de façon précise sur cette évolution de la pensée eschatologique grecque, à laquelle E. Rohde a consacré un chapitre entier de son *Psyche*²³. La célèbre épitaphe publique de Potidée, réalisée pour commémorer les Athéniens morts au combat en 432 av. J.-C., affirme en effet clairement que l'âme quitte le corps au moment du décès pour rejoindre non pas la demeure d'Hadès sous la terre, mais l'éther dans la partie la plus élevée du ciel, tandis que le corps, lui, est englouti par la terre²⁴. À la même époque, des vers fort célèbres et souvent cités des *Suppliantes* d'Euripide, ainsi que d'autres passages de celui-ci ou d'Aristophane, expriment exactement la même idée²⁵. Ce qu'on peut ajouter à l'ouvrage monumental d'E. Rohde est un témoignage tiré d'un fragment d'Euripide sur papyrus publié en 1968 et attribué aujourd'hui à la tragédie perdue *Érechthée* (fr. 370 Kannicht = fr. 22 Jouan-Van Looy, v. 71-74)²⁶. Dans ce passage, rarement cité pour illustrer cette nouvelle conception eschatologique, il est question d'Hadès :

ψυχαὶ μὲν οὖν τῶνδ' οὐ βεβᾶσ' [Ἄιδ]ην πάρα,
εἰς δ' αἰθέρ' αὐτῶν πνεῦμα ἔγω [κ]ατώικισα·

²² Un autre moment décisif a dû être la diffusion de certaines nouvelles idées conçues au sein des milieux pythagoriciens, à une époque assez précoce qu'il est cependant impossible de déterminer avec exactitude. Voir DL. VIII, 32 et M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique : la notion de « daimôn » dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 32-37, qui propose de faire remonter au-delà du vi^e siècle av. J.-C. des doctrines surprenantes des *Mémoires pythagoriques* d'Alexandre Polyhistor (i^{er} s. av. J.-C.) : εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἐμπλεῶν, « l'air en sa totalité est rempli d'âmes ».

²³ Voir ROHDE, *op. cit.* (n. 12), chapitre XII, p. 467-519.

²⁴ IG, I, 442, v. 6-7 (= CEG, I, 10, v. 6-7) : αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθῶν / τῶνδ'ε · [...], « l'éther a accueilli leurs âmes, tandis que les corps de ceux-ci, c'est la terre qui les a accueillis ». Voir A. ΜΙΗΛΙ, « Soul's aitherial abode according to the Poteidaia epitaph and the presocratic philosophers », *Numen* 57-5, 2010, p. 553-582.

²⁵ Voir Eur. *Suppl.* 531-534 : ἐάσατ' ἤδη γῆ καλυφθῆναι νεκρούς, / ὄθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο / ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, / τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν [...], « Eh bien, souffrez donc à présent que la terre les recouvre, ces morts : souffrez qu'au lieu d'où vient chaque élément, toute chose retourne, et l'esprit vers le ciel, et le corps à la terre [...] » (trad. L. Parmentier) ; cf. Eur. *Élect.* 59 et Aristoph. *Paix*, 832-833. À cela s'ajoute la croyance en l'immortalité de l'activité intellectuelle de l'âme s'envolant vers l'éther, qui se trouve déjà énoncée, avant même que Platon ne théorise l'immortalité de l'âme, dans un autre passage d'Euripide (*Hél.* 1014-1016), où le poète emploie cependant le substantif νοῦς.

²⁶ Athéna s'adresse à Praxithée, épouse d'Érechthée, roi d'Athènes, qui vient de perdre ses trois filles : le roi a sacrifié la plus jeune, Chthonia, dans le village d'Hyacinthos, pour obtenir la victoire contre les Éleusiniens, selon les prescriptions de l'oracle, tandis que les deux sœurs aînées de Chthonia se sont suicidées à la suite de la mort de cette dernière.

ὄνομα δὲ κλεινὸν θήσομαι κα[θ' Ἑλλ]άδα
 Ὑακινθίδας βροτοῖσι κικλή[σκε]ιν θεάς.

« Leurs âmes, pourtant, ne se sont pas dirigées auprès d'Hadès, mais j'ai moi-même établi leur esprit dans l'Éther. Je leur décernerai un nom illustre à travers l'Hellade : les mortels les appelleront les "divines Hyacinthides". »
 (trad. Jouan-Van Looy modifiée)

Euripide fait peut-être référence à l'inscription de Potidée, où le nom du roi éponyme de sa tragédie, Érechthée, est justement cité. Le poète oppose ici nettement le royaume d'Hadès, où les ψυχαί des filles d'Érechthée et de Praxithée ne se rendront pas (v. 71), à l'Éther, où Athéna dit avoir établi elle-même les πνεύματα des jeunes filles mortes avant l'heure (v. 72). On remarque en effet l'opposition que le poète établit entre deux pôles : d'une part, le nom homérique de l'âme (ψυχή) et la tournure d'allure homérique βαίνειν παρ' Αἴδην, « s'en aller auprès d'Hadès » ; d'autre part, l'âme en tant que πνεῦμα (substantif, on l'a dit, inconnu d'Homère et d'Hésiode) et la montée εἰς αἰθέρα, « vers l'Éther ». Bien sûr, il ne faut pas oublier les préoccupations des poètes tragiques, qui, loin d'être des "théologiens", ne font que ponctuellement référence à des doctrines spéculatives contemporaines, tout en les pliant aux exigences de l'action dramatique. Sans doute est-ce pour cela que ce passage introduit une opposition si nette entre Hadès et Athéna, protectrice de la cité d'Athènes, dont Érechthée, le héros éponyme de la pièce, est le roi. Cependant, ce sont tout de même deux conceptions eschatologiques qui se confrontent et s'opposent ici, plutôt que deux divinités, Athéna n'ayant en partage, on le sait, aucune prérogative particulière sur la destinée des âmes après la mort.

Voilà l'arrière-plan de la future conception stoïcienne d'un Hadès aérien, céleste, voire éthéré, qui acquiert ainsi plus de profondeur historique²⁷. C'est donc assez aisément que les penseurs du Portique, dans leurs tentatives d'appliquer systématiquement l'allégorie aux poèmes homériques, ont pu faire d'Hadès un dieu symbolisant l'élément cosmique aérien, en vertu de l'étymologie platonicienne de son nom (cf. hom. Αἶδης et l'adjectif néosémique ἀειδής, « invisible », chez Platon)²⁸. En témoigne d'abord un fragment de Chrysippe que l'on lit

²⁷ J'écarte enfin deux sources : 1° Empéd. fr. 6 DK, où certains commentateurs, anciens et modernes, pensent trouver l'équivalence Αἰδωνεύς/air (cela a fait couler des fleuves d'encre : voir, encore récemment, J.-C. PICOT, *Empédocle sur le chemin des dieux*, Paris, 2022) ; 2° Xénocr. fr. B 213 DK, où le nom d'Hadès est une conjecture (d'autres conjectures, tout aussi justifiables, ont été proposées en relation avec Héra).

²⁸ Sur les étymologies platoniciennes des noms d'Hadès, leurs sources et leur postérité, voir la partie qui leur est consacrée dans C. FELISI, *Hadès aux multiples noms. Histoire onomastique d'un dieu grec des temps pré-homériques à Platon*, à paraître chez Classiques Garnier (collection *Kainon*).

dans un passage du traité *Sur la piété* de Philodème de Gadara (PHerc. 1428, col. V-VI)²⁹ :

καὶ Χρῦσ[ι]π[πος] (...) ἐν τῷ πρώ[τῳ] Περι θεῶν (...) φη[σιν] (...) Ἡ[φαι]στον δὲ [πῦρ εἶν]αι, καὶ Κρόνον [μὲν τ]ὸν τοῦ ῥ[ε]ύ[μα]τος ῥ[οῦ]ν, Ἦραν δὲ τὴν γῆν, Δία δὲ τὸν αἰθέρα – τοὺς δὲ τὸν Ἀπόλλω[ω] – κα[ι] τὴν Δήμητρα γῆν ἢ τὸ ἐν αὐτῇ πνεῦμα (...) · κ]αὶ Δία μὲ[ν] εἶναι [τὸν] περι τὴν [γῆ]ν **ἀέρα**, [τ]ὸν δὲ **σκο[τ]εινὸν Αἶδ[ην]**, τὸν δὲ διὰ τῆς γῆ[ς] κ]αὶ θαλάττη[ς] Ποσειδ[ῶ]ν.

Et Chrysippe (...) dans le premier livre du *Περὶ θεῶν* (...) dit que (...) Héphaïstos est le feu et Kronos le courant de l'eau, tandis que Rhéa est la terre et Zeus l'éther – d'autres, cependant, disent que c'est Apollon – et que Déméter est la terre ou bien le souffle qui est en elle. (...) Il dit aussi que Zeus est l'air qui entoure la terre, alors que l'air obscur est Hadès et que celui qui traverse la terre et la mer est Poséidon.

D'après le témoignage de Philodème, Chrysippe faisait d'Hadès « l'air obscur » (ἀήρ σκοτεινός), manifestation singulière du « souffle divin » (πνεῦμα), qui rappelle de près la « brume sombre » d'Homère (ζόφος ἠερόεις)³⁰. Des éclaircissements supplémentaires sont fournis par Cornutus (*Abrégé de théologie grecque*, 5 et 35)³¹, dont on connaît bien le penchant pour les doctrines stoïciennes³² :

Ἀδελφός δὲ αὐτῶν καὶ ὁ Ἄιδης εἶναι λέγεται. Οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγειότατος ἀήρ [...].

Τελευταῖον δὲ τὸν δεχόμενον τὰς ψυχὰς ἀέρα Ἄιδην, ὡς ἔφην, διὰ τὸ ἀειδὲς προσηγόρευσαν. Μὴ φαινομένων δ' ἡμῖν τῶν ὑπὸ γῆν, ἐκεῖσε χωρεῖν τοὺς διαλλάττοντας διεβόησαν.

On dit qu'Hadès également est leur frère [de Zeus et de Poséidon]³³. Celui-ci est l'air le plus dense et le plus proche de la terre [...].

Enfin, [les Anciens] ont appelé Hadès l'air qui accueille les âmes, comme je l'ai dit, en vertu de son invisibilité. Puisque nous ne voyons pas ceux qui sont

²⁹ Le texte est celui de A. HENRICH, « Die Kritik der stoischen Theologie in PHerc. 1428 », *Cronache ercolanesi* 4, 1974, p. 5-32, dont je ne reproduis pas la mise en page. Pour ne pas créer de confusion avec les conventions des éditions papyrologiques, je signale mes coupures avec (...) au lieu de [...].

³⁰ Il y aurait donc une topographie atmosphérique assez précise dans cette répartition : Zeus est l'air qui entoure la terre (le ciel), Poséidon celui qui la traverse (comme le vent), tandis qu'Hadès est de l'air obscur dont l'emplacement n'est pas précisé (il pourrait se trouver au-dessus comme en dessous de la terre). Mais cf. Plut. *De prim. frig.* 948E, selon qui on a appelé Hadès et Achéron « la partie invisible et incolore de l'air » : ce n'est donc pas tant une question de localisation que d'absence ou de présence de lumière.

³¹ Cf. l'avis très semblable d'Héracl. *Allég. hom.* 23, 41 et 74.

³² Voir la mise à jour récente de G. R. BOYS-STONES, *L. Annaeus Cornutus. Greek theology, fragments, and testimonia*, Atlanta, 2018, p. 1-35.

³³ D'après Cornutus, ceux-ci représentent respectivement l'âme du cosmos et le principe vital (Zeus : *Abr. théol.* 2), ainsi que l'eau (Poséidon : *ibid.* 4).

sous la terre, ils ont répandu l'idée selon laquelle c'est là-bas que se rendent les trépassés.

Le texte de Cornutus se prête, me semble-t-il, à plusieurs interprétations, à cause des deux traductions possibles d'ἐκεῖσε : « là-bas » (la terre, cf. ὑπὸ γῆν qui précède immédiatement) et « là-haut » (dans le ciel, cf. τὸν δεχόμενον τὰς ψυχὰς ἀέρα, qui ouvre cette section du texte). La seule solution logique est pourtant de comprendre ἐκεῖσε comme se référant à ὑπὸ γῆν : en effet, Cornutus, en suivant sans doute ses sources stoïciennes (Chrysippe et Cratès de Mallos principalement), vise ici la croyance populaire la plus répandue, qui était sans conteste celle selon laquelle les âmes des trépassés se rendaient sous la terre, tout comme les corps qu'on ensevelissait. Au contraire, écrit-il, les âmes-πνεύματα, lorsqu'elles quittent le corps au moment du décès, se rendent dans l'air dense mais invisible et proche de la terre qu'Hadès « l'In-visible (Α-ἴδης) » représente de façon allégorique.

En somme, aussi décalée qu'elle puisse paraître par rapport aux attributions chthoniennes du souverain des morts chez Homère, l'interprétation allégorique d'Hadès comme divinité symbolisant l'air « obscur » ou « invisible » se fondant sur l'étymologie platonicienne de son nom est acquise au plus tard dès les premiers stoïciens et se retrouve abondamment dans les scholies anciennes à l'*Iliade* conservées, sauf une...³⁴.

1.3. Une source exceptionnelle et inexploitée : Schol. vet. ad Il. XV, 192-193 bT

Mis à part les quelques pages fondamentales de F. Buffière, l'exégèse ancienne de ce mythe n'a pas fait l'objet de l'étude à part entière qu'elle mériterait au vu du nombre et de la complexité des sources qui la concernent, notamment dans le corpus scholiographique conservé³⁵. Ne pouvant pas combler cette lacune, cet article se limitera à l'étude d'une source ancienne à plusieurs égards exceptionnelle : une scholie publiée par Hartmut Erbse en 1988 dans son édition des *Scholia vetera* à l'*Iliade* et faisant partie des scholies bT (dites « exégétiques »)³⁶, qui

³⁴ Dans nos sources fragmentaires on voit cependant Hadès disputer l'élément aérien à Héra, divinité céleste, dont le nom était interprété comme signifiant « l'Aérienne » (cf. Ἡρα / ἠήρ, ion. ἠήρ) : cf. entre autres, Théag. Rhég. fr. 2 DK ; Empéd. fr. 23 et 33 DK ; Plat. *Crat.* 404c2 ; Corn. *Abr.* 3 ; Héracl. *Allég. hom.* 25, 7 ; Plut. *Mor.* 363d7 ; Ps.-Plut. *De vita Hom.* 96.

³⁵ Voir BUFFIÈRE, *op. cit.* (n. 2), p. 119-120, n. 83.

³⁶ H. Erbse (*op. cit.* n. 8), selon les tendances des études classiques de son époque, a beaucoup travaillé sur les scholies dites « ecdotiques » (et notamment sur les scholies A), tandis que pour les scholies exégétiques ses appareils de *loci paralleli* donnent des indications plus rares et moins précises.

ne peuvent pas être attribuées à tel ou tel grammairien en particulier : dans celles-ci, des matériaux qui ont de véritables chances d'être anciens — c'est-à-dire *in fine* alexandrins — et de nous avoir conservé des informations perdues par ailleurs se trouvent juxtaposés, voire mélangés, à des matériaux beaucoup plus tardifs, dans une sorte de millefeuille ayant subi plusieurs vagues de compilations, sélections et contractions³⁷.

La scholie qui nous intéresse s'attache à commenter les vers d'*Il.* XV, 192-193 cités plus haut en apportant des informations à la fois sur les puissances divines et sur les étymologies des noms des trois frères cronides :

Schol. vet. ad Il. XV, 192-193 bT

(NOTE 1) Ζεὺς οἱ μὲν αἰθὴρ, οἱ δὲ ὁ διοικῶν τὰ πάντα λόγος, οἱ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. Εἴρηται δὲ παρὰ τὸ ζῶ· τοῦ γὰρ ζῆν αἴτιος. — (NOTE 2) Ποσειδῶν δὲ τὸ συνέχον τὴν θάλασσαν αἴτιον καὶ ἡ αὐτῆς θεία δύναμις, ἐπεὶ πόσεως αἴτιος· διηθουμένης γὰρ θαλάσσης ἐκρέουσι ποταμοί, καὶ ὑετοὶ νάματα ἀπὸ θαλάσσης ἔχουσιν. Καὶ Ἀττικοὶ τὸν περὶ χειμερινῶν τροπῶν μήνα ἴποσειδῶνα ἱεροῦσιν· Ἀνακρέων « μεις μὲν δὴ ἴποσειδῶνα ἱεροῦσιν / ἔστηκεν, ἴνεφέλη δ' ὕδωρ / βαρὺ δ' ἄγριοι / χειμῶνες κατάγουσιν »³⁸ — (NOTE 3) Ὁ δὲ Αἰδωνεὺς παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω· οὐ γὰρ μόνον τὰς ψυχὰς συνέχει, αἱ εἰσι πνεῦμα, καὶ τοῖς καρποῖς δὲ αἴτιος ἀναπνοῆς καὶ ἀυξήσεως, ἀφ' ὧν ἡμεῖς πνέομεν· διὸ καὶ Ζεὺς καταχθόνιος, ὅτι ζῆν ποιεῖ, καὶ Πλούτων, ὅτι πλουτεῖν. Οἱ δὲ παρὰ τὸ μὴ ὀρᾶσθαι ἢ ἀφανεῖς ἡμᾶς ποιεῖν³⁹.

Notre scholie, qui emploie systématiquement l'étymologie comme outil de l'exégèse allégorique des puissances divines mentionnées, se démarque nettement de celles qui précèdent et qui suivent dans l'édition de H. Erbse par la densité des informations, ainsi que par le vocabulaire et les matériaux anciens qu'elle nous conserve, dont des vers du poète lyrique archaïque Anacréon. Sa structure interne est par ailleurs très claire : elle se compose de trois notes marginales consécutives consacrées respectivement à Zeus, à Poséidon et à Hadès (ici sous le nom énigmatique d'Aidoneus). Fait remarquable, l'une des notes dont elle se compose nous a conservé des interprétations du nom et de la puissance divine d'Hadès qui non seulement ne sont pas celles, attendues, du reste de la tradition exégétique ancienne, mais

³⁷ Pour la datation des multiples strates des scholies homériques, voir la synthèse de E. DICKEY, *Ancient Greek scholarship: a guide to finding, reading, and understanding scholia, commentaries, lexica, and grammatical treatises, from their beginnings to the Byzantine period*, Oxford et alibi, 2007, p. 18-23.

³⁸ Fr. 17 éd. Page (*P.M.G.* 362) = fr. 7 éd. Gentili.

³⁹ Cf. Eusth. *Thess. Comm. ad Il. XV, 192-193*, qui reprend le texte de la scholie presque à l'identique.

qui, en outre, n'ont aucun parallèle dans toute la littérature grecque conservée⁴⁰. Nous allons étudier les trois notes de cette scholie dans l'ordre, en nous attachant davantage sur la troisième, consacrée à Hadès, qui rend cette source unique en son genre.

2. Les noms et les puissances de Zeus et Poséidon dans la scholie (notes 1-2)

2.1. Ζεύς (note 1) : étymologies platoniciennes et sources vétéro-stoïciennes

Les jeux de mots étymologiques sur le « père des dieux et des hommes » sont nombreux et précoces, d'autant que la flexion de son nom présente des formes fort différentes (nom. Ζεύς, acc. Δία, etc.) : ainsi, Zeus est « Celui par qui (διά) [tout s'accomplit] » (Hés. *Tr.* 2-3 ; Eschl. *Ag.* 1485), « le feu brûlant (ζέσις) » (Empéd. fr. 33, 7 DK), « Celui par qui (διά) il nous est donné de vivre (ζῆν) » (Plat. *Crat.* 396a-b), « Celui qui arrose (δεύει) » (Apoll. Rh. IV, 269-270), la plupart de ces étymologies étant par ailleurs rassemblées par Cornutus (*Abr. théol.* 2). Venons-en maintenant à la première note étymologique de notre scholie, qui est la moins riche (*Schol. vet. ad Il.* XV, 192-193 bT, note 1) :

Ζεύς οἱ μὲν αἰθήρ, οἱ δὲ ὁ διοικῶν τὰ πάντα λόγος, οἱ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. Εἴρηται δὲ παρὰ τὸ ζῶ· τοῦ γὰρ ζῆν αἴτιος.

Zeus est, pour les uns, l'éther, pour les autres, le *logos* qui gouverne (διοικῶν) toutes choses, pour d'autres encore la partie hégémonique du *cosmos*. Le nom tire son origine de « vivre » (ζῶ) car il est responsable de la vie (τοῦ ζῆν).

L'étymologie platonicienne rapprochant le théonyme Ζεύς du verbe ζῆν s'accompagne ici d'un autre jeu de mots étymologique possible (Δία/διοικῶν) et surtout d'un ensemble de concepts et de termes qui renvoient sans ambiguïté à des doctrines stoïciennes, comme le « *logos* qui gouverne toutes choses » et le « principe hégémonique » (τὸ ἡγεμονικόν) ; en témoigne Diogène Laërce, qui attribue aux premiers stoïciens les mêmes idées, en utilisant certaines expressions à l'identique⁴¹. L'identification de Zeus avec l'αἰθήρ, sûrement beaucoup plus ancienne, est, elle aussi, bien attestée chez les stoïciens, et notamment chez Chrysippe : toujours grâce à Diogène Laërce, nous savons même

⁴⁰ Pour l'histoire des noms d'Hadès des temps préhomériques à la fin de l'époque classique et de leurs interprétations anciennes d'Homère à Platon, voir FELISI, *op. cit.* (n. 28), dont une partie est entièrement consacrée à la formation, à la signification et à l'histoire du nom Ἄϊδωνεύς.

⁴¹ Cf. DL, VII, 146-147 : Δία μὲν γὰρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, καὶ Ζῆνα καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν.

que Chrysippe, à la différence de Cléanthe, faisait du ciel (οὐρανός, contenant l'αἰθήρ) le « principe hégémonique » (τὸ ἡγεμονικόν)⁴². Quant à la définition, qui est en même temps un rapprochement étymologique, de Zeus comme ὁ διοικῶν τὰ πάντα λόγος, « le *logos* qui gouverne toutes choses », on peut également la faire remonter à Chrysippe lui-même, et plus précisément au premier livre de son Περὶ θεῶν, grâce aux témoignages conjoints de Diogène Laërce (VII, 138-139 = *SVF* II, 634), de Stobée (I, 31, 11 = *SVF* II, 1062) et du traité *Sur la piété* de Philodème de Gadara, malgré la nature lacunaire du texte sur papyrus de ce dernier, que l'on peut restituer ainsi (PHerc. 1428, col. IV)⁴³ :

καὶ Χρῦσιπ[πος τὸ π]ᾶν ἐπ[ὶ] Δι' ἀ[νάγων ἐ]ν τῷ πρώ[τῳ] Περὶ θεῶν Δία φη[σὶν εἶναι τὸν ἅπαντ]α διοικοῦ[ν]τα λόγον κ[αὶ τήν] τοῦ ὄλου ψυ[χῆν καὶ] τῆι τοῦτου [μετοχ]ῆ[ν] πάντα [.....] ο[.....] [.....] [.....] καὶ τοῦς λίθους, δι[ὸ] κα[ὶ] Ζ[ῆ]να [καλεῖσθ]αι, Δ[ία] δ' ὅτ[τι] (πάντων αἴτιον καὶ κύριον).

Et Chrysippe, faisant remonter tout ce qui existe à Zeus, dans le premier livre du Περὶ θεῶν affirme que Zeus est le *logos* qui gouverne (διοικοῦντα) toutes choses et l'âme de l'univers et que tout vit (?) en participant à celui-ci (...) même les pierres ; c'est pourquoi il est appelé également Zeus (Ζῆνα), alors qu'il est appelé Δία parce qu'il est la cause et le souverain de toutes choses.

Dans ce témoignage de Philodème sur Chrysippe, on retrouve tous les éléments, conceptuels et lexicaux, qu'on lit dans notre scholie : Zeus comme élément hégémonique de l'univers, l'expression τὸν ἅπαντα διοικοῦντα λόγον, sans doute (cf. lacune) la forme Ζεύς du théonyme rapprochée étymologiquement du verbe ζῆν comme chez Platon et la forme Δία rapprochée implicitement de la préposition-préverbe

⁴² Voir DL, VII, 138-139 (= *SVF* II, 634) : Χρῦσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδῶνιος ἐν τῷ Περὶ θεῶν τὸν οὐρανόν φασὶ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον. ὁ μὲντοι Χρῦσιππος διαφορότερον πάλιν τὸ καθαρώτατον τοῦ αἰθέρος ἐν ταῦτῳ, ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν [...] (« Chrysippe cependant au premier livre de son traité *Sur la providence* et Posidonios dans son traité *Sur les dieux* disent que c'est le ciel qui est la partie directrice du monde, Cléanthe dit que c'est le soleil. Chrysippe, cependant, dit de façon plus différenciée [de Posidonios] que c'est la partie la plus pure de l'éther, ce qu'ils appellent également premier dieu [...] »). Voir J.-B. GOURINAT, « *Apospasma: The World Soul and its individual parts in Stoicism* », in C. HELMIG (ed.), *World soul – Anima mundi: on the origins and fortunes of a fundamental idea*, Berlin – Boston, 2020, p. 167.

⁴³ Sur ce passage difficile et lacunaire, voir GOURINAT, *op. cit.* (n. 42), p. 171-172, qui traduit ainsi : « Chrysippus, referring the whole to Zeus in the first book of his treatise *On the Gods* says that Zeus is the reason that rules everything and the soul of the universe, and that everything [lives (*zên*)?] by participating to him... [even the stones], and this is why he is called Zêna, while he is also called Dia, because he is the cause and the master of everything. The world is endowed with soul and it is god, and it is also the ruling part and the soul of the universe [...] ». Le texte est celui de HENRICHES, *op. cit.* (n. 29), non celui de J. von Arnim (*SVF*, II, 1076), qui est dépassé. L'édition, plus récente mais inachevée, de D. OBBINK, *Philodemus. On piety. Part 1*, Oxford, 1996, ne contient pas ce passage.

διά (cf. δι-οικοῦντα et πάντων αἴτιον – dont le texte n'est cependant pas assuré –, ce dernier substantif rappelant le sémantisme de la préposition διά, « à cause de... »).

2.2. Ποσειδῶν (note 2) : sources stoïciennes, étymologies alexandrines et débats météorologiques péripatéticiens

Passons maintenant au nom de Poséidon, qui pose quelques défis philologiques supplémentaires. L'étymologie du théonyme (Ποσειδῶν de πόσις, « boisson, liquide »)⁴⁴ est attendue mais moins bien attestée dans la littérature grecque conservée, tandis que l'interprétation de sa puissance divine (ἡ θάλασσα), très attendue, est ici mise en relation avec une question naturelle originale, certes réduite en miettes, mais qui a fait débat parmi les penseurs anciens (*Schol. vet. ad Il. XV*, 192-193 bT, note 2)⁴⁵ :

Ποσειδῶν δὲ τὸ συνέχον τὴν θάλασσαν αἴτιον καὶ ἡ αὐτῆς θεία δύναμις, ἐπεὶ πόσεως αἴτιος· διηθουμένης γὰρ θαλάσσης ἐκρέουσι ποταμοί, καὶ βετοὶ νάματα ἀπὸ θαλάσσης ἔχουσιν. [...]

Quant à Poséidon, il est la cause qui tient la mer ensemble et la puissance divine de celle-ci, puisqu'il est responsable de l'élément liquide ; en effet, les fleuves s'écoulent depuis la mer filtrée et les pluies ont leur source dans la mer. [...]

Dans cette note également, plusieurs matériaux à la fois lexicaux et conceptuels remontent sans aucun doute aux doctrines des premiers stoïciens, et sûrement à Chrysippe en particulier : il s'agit du concept de συνέχον αἴτιον, que l'on pourrait traduire par « cause cohésive », ici appliqué à la mer, et que l'on retrouve à l'identique (ὁ συνέχων αἴτιος) dans deux citations de Chrysippe, l'une chez Plutarque (à propos de l'air), l'autre chez Alexandre d'Aphrodise (à propos du souffle)⁴⁶. Par ce type de cause, appelée généralement αἰτία συνεκτική (de συνέχω) et différemment traduite dans les langues modernes⁴⁷, les stoïciens expliquent comment les différentes manifestations de la nature sont gouvernées par un principe divin, unificateur et providentiel qui en assure la cohérence et la cohésion.

⁴⁴ À ne pas confondre avec πόσις, « époux », étymon proposé par plusieurs linguistes modernes pour ce théonyme, à partir de la forme béotienne Ποτιδάων, comprise comme « époux de la terre ».

⁴⁵ Je laisse en revanche de côté le fragment d'Anacréon, qui a déjà été étudié par ses éditeurs et qui n'apporte pas d'informations exploitables pour mon propos.

⁴⁶ Cf. respectivement ὁ συνέχων αἴτιος ἄηρ (Plut. *De Stoic. repugn.* 43, 1053F = SVF, II, 449) et αἴτιον τὸ συνέχον αὐτὰ πνεῦμα (Alex. Aphr. *De mixtione*, X, 7 = SVF, II, 441).

⁴⁷ Voir notamment deux autres fragments attribués à Chrysippe : SVF I, 440 et 442 ; pour la traduction, on trouve par exemple en italien « causa coibente » dans R. RADICE, *Gli stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano, 2002, *ad loc.* et en français « cause sustentatrice » dans R. DUFOUR, *Chrysippe. Œuvre philosophique*, Paris, 2004, *ad loc.*

Toutefois, si l'interprétation allégorique de Poséidon comme συνέχον αἴτιον présidant à l'eau pourrait remonter aux premiers stoïciens, voire à Chrysippe lui-même, il n'en va pas forcément de même de l'argument étymologique sur lequel elle se fonde (ἐπεὶ πόσεως αἴτιος). Le rapprochement entre πόσις, « boisson » et Ποσειδῶν remonte en effet, dans les sources conservées, aux grammairiens alexandrins Tryphon et Didyme (seconde moitié du 1^{er} siècle av. J.-C. / début du 1^{er} siècle ap. J.-C.)⁴⁸, ce qui fait d'emblée penser à (au moins) un intermédiaire plus tardif entre les premiers stoïciens et le compilateur de doctrines résumées dans notre scholie, comme Apollodore d'Athènes, grammairien alexandrin du 1^{er} siècle av. J.-C.⁴⁹.

Mais un autre aspect de cette note mérite notre attention : la question de l'origine des pluies, et surtout des fleuves, depuis la mer – et non l'inverse, ce que la simple observation montrait pourtant à n'importe quel observateur. Nous savons que l'origine des fleuves est l'une de ces questions qui ont passionné les Anciens – que l'on songe par exemple au très long développement d'Hérodote sur le Nil au deuxième livre de l'*Enquête*. Or, il n'y a pas, me semble-t-il, de parallèles pour cette idée dans le corpus de témoignages fragmentaires que nous avons conservés pour les premiers stoïciens : d'ailleurs un tel questionnement relevant des sciences naturelles avait peu de chances d'intéresser les premiers philosophes du Portique (ce sera différent plus tard, par exemple dans l'œuvre de Posidonios d'Apamée). Cependant, le hasard des traditions textuelles veut que nous ayons conservé, peut-être grâce à Cratès de Mallos, quelques vers du Περὶ φύσεως de Xénophane de Colophon (fr. B 30 DK = *Schol. Vet.*)⁵⁰ qui expriment exactement l'idée résumée par notre scholie ([ἐκ] θαλάσσης ἐκρέουσι ποταμοί, καὶ ἕτεοι νάματα ἀπὸ θαλάσσης ἔχουσιν, « les fleuves s'écoulent depuis la mer et les pluies ont leur source dans la mer ») :

πηγή δ' ἐστὶ θάλασσε(α) ὕδατος, πηγή δ' ἀνέμοιο·
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν γίνοιτό κε ἰς ἀνέμοιο
ἐκπνεΐοντος) ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλοιο 5
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰ(θέρος) δμβριον ὕδωρ,
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν.

⁴⁸ Voir Tryphon, fr. 3 : Ποσειδῶν. οὕτω Δίδυμος καὶ Τρύφων ἀπὸ τῆς πόσεως, Ἀλεξίων δὲ καὶ Ἀπολλώνιος διὰ τοῦ ἰ παρὰ τὴν ποσὶν δοτικὴν.

⁴⁹ Sur Apollodore, son Περὶ θεῶν et l'étymologie, *vide infra*.

⁵⁰ Le texte cité ci-dessous est celui de H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1951. Le texte demeure inchangé dans A. LAKS, G. MOST, *Early Greek philosophy. 3. Early Ionian thinkers*, Cambridge (Massachusetts) – London, Harvard University Press, Loeb classical library, fr. D46, qui attribue l'origine de la transmission de ce fragment (cité dans les *Scholies genevoises à l'Illiade* : cf. *Schol. vet. ad Il. XXI*, 196-197 Ge, éd. Erbse) à Cratès de Mallos.

La mer est la source de l'eau, la source du vent ; car ni la force du vent, soufflant de l'intérieur vers l'extérieur, ne saurait avoir sa source dans les nuages, sans le concours de la vaste mer, ni les courants des fleuves ni l'eau pluvieuse du ciel ; au contraire, la vaste mer est la génitrice des nuages, des vents et des fleuves.

Mais il y a plus : nous avons également conservé la réaction polémique d'Aristote face à l'idée irréaliste selon laquelle la mer serait la source des fleuves. Un passage des *Météorologiques* (II, 354b) nous permet en effet de mieux comprendre la question de la « mer filtrée » évoquée par notre scholie (διηθουμένης...θαλάσσης) :

Τὸ γὰρ τῶν ποταμῶν οὔτ' ἀθρόον οὔτε στάσιμον, ἀλλ' ὡς γιγνόμενον ἀεὶ φαίνεται καθ' ἡμέραν. Ἐκ ταύτης δὴ τῆς ἀπορίας καὶ ἀρχὴ τῶν ὑγρῶν ἔδοξεν εἶναι καὶ τοῦ παντὸς ὕδατος ἢ θάλαττα. Διὸ καὶ τοὺς ποταμοὺς οὐ μόνον εἰς ταύτην ἀλλὰ καὶ ἐκ ταύτης φασὶ τινες ῥεῖν· **διηθούμενον** γὰρ γίγνεσθαι τὸ ἀλμυρὸν πότιμον.

En effet, l'eau des fleuves n'est ni une masse unique ni un corps stable ; au contraire, elle semble chaque jour en perpétuel devenir. À cause de cette difficulté, on a pu estimer que la mer est le principe des liquides et de l'eau tout entière. C'est pourquoi certains affirment que les fleuves non seulement s'écoulent dans la mer, mais aussi découlent d'elle : car l'eau salée, une fois filtrée, devient potable⁵¹.

En somme, la deuxième note de cette scholie nous conserve, tout à la fois, les éléments suivants : une interprétation de la puissance divine bien attestée, dans sa formulation même (συνέχον αἴτιον), chez les premiers stoïciens et tout particulièrement chez Chrysippe (seconde moitié du III^e s. av. J.-C.), ici appliquée à Poséidon ; une étymologie venant étayer cette interprétation, attestée dans nos sources pour la première fois chez les grammairiens alexandrins Tryphon et Didyme (fin I^{er} s. av. J.-C.), qui pourraient l'avoir glanée dans le *Περὶ θεῶν* d'Apollodore d'Athènes, ouvrage de référence à cette époque en matière d'étymologies de théonymes ; enfin, les bribes d'un débat ayant opposé, à une époque bien antérieure, Xénophane de Colophon et Aristote, ici très probablement repris par un intermédiaire beaucoup plus tardif qui connaissait bien le texte d'Aristote, mais qui prend parti pour l'idée opposée (les fleuves s'écoulent depuis la mer). On commence à entrevoir une stratification doctrinale et chronologique complexe dans ces notes scholiographiques en apparence très succinctes et sommaires.

⁵¹ Pour les contre-arguments d'Aristote, voir la suite du passage et le commentaire de J. GROISARD, *Aristote. Météorologiques*, Paris, 2008, *ad loc.*

3. Le nom et la puissance d'Hadès dans la scholie (note 3)

3.1. Les étymologies attestées d'Homère aux stoïciens

Afin d'apprécier l'intérêt et l'originalité de la scholie que nous étudions, il est d'abord nécessaire de résumer les péripéties étymologiques qu'ont vécues les noms du dieu de l'Outre-tombe d'Homère aux stoïciens. L'histoire commence avec le redoutable dieu des poètes : c'est l'Hadès Ἄ-Ψιδης d'Homère, qui, à l'image de son casque magique, est le dieu « Qui rend invisible », en enfermant à jamais les trépassés dans son royaume souterrain⁵². Cette étymologie homérique par alpha privatif et la racine de (Ψ)ιδεῖν est ensuite reprise par Sappho (Ἀΐδας/ἀφανής, « invisible », première attestation de l'adjectif dans la littérature grecque conservée), Eschyle (Ἄΐδης/ἀΐστόω, « rendre invisible, détruire, anéantir ») et Sophocle (Ἄΐδας/ἀΐδηλος, « qu'il ne faut pas regarder »), selon des modalités à chaque fois différentes⁵³.

Une autre étymologie attestée dès Héraclite et reprise dans la poésie hymnique et tragique laisse entrevoir une réflexion à la fois théologique, morale et poétique autour de la puissance divine du dieu des morts (dont le théonyme est analysé cette fois en Ἀ[ε]ΐδ-ης et Ἀΐδω-νεύς), de la crainte sacrée qu'elle inspire (αἰδομαι/αἰδώς) et de la convenance des chants (ἄειδω), tant dans les rituels funéraires que dans la poésie funèbre⁵⁴.

Plus tard, Platon, reprend à son tour l'étymologie homérique, d'abord pour la réfuter, dans le calembour éclectique et ironique du *Cratyle* (Ἄ-[ε]ΐδης, « Celui qui connaît tout », avec alpha copulatif et le sens « savoir » de la racine -(Ψ)οἰδ/-(Ψ)εἰδ/-(Ψ)ιδ), puis pour la corroborer, dans le *Gorgias* et dans le *Phédon*, à la lumière d'une nouvelle

⁵² Cf. Hom. *Il.* V, 844-845 ([...] Ἄΐδος κυνέην, μή μιν ἴδοι [...]) et IX, 158-159. Pour l'analyse détaillée de ces vers, ainsi que l'interprétation de cette étymologie homérique (« Celui qui rend invisible », et non « Celui qui est invisible »), voir les chapitres concernés de FELISI, *op. cit.* (n. 28).

⁵³ Cf. Sappho, fr. 63, 3 Reinach = fr. 55, 3 Lobel-Page (ἀλλ' ἀφάνης κἄν Ἄΐδα δόμῳ), Eschl. *Prom.* 151-152, Soph. *Inachos*, fr. 269c Lloyd-Jones, 16-22 et *Aj.* 606 (ἀπότροπον ἀΐδηλον Ἄΐδαν, « Hadès qui détourne les regards et qu'il ne faut pas regarder ») ; sur le sens et l'histoire sémantique de ἀΐδηλος, particulièrement complexes, je renvoie au chapitre concerné de FELISI, *op. cit.* (n. 28).

⁵⁴ Cf. Héracl. fr. 15 DK = Clém. Alex. *Protr.* II, 34, 5 (εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιούνοτο καὶ ὕμνον ἄσιμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· οὗτος δὲ Ἄΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεφ' αἰνοῦνται καὶ ληναῖζουσιν, « En effet, si ce n'était pas pour Dionysos qu'ils faisaient une procession et chantaient un hymne aux parties honteuses, des choses tout à fait honteuses ont été instituées. Mais ce sont le même qu'Hadès et Dionysos, quel que soit celui pour lequel ils sont en proie à la folie et célèbrent les fêtes des Lénéennes ») ; pour les arguments qui étaient cette traduction personnelle, voir le chapitre concerné de FELISI, *op. cit.* (n. 28) ; cf. *H. hom. Dém.* 1-2, ainsi que Soph. *OC.* 1221-1222, Eur. *Alc.* 423-424, etc.

interprétation sémantique et eschatologique (Ἄιδης/αἰδής, « l'Invisible ») : son but est de réhabiliter Hadès, le souverain du lieu invisible (τὸ αἰδέες, comme il le dit, en utilisant cet adjectif selon une acception sûrement néosémique)⁵⁵ où se rendent les âmes qui se sont débarrassées du carcan corporel⁵⁶. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, c'est cette dernière étymologie (alpha privatif + ἰδεῖν, « voir »), dans son interprétation platonicienne (« l'Invisible ») que reprennent les stoïciens dans leur exégèse allégorique du mythe du « partage du monde », faisant d'Hadès l'« air obscur » (ἀήρ σκοτεινός) qui entoure la terre et accueille les âmes des trépassés.

Les Anciens, et Platon lui-même de façon très explicite, se sont interrogés également sur le nom Πλούτων, hétéronyme euphémique et panhellénique d'Hadès, qu'ils ont su d'ailleurs rattacher à son véritable étymon, πλοῦτος, entendu comme la richesse de la production agricole qu'Hadès et les morts contribuent à envoyer vers le haut depuis les profondeurs de la terre⁵⁷. Nous allons voir que ce lien entre Hadès et le monde végétal se retrouve, quoique transfiguré, dans la scholie que nous étudions, ainsi que dans d'autres matériaux exégétiques anciens remarquables qui ont peu attiré l'attention des chercheurs⁵⁸.

3.2. Hadès dans la scholie : une exégèse inattendue et problématique

Venons-en, enfin, à la note la plus longue, la plus riche et la plus complexe de notre scholie, celle qui concerne le nom d'Hadès (*Schol. vet. ad Il. XV*, 192-193 bT, note 3) :

ὁ δὲ Αἰδωνεύς παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω· οὐ γὰρ μόνον τὰς ψυχὰς συνέχει, αἶ εἰσι πνεῦμα, καὶ τοῖς καρποῖς δὲ αἴτιος ἀναπνοῆς καὶ ἀυξήσεως, ἀφ' ὧν ἡμεῖς πνέομεν· διὸ καὶ Ζεὺς καταχθόνιος, ὅτι ζῆν ποιεῖ, καὶ Πλούτων, ὅτι πλουτεῖν· οἱ δὲ παρὰ τὸ μὴ ὄρασθαι ἢ ἀφανεῖς ἡμᾶς ποιεῖν.

Le nom Αἰδωνεύς vient de ἄω, « je respire » ; en effet, non seulement (le dieu) tient ensemble les âmes, qui sont du souffle, mais il est aussi **le responsable de la respiration (?)** et de la croissance **pour les moissons**, grâce auxquelles nous-mêmes nous vivons⁵⁹. C'est pour cela qu'il est appelé également

⁵⁵ Sur l'histoire sémantique de cet adjectif, voir le chapitre concerné de FELISI, *op. cit.* (n. 28), à paraître.

⁵⁶ Cf. Plat. *Crat.* 403a et 404b, *Gorg.* 493b et *Phéd.* 80d3.

⁵⁷ Cf. Aristoph. fr. 488, 1 et sq., Soph. *OT.* 30, Plat. *Crat.* 403a, etc.

⁵⁸ Pour d'autres liens entre Hadès et le savoir botanique dans l'exégèse allégorique ancienne, voir C. FELISI, « Une interprétation ancienne méconnue du rapt de Perséphone (*Schol. vet. ad Hes. Th.* 913b) : exégèse allégorique, savoirs botaniques et agricoles, réinterprétations chrétiennes », *RPhil* XCVI-1, 2023, p. 99-138.

⁵⁹ Ici on peut très bien comprendre le verbe ἀναπνέω, « respirer », comme signifiant, par métonymie, « vivre », ce qui est bien attesté dès Homère pour le verbe πνέω (cf. par ex. *Il.* XVII, 447, où οἱ πνέοντες est l'équivalent de οἱ ζῶντες).

Zeus souterrain, parce qu'il rend possible la vie, et même Plouton, parce qu'il (nous) enrichit. *D'autres, en revanche, (affirment que le nom Αἰδωνεύς vient) du fait qu'il est invisible ou qu'il nous rend invisibles.*

Cette note marginale est à son tour clairement structurée en deux parties s'opposant l'une à l'autre : dans la première, beaucoup plus longue, des interprétations relevant d'une conception originale sont exposées et reliées successivement aux trois noms d'Hadès Αἰδωνεύς, Ζεὺς καταχθόνιος et Πλούτων ; en revanche, dans la seconde partie de cette note marginale (en *italiques* dans le texte), plus courte et séparée par οἱ δέ, on lit une double interprétation alternative, qui découle en fait de l'étymologie homérique rappelée plus haut, « Celui qui rend invisible » ([παρὰ τὸ (...)] ἀφανεῖς ἡμᾶς ποιεῖν), ou, selon la relecture platonicienne, « l'Invisible » (παρὰ τὸ μὴ δρᾶσθαι).

Or, c'est précisément l'idée développée par la première partie de la note qui est très surprenante, à commencer par l'étymologie d'Αἰδωνεύς, tirée du verbe rare ἄω, « respirer », création des grammairiens alexandrins fondée sur la lecture d'Homère⁶⁰, et surtout par l'interprétation faisant d'Hadès le πνεῦμα responsable de l'ἀναπνοή, « respiration (?) » et de la croissance des moissons. Ces deux informations n'ont aucun parallèle dans toutes nos sources conservées et ne peuvent pas être le simple fruit d'une lecture allégorique du texte homérique lui-même, qui n'autorise en rien une telle interprétation.

Au vu des exégèses en phase avec l'allégorèse stoïcienne des puissances de Zeus et de Poséidon dans les notes 1 et 2, on aurait pourtant attendu l'interprétation stoïcienne faisant d'Hadès un dieu aérien représentant l'air invisible ou obscur proche de la terre, étayée par le rapprochement étymologique Ἀΐδης / τὸ αἰδέες⁶¹. Qui plus est, la continuité avec les notes 1 et 2 est assurée par la présence de la « cause cohésive » (συνέχον αἴτιον), concept de matrice stoïcienne mobilisé également dans la note 3 pour Hadès (οὐ γὰρ μόνον τὰς ψυχὰς **συνέχει**...) : il faut en effet comprendre « (le dieu) tient ensemble les âmes » dans le sens de « (le dieu) garantit la cohésion des âmes ». Mais il n'en est rien : il est question ici de souffle (πνεῦμα), de « respiration » (ἄω, πνέω, ἀναπνοή ?) et de croissance des moissons.

⁶⁰ Les sources érudites anciennes distinguent trois verbes ἄω : 1. ἄω = πνέω, « souffler » (cf. ἄνεμος, rapproché par les Anciens d'ἄημι, « je souffle », comme dans Hom. *Od.* V, 478 ; cf. aussi Philox. fr. 455 et 657, ainsi qu'Orion, *Etym. s.v.* ἤτορ) ; 2. ἄω = βλάπτω (cf. ἀάω), « blesser, endommager » (Philox. fr. 452, 643 et 636) ; 3. ἄω = κοιμῶμαι, « dormir » (*Etym. Gen.*, s.v. Ἀεσιφρών). Du point de vue de l'étymologie moderne (diachronique), il n'y a pas de relation entre ἄημι et ἄνεμος, tandis que le verbe ἄω, « souffler » est une forme thématique secondaire, création de philologue alexandrin, tirée de ἄημι : voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 2009, s.v. ἄημι.

⁶¹ *Vide supra*, § 1.2, « Petite histoire d'une exégèse allégorique : l'Hadès aérien ».

Encore une fois, la conception de la divinité comme souffle nous plonge dans un environnement théologique stoïcien, bien qu'une telle conception ne soit pas étrangère à d'autres traditions exégétiques, aussi bien antérieures que postérieures, comme la tradition orphique, dont témoigne le papyrus de Derveni, faisant de Zeus la πνοιή πάντων, « le souffle de toutes choses »⁶². Ici, d'ailleurs, ce n'est pas tout à fait d'Hadès, mais des âmes des trépassés que l'on dit qu'elles sont faites de πνεῦμα – doctrine, on l'a vu, très ancienne, qui aura une postérité importante et durable, y compris chez les derniers grands penseurs néoplatoniciens de l'Antiquité grecque païenne (Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, etc.).

Par ailleurs, nous avons conservé quelques rares témoignages d'interprétations stoïciennes des puissances divines infernales faisant appel à la fois à l'allégorèse et à l'étymologie : la comparaison avec notre scholie est instructive, dans la mesure où elle nous montre à la fois la proximité et les divergences entre celle-ci et celles-là. Ainsi, d'après Plutarque, « quelque part, Cléanthe appelle “Perséphone” (Φερσεφώνη) le souffle (πνεῦμα) qui circule (φερ-όμενον) et qui se meurt (φον-ευόμενον) à travers les moissons (διὰ τῶν καρπῶν) »⁶³. L'assimilation allégorique des divinités chthoniennes au πνεῦμα qui traverse

⁶² Voir *Papyrus de Derveni*, col. XVII, 15a (cf. Ps. Aristote, *De mundo*, 401a25-b3, citant un ancien hymne orphique à Zeus = *Orph. Fr.* 21, 5) : Ζεὺς πνοιή πάντων, « Zeus [est/était/fut] le souffle de toutes choses » ; cf. col. XVIII, 1-3 : καὶ τὰ κατω[...]μενα τὴν δ[...] καὶ τὰλλα πάν[τ]α εἶναι ἐν τῷ ἀέρι π[νε]ῦμα ἐόν...., « et [il dit que] les choses qui en bas... et toutes les autres choses sont le souffle de celui-ci [Zeus] dans l'air... » ; col. XIX, 1-3 : Ζεὺς πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη · πάντων γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσομ βούλεται, « Toute chose a été appelée Zeus selon le même principe ; en effet, l'air domine sur tout, autant qu'il le veut ». Voir aussi L. BRISSON, *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, 1995.

⁶³ Plut. *De Is. et Osir.* 66, 377d (= Cléanthe, *SVF*, I, 547, qui provient très probablement de son *Περὶ θεῶν*). On rectifiera l'une des interprétations les plus récentes de ce passage que l'on trouve dans M. DOMARADZKI, « Theological Etymologizing in the Early Stoa », *Kernos* 25, 2012, p. 130 et 141 : de même que φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα ne peut pas être traduit par « the 'productive and destructive Pneuma' » (je souligne) à cause de la diathèse médio-passive de φονευόμενον, de même, on ne peut aboutir à la conclusion selon laquelle « this allegorization seems to build on Persephone's being both the goddess of fertility (i.e. a symbol of birth) and the queen of the underworld (i.e., a symbol of death). », qui se fonde sur la même traduction incorrecte. Cette interprétation de la puissance de Perséphone est en revanche celle de *H. orph. Perséph.* 15-16 : « Seule à être vie et mort pour les mortels accablés de peines, *Pherséphoné* : car à jamais tu fais vivre (φέρβεις) et mourir (φονεύεις) toutes choses » (voir A.-F. MORAND, « Etymologies of divine names in Orphic texts », in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (ed.), *Orpheus and Orphism. New Approches*, Madrid, 2010, p. 163). Cf. au contraire les interprétations des traducteurs de Plut. *De Is. et Osir.* – par exemple, Ch. Froidefond (CUF), F. C. Babbitt (Loeb Classical Library), J. G. Griffiths (University of Wales Press) –, ainsi que celle de F. PADOVANI, *Sulle tracce del dio: teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sankt Augustin, 2018, p. 70 sq., qui sont très semblables à celle que je propose.

la terre et les καρποί semble d'ailleurs un *leitmotiv* de la théologie et de la physique stoïciennes⁶⁴. Mais l'idée que sous-tend l'étymologie de Perséphone par Cléanthe est très différente de celle que propose notre scholie pour Hadès : là, Perséphone est, d'une part, elle-même le πνεῦμα qui traverse la φύσις et, d'autre part, corruptible (la corruptibilité de tous les dieux, dont aucun n'est éternel, à l'exception de Zeus, est une autre doctrine typiquement stoïcienne)⁶⁵ ; ici, le πνεῦμα dont il est question n'est pas Hadès lui-même, qui est d'ailleurs présenté comme une puissance vitale et (en principe) non corruptible, mais celui des âmes et, tout au plus, des καρποί, auxquels on prête une forme d'ἀναπνοή⁶⁶.

Quant au reste des doctrines que la note 3 de notre scholie synthétise, elles n'ont rien de proprement stoïcien ; sans parler du problème philologique principal, qui n'a, lui non plus, aucun parallèle connu, tant dans le corpus stoïcien que dans d'autres corpus : quel sens faut-il donner au substantif ἀναπνοή ? que vient faire ici la respiration, dont Hadès serait la cause, ou le responsable (αἴτιος) pour les moissons (καρποί) ? comment les moissons de blé ou les fruits pourraient-ils respirer ?

3.3. Analyse de la note 3 : respiration des végétaux et signification d'ἀναπνοή

La relation entre Hadès et les moissons n'est pas problématique en soi : comme on l'a rappelé, par la puissance divine que dessine son hétéronyme panhellénique Πλούτων, « le Riche », proche de Δημήτηρ et de son fils Πλοῦτος, Hadès étend son pouvoir sur les récoltes également, dont il garde les semences sous la terre. De là les étymologies évoquées par la scholie (Ζεὺς καταχθόνιος, ὅτι ζῆν ποιεῖ, καὶ Πλούτων, ὅτι πλουτεῖν).

Mais quelle relation entre l'ἀναπνοή et les moissons elles-mêmes ? Le substantif ἀναπνοή a plusieurs significations, dont deux très courantes et bien attestées depuis Pindare : comme nom commun, c'est

⁶⁴ Cf. Plut. *De Is. et Osir.* 40 (= *SVF*, II 1093), où il est question de Déméter et de Korè, sans que cette interprétation soit attribuée à un penseur stoïcien en particulier, et Philod. *De pietate*, 11 (= *SVF*, II, 1076), où l'on attribue à Chrysippe une idée très semblable.

⁶⁵ Voir notamment Plut. *De comm. not.* 31 (= *SVF*, II, 1049).

⁶⁶ On retrouve l'idée stoïcienne de la corruptibilité du πνεῦμα en lien avec les végétaux dans un autre témoignage sur Chrysippe (DL, VII, 158 = *SVF*, II, 741) : « Ils disent que la semence (σπέρμα) est ce qui peut engendrer des êtres semblables à ceux dont la semence est issue. [...] Chrysippe affirme, au deuxième livre de ses *Physiques*, que la semence est un souffle (πνεῦμα) du point de vue de sa substance, comme cela devient évident si l'on considère les semences que l'on jette dans la terre et qui, si elles sont vieilles, ne germent pas, puisque la puissance de ces semences s'est manifestement évaporée (διαπεπνευκίας) » (trad. R. Dufour). Encore une fois, ce n'est pas la même idée que celle de notre scholie.

« le fait de reprendre le souffle », nom d'action du verbe composé par ἀνά et πνέω ; comme terme technique, il désigne la « respiration » des animaux dotés de poumons (y compris l'homme, bien sûr), et ce notamment dans les textes médicaux⁶⁷, zoologiques et biologiques⁶⁸, mais aussi dans le *Timée* de Platon, source qu'il faudra retenir pour la suite de nos analyses⁶⁹. Or, on le voit, ces deux significations, prises littéralement, ne donnent aucun sens satisfaisant pour les καρποί, « fruits (au sens large) », « moissons ». De la même façon, il faut exclure le sens de « souffle du vent »⁷⁰, dont il n'est pas du tout question ici, et le sens encore plus rare d'« évaporation, exhalaison (allant du bas vers le haut) »⁷¹, puisque, dans l'exégèse de cette scholie, Hadès est envisagé comme une puissance divine pneumatique et aérienne, plutôt que comme une puissance souterraine.

À la différence de ce que nous avons vu plus haut pour le συνέχον αἴτιον, on ne peut pas non plus songer à une connotation propre à une doctrine stoïcienne. En effet, le substantif ἀναπνοή n'a pas de signification technique particulière chez les penseurs du Portique : il est attesté seulement deux fois dans le corpus des *Stoicorum veterum fragmenta*, exclusivement dans des témoignages, et jamais dans des citations textuelles. Dans la langue des auteurs postérieurs qui l'emploient pour se référer à des doctrines stoïciennes plus anciennes, il a le sens tout à fait attendu de « respiration »⁷². Par ailleurs, le substantif ἀναπνοή n'est

⁶⁷ En revanche, les traités hippocratiques qui abordent la question de l'air et des vents (notamment *Airs, eaux, lieux* et *Des vents*) n'utilisent pas les substantifs πνοή et ἀναπνοή, mais ἀήρ, πνεῦμα et ἄνεμος ; il en va de même pour le verbe ἀναπνέω, à la seule exception de quatre passages du traité *Du Régime*.

⁶⁸ Le substantif ἀναπνοή est utilisé systématiquement comme terme technique pour désigner la respiration dans les deux traités qui sont entièrement consacrés à ce processus physiologique (Arist. *De la resp.* et Ps.-Arist. *Du souffle*), ainsi que dans un traité aristotélicien majeur comme *De l'âme*.

⁶⁹ Platon emploie ἀναπνοή dans ses deux acceptions : celle, moins technique, de « fait de reprendre le souffle » (cf. par ex. *Tim.* 70d) et celle, plus technique, de « respiration » (cf. par ex. *Tim.* 33c).

⁷⁰ Ce sens est attesté surtout pour le verbe ἀναπνέω dès Homère et plus rarement pour le substantif ἀναπνοή, notamment chez Théophraste (cf. par ex. *HP.* VI, 2, 4 et IX, 7, 2 et *passim*).

⁷¹ Cet emploi est attesté, notamment au sujet des volcans, dans le *corpus Aristotelicum* (cf. par ex. Ps.-Arist. *Du monde*, 395b) et est fréquent chez Diodore de Sicile. Pour les plantes, il signifie « fragrance, émanation d'arômes » – ce qui, encore une fois, s'apparente à une forme de respiration par transpiration – et est attesté presque exclusivement chez Théophraste (cf. par ex. *CP.* V 6, 4 et 11, 1 ; VI 14, 9 et 11 ; VI, 14, 11 ; 16, 6 ; 16, 8 ; 17, 9, etc. ; *HP.* IX 7, 2 ; 16, 2, etc. ; de rares exemples en dehors de cet auteur : cf. *Corpus arist. Probl.* XIII 4, 907 b 35-908a19 et Strabon, XV, 1, 57).

⁷² Cf. *SVF*, I, 721 et 847. Le seul témoignage vraiment exploitable est le fr. 847 (= Plut. *Des notions comm.* 1084f-1085a) : « Car puisque [l'âme] doit sa subsistance et sa formation à des éléments humides, elle connaît un processus continu d'addition et de soustraction, tandis que le mélange avec l'air extérieur, dû à la respiration, renouvelle à tout moment

point un synonyme de πνεῦμα chez les stoïciens, et on remarquera à cet égard que le seul terme qui aurait pu à la limite l'être, à savoir πνοή (bien attesté dans le corpus orphique : *vide supra*), n'est attesté nulle part dans les *Stoicorum veterum fragmenta*⁷³.

On est donc obligé de prendre le substantif ἀναπνοή dans son sens le plus courant de « respiration », même s'il est évident qu'il ne peut pas être question ici d'une respiration physiologique des fruits des récoltes, le terme devant certainement être expliqué de façon métaphorique, à la lumière d'une doctrine qui le justifie et que le caractère laconique de la scholie n'a pas conservée. Le sens qu'il faut chercher est très clairement à rapprocher de αὔξησις, « croissance », qui suit immédiatement dans la scholie : avant la croissance des moissons, il y a logiquement la naissance des fruits de la terre. Mais encore faut-il justifier le sens d'ἀναπνοή comme « naissance », qui n'est attesté nulle part.

Afin de résoudre cette aporie, il faut alors se poser une question en apparence hors sujet : d'après les Anciens, les végétaux peuvent-ils respirer ? Aujourd'hui nous savons même que ceux-ci respirent plus que les animaux et les êtres humains, puisqu'ils ont une respiration double pendant la journée : l'une, cellulaire et mécanique, se fait par de véritables organes respiratoires microscopiques, appelés « stomates » et situés sur les feuilles ; l'autre purement biochimique, que tout le monde connaît sous le nom de « photosynthèse ». Cela fait que tout un chacun, sans rien connaître à la biologie végétale, sait qu'il est beaucoup plus aisé, et même plus revigorant, de respirer en étant entouré par une grande quantité de végétaux pendant les heures de lumière, par exemple dans un bois, grâce à la quantité élevée d'oxygène dans l'air ambiant. Mais qu'en était-il pour les Anciens ? Bien sûr, ils ne disposaient pas, eux, de microscopes électroniques et ne connaissaient rien à l'oxygène ou à la photosynthèse. Cependant, contrairement à ce qu'on pourrait croire, la question de savoir si les végétaux respirent ou non a retenu l'attention des Anciens et même suscité de véritables débats doctrinaux, que nous connaîtrions sans doute mieux si Aristote n'était pas intervenu de façon définitive pour nier toute forme de respiration aux végétaux.

l'exhalaison (ἡ τε πρὸς τὸν ἀέρα (διὰ) τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμιξία καινὴν αἰεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν), dénaturée et modifiée par le courant qui fait irruption de l'extérieur, avant d'y repartir. » (trad. D. Babut). La même chose vaut pour le verbe ἀναπνέω, « respirer », qui est peu attesté et le plus souvent dans les mots des témoins et non des auteurs cités.

⁷³ Dans le sens d'« exhalaison, souffle », que nous avons écarté, le substantif ἀναπνοή est en revanche proche d'ἀναθυμίασις, qui, lui, est un terme typique des auteurs péripatéticiens, bien attesté dans nos sources stoïciennes et appartenant peut-être aux emplois lexicaux de cette école : cf. *SVF*. I 139, 141, 501, 519, 520 (Zénon et Cléanthe) et 782 et 783 (Chrysippe) et voir GOURINAT, *op. cit.* (n. 42).

Ce débat prend sa naissance dans le *Timée* de Platon, où les plantes font l'objet d'un court développement enchâssé au milieu de la longue section sur les animaux. D'après Platon, puisqu'elles vivent (ζῆν), les plantes possèdent une âme (ψυχή)⁷⁴. Son élève Aristote s'empare de cette idée, qu'il précise et transmet aux penseurs de l'école péripatéticienne, Théophraste avant tout autre⁷⁵ : c'est dans le traité *De l'âme*, mais aussi dans le petit traité biologique intitulé traditionnellement *De la jeunesse et de la vieillesse*, qu'on trouve, quelque peu éparpillé, l'ensemble des réflexions d'Aristote sur l'âme des végétaux⁷⁶. Ceux-ci ne sont pas tout à fait des animaux (τὰ ζῶα) mais simplement des êtres dotés de vie (τὸ ζῆν) : à la différence des pierres (ἄψυχοι), ils possèdent donc une âme (ἔμψυχοι), mais seulement une âme végétative, dite « nutritive » (θρεπτική ψυχή), qui leur permet de se nourrir et de croître. L'attribution par Platon et Aristote d'une âme aux plantes n'est évidemment pas sans conséquences sur les réflexions postérieures concernant les végétaux et la respiration. Cependant, pour le fondateur de l'école péripatéticienne, la respiration, loin d'être propre à tous les êtres vivants, est exclusivement le fait des poumons, si bien que tout être vivant dépourvu de ces organes ne respire point : c'est le cas même des poissons, et *a fortiori* des végétaux⁷⁷. En cela, Aristote prenait parti dans un débat sans doute plus ancien, dans lequel des voix contraires s'étaient élevées : l'auteur pseudo-aristotélicien du traité *Des plantes* prétend, par exemple, qu'Anaxagore estimait que non seulement tous les animaux respirent (y compris les poissons, donc), mais même les végétaux, car la respiration est le fait de l'être vivant en général⁷⁸. D'ailleurs, ce débat n'était pas même destiné à se clore définitivement après Aristote, du moment que son plus illustre élève, Théophraste, autorité absolue en matière de botanique dans l'Antiquité, osant pour une fois s'écarter du sillage de son maître, semble revenir

⁷⁴ Voir Plat. *Tim.* 77a-77c, qui affirme même que cette âme permet aux plantes d'avoir des sensations (αἰσθήσεις), agréables et désagréables, et des désirs (ἐπιθυμίας), ce qu'Aristote niera. Une affirmation curieuse de Platon mérite attention : les plantes ont été créées pour aider l'homme et pour pallier ses faiblesses, car celui-ci doit vivre « dans la chaleur et dans l'air (πνεῦμα) » ; voilà ce qui n'est pas sans rappeler la question de la respiration (de l'homme) facilitée par la présence d'une végétation abondante.

⁷⁵ Nous n'avons pas de témoignage direct de Théophraste, mais nous avons conservé le témoignage de Simplicius à son égard (*Comm. in Arist. Phys.* I, préface).

⁷⁶ Cf. Arist. *De l'Âme*, 410b-411a, 413a-b, 414a-415b, 416a-416b et *De la jeunesse et de la vieillesse*, 467a et *passim*.

⁷⁷ Voir Arist. *De la resp.* 470b, qui s'oppose explicitement à Démocrite, à Diogène d'Apollonie et à Anaxagore, qui auraient soutenu que tous les animaux respirent, y compris les poissons (470b-471a) : cf. *De l'âme*, 403b31-404a16.

⁷⁸ Voir Ps.-Aristote, *Des plantes*, 816b. L'attribution de cette doctrine à Anaxagore n'est pas assurée.

sur la position de ce dernier⁷⁹. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'affirme Aristote à ce propos dans un passage du traité *De l'âme* (410b27-411a2)⁸⁰ qui nous offrira des matériaux précieux pour comprendre notre scholie :

Τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων, οὐχ οἶόν τε δὲ τοῖς φυτοῖς τοῦτο συμβαίνειν οὐδὲ τῶν ζώων ἐνίοις, εἴπερ μὴ πάντα ἀναπνέουσιν· τοῦτο δὲ λέληθε τοὺς οὕτως ὑπειληφότας.

Sous ce même grief tombe aussi la doctrine exprimée dans les vers attribués à Orphée : d'après elle, l'âme provient de l'univers extérieur et pénètre dans les êtres vivants par la respiration, les vents lui servant de véhicule – chose impossible dans le cas des plantes et de certains animaux, puisque tous ne sont pas doués de respiration ! C'est ce qui a échappé aux tenants de cette opinion. (trad. E. Barbotin)

Aristote s'insurge ici contre une doctrine qu'il attribue assez vaguement à des vers dits « orphiques » et dont il nous importe peu de savoir si elle était véritablement orphique, sachant qu'Aristote lui-même, dans le même traité, ainsi que Cicéron ailleurs, prêtent aux Pythagoriciens des conceptions tout à fait semblables⁸¹. D'après ces doctrines, pour ainsi dire orphico-pythagoriciennes, tous les êtres vivants sans exception reçoivent de l'extérieur, par une forme ou une autre de respiration, leur principe vital au moment de leur naissance. Nous approchons en somme de la relation qu'il peut y avoir entre les végétaux, la naissance et la respiration (le verbe utilisé par Aristote est précisément ἀναπνέω), mais nous n'y sommes pas encore tout à fait, puisque le substantif ἀναπνοή en tant que tel ne se trouve pas dans le texte d'Aristote. C'est en effet un passage du *Commentaire au traité*

⁷⁹ Pour Théophraste, certaines espèces d'arbres, tels les pins, peuvent mourir par suffocation lorsque leur bois se remplit par les racines de sève grasse empêchant au « souffle » du pin de trouver une issue (cf. *CP*, V, 11, 6 et *HP*, III 9, 5). Ailleurs il affirme que « tous les organismes, semble-t-il, ont besoin d'une sorte de respiration, d'un relâchement ou de conduits » (*CP*, V, 11, 3, trad. S. Amigues).

⁸⁰ Sur ce texte, voir C. MEGINO, « Presence in Stoicism of an Orphic Doctrine on the Soul quoted by Aristotle (*De Anima* 410b 27 = OF 421) », in M. HERRERO DE JAUREGUI *et alii* (ed.), *Tracing Orpheus: studies of Orphic fragments in honour of Alberto Bernabé*, Berlin, 2011, p. 139-146, avec bibliographie antérieure.

⁸¹ Cf. *De l'âme*, 407b21 et sq., où Aristote attribue des doctrines semblables aux pythagoriciens, sans mentionner explicitement les plantes, et Cic. *De nat.* I, 27. Une anecdote sur Pythagore (fr. A 8 DK) que Diogène Laërce (VIII, 4) attribue à Héraclide du Pont mérite attention : Pythagore y semble bel et bien attribuer aux plantes la possibilité d'avoir une âme, mais dans une condition spéciale : que l'âme d'un être humain (dans cette anecdote, celle de Pythagore lui-même !) se réincorpore dans une plante à un moment ou un autre de son existence immortelle. Voir A. DELATTE, *Diogène Laërce. La vie de Pythagore*, Bruxelles, 1922, p. 154-159 et W. BURKERT, *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Massachusetts), 1972, p. 138-147 et p. 183 sq.

de *l'âme d'Aristote* rédigé par le philosophe néoplatonicien Simplicius au VI^e siècle qui est à même de nous fournir enfin une solution⁸². Simplicius, après avoir expliqué littéralement le passage d'Aristote cité ci-dessus, ajoute une information qui ne peut être ni une simple paraphrase ni une réflexion personnelle déduite du texte du Stagirite, et qui doit dépendre au contraire d'une source intermédiaire :

ἔοικε δὲ ὁ Ὀρφεὺς τὴν μὲν τῶν σωμάτων πρὸς ζωὴν ἐπιτηδειότητα ἀναπνοὴν καλεῖν, τὰς δὲ ὀλικὰς κινητικὰς αἰτίας ἀνέμους, ὧν οὐκ ἄν ποτε χωρὶς αἱ μερικαὶ ψυχώσεις τὰ ἐπιτήδεια σώματα⁸³.

Il semble qu'Orphée appelle « **respiration** » (*ἀναπνοή*) **la disposition des corps à recevoir la vie**, tandis qu'il appelle « vents » les causes motrices universelles, sans lesquelles les causes individuelles ne pourraient pas insuffler la vie dans les corps disposés à la recevoir.

Voilà enfin une définition d'*ἀναπνοή* qui fait référence non à l'un des sens courants – tous insatisfaisants – du mot, mais à un emploi particulier, de nature philosophique, attribué par Simplicius au courant orphique, par la référence, usuelle dans ce genre de contextes, à Orphée lui-même. La signification d'*ἀναπνοή* ici illustrée, qui n'entretient avec la « respiration » qu'une relation figurée, nous permet de faire le lien entre la puissance du dieu et la naissance des fruits. Bien évidemment, les termes employés par Simplicius (*ἐπιτηδειότης πρὸς ζωὴν*, « disposition à [recevoir] la vie »), absents de notre scholie, doivent appartenir à la source intermédiaire qu'il utilise pour commenter Aristote. Simplicius est d'ailleurs lui-même un lecteur de textes d'inspiration orphique – en témoignent plusieurs fragments qu'il nous en a conservés –, mais surtout, il est un lecteur assidu et fidèle de Proclus, qui, lui, nous a conservé presque un quart de tous les témoignages que nous considérons aujourd'hui comme étant, d'une façon ou d'une autre, orphiques⁸⁴. Et ce n'est certainement pas par hasard que nous retrouvons cette même notion d'*ἐπιτηδειότης πρὸς ζωὴν*, « disposition à la vie », chez Proclus lui-même, qui a pu l'emprunter à son tour

⁸² Je n'aborderai pas ici la question de l'authenticité de ce commentaire attribué majoritairement à Simplicius (voir I. HADOT, *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines : un bilan critique*, Sankt Augustin, 2014, p. 187 et sq.).

⁸³ M. HAYDUCK, *Simplicius Cilicius. Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, 1882, vol. XI, p. 72, 13.

⁸⁴ Aussi bien pour Simplicius que pour Proclus, voir l'index d'O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1963 et de A. BERNABÉ, *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta*, Leipzig, 2004, vol. 2.1 et 2005, vol. 2.2. On rectifiera, en revanche, l'affirmation de MEGINO, *op cit.* (n. 80), p. 141 et n. 13, selon qui l'un des fragments orphiques conservés par Proclus (*In Plat. Rem publ. comm.* II, 339, 20-26 = fr. 224 Kern) parle des âmes d'animaux et de plantes qui errent autour de la terre, mélangées au vent : dans ce texte il n'est nullement question de plantes, mais seulement d'animaux.

à une tradition néoplatonicienne antérieure (Plotin, Porphyre, Jamblique, etc.)⁸⁵. Et bien que cette notion ne soit jamais appelée ἀναπνοή par ces auteurs, pour qui ce terme relève d'une tradition orphique bien plus ancienne⁸⁶, il n'en demeure pas moins vrai que le sens qu'elle confère au substantif ἀναπνοή appliqué aux καρποί est tout à fait satisfaisant dans l'économie globale de notre scholie, qui contient d'autres termes à forte connotation philosophique.

*

En somme, voici comment nous pouvons interpréter le texte de la note 3, à la lumière des témoignages d'Aristote, de Simplicius et sûrement d'une source intermédiaire, pour l'instant inconnue (*Schol. vet. ad Il. XV, 192-193 bT, note 3*) :

ὁ δὲ Ἄϊδωνεύς παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω· οὐ γὰρ μόνον τὰς ψυχὰς συνέχει, αἱ εἶσι πνεῦμα, καὶ τοῖς καρποῖς δὲ αἴτιος ἀναπνοῆς καὶ αὐξήσεως, ἀφ' ὧν ἡμεῖς πνέομεν [...].

Le nom Ἄϊδωνεύς vient de ἄω, « je respire » ; en effet, non seulement (le dieu) tient ensemble les âmes⁸⁷, qui sont du souffle, mais **il est aussi responsable de la disposition à la vie et de la croissance pour les moissons**, grâce auxquelles nous-mêmes nous vivons.

Dans l'exégèse allégorique, unique, livrée par cette scholie, Hadès-Aïdoneus, en vertu de l'étymologie par ἄω, « respirer », est donc interprété comme une puissance pneumatique et vitale : d'une part, en tant que puissance active sur les âmes-souffles (πνεύματα), il en garantit la « cohésion » (après la mort, mais sans doute pendant la vie également) ; d'autre part, en tant que puissance active sur les produits agricoles du sol fertile dans lesquels il pénètre sous la forme de souffle, il est le principe divin qui les rend aptes à recevoir la vie, puis à croître, pour le plus grand bien des êtres humains, qui s'en nourrissent. Voilà une interprétation allégorique d'Hadès qui non seulement n'a pas de précédents ni de parallèles, mais qui est aussi en rupture (totale ou partielle) avec les autres traditions connues et illustrées plus haut.

⁸⁵ Pour Proclus, cf. *In Plat. Rem publ. comm.* II, 72, 22 et II, 146, 17, ainsi que *In Plat. Alcib. comm.* 94, 11 ; pour les néoplatoniciens antérieurs, et notamment pour Porphyre, *vide infra*.

⁸⁶ Cf. Simplicius, *In Arist. De anima comm.*, in HAYDUCK, *op. cit.* (n. 83), vol. XI, p. 56, 32 et *In Arist. De caelo comm.*, *ibidem*, vol. VII, p. 381, 32, ainsi que Proclus, *In Platonis Rem publicam comm.* II, 72, 22 et II, 146, 17 ou *In Plat. Alcib. comm.*, 94, 11.

⁸⁷ Ou, moins littéralement, « (le dieu) garantit la cohésion des âmes » (*vide supra*, § 3.2).

4. Proposition d'attribution de *Schol. vet. ad II. XV, 192-193 bT*

4.1. Bilan de l'étude : profil d'un auteur potentiel

Essayons maintenant de dresser un bilan des analyses menées jusqu'à présent sur les interprétations et les sources des trois notes dont se compose la scholie que nous étudions, afin de tenter d'en proposer une attribution. Cette scholie est très probablement tirée de l'ouvrage (commentaire, compilation ou autre) d'un auteur qui réunit les critères d'attribution suivants :

- (A) une production théologique dont l'arrière-plan doctrinal est en phase avec une *koinè* philosophique de matrice platonicienne et vétéro-stoïcienne – et, pour cette dernière école, notamment avec les doctrines et la terminologie attribuées à Chrysippe⁸⁸ –, sans pour autant être lui-même stoïcien⁸⁹ ;
- (B) une très bonne connaissance de l'œuvre d'Aristote et des débats de l'école péripatéticienne, y compris dans le domaine des sciences naturelles (cf. *Météorologiques*)⁹⁰, dont notre auteur n'endosse cependant pas systématiquement les conclusions (cf. Xénophane de Colophon *versus* Aristote)⁹¹ ;
- (C) une production exégétique sur les poèmes homériques, appliquant, entre autres méthodes, celles de l'allégorèse, que l'on retrouve dans la scholie tout entière ;
- (D) un penchant pour l'étymologie, en particulier des théonymes, et une bonne connaissance de l'œuvre des grammairiens alexandrins⁹² ;
- (E) un intérêt particulier pour la puissance divine d'Hadès, à laquelle la scholie que nous avons analysée consacre le développement le plus long, le plus riche et le plus original⁹³ ;
- (F) un penchant pour les doctrines orphiques, ou “orphico-pythagoriciennes” (en l'occurrence, la question de l'*ἀναπνοή* comme « disposition à la vie » de tous les êtres vivants, y compris des végétaux)⁹⁴ ;
- (G) un intérêt particulier pour la façon dont les êtres vivants reçoivent la vie, ainsi qu'un intérêt pour le monde végétal en général (G^{bis})⁹⁵.

⁸⁸ Cf. scholie, notes 1 et 2 (*vide supra*, § 2.1 et 2.2).

⁸⁹ Cf. scholie, note 3 (*vide supra*, § 3.1 et 3.2).

⁹⁰ Cf. scholie, note 2 (*vide supra*, § 2.2).

⁹¹ Cf. scholie, note 2 (*vide supra*, § 2.2).

⁹² Cf. scholie tout entière, et notamment notes 2 et 3 (*vide supra*, § 2.2 et 3.2).

⁹³ Cf. scholie, note 3 (*vide supra*, § 3.1 à 3.3).

⁹⁴ Cf. scholie, note 3 et le témoignage de Simplicius (*vide supra*, § 3.3).

⁹⁵ Cf. scholie, note 3 (*vide supra*, § 3.3).

Un tel auteur existe-t-il et est-il identifiable ? La réponse est plus aisée à trouver qu'on ne le penserait : Porphyre de Tyr (234-305 ap. J.-C.) semble en effet être tout désigné pour cela⁹⁶. Philosophe et théologien néoplatonicien disciple de Plotin, Porphyre est avant tout connu pour ses commentaires à plusieurs dialogues de Platon, dont le *Timée* (A), pour son *Introduction aux Catégories d'Aristote (Isagogè)* et pour ses commentaires à plusieurs œuvres du fondateur de l'école péripatéticienne, dont les quatre premiers livres de la *Physique* (B). L'éclectisme du moyen-platonisme propre à Porphyre est en effet imbibé de doctrines péripatéticiennes connues de première main, dont le philosophe n'hésite pas à s'écarter à l'occasion, et stoïciennes, dont il reprend notamment la terminologie.

En outre, le recours de Porphyre à l'allégorèse dans l'exégèse homérique a été intensif, à l'instar de ce qu'avaient fait Chrysippe et d'autres penseurs stoïciens, qu'il utilise volontiers⁹⁷. Les allégories proprement homériques de Porphyre nous sont bien connues notamment grâce à *L'ancre des nymphes dans l'Odyssée*, dans lequel nous pouvons lire l'affirmation pour ainsi dire programmatique que voici : « [Homère] laissait entrevoir, dans la fiction d'un petit récit, des images de choses bien plus divines »⁹⁸ (C). Mais Porphyre est également l'auteur d'un ouvrage, intitulé par la tradition manuscrite *Questions homériques* (Ὅμηρικὰ ζητήματα), qui est censé se fonder en partie sur les Ἀπορήματα Ὅμηρικά d'Aristote et dans lequel il applique, tout à la fois, les procédés de la philologie et de la grammaire alexandrines, ceux de l'érudition antiquaire et scientifique et ceux de l'exégèse allégorique à l'interprétation de passages homériques précis⁹⁹.

Par ailleurs, l'intérêt de Porphyre pour les théonymes et l'étymologie – qu'il remploie et met au service de la spéculation théologique – est assuré : il suffit, pour s'en rendre compte, de feuilleter les fragments subsistants de son traité allégorique *Sur les images des dieux*, dans lequel les noms divins sont scrutés et leurs étymologies pliées aux fins de l'allégorèse, sans compter que la *Souda* lui attribue un traité (intégralement perdu) intitulé Περὶ θεῶν ὀνομάτων¹⁰⁰ (D). Qui plus

⁹⁶ Ce qui suit se fonde principalement sur R. GOULET, « Porphyre de Tyr », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. V, 2012, p. 1289-1468. L'édition de référence de toutes les œuvres fragmentaires de Porphyre reste *Porphyrii philosophi fragmenta*, edidit A. SMITH, fragmenta arabica D. WASSERSTEIN interpretante, Stutgardiae – Lipsiae, Teubner, 1993.

⁹⁷ Voir I. RAMELLI, « Annaeus Cornutus and the Stoic Allegorical Tradition: Meaning, Sources, and Impact », *Aitia* 8-2, 2018 (<https://journals.openedition.org/aitia/2882>).

⁹⁸ Porph. *De l'ancre*, 36, 4 : [...] ἐν μυθαρῖου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἠνίσσεται.

⁹⁹ Pour cette œuvre, sur laquelle GOULET, *op. cit.* (n. 96), ne s'attarde pas, voir la synthèse de E. DICKEY, *op. cit.* (n. 37) et *vide infra* (§ 4.2 et 5.2).

¹⁰⁰ Voir *Suda*, s.v. (2098) Πορφύριος.

est, Porphyre a pu développer un intérêt et des réflexions particulièrement poussées autour de la puissance divine d'Hadès, puisqu'il est l'auteur d'un traité sur la mythologie homérique de l'Outre-tombe intitulé *Sur le Styx*¹⁰¹ (E), dont il nous reste des fragments ; nous savons même que pour rédiger ce traité il a employé massivement le livre XX (entièrement consacré au royaume d'Hadès) du *Περὶ θεῶν* d'Apollodore d'Athènes (II^e s. av. J.-C.), somme d'érudition alexandrine utilisant systématiquement l'étymologie dans l'étude des théonymes et dont Porphyre était un lecteur assidu (D)¹⁰².

Quant au penchant de Porphyre pour les doctrines orphiques et pythagoriciennes, il ne fait aucun doute (F) : il est en effet l'auteur d'une *Vie de Pythagore* et d'un texte (fragmentaire) intitulé traditionnellement *Lettre à Anébon l'Égyptien* dans lequel il fait l'éloge d'Homère, d'Orphée et de Pythagore comme dépositaires d'un savoir philosophique hérité des dieux eux-mêmes ; de même, il est le témoin de plusieurs fragments conservés du corpus orphique¹⁰³ et Simplicius, qui nous a, lui aussi, conservé un bon nombre de ceux-ci, était un lecteur assidu des néoplatoniciens, dont Porphyre. En outre, nous savons que Porphyre était habitué à interpréter Homère lui-même de façon allégorique en utilisant précisément des sources exégétiques pythagoriciennes¹⁰⁴.

Il faut enfin rappeler un dernier aspect de l'œuvre de Porphyre : celui-ci est l'auteur d'un traité touchant tout à la fois à la psychologie et à la biologie intitulé *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme* (G). En revanche, son intérêt pour les plantes et pour le monde végétal en général est sans aucun doute moins connu : celui-ci est pourtant non seulement attesté dans ses œuvres conservées, mais s'appuie sur la lecture d'Aristote et de Théophraste et concerne parfois le royaume

¹⁰¹ Cf. notamment la première moitié du fr. 372F Smith (= Stob. II, 1, 32) sur l'allégorèse. Sur cette œuvre, voir le riche commentaire de C. CASTELLETTI, *Porfirio. Sullo Stige*, Milano, 2006.

¹⁰² Pour les fragments conservés d'Apollodore d'Athènes, voir F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, Weidmann, 1926. Sur Porphyre utilisant Apollodore pour son traité *Sur le Styx*, voir le fr. F 120 (= Stobée, *Anthologie*, I, 49, 50). Pour Porphyre lecteur d'Apollodore d'Athènes et étymologiste, voir A. FILONI, « The Use of Etymology in Apollodorus' ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ and in its Reader Porphyry: Scientific or Ideological? », in A. ZUCKER, Cl. LE FEUVRE (ed.), *Ancient and medieval Greek etymology: theory and practice. I*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 229-280. On peut exclure que notre scholie soit directement tirée d'Apollodore (l'interprétation de la puissance divine est trop allégorique, sans liens directs avec le récit homérique et le caractère traditionnel de la divinité ; le rapprochement étymologique entre ἄω et Ἀἰδωνεύς est trop libre, la formation de ce deuxième n'étant pas expliquée).

¹⁰³ Voir les index des éditions citées de A. BERNABÉ et O. KERN (n. 84).

¹⁰⁴ Cf. la seconde moitié du fr. 372 F Smith (= Stob. II, 1, 32), où Porphyre critique les interprétations du philosophe néopythagoricien Cronios, avec le commentaire de CASTELLETTI, *op. cit.* (n. 101), *ad loc.*

infernal lui-même, tout comme dans notre scholie (G^{bis}). On en trouve deux exemples dans des fragments conservés du traité *Sur le Styx*, qui fait aussi une place de choix à l'allégorie et aux citations poétiques : il s'agit des fragments 379F et 380F (= Stob. IV, 41, 57 et 36, 23)¹⁰⁵, portant respectivement sur la stérilité du peuplier et sur celle des fruits du saule, qu'Homère qualifie d'ὄλεσικάρπος, « qui perd ses fruits » (*Od.* X, 510).

Voilà autant d'arguments qui me poussent à envisager la possibilité que Porphyre soit l'auteur de la source d'où est tirée notre scholie, ce qu'il va falloir démontrer par une enquête exhaustive sur les parallèles que l'on peut établir entre le premier et la dernière.

4.2. Parallèles textuels entre les œuvres de Porphyre et la scholie

Dans les œuvres de Porphyre, et notamment dans ses *Questions homériques*¹⁰⁶, on trouve de multiples parallèles avec le texte de notre scholie. Voyons-les dans l'ordre des trois notes dont celle-ci se compose :

Schol. vet. ad Il. XV, 192-193bT, note 1

Ζεὺς οἱ μὲν αἰθήρ, οἱ δὲ ὁ διοικῶν τὰ πάντα λόγος, οἱ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. εἶρηται δὲ παρὰ τὸ ζῶ· τοῦ γὰρ ζῆν αἴτιος.

L'auteur de la scholie fait ici œuvre de compilateur et ne semble pas prendre parti pour telle ou telle identification de la puissance divine de Zeus. Il n'en demeure pas moins vrai qu'on trouve les mêmes interprétations chez Porphyre : à partir de la lecture du texte homérique, Zeus est identifié à l'**αἰθήρ** (*Quaest. hom. ad Il.* XV, 13)¹⁰⁷ et à « la cause qui nous permet de vivre et d'exister » (*Quaest. hom.* I, 399, 15 : Δία γὰρ φησι [...] τὴν καὶ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εἶναι ἡμᾶς αἰτίαν)¹⁰⁸, selon une formulation très proche de celle de la scholie.

¹⁰⁵ Sur ces passages, voir CASTELLETTI, *op. cit.* (n. 101), *ad loc.* (avec plusieurs références tirées d'Aristote et de Théophraste).

¹⁰⁶ Je cite d'après les vieilles éditions de H. Schrader, qui sont les seules complètes à ce jour pour les deux poèmes homériques : PORPHYRII *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, collegit, disposuit, edidit H. SCHRADER, Lipsiae, Teubner, 1880 et PORPHYRII *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, edidit H. SCHRADER, Lipsiae, Teubner, 1890. Le premier livre des *Quaest. Hom. ad Il.* dans sa forme originale se trouve dans *Porphyrii Quaestionum homericarum. Liber I, testo critico a cura di A. R. SODANO*, Napoli, Giannini, 1970, avec traduction italienne dans Id., *Porfirio. Questioni omeriche*, Portici (Napoli), 1973. Concernant l'édition récente de J. A. MacPhail, *vide infra*.

¹⁰⁷ [...] ῥητέον δὲ ὅτι φιλοσοφεῖ Ὅμηρος· μυθικῶς γὰρ Ζεὺς ἐνταῦθα ὁ αἰθήρ οὐρανοῦ [...] ἐστίν, « il faut dire qu'ici Homère parle en philosophe : en effet, dans le langage poétique, Zeus est ici l'éther du ciel... »

¹⁰⁸ Porphyre semble d'ailleurs affectionner particulièrement les locutions αἴτιος/αἰτία + génitif (notamment avec infinitif substantivé), très présentes dans notre scholie : cf. *Quaest. hom. ad Il.* XVIII, 431 et I, 50, ainsi que *Ad Marcellam*, 12.

De même, la notion de ἡγεμονικόν, de matrice typiquement stoïcienne, est utilisée par Porphyre à plusieurs reprises (une grosse dizaine d'attestations dans les œuvres conservées), et ce notamment pour définir les puissances divines que désignent les théonymes : c'est le cas par exemple dans *Sur les images*, 6, au sujet d'Hestia (καὶ τὸ μὲν ἡγεμονικὸν τῆς χθονίας δυνάμεως Ἑστία κέκληται). En outre, l'expression technique figée εἴρηται παρὰ τὸ, utilisée pour introduire une étymologie, appelle plusieurs remarques : inconnue des sources classiques, elle devient fréquente à partir du 1^{er} s ap. J.-C. chez les grammairiens alexandrins, pour ensuite se retrouver, quoique rarement, chez certains prosateurs. Parmi ces derniers, Porphyre est l'un de ceux qui l'utilisent souvent, notamment dans ses *Questions homériques*, qui témoignent de l'emploi par le philosophe de la terminologie propre aux érudits alexandrins¹⁰⁹.

Schol. vet. ad Il. XV, 192-193bT, note 2

Ποσειδῶν δὲ τὸ συνέχον τὴν θάλασσαν αἴτιον καὶ ἡ αὐτῆς θεία δύναμις, ἐπεὶ πόσεως αἴτιος· διηθουμένης γὰρ θαλάσσης ἐκρέουσι ποταμοί, καὶ ὑετοὶ νάματα ἀπὸ θαλάσσης ἔχουσιν. [...]

Il n'est nullement surprenant de constater que dans les *Questions homériques* de Porphyre Poséidon est également identifié avec l'élément aquatique par le procédé de l'allégorie (*Quaest. hom.* I, 399, 15). En revanche, il est intéressant de remarquer que dans la scholie le seul des trois frères cronides pour lequel est évoquée la notion de δύναμις est Poséidon et que chez Porphyre ce dernier se distingue de ses deux frères et de ses fils précisément pour cela (*Quaest. hom.* II, 478)¹¹⁰ : si Zeus est grand grâce à son discernement (κρίσις) et à son intelligence (φρόνησις), Poséidon l'est notamment pour sa puissance (δύναμις) et pour sa force (βώμη). Par ailleurs, la notion de θεία δύναμις n'est pas, me semble-t-il, un simple synonyme de celle de (θεία) αἰτία, qui se trouve ailleurs dans notre scholie et chez Porphyre¹¹¹. Très rare à l'époque classique (à la seule exception, remarquable, du célèbre passage de l'*Ion* de Platon sur l'inspiration poétique)¹¹², ce concept est abondamment développé par Philon d'Alexandrie (1^{er} s. av. / 1^{er} ap. J.-C.) pour parler du dieu des Juifs et de dieu en général, et il devient enfin très fréquent chez les premiers grands auteurs chrétiens d'expression grecque (Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse, Eusèbe de Césarée, etc.) : cela fait que Porphyre et son élève Jamblique sont parmi les rares philosophes païens des II^e-IV^e siècles à

¹⁰⁹ Cf. par exemple *Quaest. hom.* I, 486 (éd. Schrader), ainsi que I, 48 et I, 81 (éd. Sodano).

¹¹⁰ Cf. Porph. *Sur les images*, 8 (ἡ δὲ τῶν θαλασσίων Ποσειδῶν [δύναμις]).

¹¹¹ Voir par exemple. *In Plat. Tim. Comm.* II, fr. 51 et *Epist. ad Aneb.* I, 5.

¹¹² Voir Plat. *Ion*, 533d3 et 534c6.

l'utiliser¹¹³. En outre, tout comme le concept de ἡγεμονικόν de la note 1, la notion de συνέχον αἴτιον de la note 2, d'origine décidément stoïcienne, est bien attestée chez Porphyre, qui se sert volontiers de l'adjectif verbal équivalent (συνεκτικός), notamment lorsqu'il parle des puissances divines et de leurs relations avec les éléments du cosmos ou avec le cosmos tout entier (par exemple dans *Quaest. hom. ad Il. XX*, 7 au sujet d'Océan)¹¹⁴.

Nous avons également vu que l'auteur de notre scholie, tout en connaissant l'opposition d'Aristote, dont il semble avoir à l'esprit un passage des *Météorologiques*, adhère à l'idée selon laquelle les fleuves auraient leur source dans la mer (filtrée), comme l'avait dit en vers Xénophane de Colophon, repris sans doute par le stoïcien Cratès de Mallos¹¹⁵. De même, Porphyre (*Sur le Styx*), devant se prononcer sur l'emplacement du fleuve Styx dans l'Hadès homérique et sur sa nature de source ou d'affluent, prend position en faveur de Platon (*Phéd.* 112a), en s'appuyant sur la lecture d'Homère¹¹⁶, contre l'avis exprimé par Aristote dans les *Météorologiques* (355b, 32 et sq.), qu'il semble bien connaître¹¹⁷. Par ailleurs, on relève au moins un autre parallèle éloquent entre les témoignages conservés sur Porphyre et sur Xénophane : Simplicius affirme en effet que Porphyre faisait remonter à Xénophane la doctrine selon laquelle la terre et l'eau sont à l'origine de tout ce qui existe ; et le commentateur d'ajouter une citation textuelle de Xénophane qu'il tirait sans doute de sa lecture de Porphyre¹¹⁸.

Mais c'est évidemment la note 3, portant sur Hadès, qui nous permet d'illustrer les parallèles les plus saisissants avec l'œuvre de Porphyre, dont nous avons rappelé l'intérêt prononcé pour la mythologie de l'Outre-tombe, relue dans une visée eschatologique :

Schol. vet. ad Il. XV, 192-193bT, note 3

ὁ δὲ Αἰδωνεύς παρὰ τὸ αἶω τὸ πνέω· οὐ γὰρ μόνον τὰς ψυχὰς συνέχει, αἶ εἰσι πνεῦμα, καὶ τοῖς καρποῖς δὲ αἴτιος ἀναπνοῆς καὶ ἀυξήσεως, ἀφ' ὧν ἡμεῖς πνέομεν· διὸ καὶ Ζεὺς καταχθόνιος, ὅτι ζῆν ποιεῖ, καὶ Πλούτων, ὅτι πλουτεῖν. οἱ δὲ παρὰ τὸ μὴ ὄρασθαι ἢ ἀφανεῖς ἡμᾶς ποιεῖν.

¹¹³ Pour Porphyre, voir notamment *Quaest. hom. ad Il. VIII*, 1 (où, curieusement, il est à nouveau question de puissances aquatiques, tout comme dans *Schol. vet. ad Hes. Op.* 737-741, l'un des rares passages de nos scholies où cette expression revient à l'identique).

¹¹⁴ Cf. *Sur les images*, 8 (au sujet de Korè) ; *L'autre des nymphes*, 33 ; *In. Plat. Tim. comm.* II, fr. 28 ; *Philos. des oracles*, 150 (au sujet d'Hécate).

¹¹⁵ *Vide supra*, § 2.2 et notamment la n. 50.

¹¹⁶ Cf. *Hom. Od.* VII, 514 (sur le Cocyte) et *Il.* II, 751-755 (sur le Titaresios).

¹¹⁷ Voir *Porph. Sur le Styx*, fr. 377F, 103-106 (= Stobée, I, 49, 53) : "Ενθα ὑποτίθεται καὶ τὴν Στύγα αὐτὴν τε τὴν δαίμονα καὶ τὴν πηγὴν τῶν ὑδάτων αὐτῆς. Τὸν γὰρ Κωκυτὸν καὶ τὸν Τιταρήσιον (Στυγὸς) ἀπορροὴν εἶναι, ἀλλ' οὐ πηγὴν, « À cet endroit, (Homère) suppose que se trouvent également le Styx, son démon lui-même et la source de ses eaux. En effet, il pense que le Cocyte et le Titarèsios sont des défluent du Styx, et non sa source. »

¹¹⁸ Voir le fr. 141aF (= Simplicius, *In Arist. Phys.* 188b33).

Dans cette note, tous les éléments les plus originaux et inattendus étudiés plus haut sont confortés par des passages conservés des œuvres de Porphyre, à commencer par le verbe homérique rare ἄω, qui fournit ici l'étymologie, surprenante et inconnue par ailleurs, du nom Ἄιδωνεύς : Porphyre connaît ce verbe rare grâce à sa lecture d'Homère au prisme des analyses des érudits alexandrins et le cite à plusieurs reprises dans ses *Questions homériques*¹¹⁹. Mais il y a plus : le philosophe fait lui-même œuvre de grammairien et de philologue en montrant qu'il maîtrise bien la distinction entre ἄω, « dormir », et ἄω, « respirer »¹²⁰, distinction qu'il met à profit pour l'exégèse littérale d'un passage de l'*Odyssée* (*Quaest. hom. ad Od.* III, 151 : τὸ ἀέσαμεν οὐκ ἐκοιμήθημεν ἀλλ' ἀνεπνεύσαμεν, ἀπὸ τοῦ ἄειν, ὃ ἐστὶ πνεῖν, « le mot ἀέσαμεν ne signifie pas “nous nous couchâmes”, mais “nous reprîmes le souffle”, du verbe ἄειν, qui signifie “respirer” »).

Enfin, l'interprétation même d'Hadès comme le responsable de l'ἀναπνοή des moissons – entendue dans le sens “orphique” de « disposition à la vie » (ἐπιτηδειότης πρὸς ζωὴν, selon les mots de Simplicius) que tous les êtres vivants dotés d'âmes-πνεύματα reçoivent à leur naissance –, a un parallèle chez Porphyre, et chez celui-ci seulement dans toute la littérature grecque conservée. Il s'agit d'un texte court mais très complexe, dont je reproduis un bref extrait (*Sentence* 29, 14-22)¹²¹ :

[...] ἐν Ἄιδου δὲ λέγεται, ὅτι τῆς αἰδοῦς φύσεως ἐτύγχανε τὸ πνεῦμα καὶ σκοτεινῆς.

Ἐπεὶ δὲ διήκει τὸ βαρὺ πνεῦμα καὶ ἔνυγρον ἄχρι τῶν ὑπογείων τόπων, οὕτω καὶ αὕτη λέγεται χωρεῖν ὑπὸ γῆν, οὐχ ὅτι ἡ αὐτῆς οὐσία μεταβαίνει τόπους καὶ ἐν τόποις γίνεται, ἀλλ' ὅτι τῶν πεφυκότων σωμάτων τόπους μεταβαίνειν καὶ εἰληχῆναι τόπου σχέσεις ἀναδέχεται, **δεχομένων αὐτὴν κατὰ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοιούτων σωμάτων** ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιᾶς διαθέσεως.

[...] si on dit [que l'âme est] « dans l'Hadès », c'est que son souffle appartient, on l'a vu, à la nature « invisible » et ombreuse. Mais puisque ce souffle pesant et humide se répand jusqu'aux lieux souterrains, c'est ainsi que l'âme également est dite pénétrer sous terre : ce n'est pas que son essence change de lieux ou se trouve dans des lieux, c'est qu'elle prend pour elle des manières d'être des corps naturellement propres à changer de lieux et à avoir un lieu assigné, ces corps qui la reçoivent selon les aptitudes de leur nature propre, compte tenu de la disposition déterminée de l'âme.

¹¹⁹ Cf. *Quaest. hom. ad Il.* IV, 491 ; V, 533 ; XII, 10.

¹²⁰ Pour ces deux verbes, *vide supra*, § 3.2 et notamment la n. 60.

¹²¹ Pour le texte et la traduction, voir L. BRISSON (éd.), *Porphyre. Sentences*, Études d'introduction, texte grec et trad. française, commentaire par l'Unité propre de recherche n° 76 du CNRS, Paris, 2005, I, p. 328-331 (II, p. 590-606 pour le commentaire). Je remercie Ph. Hoffmann d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

Pour simplifier, on peut dire que le but de Porphyre dans ce texte ardu est de répondre à la question paradoxale que voici : comment peut-on dire que l'âme, entité immatérielle habitant les sphères célestes, se trouve dans le royaume souterrain d'Hadès après la mort ? C'est que dans l'âme, faite de πνεῦμα invisible (cf. dans notre scholie τὰς ψυχὰς [...], αἶ εἶσι πνεῦμα) s'imprime un εἶδωλον¹²² : selon Porphyre, c'est celui-ci que l'âme « traîne » dans l'Hadès, tout en restant, elle, dans le lieu qui lui est propre (les sphères célestes), et ce grâce au πνεῦμα dont elle est faite, qui pénètre sous la terre après la mort. On voit donc déjà un lien fort avec la puissance d'Hadès telle qu'elle est présentée par notre scholie : le dieu de l'Outre-tombe porte un nom (Αἰδωνεύς) qui contient dans son signifiant même le signifié désignant la matière dont l'âme est faite (ἄω, synonyme de πνέω) et dont le souverain souterrain est en quelque sorte responsable. Mais puisque l'âme n'abandonne jamais réellement les sphères célestes, Hadès n'est pas leur gardien souterrain : il est en revanche le responsable de la « disposition des corps » (cf. ἐπιτηδειότηας τῶν τοιούτων σωμάτων chez Porphyre) à recevoir l'âme (δεχομένων αὐτῆν) au moment de la naissance, lorsque l'âme descend à travers les sphères célestes jusqu'à la terre. C'est cette même disposition qui est qualifiée d'ἀναπνοή dans notre scholie : les graines de blé doivent en effet recevoir une entité faite de souffle (πνεῦμα), ce qui s'apparente à une forme de « respiration ». Et si Simplicius glose le terme ἀναπνοή, qu'il qualifie d'orphique, précisément par la notion d'ἐπιτηδειότης, c'est peut-être parce qu'il a à l'esprit ce passage de la *Sentence* 29 (ou un autre texte de Porphyre d'inspiration orphico-pythagoricienne) où il est question de la disposition à la vie des corps, prêts à recevoir l'âme-πνεῦμα¹²³ : nous savons en effet que Simplicius était un lecteur assidu de Porphyre, dont il nous a conservé un très grand nombre de citations¹²⁴.

5. Conclusions : un nouveau fragment des *Questions homériques* de Porphyre

5.1. Établissement du texte de la scholie : la leçon ἀνάδοσις et Porphyre, Sur les images

Ainsi qu'Erbse en rend compte dans l'apparat critique de son édition des *Scholia vetera* à l'*Iliade*, dans certains manuscrits on trouve

¹²² Voir Porph. *Sentence* 29, 8-14, passage non reproduit ci-dessus.

¹²³ Sur la notion d'ἐπιτηδειότης chez les néoplatoniciens, voir I. HADOT, « Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens : sensation (αἴσθησις), sensation commune (κοινή αἴσθησις), sensibles communs (κοινὰ αἰσθητά) et conscience de soi (συναίσθησις) », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, 1997, p. 33-38.

¹²⁴ Voir SMITH, *op. cit.* (n. 96), *Index fontium*, s.v. « Simplicius ».

une *varia lectio* fort intéressante à un endroit capital de notre scholie (*Schol. vet. ad Il. XV*, 192-193 bT, note 3, je souligne la leçon en question) :

ὁ δὲ Ἀἰδωνεὺς παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω· [...] καὶ τοῖς καρποῖς δὲ αἴτιος ἀναπνοῆς καὶ ἀναδόσεως καὶ ἀξήσεως [...].

Erbse a pourtant écarté le substantif ἀνάδοσις, sans doute sous prétexte qu'il s'agirait d'une ancienne glose interlinéaire ou marginale pour ἀναπνοή, qui n'est pas clair dans cette phrase concernant les καρποί et qui a pu susciter l'embarras des copistes byzantins. Cependant, le substantif ἀνάδοσις n'a rien d'une glose ou d'une *lectio facilior*, et c'est à tort, à mon avis, qu'Erbse l'écarte, d'autant que du point de vue paléographique la perte d'ἀνάδοσις dans la tradition manuscrite s'explique plus facilement que son éventuel ajout¹²⁵. En effet, ἀνάδοσις peut signifier ou bien « production, naissance (dit des végétaux) », voire « germination »¹²⁶, ce qui est proche du sens d'ἀξήσις et non éloigné du sens que nous avons finalement donné à ἀναπνοή pour les moissons ; ou bien « exhalaison », comme ἀναπνοή dans certains cas, mais qui n'est pas pertinent ici ; ou encore « digestion », qui pourrait sembler pertinent pour les fruits des récoltes (τοῖς καρποῖς, dont on dit ἄφ' ὧν ἡμεῖς πνέομεν), mais qui ne serait pas satisfaisant ici (c'est en effet Hadès qui doit être le « responsable » de l'ἀνάδοσις en question et on ne saurait établir de lien pertinent entre le dieu et la digestion !). Il faut donc prendre ici ἀνάδοσις dans le sens qu'il peut avoir dans son contexte immédiat : il s'agit sûrement de trois étapes successives (ἀναπνοή, ἀνάδοσις, ἀξήσις) du cycle biologique du blé (καρποί). Or, un passage du traité *Sur les images des dieux* de Porphyre (VII, 17), où il est question précisément de l'interprétation allégorique du rapt de Perséphone par Hadès, vient apporter un parallèle tout aussi rare qu'éclairant¹²⁷ :

¹²⁵ Dans le segment ternaire ἀναπνοῆς καὶ ἀναδόσεως καὶ ἀξήσεως, deux facteurs viennent en effet faciliter le « saut du même au même » chez le copiste : 1° l'homéoarchton (ἀνα-... ἀνα-...) de ἀναπνοῆς et ἀναδόσεως ; 2° l'homéotéleute (-σεως... -σεως) de ἀναδόσεως et ἀξήσεως. Le substantif ἀνα-δό-σεως, présentant les deux pièges à la fois, avait donc des chances de se perdre au fil des copies.

¹²⁶ C'est le sens technique que l'on trouve chez Théophraste (cf. par ex. *CP* 2.1.4).

¹²⁷ Ce fragment du traité perdu de Porphyre nous a été conservé par Eusèbe, *Prép. Évang.*, III, 11, 10-11 (E. DES PLACES, Paris, Éditions du Cerf, 1976) dont je ne suis pas la traduction d'ἀνάδοσις par « montée » (par ailleurs possible), que je préfère traduire en me fondant sur le témoignage de Théophraste (voir n. 126). Le sens de « germination, montée » d'ἀνάδοσις n'est pas un usage propre à Eusèbe : dans tous les autres passages où ce terme est attesté chez lui, il signifie « exhalaison » (cf. par ex. *Prép. Évang.*, V, 2, 1) ; deux exceptions, remarquables, sont à signaler : une autre citation (cette fois de Flavius Josèphe) par Eusèbe en relation avec les moissons (*Prép. Évang.*, VIII, 8, 26 : καρπῶν ἀναδόσεις) et un autre passage où il est question du rapt de Perséphone, dans lequel ἀνάδοσις désigne

[...] δηλοῖ τὴν κήσιν τῶν καρπῶν εἰς τρία διηρημένην, εἰς τὴν καταβολὴν καὶ τὴν ὑποδοχὴν καὶ τὴν ἀνάδοσιν.

[Cerbère, le chien à trois têtes d'Hadès] signifie la fécondation des fruits de la terre qui se déroule en trois temps : l'acte de semer, la réception, et la **germination**.

Voilà qui nous permet, à mon avis, de réintégrer avec certitude la leçon écartée par Erbse dans le texte (porphyrien) de notre scholie et de comprendre qu'Hadès est

[...] καὶ τοῖς καρποῖς δὲ αἴτιος ἀναπνοῆς καὶ ἀναδόσεως καὶ αὐξήσεως [...].

[...] responsable de la disposition à la vie, de la germination et de la croissance des moissons [...].

selon un rythme ternaire qui coïncide très bien avec les premières phases du cycle biologique du blé : l'épanouissement de la vie à partir de la graine, la germination, la montée et la croissance des épis qui donneront les récoltes.

Le parallèle fourni par le passage du traité de Porphyre *Sur les images des dieux* concernant Hadès lui-même et son entourage est donc probant à deux égards. Sans tomber dans le piège d'une argumentation circulaire, on peut en effet tirer deux conclusions : d'une part, ce parallèle permet de réintégrer au texte de la scholie, ainsi complété et amélioré, une *lectio difficilis* présente dans la tradition manuscrite et écartée à tort par les éditeurs ; d'autre part, le fait que seul ce passage de Porphyre, dans toute la littérature grecque conservée, soit à même d'élucider le sens du texte de la scholie par l'ajout d'ἀνάδοσις offre un argument de plus pour corroborer l'attribution de la source de la scholie à Porphyre lui-même.

5.2. Établissement du texte de Porphyre, Quaest. hom. ad Il. XV, 189-193

La nature et le contenu de notre scholie (une note exégétique b-T à l'*Iliade*), ainsi que les nombreux parallèles montrés plus haut entre les *Questions homériques* de Porphyre et cette scholie, me semblent exiger que l'on rattache, dans l'ensemble des œuvres de ce philosophe, la dernière aux premières. Les *Questions homériques*, qui étaient sans doute à l'origine en deux volets, l'un consacré à l'*Iliade*, l'autre à

la « remontée » de Perséphone (donc, du point de vue allégorique, la germination ou la montée du blé) après l'enlèvement (cf. *De laud. Const.* VII, 4 = *De theoph.* fr. 3, Σ 114, éd. Gressmann : Κόρης ἀρπαγὴ ὑπὸ Ἄιδωνέως καὶ πάλιν ἡ ταύτης ἀνάδοσις). Cf. par ailleurs *Etym. Gudianum*, s.v. Περσεφόνη : « Perseus est le soleil (Περσεὺς καλεῖται ὁ ἥλιος) et c'est de lui (ἐξ αὐτοῦ) que Perséphone tire son nom, qui signifie la croissance du blé (ἡ ἀνάδοσις τοῦ σίτου) grâce au soleil ».

l'Odyssee, sont une œuvre fragmentaire presque exclusivement conservée par les scholies b-T (« exégétiques ») à Homère, d'où est tirée la scholie que nous étudions¹²⁸. Un seul manuscrit nous a conservé une partie de cet ouvrage (le livre I) dans sa forme originale, à savoir un ensemble de courts essais autour d'une aporie "apparente" relevée dans le texte homérique, ensuite résolue par Porphyre à l'aide des diverses sources que nous avons mentionnées (peut-être Aristote, sans aucun doute les grammairiens alexandrins, etc.)¹²⁹.

Afin d'établir l'édition de ce nouveau fragment des *Questions homériques*, il faut d'abord revenir sur les deux éditions de référence de celles-ci et de leur source relativement aux vers *Il. XV*, 189-193 : d'une part, l'édition des *scholia vetera* par H. Erbse ; d'autre part, la toute récente édition des *Questions homériques sur l'Iliade* de J. A. MacPhail, qu'il conviendra de revoir pour le passage qui nous intéresse ici¹³⁰.

Dans l'édition des *scholia vetera* de H. Erbse, le passage d'*Iliade XV* contenant le court récit mythique du « partage du monde » entre les trois frères cronides comporte environ 75 lignes de scholies de nature différente, et notamment des scholies exégétiques. Erbse fait remonter plusieurs de ces notes marginales au grammairien alexandrin Aristonico et une petite partie de celles-ci aux scholies D. Une seule note est attribuée par le savant à Porphyre, c'est-à-dire aux *Questions homériques sur l'Iliade* de ce dernier (*Schol. vet. ad Il. XV*, 189c, bT) :

[Porph.] *τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται*: δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι πρὸς τὸ πάντα τὸ “γαῖα δ’ ἔτι ξυνη πάντων” (O 193)· οὐ γὰρ ἔτι πάντα δέδασται. λύοιτο δ’ ἂν τῇ λέξει· τὸ γὰρ πάντα ἢ παρέλκει, ὡς ἐπὶ τοῦ “δέκα πάντα τάλαντα” (Ω 232) — ἐὰν δὲ λάβωμεν αὐτὸ περισσόν, τί λοιπὸν δέδασται; — ἢ ἀντὶ τοῦ πλείστα· συνεχῶς γὰρ τὸ πάντα ἐπὶ τοῦ πλεονάζοντος τίθεται.

À peu de choses près (quelques *variae lectiones*, quelques menues intégrations et quelques différences dans l'ordre des mots), le texte de ce fragment des *Questions homériques sur l'Iliade* éditées tout récemment par J. A. MacPhail, est presque identique (les trois notes dont se compose la scholie au vers *Il. XV* [= O], 189, sont numérotées de [1] à [3] par l'éditeur) ; ce qui pose problème, en revanche, ce sont les trois notes exégétiques que l'éditeur ajoute à ce fragment porphyrien (séparées et numérotées de [4] à [6] par l'éditeur) :

O 189 [1] δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι πρὸς τὸ “πάντα ⟨δέδασται⟩” (*Il. 15.189*) τὸ “γαῖα δ’ ἔτι ξυνη πάντων” (*Il. 15.193*)· οὐ γὰρ ἔτι πάντα δέδασται τούτων

¹²⁸ Voir la synthèse de E. DICKEY, *op. cit.* (n. 37), p. 27.

¹²⁹ Voir l'édition fondée sur le manuscrit unique du XIV^e s. et la traduction italienne de SODANO, *op. cit.* (n. 105).

¹³⁰ Voir *Porphyry's Homeric questions on the Iliad*, Text, Translation, Commentary by J. A. MACPHAIL Jr., Berlin – New York, De Gruyter, 2011.

μη δεδασμένων. [2] λύοιτο δ' ἄν τῆ λέξει· τὸ γὰρ “πάντα” πάντως παρέλκει, ὡς ἐπὶ τοῦ “δέκα πάντα τάλαντα” (*Il.* 24.232). ἐὰν δὲ λάβωμεν αὐτὸ περισσόν ἢ ἀντὶ τοῦ “πλεῖστα”, τί λοιπὸν δέδασται; [3] συνεχῶς γὰρ τὸ “πάντα” ἐπὶ τοῦ πλεονάζοντος τίθεται· ὡς εἰ ἔλεγεν· “τὰ πλεῖονα μεμέρι-σται πλὴν γῆς τε καὶ οὐρανοῦ· ταῦτα γὰρ ἔτι κοινά.”

[1] « La terre était encore commune à tous » (*Il.* XV, 193) semble contredire « tout a été divisé » (*Il.* XV, 189), car, si cela n'a pas été divisé, on ne peut pas dire que tout a été divisé. [2] Mais cette contradiction pourrait s'expliquer par un fait de diction poétique : en effet, « tout » (πάντα) est absolument redondant, tout comme dans l'expression « dix talents en tout (πάντα) » (*Il.* XXIV, 232). Si on le considère comme un pléonasmе, ou bien comme un équivalent de « la plupart » (πλεῖστα), qu'est-ce qui a été divisé, parmi ce qui reste ? [3] En effet, « tout » (πάντα) se trouve souvent utilisé comme pléonasmе, comme si le poète disait : « la plupart des choses ont été divisées, sauf la terre et le ciel, car ceux-ci sont encore communs ».

[4] φυσικὴ δὲ γίνεται (ἢ) διάταξις· ὁ μὲν γὰρ τὸ ζῆν παρασχόμενος Ζεὺς ὀνόμασται, ὁ δὲ τὴν ὑγρὰν οὐσίαν ἀπὸ τῆς πόσεως Ποσειδῶν, Ἄιδης δὲ ὁ θάνατος παρὰ τὸ σκοτεινὸν καὶ ἀειδὲς τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀπωλείας. κοινὴ δὲ ὄλων τῶν στοιχείων ἡ γῆ, καθότι ἐν αὐτῇ εὐρίσκεται καὶ τὰ λοιπὰ τρία στοιχεῖα. [5] τὸ γὰρ ὕδωρ αὐτῇ συνεσφαίρωται, καὶ πυρὸς ἀναδόσεις περὶ αὐτὴν γίνονται, ὥσπερ κατὰ τὴν Αἴτην ἐν Σικελίᾳ καὶ περὶ τοὺς Ἥφαιστου κρατῆρας καὶ περὶ τὸ τῆς Λυκίας Κράγον καὶ ὅσα τοιαῦτα. καὶ ὁ ἀήρ δὲ περὶ αὐτὴν ἔστιν. [6] καλῶς δὲ καὶ τὸν Ὀλυμπόν φησι κοινόν, ἐπεὶ καὶ ὁ οὐρανὸς τὴν γένεσιν ἐκ τῶν τεσσάρων κέκτηται στοιχείων.

[4] La répartition est d'ordre naturel : celui qui procure la vie (τὸ ζῆν) a été appelé Zeus (Ζεύς) ; celui qui fournit la substance liquide a été appelé Poséidon (Ποσειδῶν), du mot « liquide » (πόσις) ; la mort a été appelée Hadès d'après l'obscurité et l'invisibilité qu'implique la destruction des êtres humains. La terre, en revanche, est commune à tous les éléments, dans la mesure où en elle se trouvent les trois autres éléments. [5] En effet, l'eau l'entoure, des éruptions de feu ont lieu tout autour de sa surface, comme sur l'Etna en Sicile, autour des cratères d'Héphaïstos¹³¹, sur le Cragos¹³² en Lycie et à d'autres endroits semblables ; l'air aussi se trouve autour d'elle. [6] C'est à bon escient que le poète dit que l'Olympe aussi est commun, puisque le ciel tire son origine des quatre éléments.

Or l'ajout par J. A. MacPhail des notes [4] à [6], qui pose nombre de problèmes que l'éditeur ne discute pas, est à mon avis injustifié et, *in fine*, incorrect. H. Erbse attribue les notes [4] à [6] de MacPhail, tirées du même corpus des *scholia vetera* à l'*Iliade*, au grammairien alexandrin Aristonicos (notre source principale, avec Didyme, pour reconstituer les commentaires alexandrins d'Homère perdus, dont ceux

¹³¹ Il est impossible de déterminer s'il s'agit d'une localité géographique précise ou d'une référence générale aux volcans et à leur dieu tutélaire, Héphaïstos.

¹³² Le mont Cragos, situé en Lycie tout près de la mer, est un ancien volcan.

d'Aristarque et de Zénodote)¹³³. Cela est fort plausible pour deux raisons : d'une part, ces notes se trouvent aussi dans le *Venetus A* et dans les scholies D¹³⁴, qui ne sont pas des sources du commentaire de Porphyre¹³⁵, mais les sources privilégiées de ce qui nous reste des commentaires alexandrins à Homère ; d'autre part, le contenu même de ces notes exégétiques rappelle de trop près le travail des philologues alexandrins, et tout particulièrement celui d'Aristarque : en effet, elles n'illustrent aucune doctrine philosophique particulièrement complexe, tandis qu'elles font référence à des concepts connus en donnant des exemples concrets qui font appel à l'érudition géographique (cf. le mont Cragos de Lycie, dont il est question notamment dans les Ἐθνικά du philologue byzantin du VI^e s. Étienne de Byzance)¹³⁶. Qui plus est, la tradition manuscrite des notes [4] à [6] (*Venetus A, B* et scholies D) montre non seulement qu'il n'est pas probable que celles-ci forment une unité cohérente avec les notes [1] à [3], mais encore qu'il n'est même pas sûr qu'elles forment une unité cohérente entre elles¹³⁷. L'analyse textuelle vient renforcer cette impression : à la différence des notes [1] à [3], les notes [4] à [6] ne présentent pas les marques stylistiques et les caractéristiques exégétiques propres aux notes tirées des essais qui constituaient l'ouvrage de Porphyre et que MacPhail décrit dans l'introduction de son édition (cf. δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι... λύοιτο δ' ἂν τῆ λέξει, expression qui revient, peu ou prou à l'identique, dans d'autres notes porphyriennes)¹³⁸.

¹³³ Voir la synthèse de DICKEY, *op. cit.* (n. 37), p. 18-19 ; pour Aristarque, voir SCHIRONI, *op. cit.* (n. 8) ; pour Zénodote, voir LE FEUVRE, *op. cit.* (n. 4).

¹³⁴ La disposition du texte et la lettre de celui-ci peuvent être consultés dans l'apparat critique d'ERBSE, *op. cit.* (n. 8) ou dans *Scholia Graeca in Homeri Iliadem ex codicibus aucta et emendata*, edidit G. DINDORFIUS, Oxford, Clarendon Press, 1875, vol. II (pour le *Venetus A*) et dans H. VAN THIEL, *Scholia D in Iliadem proecdosis aucta et correctior 2014 secundum codices manu scriptos*, Köln, 2014 (pour les scholies D).

¹³⁵ Voir la synthèse (très succincte) de MACPHAIL, *op. cit.* (n. 129), p. 8-10.

¹³⁶ Pour une éventuelle attribution de ces notes ([4] à [6], mais surtout [5], avec les détails géographiques) à Aristarque, cf. *Schol. vet. ad Il.* XV, 193a et 193b¹ (transmises par Aristonicos), qui contiennent quelques mentions semblables ou identiques et l'explication d'une *diple* de l'édition d'Aristarque : sur ces dernières scholies, voir SCHIRONI, *op. cit.* (n. 8), p. 326-327 et 643, qui les attribue à Aristarque lui-même.

¹³⁷ Dans les mss qui les ont transmises, elles sont séparées en deux ensembles qui, eux, forment des unités cohérentes (et qui ne correspondent qu'imparfaitement à [4] — [5+6], avec la segmentation établie par MacPhail dans son édition) : φυσική δὲ γίνεται [...] ἀνθρώπων ἀπολείας — κοινή δὲ ὅλων τῶν στοιχείων ἢ γῆ [...] ἐκ τῶν τεσσάρων κέκτηται στοιχείων. Qui plus est, dans le *Venetus A*, la note qui commence par κοινή ὅλων τῶν στοιχείων ἢ γῆ [...] est précédée de la mention Κράτης ἐν β' Ὀμηρικῶν καὶ Στησίμβροτος οὕτως δέδασται. On pourrait donc supposer que l'explication qui suit est ce qui reste d'un résumé de l'interprétation donnée par Cratès de Mallos et Stésimbrote (*vide supra*, § 1.1 et notamment la n. 6), éventuellement reprise dans le commentaire de Didyme, par exemple.

¹³⁸ Voir MACPHAIL, *op. cit.* (n. 129), p. 3-8.

En outre, MacPhail lui-même, alors qu'il donne plusieurs indications pour les notes [1] à [3] dans son appareil (*variae lectiones*, témoins manuscrits, etc.), n'en donne aucune pour les notes [4] à [6] et ne justifie pas son attribution à Porphyre. Concernant les témoins manuscrits de ce passage tout entier, MacPhail rend compte des *codices* d'une seule et même famille (χ), à savoir B, son *descriptus* du XV^e s. Li et F et n'utilise pas le manuscrit T¹³⁹, qui pourtant est le seul autre manuscrit qui présente la seule scholie que l'on puisse attribuer de façon certaine à Porphyre (les notes [1] à [3], justement). Ainsi, le texte de MacPhail reprend presque à l'identique, en définitive, une scholie du manuscrit B qui fusionne les notes [1] à [3] et les notes [4] à [6] en une seule et même scholie, que l'éditeur reproduit comme étant entièrement de Porphyre.

Pour toutes ces raisons, j'estime qu'il faut revenir au texte attribué à Porphyre par Erbse – selon la version améliorée et complétée dans les notes [1] à [3] par MacPhail – et qu'il faut considérer que cette scholie est le seul commentaire de Porphyre qui nous reste pour les vers *Il.* XV, 189 (répartition de « toutes choses » en trois) et 193 (terre et ciel communs). En revanche, pour les vers *Il.* XV, 190-192 (attributions respectives de Zeus, Poséidon et Hadès), c'est à mon sens la scholie qui fait l'objet de cette étude qui nous a conservé le seul commentaire que l'on puisse attribuer à Porphyre, et plus précisément à ses *Questions homériques sur l'Iliade*. La tradition manuscrite des scholies au poème homérique offre un argument supplémentaire, qui vient compléter tous ceux que nous avons trouvés en étudiant les parallèles textuels entre la scholie et les œuvres de Porphyre : les trois notes sur les noms de Zeus, Poséidon et Hadès de *Schol. vet. ad Il.* XV, 192-193 bT se trouvent à la fois dans le manuscrit B et dans le manuscrit T, et exclusivement dans ceux-ci, tout comme les notes [1] à [3] que MacPhail, à la suite d'Erbse et en suivant la tradition manuscrite, édite comme étant tirées des *Questions homériques* de Porphyre. Cette œuvre fragmentaire nous a en effet été conservée principalement par ces deux manuscrits.

*

Voici donc, en conclusion, comment je propose de lire et de comprendre ces deux notes exégétiques tirées des *scholia vetera* à l'*Iliade* et attribuables aux *Questions homériques sur l'Iliade* de Porphyre relativement aux vers XV, 189-193 :

¹³⁹ Voir *Scholia Graeca in Homeri Iliadem Townleyana*, recensuit E. MAASS, Oxford, Clarendon Press, 1887 (vol. I) et 1888 (vol. II), avec la transcription de toutes les scholies du ms. T.

Porphyre, *Quaest. Hom. ad Il. XV, 189 et 193*¹⁴⁰ (éd. MacPhail revue)

Δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι πρὸς τὸ « πάντα (δέδασται) » (*Il. XV, 189*) τὸ « γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων » (*Il. XV, 193*)· οὐ γὰρ ἔτι πάντα δέδασται τούτων μὴ δεδασμένων. Λύοιτο δ' ἂν τῇ λέξει· τὸ γὰρ “πάντα” πάντως παρέλκει, ὡς ἐπὶ τοῦ « δέκα πάντα τάλαντα » (*Il. XXIV, 232*). Ἐὰν δὲ λάβωμεν αὐτὸ περισσόν ἢ ἀντὶ τοῦ « πλεῖστα », τί λοιπὸν δέδασται ; Συνεχῶς γὰρ τὸ « πάντα » ἐπὶ τοῦ πλεονάζοντος τίθεται· ὡς εἰ ἔλεγεν· « τὰ πλεῖονα μεμέρισται πλὴν γῆς τε καὶ οὐρανοῦ· ταῦτα γὰρ ἔτι κοινά. »

« La terre était encore commune à tous » (*Il. XV, 193*) semble contredire « tout a été divisé » (*Il. XV, 189*), car, si cela n'a pas été divisé, on ne peut pas dire que tout a été divisé. Mais cette contradiction pourrait s'expliquer par un fait de diction poétique : en effet, « tout » (πάντα) est absolument redondant, tout comme dans l'expression « dix talents en tout (πάντα) » (*Il. XXIV, 232*). Si on le considère comme un pléonasma, ou bien comme un équivalent de « la plupart » (πλεῖστα), qu'est-ce qui a été divisé, parmi ce qui reste ? En effet, « tout » (πάντα) se trouve souvent utilisé comme pléonasma, comme si le poète disait : « la plupart des choses ont été divisées, sauf la terre et le ciel, car ceux-ci sont encore communs ».

Ce premier fragment est celui qu'avaient déjà édité H. Erbse, puis J. A. MacPhail comme étant un extrait des *Questions homériques sur l'Illiade* de Porphyre. Il porte sur l'apparente contradiction entre le « partage du monde » et de tout ce qu'il contient entre les trois frères cronides (v. 189) et la remarque finale de Poséidon affirmant que la terre et l'Olympe sont restés un lot commun à tous (v. 193). Nous sommes revenus ici à la version courte publiée par Erbse, avec quelques intégrations et améliorations mineures apportées par MacPhail, dont nous avons en revanche rejeté la seconde moitié, à tort attribuée à Porphyre, qui serait d'ailleurs en contradiction avec le fragment suivant. Dans ce passage, comme dans d'autres, Porphyre fait d'abord et avant tout œuvre de philologue (κριτικός), à la façon des grammairiens alexandrins, qu'il utilise, en expliquant Ὅμηρον κατὰ Ὅμηρον et en résolvant une contradiction apparente du texte par l'étude minutieuse de la diction poétique homérique.

Porphyre, *Quaest. Hom. ad Il. XV, 190-192* (nouvelle édition)¹⁴¹

Ζεὺς οἱ μὲν αἰθήρ, οἱ δὲ ὁ διοικῶν τὰ πάντα λόγος, οἱ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. Εἴρηται δὲ παρὰ τὸ ζῶ· τοῦ γὰρ ζῆν αἴτιος. Ποσειδῶν δὲ τὸ συνέχον τὴν θάλασσαν αἴτιον καὶ ἡ αὐτῆς θεῖα δύναμις, ἐπεὶ πόσεως αἴτιος· διηθουμένης γὰρ θαλάσσης ἐκρέουσι ποταμοί, καὶ ὑετοὶ νάματα ἀπὸ θαλάσσης ἔχουσιν. καὶ Ἀττικοὶ τὸν περὶ χειμερίους τροπὰς μῆνα †ποσειδῶνα† καλοῦσιν· Ἀνακρέων « μεις μὲν δὴ †ποσειδηῖον† / ἔστηκεν, †νεφέλη δ' ὕδωρ / βαρὺ δ' ἄγριοι / χειμῶνες κατάγουσιν† ». Ὁ δὲ Ἀἰδωνεὺς

¹⁴⁰ Cf. *Schol. vet. ad Il. XV, 189c* (éd. ERBSE).

¹⁴¹ Cf. *Schol. vet. ad Il. XV, 192-193 bT* (éd. ERBSE revue : *vide supra*, § 5.1).

παρὰ τὸ ἄω τὸ πνέω· οὐ γὰρ μόνον τὰς ψυχὰς συνέχει, αἶ εἶσι πνεῦμα, καὶ τοῖς καρποῖς δὲ αἴτιος ἀναπνοῆς καὶ ἀναδόσεως καὶ ἀδξήσεως, ἀφ' ὧν ἡμεῖς πνέομεν· διὸ καὶ Ζεὺς καταχθόνιος, ὅτι ζῆν ποιεῖ, καὶ Πλούτων, ὅτι πλουτεῖν. {Οἱ δὲ παρὰ τὸ μὴ ὄρασθαι ἢ ἀφανεῖς ἡμᾶς ποιεῖν.}¹⁴²

Zeus est, pour les uns, l'éther, pour les autres, le *logos* qui gouverne (διοικῶν) toutes choses, pour d'autres encore la partie hégémonique du *cosmos*. Le nom tire son origine de « vivre » (ζῶ) car il est responsable de la vie (τοῦ ζῆν). Quant à Poséidon, il est la cause qui tient la mer ensemble et la puissance divine de celle-ci, puisqu'il est responsable de l'élément liquide (πόσις) ; en effet, la mer étant filtrée, les fleuves s'écoulent et les pluies ont leur source dans la mer. Et les Attiques appellent le mois où commencent les changements climatiques de l'hiver Poséidéon¹⁴³ ; Anacréon (a écrit) : « Mais le mois de Poséidéon est arrivé : de violentes tempêtes précipitent vers la terre (?) les nuages (?) et de lourdes pluies »¹⁴⁴. Le nom Ἀἰδωνεύς vient de ἄω, « je respire » ; en effet, non seulement (le dieu) tient ensemble les âmes, qui sont du souffle, mais il est aussi responsable de la disposition à la vie, de la germination et de la croissance pour les moissons, grâce auxquelles nous-mêmes nous vivons. C'est pour cela qu'il est appelé également Zeus souterrain, parce qu'il rend possible la vie, et même Plouton, parce qu'il nous enrichit. D'autres, en revanche, affirment que le nom Ἀἰδωνεύς vient du fait qu'il est invisible ou qu'il nous rend invisibles.

Dans ce deuxième fragment, dont nous livrons ici la première édition, Porphyre s'attarde sur les vers 190-192, dans lesquels Poséidon livre le récit du « partage du monde » avec ses frères Zeus et Hadès. C'est la scholie qui a fait l'objet de notre étude et qu'on peut maintenant restituer comme étant issue, sans aucun doute après plusieurs remaniements et contractions, des *Questions homériques* de Porphyre. Édité par H. Erbse comme étant une scholie « exégétique » non attribuable à quelque auteur que ce soit, et rééditée ici avec une petite intégration tirée d'une autre œuvre de Porphyre et conservée par la tradition manuscrite des scholies à Homère, elle nous montre que le corpus des scholies b-T contient sans doute d'autres fragments du commentaire perdu de Porphyre qui n'attendent que d'être dénichés et identifiés comme tels.

Claudio FELISI

Sorbonne Université – UMR Orient & Méditerranée
claudio.felisi@gmail.com

¹⁴² Il n'est pas improbable que cette dernière phrase soit l'ajout d'un compilateur plus tardif et qu'elle n'ait jamais appartenu aux *Questions homériques* de Porphyre (vide supra, § 3.2).

¹⁴³ Il s'agit plus ou moins de notre mois de décembre.

¹⁴⁴ Le texte est considéré comme étant très corrompu : la traduction est donc ici purement indicative.

