

LE TRAITÉ SUR LE STYX DU PHILOSOPHE NÉOPLATONICIEN PORPHYRE

Le travail que je vous présente aujourd'hui est le fruit de quelques années de recherches, consacrées à l'étude du traité *Sur le Styx* (Περὶ Στυγός) du philosophe néoplatonicien Porphyre (né à Tyr, en Phénicie, vers 233, et mort, vraisemblablement, autour de 305 apr. J.-C.), traité dont je viens de publier une édition, avec traduction et commentaire ¹.

Il s'agit de neuf fragments de longueur différente, conservés dans l'*Anthologie* de Jean Stobée (auteur qui date du V^e siècle de notre ère), publiés pour la dernière fois par A. Smith, dans son édition des fragments de Porphyre ². Jusqu'à présent, ces fragments n'avaient jamais fait l'objet ni d'une édition ou d'une étude séparée, ni d'une traduction complète. Les thématiques qu'ils dégagent, touchent, entre autres, à la mythologie, à l'histoire des religions, à la philosophie, et posent, bien sûr, de nombreuses questions philologiques. Dans ce traité, souvent considéré tout simplement comme un commentaire allégorique à Homère, Porphyre semble avoir mené une véritable enquête sur tous les aspects qui touchent au Styx : les localisations (sur terre et sous la terre), le serment, les pouvoirs de son eau et son caractère ordalique.

Analyse des fragments du Περὶ Στυγός

Le fragment 2 [= 377F SMITH] s'ouvre par une phrase programmatique : Porphyre déclare qu'il commencera par dire comment Homère a disposé les âmes dans l'Hadès, ensuite qu'il parlera de façon exhaustive de

1. Porfirio, *Sullo Stige*. A cura di C. CASTELLETTI, Bompiani, Milano, 2006. Tous les fragments mentionnés dans cet exposé, sont cités d'après cette édition, à laquelle je renvoie pour tous les textes, traductions et commentaires détaillés.

2. L'ordre et la numération des fragments, dans mon édition, diffèrent de celles de A. SMITH (Porphyrius, *Fragmenta*, Stuttgart - Leipzig, 1993 ; cf. 372F-380F) parce que j'ai essayé de trouver un développement logique du sujet. Stobée cite les fragments avec la mention Πορφυρίου ἐκ τοῦ Περὶ Στυγός (fr. 1 ; fr. 7 ; fr. 9) ; Πορφυρίου ἐκ τῶν Περὶ Στυγός (fr. 4) ; Ἐκ τῶν Πορφυρίου Περὶ Στυγός (fr. 8), (ou bien Ἐν ταῦτάῳ). Donc : tiré du, ou des livres *Sur le Styx*, de Porphyre.

celles qui subissent des châtements, enfin qu'il traitera du Styx, affecté (d'après Homère) au châtement des divinités qui ont commis une faute.

Dans les fragments 2 et 3 [= 378 SMITH], Porphyre dresse en effet un tableau original de la géographie infernale, qui lui permet d'attribuer à Homère une doctrine de la remontée de l'âme du monde sensible au monde intelligible. Les lieux où Homère a situé les âmes (dit-il) sont au nombre de trois : la terre, la plaine élyséenne et l'Hadès. Dans les deux premiers lieux, les âmes sont encore unies au corps, tandis qu'elles se dirigent immédiatement vers l'Hadès, une fois qu'elles s'en sont libérées.

D'après Porphyre, l'Hadès homérique est divisé en deux parties par le fleuve Achéron. Les âmes dont les corps n'ont pas été enterrés, et celles qui nécessitent un châtement, restent à l'extérieur de l'Achéron, dans les bois et la prairie de Perséphone. Les autres peuvent franchir le fleuve et aller s'installer à l'intérieur, dans une zone que l'on doit supposer circulaire et entourée par l'Achéron lui-même. Ces âmes sont en effet placées selon une hiérarchie qui prévoit, dans la limite extérieure, les femmes, plus à l'intérieur, les hommes, dont les plus honorables se trouvent tout à l'intérieur du cercle, où résident les dieux mêmes de l'Hadès. Les âmes qui se trouvent à l'extérieur de l'Achéron subissent donc des châtements qui sont de type imaginaire. En effet, elles ont encore le souvenir des affaires humaines (τὸν λογισμὸν τὸν ἀνθρώπινον) et leur punition consiste à voir des représentations (φαντασίαι) des choses terribles qu'elles ont vécues pendant leur existence ; elles sont ainsi punies par le souvenir des fautes qu'elles ont commises. Ainsi certaines croient soulever des pierres et sont punies en étant écrasées, d'autres ont des représentations de faim et de soif éternelles, et d'autres, de quelque autre chose parmi celles qui les ont fait trembler pendant leur vie mortelle. On reconnaît par exemple les châtements de Sisyphe et de Tantale. D'autre part, les âmes qui franchissent l'Achéron perdent la mémoire, perdent le souvenir des affaires humaines, et donc ne peuvent plus être tourmentées par les φαντασίαι, car, pour ces âmes, le fleuve signifie la cessation des maux sans fin, grâce à l'oubli. Les âmes qui se trouvent à l'intérieur du fleuve, et qui ont perdu le λογισμὸν τὸν ἀνθρώπινον, ne reconnaissent plus les hommes, mais se reconnaissent entre elles grâce au caractère propre du savoir qu'elles ont acquis. Pour reconnaître les personnages qui viennent de l'extérieur, elles ont besoin de boire du sang. Parmi elles, seule celle de Tirésias possède encore le raisonnement des choses humaines, mais elle aussi doit boire le sang pour être à même de faire des prédictions sur le destin.

Avec cette description de l'Hadès homérique, Porphyre nous donne un exemple de la doctrine selon laquelle les peines de l'Enfer sont imaginaires. Pour pouvoir la formuler, il est requis que soit élaborée l'idée d'une vie de type imaginaire ou eidolique. Cette élaboration se retrouve dans la *Sentence* 29 du même Porphyre, et par la suite dans le *De Insomniis* de Synésios de Cyrène. L'expiation dans l'au-delà n'est possible que grâce à l'εἰδῶλον, et au corps pneumatique de l'âme.

Même si, dans le Περὶ Στυγός, le mot πνεῦμα n'est pas explicité littéralement, c'est bien ce souffle qui est à la fois le support de l'imagination et le corps de l'âme dans l'au-delà. C'est donc ce corps pneumatique qui subit les châtements dans l'Hadès.

Comme on l'a dit plus haut, Porphyre prête ici à Homère une doctrine de la remontée de l'âme, laquelle peut se trouver à différents niveaux. Le premier est celui du sensible, dans lequel les âmes, liées au corps, ont connaissance du particulier. Le deuxième (dans l'Hadès, en dehors de l'Achéron) est celui de l'âme mnémonique et imaginative (φανταστική καὶ μνημονική ψυχή), laquelle possède encore la faculté de raisonnement (le λογισμός), la mémoire, et donc la possibilité de purger ses peines grâce à des punitions imaginaires (φαντασία). Le troisième est celui de l'âme qui a passé l'Achéron, qui s'est donc libérée du fardeau du sensible et a finalement une condition purement intellectuelle (νοεῖς μόνον οὔσης περὶ αὐτὴν καταστάσεως) et vit désormais auprès du Dieu intelligent (παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ)³.

« Mais toutes ces choses, même si elles sont pleines de beaucoup de sagesse divine, nous les parcourons rapidement, car notre propos n'est pas d'en traiter maintenant, mais pour l'exégèse du Styx aussi, il a fallu les prendre en considération⁴. » De cette phrase qui termine le troisième fragment du Περὶ Στυγός, on peut déjà tirer une indication précieuse : c'est le Styx qui intéresse Porphyre. Car tout ce développement fort intéressant sur la disposition des âmes homériques a été fait pour pouvoir parler de l'emplacement du Styx chez Homère. Et c'est ce qu'on retrouve aux lignes 73-91 du fragment 2 : on y dit que, si les âmes des morts sont punies dans

3. Cf. fr. 3, 8-15 : Συναποτέθειται δ' αὐτοῖς ἅμα τῇ μνήμῃ καὶ τὰ γνωρίσματα τῶν περὶ τὸ σῶμα οἰκείων, ὃ καὶ δῆλον ὅτι διὰ φαντασίας τὰ περὶ τὸ σῶμα δείκνυσι. Διὰ γὰρ μνήμης ἢ φαντασία, ὡς Πλάτων ἐν Φιλήβῳ φησί· μνήμης δὲ ἀφηρημένης ἦρται καὶ τὸ φαντασιούμενον, οὐ συνεκλιπόντος καὶ τὰ πάθη τὰ περὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς συνεξήρται. Τούτων δὲ ἐκλελοιπότην καὶ ἡ κόλασις τῆς ψυχῆς πέπαυται, νοεῖς μόνον οὔσης περὶ αὐτὴν καταστάσεως καὶ παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ διατριβοῦσης.

4. Fr. 3, 42-45 : Ὡν πάντων πολλῆς θεοσοφίας γεμόντων ἡμεῖς ἐπιτρέχομεν, διὰ τὸ μὴ νῦν περὶ τούτων εἶναι τὴν πρόθεσιν, χάριν δὲ καὶ τῆς κατὰ τὴν Στύγα ἐξηγήσεως ἀναγκαίως παρελιφθαι.

l'Hadès (par les châtements qu'on vient d'évoquer), les dieux, qui eux aussi commettent des fautes, mentent et trahissent leurs serments, auront, puisqu'ils sont plus grands, des punitions proportionnées. Leur lieu de punition se trouve au-dessous de l'Hadès, dans le Tartare, là où Kronos et les Titans purgent leur peine. Et c'est bien dans le Tartare que réside Styx, le démon et la source de ses eaux. Et la fonction de Styx est celle de punir les dieux, puisqu'il a une puissance extraordinaire et effrayante. Bref, ce que l'Érinys (dit Porphyre) est pour les hommes, le Styx l'est pour les divinités qui ont commis une faute.

Dans le quatrième fragment [= 373F SMITH], on trouve de longues citations du *Περὶ θεῶν* (le traité *Sur les dieux*) d'Apollodore d'Athènes, qui nous donne une analyse étymologique des fleuves et des êtres mythologiques de l'Hadès. Le fleuve Achéron s'appelle ainsi à cause des douleurs (ἄχνη), le Cocyte, (Κωκυτός) des gémissements (κωκύειν), le Pyriphlégethon, de *πυρὶ φλέγεσθαι* (à cause du feu par lequel les morts sont brûlés). Le Styx est digne de ce nom, car ce qu'il y a dans l'Hadès est triste et détesté (on le rattache donc à *στύγνασις* - *στυγνάζειν* et *στυγεῖν*). Par cette analyse de type étymologique, qu'on retrouve par exemple chez Héraclite (l'auteur des *Allégories Homériques*) ou chez Servius, on donnait une explication de type rationaliste des fleuves infernaux, qui étaient perçus comme des symboles de la mort et des souffrances de l'au-delà⁵. Mais on pouvait aussi donner une exégèse de type éthique des fleuves et des supplices infernaux en les interprétant de façon allégorique, comme l'a fait, par exemple, Macrobe, dans le *Commentaire au songe de Scipion*, lequel s'insère dans une tradition pythagoricienne qui prétend que le véritable enfer est le corps physique, car il enferme l'âme comme dans un tombeau. Voilà alors que le Phlégethon représente le feu des colères et des désirs, l'Achéron, tout ce que nous regrettons d'avoir fait ou dit, le Cocyte, ce qui pousse les hommes au chagrin et aux larmes et le Styx, ce qui engloutit les âmes humaines dans le gouffre des haines réciproques⁶.

Avec le cinquième fragment [= 374F SMITH], Porphyre passe aux localisations en surface de l'eau du Styx, « qui repousse ceux qui ont osé

5. Cf. Héraclite, *All. Hom.*, 74, 1-5 ; Servius, *In Aen.*, VI, 107, vol. II, p. 23-24 (éd. THILO) ; Serv., *In Aen.*, VI, 132, vol. II, p. 28 (éd. THILO) ; Serv., *In Aen.*, VI, 295, vol. II, p. 53 (éd. THILO).

6. Cf. Macrobe, *In Somm. Scip.*, I, 10, 11.

prêter un faux serment par elle »⁷. En citant un passage d'Hérodote (VI, 74), il parle de la plus renommée de ces localisations, celle de Nonakris en Arcadie. En citant Callimaque (fr. 413 PFEIFFER), il mentionne aussi la particularité de cette eau, qui provoque la rupture de tous les vases, sauf ceux qui sont en corne. L'eau du Styx a été localisée par les anciens dans d'autres endroits encore, comme en Eubée, à Cumès (en Campanie), à Éphèse, à Rhodes, en Syrie et ailleurs. Le plus célèbre reste celui d'Arcadie.

« Puisqu'on parle de l'eau du Styx, je veux te raconter une autre histoire à son sujet. » C'est la phrase qui ouvre le fragment 6 [= 375F SMITH], dans lequel on raconte qu'en Scythie, il y a des ânes qui naissent avec des cornes, et que ces cornes peuvent résister à l'eau du Styx. Une de ces cornes a même été offerte à Alexandre le Grand, et consacrée à Delphes par une inscription⁸. Inutile de dire que les légendes liées aux pouvoirs de l'eau du Styx ont rencontré beaucoup de succès auprès des auteurs anciens, mais de telles histoires sont encore racontées de nos jours. Cela dit, il y a même des auteurs qui prétendent qu'Alexandre en personne a été empoisonné par l'eau du Styx⁹.

Le fragment 7 [= 376F SMITH] est particulièrement riche et intéressant¹⁰. Porphyre y cite deux passages tirés du philosophe syrien Bardesane d'Édesse (qui vécut entre 154 et 222 apr. J.-C.), qui aurait eu un entretien avec des Indiens qui se rendaient en ambassade auprès de l'empereur Élagabale. Dans le premier passage, il est question d'un marais, appelé δοκιμαστήριον (le lieu de l'épreuve), que les Indiens utilisaient pour prouver l'innocence ou la culpabilité d'un individu. L'accusé doit en effet traverser le marais et, s'il est innocent, il le fait sans problèmes.

7. Fr. 5, 2-3 : Ἄπαντες δὲ ὕδωρ ἰστόρησαν τὴν Στύγα ἐπίγειον, φύσιν ἔχον ἀμύνεσθαι τοὺς κατ' αὐτοῦ ψευδῶς ὁμόσαι τολμήσαντας.

8. Fr. 6, 2-7 : Ἐπειδὴ περὶ τοῦ Στυγὸς ὕδατος ὁ λόγος ἐστὶ, δηλώσαι σοὶ βούλομαι καὶ ἑτέραν ἱστορίαν περὶ τοῦ αὐτοῦ. Φίλων γὰρ ὁ Ἡρακλεώτης ἐν τῷ Πρὸς Νύμφιν περὶ θαυμασίων ἐν Σκύθαις φησὶν ὄνους γίνεσθαι κέρατα ἔχοντας, ταῦτα δὲ τὰ κέρατα δύνασθαι τοῦτο τὸ ὕδωρ διαφέρειν· καὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ Μακεδόνι ἐνεχθῆναι ὑπὸ Σωπάρτου κέρας τοιοῦτο, ὃ καὶ ἀνατεθῆναι ἐν Δελφοῖς [...].

9. Cf. Plutarque, *Alex.*, 77 ; Pausanias, VIII, 18, 6 ; Vitruve, VIII, 3, 16 ; Quinte-Curce, X, 10, 14-19 ; Pline, *Nat. Hist.*, XXX, 149 ; Arrien, *Anab.*, VII, 24-26.

10. Vu la complexité du fragment 7, pour ne pas surcharger de notes cet exposé, je renvoie directement aux pages de commentaire de mon Porfirio, *Sullo Stige* (en particulier, p. 69-82 et 245-280).

Coupable, il plonge après quelques pas et les brahmanes doivent le sortir de l'eau pour qu'il soit puni. Pour tester leur *karman* (ὀρθὸς βίος), les Indiens ont une autre épreuve ordalique. Porphyre nous dit qu'il citera ce deuxième passage de Bardesane à la lettre (κατὰ λέξιν) :

Ils disaient aussi [les Indiens] qu'il y a une grotte, naturelle, grande, dans une très haute montagne, presque au milieu de la terre. Dans cette grotte il y a une statue mesurant environ dix ou douze coudées, représentant un être debout, avec les bras ouverts en forme de croix. La partie droite de son visage est masculine, la gauche, féminine. Il en va de même pour le bras droit et le pied droit ; toute cette partie est masculine, et la gauche, féminine, de sorte que le spectateur est frappé de stupeur par ce mélange (et se demande) comment il est possible de voir une telle dissemblance des deux côtés dans le même corps. Les Indiens disent que sur cette statue sont gravés un soleil autour du sein droit, et une lune autour du sein gauche et que sur les deux bras *** sont gravés avec art, nombre d'anges et ce qu'il y a dans le monde, à savoir ciel, montagnes, mer, fleuves, océan, plantes, animaux, bref, tout ce qui existe. On dit que Dieu a donné cette statue à son fils quand il créait le monde, pour qu'il ait un modèle visible ¹¹.

Le texte continue en disant que le matériau de cette statue n'est pas connu, que parfois elle saigne et qu'il faut l'éventer, car elle respire énormément pendant la canicule.

On se trouverait donc en présence d'une statue de cinq à six mètres, qui affiche une androgynie parfaitement symétrique verticalement, sur laquelle est gravée une cosmologie complète, y compris des ἄγγελοι, dont on dit que le père l'a donnée au fils quand il créait le monde, pour qu'il ait un modèle visible. On ne trouve rien de semblable dans l'iconographie du monde classique, où l'androgynie est représentée par un être d'un sexe, qui affiche aussi les attributs sexuels de l'autre (p. ex. un Apollon avec des seins, une nymphe avec un membre viril et des testicules et ainsi de suite). L'identification de cette statue ne laisse cependant aucun doute si l'on se penche du côté de l'iconographie indienne, où on découvre qu'il s'agit de

11. Fr. 7, 25-40 : Ἔλεγον δὲ καὶ σπήλαιον εἶναι αὐτόματον, μέγα, ἐν ὄρει ὑψηλοτάτῳ σχεδὸν κατὰ μέσον τῆς γῆς, ἐν ᾧ σπηλαίῳ ἐστὶν ἀνδριάς, ὃν εἰκάζουσι πηχῶν δέκα ἢ δώδεκα, ἐστὼς ὀρθός, ἔχων τὰς χεῖρας ἠπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ· καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὕψεως αὐτοῦ ἐστὶν ἀνδρικόν, τὸ δ' εὐάνυμον θηλυκόν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ βραχίον ὁ δεξιὸς καὶ ὁ δεξιὸς ποῦς καὶ ὄλον τὸ μέρος ἄρσενικόν καὶ τὸ εὐάνυμον θηλυκόν, ὡς ἰδόντα τινὰ ἐκπλαγῆναι τὴν σύγκρασιν, πῶς ἀδιαιρέτως ἔστιν ἰδεῖν τὴν ἀνομοιότητα <τῆνδε> τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἐνὶ σώματι. Ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντι λέγουσι γεγλυφθαι περὶ τὸν μαζὸν τὸν δεξιὸν ἦλλον καὶ περὶ τὸν ἀριστερὸν σελήνην καὶ κατὰ τῶν δύο βραχίωνων *** τέχνη γεγλυφθαι ἀγγέλων ἀριθμὸν καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ, τουτέστιν οὐρανὸν καὶ ὄρη καὶ θάλασσαν καὶ ποταμοὺς καὶ ὠκεανὸν καὶ φυτὰ καὶ ζῶα καὶ ἀπλῶς ὅσα ἔστι. Τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ δεδακέναι τὸν θεὸν τῷ υἱῷ, ὀπνῆκα τὸν κόσμον ἔκτιζεν, ἵνα θεατὸν ἔχη παράδειγμα.

Ardhānarīśvara (littéralement le seigneur qui est à moitié femme) ou Ardhanāranari¹². C'est en effet une manifestation du dieu Śiva en union avec sa Śakti (ou énergie féminine) Pārvatī. Les représentations de cette divinité correspondent parfaitement à la description de Porphyre/Bardesane et on les trouve un peu partout en Inde (dans la sculpture et dans la numismatique), les plus anciennes datant du II^e siècle de notre ère. Avec Natarāja, le seigneur de la danse, Ardhānarīśvara est encore aujourd'hui une des formes les plus populaires du culte de Śiva. À travers un schéma de différences sexuelles, cette représentation exprime par des traits humains une structure métaphysique universelle, qui joue sur l'unité et le dualisme.

Si l'iconographie générale ne peut être que celle-ci, un problème est posé par la gravure. En effet, il n'y a pas de représentations d'Ardhānarīśvara avec de telles cosmogonies. Celles-ci apparaissent plutôt dans les représentations du Bouddha Cosmologique, ou Bouddha *Vairocana*, mais qui sont en tout cas plus récentes de deux siècles par rapport à la description de notre statue (qui daterait du début du III^e s. apr. J.-C.)¹³. Cela dit, si l'iconographie pose un problème chronologique, du point de vue conceptuel, le thème du dieu qui contient en lui tout ce qui a été créé (donc Viśvarūpa, l'Omniforme, ou la forme de l'Univers) est déjà présent dans la littérature bouddhique et brahmanique quelques siècles avant notre ère. On le retrouve, par exemple, dans la Bhagavadgītā (qui date du II^e s. av. J.-C.)¹⁴.

Que dire ? Pour certains savants, on se trouve face à une représentation de Śiva en tant que Mahadeva, *Hauptgott*, divinité principale. Voilà pourquoi il est homme-femme et contient l'univers entier. Les ἄγγελοι seraient simplement des *devas*, des divinités inférieures du panthéon hindou. D'autres prétendent que Porphyre n'a rien compris de la description que les Indiens ont faite à Bardesane, ou que Bardesane lui même s'est trompé. La grande montagne presque au centre de la terre, dans laquelle se trouve la grotte, avec la statue, devrait être le mont Méru, la montagne cosmique, sacrée tant pour les hindous que pour les bouddhistes. On pense tout de suite à l'Himalaya et plus précisément au mont Kailas. Le culte de Śiva, d'ailleurs, est très lié aux montagnes, et parmi ses épithètes on a celles de « seigneur des montagnes » et « seigneur des grottes ». Sa Śakti Pārvatī signifie « fille des montagnes ». De plus, on connaît beaucoup de représentations d'Ardhānarīśvara dans des cavernes (par exemple celles

12. Pour l'iconographie des êtres androgynes et d'Ardhānarīśvara, je renvoie aux Tav. XXI-XXVI, p. 470-475, de mon Porfirio, *Sullo Stige*.

13. Pour l'iconographie du Bouddha Cosmologique, cf. Tav. XXVII-XXIX, p. 476-478, de mon Porfirio, *Sullo Stige*.

14. Cf. *Bhagavadgītā*, X, 20-XI, 38.

des grottes de l'île d'Elephanta). De toute manière, on ne pourrait pas interpréter cette scène sans considérer le contexte fort syncrétique dans lequel elle s'insère. En effet, on a affaire au témoignage d'un récit fait par des Indiens à un philosophe syrien gnostique (Bardesane), cité par un philosophe grec (Porphyre) d'origine phénicienne, le tout conservé par un compilateur du V^e siècle (Stobée). De plus, le fait que Porphyre déclare qu'il citera κατὰ λέξιν sa source ne signifie pas qu'il la respecte, d'autant plus qu'on ne sait même pas s'il lisait Bardesane en syriaque ou dans une traduction grecque. Donc, la description de cette statue qu'on peut lire chez Porphyre est peut-être le fruit de mélanges interprétatifs ou de contaminations successives dues aux étapes qu'on vient de décrire ; ou bien on se trouve devant une représentation très ancienne d'une divinité cosmologique, qui s'est par la suite développée, soit dans le Śiva Ardhānarīśvara hindou, soit dans le Bouddha Vairochana.

Pour ce qui concerne la phrase de Bardesane « On dit que Dieu a donné cette statue à son fils quand il créait le monde, pour qu'il ait un modèle visible », il est difficile que Porphyre n'ait pas pensé à une allusion aux doctrines platoniciennes du *Timée* et à ses commentaires. Et que la statue « contienne en soi tout ce qui existe » rappelle le « vivant parfait », l'Idée du monde. Enfin, on ne peut pas oublier que, dans le *Περὶ ἀγαλμάτων*, Porphyre fait un commentaire à un hymne orphique à Zeus, dans lequel on retrouve pratiquement toutes les caractéristiques présentes dans cette statue, de l'androgynie à la totalité du cosmos englobé dans le corps¹⁵. On pourrait même pousser plus loin les hypothèses et y voir des allusions au culte de Mitra, dont l'importance pour Porphyre est assez connue (il suffit de penser à l'*Antre des Nymphes* ou au *De Abstinētia*).

En réalité, l'élément le plus important de cette citation de Bardesane n'est pas la statue androgyne, mais l'épreuve ordalique qu'on trouve un peu plus loin dans la grotte. En effet, nous dit Bardesane (fr. 7, 53-66), après cette statue, si l'on marche un peu plus loin dans la ténèbre, on arrive à une porte, de laquelle filtre un peu d'eau. L'ordalie consiste à franchir cette porte, derrière laquelle on trouve une source d'eau très pure. Bien évidemment, seuls ceux qui sont purs et libres de péché parviennent à passer, car la porte s'ouvre d'elle-même. Les autres peinent beaucoup et n'y arrivent pas. Les brahmanes, continue Porphyre, se retrouvent là-bas pour discuter des significations de la gravure présente sur la statue et pour tester leur ὀρθὸς βίος par l'ordalie de la porte (fr. 7, 66-77). Le fragment se

15. Cf. Porphyre, *Περὶ ἀγαλμάτων*, ap. Eusèbe, *Praep. Ev.*, III, 9, 2 [= fr. 3 BIDEZ ; 354 SMITH] = 243 F BERNABÉ.

termine par une citation d'Apollonios de Tyane, qui aurait été initié par les brahmanes au moyen de cette eau ¹⁶.

Ce qui est plus intéressant encore, c'est d'avoir constaté que les deux épreuves ordaliques mentionnées par Bardesane (celle du marais appelé δοκιμαστήριον et celle de la porte dans la grotte) présentent exactement les mêmes caractéristiques que deux autres ordalies mentionnées dans le roman d'Achille Tatios, où, même si les schémas sont un peu inversés, il est explicitement dit que l'eau dans laquelle doit descendre Mélité pour pouvoir démontrer son innocence est bel et bien l'eau du Styx ¹⁷. Par conséquent, même si la datation d'Achille Tatios fait encore problème et que l'on ne puisse affirmer avec certitude lequel des deux auteurs s'est inspiré de l'autre ou s'il faut supposer une source commune, ce parallèle nous permet de saisir la raison principale de cette citation de Bardesane, à savoir l'existence d'une eau ordalique semblable à celle du Styx, si ce n'est du Styx lui-même, ailleurs qu'en Grèce.

Les fragments 8 et 9 du *De Styge* [= 379F et 380F SMITH], qui sont en fait quelques lignes de commentaire à un vers de l'*Odyssée* (κ 510) où il est question du bois sacré de Perséphone situé à l'entrée de l'Hadès, nous offrent un bel exemple de la manière dont Porphyre cite et utilise ses sources.

*

* *

Avant d'arriver aux conclusions, et pour pouvoir vraiment saisir la nature du Περὶ Στυγός, il faut essayer de comprendre ce que signifie au juste le Styx.

Dans les poèmes homériques, on parle toujours de Στυγός ὕδωρ, l'eau du Styx, qui a déjà la fonction de « (grand) serment des dieux » ¹⁸.

16. Fr. 7, 77-83 : Οἶμαι δὲ τούτου καὶ Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα μεμνήσθαι τοῦ ὕδατος, τοῦ ἐν τῷ σπηλαίῳ λέγω. Γράφων γὰρ τοῖς Βραχμάσιν ὄρκον τινὰ ὀμνύει· « οὐ μὰ τὸ Ταντάλειον ὕδωρ, οὐ με ἐμνήσατε. » Οἶμαι γὰρ Ταντάλου λέγειν τοῦτο, διὰ τὸ ἀεὶ τῇ προσδοκίᾳ κολλάζειν τοὺς ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἐσπουδακότας κακὰ τούτου ποτὸν ἀρύσασθαι.

17. Cf. Achille Tatios, VIII, 6, 12-14 ; VIII, 11-14.

18. Cf., p. ex., Homère B 755 [...] ὄρκου γὰρ δεινοῦ Στυγός ὕδατος [...] ; O 37-38, ε 185-186.

Mais le premier développement articulé du mythe figure dans la *Théogonie* d'Hésiode¹⁹ : Styx est la plus ancienne des Océanines. Après la lutte contre les Titans, Zeus l'avait récompensée pour avoir été la première à lui venir en aide, en la faisant devenir le grand serment des dieux. C'est pour cela que, chaque fois qu'il y a une querelle parmi les immortels, Zeus envoie Iris puiser de cette eau illustre (πολυώνυμον, v. 785), froide (ψυχρόν, v. 786), qui tombe d'un rocher abrupt et très haut (v. 786-787). Elle habite loin des dieux, dans le Tartare, une illustre demeure que couronnent des rocs élevés et que de tous côtés des colonnes d'argent dressent vers le ciel (v. 777-779)²⁰. Elle est un bras de l'Océan, le dixième, car avec les neuf autres, Océan s'enroule autour de la terre et se jette dans la mer (v. 789-790). Hésiode rapporte aussi la punition d'un dieu qui s'est parjuré sur l'eau du Styx : il reste une année sans bouger, sans manger ni respirer ni parler. Ensuite, pendant neuf ans encore, il est écarté des autres dieux. Après dix ans de punition, il peut réintégrer l'assemblée divine (v. 795-804).

Hésiode, en nous donnant ce tableau mythique, a en effet transposé au niveau mythologique un aspect de la société archaïque grecque, car le serment est l'acte fondateur et l'élément régulateur de la société primitive. Après avoir défait Kronos et les Titans, Zeus instaure un nouvel ordre, basé sur le respect du serment, dont lui-même se porte garant, car il a tenu sa promesse faite avant la guerre. D'autre part, le parjure trouble l'ordre social, voilà pourquoi il doit se purifier à travers la mort ou l'exil. Dans ce cas aussi, la narration mythique reflète une pratique sociale.

Comme on l'a dit, Styx est un bras d'Océan, donc une eau primordiale. Quand un dieu l'invoque, il met en jeu la relation qui l'unit aux principes créateurs, sources de sa propre divinité. S'il tient son serment, il maintient aussi le lien avec ces principes. S'il se parjure, il brise ce lien et perd tout

19. Cf. Hésiode, *Theog.*, 383-403 ; 775-806.

20. Si on compare cette description hésiodique de la demeure du Styx dans le Tartare avec la localisation du Styx en Arcadie (pour un plan du lieu, voir. p. ex. D. MUELLER, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots. Griechenland*, Tübingen, 1987, p. 806), on est frappé par les similitudes. Le Styx à Nonakris est en effet une impressionnante chute d'eau (appelée aujourd'hui *Mavronero*), qui tombe d'une paroi de plus de 200 m de haut dans le massif des monts Aroaniens ; cf. planche 1. Elle se trouve dans le cône du Mont Chelmos, dans un paysage rocailleux, à 2340 m d'altitude, ce qui explique la température très froide de l'eau (dans tous les textes anciens, la Στυγὸς ὕδωρ est toujours désignée comme ψυχρόν), car elle provient de la fonte des neiges. Dans le reflet de la lumière sur les flots qui tombent le long de la paroi (ou, en hiver, quand ils sont gelés), on pourrait apercevoir les colonnes d'argent dont parle Hésiode ; cf. planche 2. Il faudrait aussi mentionner que, déjà à partir d'Homère, l'eau du Styx est toujours citée comme κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ (l'eau du Styx qui tombe du haut).

contact avec la réalité originaire. Être empêché de toucher à l'ambrosie (fluide primordial issu de l'Océan) signifie pour le dieu perdre la force vitale. La présence de l'eau primordiale dans le courant du Styx garantit donc la rectitude de l'action divine et l'ordre de la création ²¹.

Chez Aristote, on ne trouve qu'une seule mention du Styx :

Les anciens cosmologues qui ont fait d'Océan et de Téthys les auteurs de la génération du Monde ont identifié le serment des dieux avec une eau à laquelle les poètes donnent le nom de Styx : ce qu'il y a de plus ancien est, en effet, ce qu'il y a de plus respectable et on jure par ce qu'il y a de plus respectable ²².

Au cours des siècles, le Styx a été l'objet d'interprétations très intéressantes. Un tournant pourrait être représenté par un vers de Virgile, qui dit (en *Georg.*, IV, 480 et *Aen.*, VI, 439) que « le Styx entoure neuf fois les enfers, et toutes les âmes qui s'y trouvent » ²³. On remarque tout de suite que le grand poète latin s'est inspiré du texte d'Hésiode, dans lequel c'est l'Océan qui s'enroule neuf fois autour de la terre, alors que le Styx est sa dixième partie (δεκάτη μοῖρα, v. 789 de la *Théogonie*). Par la suite, cela a donné lieu à l'interprétation des neuf méandres du Styx représentant les neuf sphères célestes. Tel est le cas par exemple de Servius ou de Favonius Eulogius, pour lequel le Styx est la πηγάια ψυχῆ, l'âme-source qui descend du ciel à travers les sphères, pour aller donner la vie aux corps terrestres ²⁴. À cette interprétation s'ajoute aussi la doctrine pythagoricienne qui considère le corps comme la prison de l'âme, et donc la vie sur terre comme les véritables enfers. Chez Macrobe aussi, on retrouve le motif de l'identification des enfers avec le corps terrestre et le Styx, tout comme les autres fleuves infernaux, est interprété allégoriquement comme un des maux qui accablent l'âme incarnée ²⁵. Le thème de l'âme-source est bien présent aussi chez Marius Victorinus, dont les parallèles avec Favonius et les autres auteurs cités ont été bien dégagés par P. Hadot ²⁶. D'après P. Courcelle, la source de ces exégèses néoplatoniciennes serait à chercher dans les traités perdus de Numénios et de Porphyre ²⁷. Un passage très

21. Cf. J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Bern, 1971, p. 97.

22. Cf. Aristote, *Met.*, A3, 983 b 30-33 : Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθύον ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὄρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν] τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὄρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.

23. [...] *et novies Styx interfusa coerctet*.

24. Cf. Favonius Eulogius, *In Somn. Scip.*, XIX, 4-7 (éd. VAN WEDDINGEN).

25. Cf. Macrobe, *In Somn. Scip.*, I, 10, 9-11.

26. Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus*, Paris, 1971, p. 223-231.

27. Cf. *ibid.*, p. 215-231.

intéressant de l'*Ad Gaurum* (le traité sur l'animation de l'embryon attribué à Porphyre) semblerait confirmer cette hypothèse. En effet, on y lit que certains exégètes pythagoriciens (comme Numénius) « interprétaient le sperme comme le fleuve Amélès chez Platon, le Styx chez Hésiode et les Orphiques, et l'efflux chez Phérécyde »²⁸. Cela signifie qu'au moins à partir de l'époque de Numénius, il devait circuler des interprétations allégoriques qui comprenaient le Styx comme le sperme. Dans une perspective néopythagoricienne, qui interprète la vie terrestre comme la mort de l'âme, on comprend alors comment on a pu passer (toujours en partant de la description de la *Théogonie*) du Styx comme quelque chose qui apporte la mort (aux parjures) au Styx comme élément qui apporte la vie (c'est-à-dire la vie physique, qui pour les Pythagoriciens est égale à la mort de l'âme). Tout ceci trouve une confirmation dans un passage du mythe de Timarque de Plutarque, où le Styx est désigné comme le chemin qui mène à l'Hadès (ὁδὸς εἰς Ἄιδου), à savoir le courant qui emmène les âmes vers l'incarnation²⁹.

Conclusions

Porphyre semble avoir mené une véritable enquête sur tous les aspects qui touchent au Styx : les localisations (sur terre et sous la terre), le serment, les pouvoirs de son eau et son caractère ordalique. Élément primordial, issu de la première eau, le Styx est doté d'un pouvoir terrible, car il est capable d'effrayer même les dieux. Il peut donner la mort, ou accorder la vie ou l'invulnérabilité. La légende de l'immersion du petit Achille par sa mère Thétis est sans doute l'épisode le plus célèbre lié au mythe du Styx. Même si, dans la littérature, cette légende apparaît tardivement (la première mention conservée se trouve dans l'*Achilleis* de Stace), on ne peut exclure une origine plus ancienne.

Je ne crois pas qu'il faille à tout prix essayer de rattacher ces neuf fragments περὶ Στυγός à un autre ouvrage de Porphyre qu'on ne connaît que de manière fragmentaire ou dont on suppose l'existence grâce à des titres conservés (je pense au traité nommé *Sol*, ou à la *Philosophie d'Homère*, ou aux *Libri Platoniorum* cités par Augustin). Cet ouvrage sur le Styx souligne la πολυμάθεια de Porphyre, comparable à celle de Plutarque. Dans son analyse, le philosophe de Tyr ne s'est pas limité aux données provenant de la Grèce. À cet égard, le fragment 7, qui témoigne

28. Cf. *Ad Gaurum*, II, 2 (éd. KALBFLEISCH) : ὁ Νομήνιος καὶ οἱ τὰς Πυθαγόρου ὑπονοίας ἐξηγούμενοι, καὶ τὸν παρὰ μὲν τῷ Πλάτῳ ποταμὸν Ἀμέλιτα, παρὰ δὲ τῷ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς Ὀρφικοῖς τὴν Στύγα, παρὰ δὲ τῷ Φερεκύδῃ τὴν ἐκροὴν ἐπὶ τοῦ σπέρματος ἐκδεχόμενοι.

29. Cf. Plutarque, *De Genio*, 591 a-c.

de son intérêt pour les théurgies orientales est exemplaire. À cela, il faut ajouter qu'en Syrie, à Bostra, dans la région de Dia, il y avait une eau du Styx dont Damascius nous a laissé une description détaillée et que Porphyre, qui était originaire de Tyr (à quelques dizaines de kilomètres de cette région), devait vraisemblablement connaître³⁰. C'est un sujet qui permet à Porphyre de consolider encore une fois la figure de l'Homère philosophe, d'aller chercher très loin des éléments culturels qui se rapprochent de la culture des pères ; culture qu'il faut montrer compacte et cohérente, comme l'exige la tradition néoplatonicienne. Dans ce traité, il n'y a pas de trace explicite d'allégorie, telle qu'on peut en trouver par exemple dans l'*Antre des Nymphes*. Au contraire, dans le fragment numéro 1 [= 372F SMITH], il y a même une critique de la méthode exégétique de Cronios (philosophe souvent mentionné avec Numénios), ce qui pourrait laisser penser que, dans la partie manquante, il était peut-être fait mention des interprétations allégoriques du Styx. Les rapprochements qu'on peut établir avec les *Sentences*, le *De Antro*, le *De Regressu* ou le *De Abstinencia* et quelques traités plotiniens ne suffisent pas pour proposer une datation sûre du Περὶ Στυγός.

Je crois donc qu'il faut se limiter à ce qu'on peut tirer de ces fragments, à savoir qu'il s'agissait d'une étude consacrée à un θεῶμα ; à un élément primordial, respecté et craint par les dieux et par les hommes, dispensateur de vie ou de mort, universellement connu et diffusé, un symbole parfait de cette tradition que des érudits comme Porphyre avaient pour mission de défendre à tout prix contre l'attaque menée par les nouvelles croyances (en tête desquelles figurait le christianisme).

Cristiano CASTELLETTI
Université de Fribourg

30. Pour les descriptions de l'eau du Styx en Syrie, citées par Damascius dans sa *Vie d'Isidore* (fr. E 195 et E 199 ZINTZEN= 135 A et 135 B ATHANASSIADI), je renvoie au commentaire exhaustif de M. TARDIEU, *Les paysages reliques*, Louvain - Paris, 1990, p. 38-69.

**Planche 1**

Le Styx à Nonakris (*Mavronero*). Photo C. CASTELLETTI.

**Planche 2**

Détail de la chute d'eau du Styx à Nonakris (*Mavronero*) : « les colonnes d'argent ».
Photo C. CASTELLETTI.