IX

NÉOPLATONISME ET ENCYCLOPÉDISME DANS L'ŒUVRE DE MARTIANUS CAPELLA

par Jean-Baptiste GUILLAUMIN

RÉSUMÉ : *L'œuvre de* ***Martianus Capella*** *a souvent été considérée comme une sorte de* ***somme encyclopédique*** *faite de morceaux hétérogènes et parfois contradictoires. Une étude précise du contexte culturel et philosophique permet cependant de mettre en évidence le rôle fondamental* ***des conceptions néoplatoniciennes*** *tant pour la composition de l'****allégorie des noces de Philologie et de Mercure*** *que pour la mise en place du* ***cycle des sept arts libéraux****. Après avoir montré que Martianus appartient à un milieu intellectuel marqué par le* ***néoplatonisme païen****, nous nous proposons de relever dans son œuvre les éléments allégoriques qui caractérisent sa conception du savoir et expliquent la structure des* Noces de Philologie et de Mercure.

EPITOME : ***Martiani Minei Felicis Capellae*** *libri saepe pro* ***disciplinarum summa****, ut ita dicam, habiti sunt, quae ex dissimilibus et inter se discrepantibus partibus constaret. Siquis tamen operam dat ut quibus in rebus (quod ad litteras philosophiamque attinet) hi libri scripti sint cognoscat, animaduertere potest quanti ponderis sint* ***elementa neoplatonicae doctrinae*** *tam in* ***nuptiarum Philologiae et Mercurii allegoria*** *componenda quam in* ***septem liberalium artium circulo*** *constituendo. Itaque, postquam Martianum inter* ***neoplatonicos paganosque*** *uiros uersatum esse ostendero, in eius librorum allegoricis partibus quaeram quid de scientia ipse putauerit et qua de causa in* nuptiis Philologiae et Mercurii *scribendis tali compositione usus sit.*

Si la critique a longtemps considéré Martianus Capella comme un simple compilateur, certes utile pour la transmission des sciences antiques mais dénué de tout intérêt intrinsèque, les études les plus récentes se sont au contraire efforcées, à juste titre, d'insister sur la rigueur de la composition de son encyclopédie allégorique, les *Noces de Philologie et de Mercure* [1]. De fait, il serait tout à fait réducteur de ne voir dans l'œuvre de Martianus qu'une juxtaposition sans grande cohérence d'extraits de traités scientifiques antiques ; ce point de vue fait en effet disparaître l'une des

1. On songe en particulier, pour ne citer que les études portant sur l'ensemble de l'œuvre, aux travaux de W. H. STAHL, R. JOHNSON, E. L. BURGE (*Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, New York — Londres, Columbia University Press, 1971), F. LEMOINE, *Martianus Capella. A Literary Re-evaluation*, Munich, Arbeo-Gesellschaft, 1972, S. GREBE (*Martianus Capella*, De Nuptiis Philologiae et Mercurii, *Darstellung der sieben freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander*, Stuttgart — Leipzig, Teubner, 1999) et M. BOVEY (Disciplinae cyclicae, *l'organisation du savoir dans l'œuvre de Martianus Capella*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2003).

caractéristiques essentielles de cette œuvre, liée directement à son genre littéraire : il s'agit avant tout d'un récit allégorique, relatant les noces du dieu Mercure avec la mortelle Philologie. C'est dans le cadre de ces noces que prennent successivement la parole sept jeunes filles offertes par Mercure à sa fiancée, qui représentent allégoriquement les sept arts libéraux — dans l'ordre de Martianus, Grammaire, Dialectique, Rhétorique, Géométrie, Arithmétique, Astronomie, Musique. Cette cohérence narrative peut cependant être à son tour enrichie par une analyse du sens de l'allégorie : si le projet de Martianus est bien de présenter les éléments essentiels des sept arts libéraux — ou plutôt des sept *futurs* arts libéraux, puisque son œuvre semble être la première manifestation d'un cycle fermé —, le recours au récit des noces de Mercure et de Philologie ainsi que la limitation à sept du nombre des exposés scientifiques (présentés dans les livres III à IX) s'appuient sur de nombreux éléments symboliques qui éclairent implicitement le projet scientifique. Cette analyse ne saurait cependant être menée sans une étude précise du contexte culturel et philosophique dans lequel s'inscrit Martianus : bien que la question de ses dates n'ait pas encore été tranchée avec une certitude absolue — les datations récemment proposées hésitant entre les années 410-439 et 470-480 —, un certain nombre de développements ou d'allusions du *De Nuptiis* permettent d'établir une proximité culturelle et intellectuelle avec le milieu des derniers cercles païens du début du v^e^ s. dont Macrobe, notamment, est l'un des représentants les plus illustres. Dans le *De Nuptiis* transparaît ainsi la doctrine philosophique largement diffusée dans ces milieux : le néoplatonisme, qui se manifeste à travers les conceptions du monde et de l'âme présentées en filigrane au sein du récit allégorique. Si le néoplatonisme explique en grande partie la cohérence symbolique des *Noces*, il est également à l'origine de l'unité de structure de l'œuvre : en inscrivant son encyclopédie dans le cadre d'une théorie de la connaissance néoplatonicienne, Martianus justifie la formation d'un cycle fermé de sept sciences qui deviendront les sept arts libéraux constitutifs de la culture scolaire médiévale. L'encyclopédisme de Martianus ne peut donc s'expliquer sans une étude particulièrement attentive du substrat philosophique qui imprègne les milieux intellectuels de cette époque et fournit au *De Nuptiis* toute sa cohérence allégorique.

1 Le milieu culturel : paganisme et néoplatonisme

La question des dates et son importance pour l'étude du contexte

C'est dans cette perspective que la question des dates de Martianus trouve toute son importance. Or cette question est rendue extrêmement difficile par l'absence de données historiques précises : les indices dont nous disposons se réduisent en effet à une mention de Martianus par Fulgence (dont la datation exacte est également problématique), une souscription, à la fin du livre I, que l'on a longtemps datée de 534, mais dont

A. Cameron fait remonter la date de composition à 498 [2], et un éloge de Martianus Capella par un certain Laetus Avianus (s'agit-il du fabuliste, proche du cercle de Macrobe ?), dans un poème transcrit par Barthius au début du xvii[e] s., qui a généralement été négligé dans les études sur la datation et dont l'authenticité a parfois été remise en cause [3]. Les tentatives de datation reposent donc généralement sur l'analyse d'éléments internes à l'œuvre, qui ne fournissent que des hypothèses, et non des certitudes. Après de nombreuses hésitations de la recherche, les derniers travaux sur la question se partagent entre deux datations concurrentes : les années 410–439 (c'est-à-dire après la prise de Rome par Alaric et avant la prise de Carthage par les Vandales), ou la décennie 480 (que l'on nomme parfois « Renaissance vandale [4] » et qui vit fleurir un certain nombre d'œuvres littéraires à la cour du roi Gunthamund). Si la datation haute, traditionnellement admise depuis l'édition de F. Eyssenhardt [5], a été contestée par D. Shanzer [6], elle s'est trouvée soutenue à nouveau par A. Cameron [7]. Cette discussion sur un écart d'une cinquantaine d'années pourrait paraître sans grand intérêt : en réalité, le choix de l'une ou de l'autre datation implique une différence importante de contexte culturel et philosophique. Dans le premier cas (premières décennies du v[e] s.), on situe Martianus dans un milieu proche de celui d'un Macrobe ou d'un Servius, marqué par l'une des dernières formes de ce que P. de Labriolle a appelé la « réaction païenne ». Dans le second cas, il faudrait rapprocher Martianus des auteurs de l'*Anthologie latine* ou de Dracontius. Dans son étude sur le contexte culturel des *Noces de Philologie et de Mercure*, où elle relève avec précision les aspects païens et néoplatoniciens de l'œuvre, D. Shanzer [8] cherche à démontrer que le paganisme et la théurgie connurent un nouvel essor, en particulier en Afrique, dans les années 470-480, et que, dans ce contexte, Martianus aurait pu avoir connaissance des œuvres du philosophe néoplatonicien Proclus, chef de l'École d'Athènes à partir de 437. En l'absence de preuves déterminantes, il nous semble cependant plus vraisemblable de suivre A. Cameron et de rattacher Martianus aux milieux intellectuels de la « réaction païenne » du début du v[e] s., caractérisés par une solide

2. A. Cameron, « Martianus and his first editor », *Classical Philology*, 81 n° 4, 1986, p. 320-328.

3. C. Barthius, *Adversariorum libri* XVIII, 21, col. 937 ; poème reproduit par E. Baehrens, *Poetae Latini minores* V, p. 425 puis par A. Riese, *Anthologia latina sive Poesis Latinae Supplementum*, fasc. II, Leipzig, Teubner, 1905, p. 348-349 (n° 925), L. Hermann, *Avianus, Œuvres*, Bruxelles, Latomus, 1968, p. 173, et enfin par J. Préaux, « Securus Melior Felix, l'ultime *Orator Vrbis Romae* », in *Corona Gratiarum, Mélanges Dekkers*, vol. 2, Bruges, Nijhoff, 1975, p. 120-121 (qui le cite mais rejette l'attribution au fabuliste Avianus). De plus amples recherches sur l'authenticité de ce poème et sur l'identité de ce Laetus Avianus (qui dépasseraient le cadre que nous nous sommes fixé ici) apporteraient peut-être des indications importantes pour la datation de Martianus.

4. Selon l'expression de P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, Seuil, 1962, p. 36.

5. F. Eyssenhardt, *Martianus Capella*, Leipzig, Teubner, 1866, p. VIIII. On retrouve cette datation, par la suite, dans l'article de M. Cappuyns pour le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1949, vol. 11, col. 835.

6. D. Shanzer, *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's* De Nuptiis Philologiae et Mercurii *Book 1*, Berkeley — Los Angeles — Londres, University of California Press (Classical Studies, 32), 1986, p. 5-21.

7. A. Cameron, « Martianus and his first editor », *Classical Philology*, 81 n° 4, 1986, p. 320–328.

8. D. Shanzer, *op. cit.*, p. 21-28.

connaissance d'un néoplatonisme mêlé d'allusions aux *Oracles Chaldaïques*, synthèse qui se trouvait vraisemblablement déjà dans les œuvres de Porphyre, dont nous ne conservons malheureusement qu'une petite partie [9]. Comme l'écrit A. Cameron, l'œuvre de Martianus fait vraiment sens dans la deuxième ou troisième décennie du v^e^ s., à l'époque de Rutilius Namatianus, Servius et Macrobe [10].

Les éléments païens dans les *Noces de Philologie et de Mercure*

De nombreuses allusions du *De Nuptiis* témoignent du paganisme de Martianus et de sa proximité intellectuelle avec les derniers cercles païens : évocation de pratiques théurgiques, de cultes à mystères, statut des arts divinatoires et réinterprétation de mythes anciens dans une sorte de syncrétisme religieux constituent autant d'exemples et de preuves de la culture païenne de Martianus. Ainsi, au livre I, Apollon décrit la mortelle Philologie comme capable d'influencer, durant ses veilles nocturnes (*peruigil*), la volonté des dieux, ce qui constitue une allusion manifeste aux pratiques théurgiques :

> *[...]Quin crebrius in nos*
> *ius habet illa, deos urgens in iussa coactos ;*
> *et quod nulla queat superum temptare potestas,*
> *inuito scit posse Ioue* [11].

La capacité de Philologie à exercer une influence sur la volonté des dieux témoigne d'un rapport étroit à la théurgie, évoquée en des termes similaires dans un passage des *Mystères d'Égypte* de Jamblique :

> Ὁ θεουργός διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων μείζοσι τῆς καθ' ἑαυτὸν οὐσίας ἐπανατάσεσι χρῆται [12].

Parallèlement, on trouve, dans la description des préparatifs à l'ascension céleste de Philologie, une évocation de pratiques religieuses liées, semble-t-il, à certains cultes à mystères : la liste de ces pratiques est très précisément analysée par L. Lenaz [13], aussi nous contenterons-nous ici

9. Nous reviendrons plus loin sur le problème de la source philosophique de Martianus.

10. A. Cameron, art. cit., p. 328 : « the *De nuptiis* makes most sense in the second or third decade of the fifth century, the age of Rutilius Namatianus, Servius, and Macrobius ».

11. *Nupt.* 1, 22 : « [...] En vérité, bien souvent, elle a autorité sur nous,
contraignant les dieux à obéir à ses décrets ;
et ce que nulle puissance divine n'est en mesure de tenter,
contre le gré même de Jupiter, elle se sait capable de l'accomplir »
(trad. V. Di Natale, dans « Martianus Capella. Les *Noces de Mercure et de Philologie* », *Dédale*, 11-12, 2000, p. 465).

12. Iambl., *Myst.* 6, 6 : « Par la force des symboles secrets qu'il détient, le théurge ne commande plus aux puissances cosmiques comme un homme ni comme usant d'une âme humaine, mais c'est comme établi déjà au rang des dieux qu'il se livre à des menaces qui dépassent son essence » (trad. E. des Places).

13. L. Lenaz, *Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, Padoue, Liviana Editrice, 1975, p. 6-26 (chapitre sur « La vicenda di Filologia come " trasposizione " mitica di una iniziazione misterica »). Voir aussi I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1984 (rééd. avec des suppléments, Paris, Vrin, 2005), p. 142-146.

d'en énumérer les plus significatives. L'ascension céleste est tout d'abord précédée par une veillée mystique, Philologie passant la nuit sans dormir (*peruigilans*, 2, 99) en se préparant à son ascension. Peu après, Athanasia lui donne un récipient ayant la forme et la structure interne d'un œuf (2, 139), dans lequel on a parfois voulu reconnaître l'œuf orphique [14], ou du moins un symbole d'immortalité [15]. Philologie est ensuite couronnée à l'aide d'une herbe nommée ἀείζως, qui évoque le rituel du couronnement pratiqué dans certains mystères. Après son ascension, elle est décrite comme « toute joyeuse » (*laetabunda*, 2, 208), ce qui semble faire allusion au μακαρισμός, ultime étape des cultes à mystères caractérisée par la joie du myste. Cette série de descriptions fait-elle allusion aux étapes d'un culte précis ? P. Courcelle [16] veut reconnaître dans ces descriptions les mystères en usage chez les néoplatoniciens, alors que L. Lenaz [17] et I. Hadot [18] restent plus réservés et n'excluent pas l'hypothèse d'une juxtaposition d'éléments de provenances diverses. Quoi qu'il en soit, cette description précise des étapes de la purification de Philologie témoigne, de la part de l'auteur, d'une volonté de transposer dans le récit allégorique les aspects sotériologiques des cultes à mystères.

Cet intérêt de Martianus pour la théurgie et les cultes à mystères est complété par le statut qu'il accorde à la divination, en soulignant tout d'abord que Philologie est une proche de Mantique [19], et en énumérant, au livre IX, les sept arts divinatoires que Philologie offre à Mercure, et qui constituent en quelque sorte le pendant des sept arts libéraux offerts par Mercure à Philologie ; lorsque Jupiter, pour des raisons de temps, annonce que les arts divinatoires ne prendront pas la parole dans le cadre des noces, il insiste malgré tout sur leur importance et sur le fait que ces jeunes filles ont été expulsées de la terre « de manière indécente » : *praesertim cum terris indecenter expulsas solis oporteat adhaerere sideribus* [20]. Cette remarque, qui sonne, de la part de Martianus Capella, comme une *laudatio temporis acti* accusant son époque moderne de manque de respect envers les pratiques divinatoires anciennes, peut sans doute également être lue comme une allusion historique directe aux décrets d'interdiction des cultes païens, et en particulier aux quatre décrets de Théodose, datés de 391 et 392, dont certains passages insistent tout particulièrement sur l'interdiction des pratiques divinatoires [21]. Non seulement Martianus place les arts divinatoires sur le même plan que les arts libéraux — du moins en

14. Cf. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 14-16 ; P. Boyancé, « Une allusion à l'œuf orphique », *Mélanges de l'École française de* Rome, 52, 1935, p. 95-112.

15. Cf. I. Hadot, *op. cit.*, p. 144.

16. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1943, p. 198-204.

17. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 31.

18. I. Hadot, *op. cit.*, p. 146.

19. *Nupt.* 1, 23 : *propinquam esse commemorat [Virtus] et laudatae illius Mantices patronam* (« [Virtus] rappela que la jeune vierge était la proche parente et la bienfaitrice de l'illustre Mantice », trad. V. Di Natale).

20. *Nupt.* 9, 898, « en particulier parce que, expulsées de la terre de manière indécente, elles ne peuvent s'établir que dans les astres ».

21. Voir *Cod. Th.* XVI, 10, 10-13.

ce qui concerne « leur nombre et leur beauté [22] » —, mais leur présentation lui fournit aussi l'occasion de regretter implicitement leur disparition parmi ses contemporains. Ce goût pour la mantique constitue donc une preuve supplémentaire permettant de rapprocher Martianus des milieux culturels païens de la fin de l'Antiquité.

Enfin, on trouve dans le *De Nuptiis* toute une série d'allusions à des cultes ou des mythes d'origine étrangère assimilés à la religion païenne traditionnelle dans le cadre de la lutte contre l'extension du christianisme (éléments notamment étrusques et égyptiens). Ainsi, la cosmologie présentée en 1, 45-61, caractérisée en particulier par la division du ciel en seize régions, a parfois été interprétée comme ayant une origine étrusque, d'après sa similitude avec les seize régions célestes représentées sur le foie de Plaisance [23] ; les allusions à Tagès, célèbre découvreur de l'haruspicine (2, 157), ou encore à Nortia, divinité comparable à Sors, Némésis ou Tyché (1, 88), témoignent également de l'intérêt porté par Martianus à l'*etrusca disciplina*. Or cet intérêt n'est pas seulement la marque d'un esprit érudit et antiquaire désireux de présenter de manière aussi exhaustive que possible les connaissances du passé : comme l'a montré D. Briquel [24], le recours à l'*etrusca disciplina* a joué pour les derniers païens le rôle d'un véritable « rempart » contre le triomphe du christianisme. On connaît en effet par d'autres sources l'influence déterminante qu'a dû avoir Cornélius Labéo, encyclopédiste néoplatonicien païen féru d'étruscologie, dans ce regain d'intérêt pour les mythes étrusques. Malheureusement, son œuvre est perdue, et son influence sur les derniers cercles lettrés païens n'est donc pas directement mesurable, même si elle dut être importante, à en juger du moins par le soin qu'Augustin met à réfuter ce dangereux « démonicole [25] ».

Parallèlement à ces éléments étrusques, Martianus présente un goût pour d'autres religions caractérisées par leurs pratiques divinatoires ou mystiques : ainsi, dans l'hymne que Philologie, au cours de son ascension céleste, adresse au soleil, elle l'évoque sous les noms de Phébus, Lyaeus [26] (Bacchus), Sérapis, Osiris, Mithra, Dis, Horus, Typhon, Hammon et Adonis (2, 191-192). Ce syncrétisme religieux, qui n'est pas sans rappeler le développement de théologie solaire du livre I des *Saturnales* de Macrobe,

22. Apollon, qui les présente, les qualifie en effet, au paragraphe 9, 892, de *non dispares numero nec disgregae uenustate*.

23. Le premier auteur qui ait fait le rapprochement avec le foie de Plaisance est C. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza*, Giessen, Topelmann, 1906. Cette hypothèse a ensuite été reprise et développée par S. Weinstock, « Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscans », *Journal of Roman* Studies, 36, 1946, p. 100-130. Récemment, G. Capdeville dans son article sur « Les dieux de Martianus Capella », *Revue de l'histoire des* religions, 213, 1996, nº 3, p. 251-299, a nuancé l'idée selon laquelle Martianus était une source sûre pour l'étude de la cosmologie étrusque, tout en soulignant les éléments véritablement étrusques de ce développement cosmologique, en particulier la division en seize régions.

24. D. Briquel, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris, Presses Universitaires de l'E.N.S., 1997.

25. Cf. Aug., *Ciuit. Dei* 9, 19. Sur l'œuvre de Cornelius Labéo, que nous ne connaissons que par quelques fragments cités de seconde main, voir P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino : Cornelio Labeone*, Leyde, Brill, 1979.

26. Il s'agit d'une conjecture de Grotius, les manuscrits ayant dans l'ensemble la leçon *isaeum* ; A. Dick proposait de corriger en *lycaeum*, mais dans ce cas, comme le souligne L. Lenaz (*op. cit.*, p. 57), on aboutit à une double mention de Phébus, qui n'a pas lieu d'être.

est ensuite résumé dans un vers qui unifie toutes ces appellations diverses, *sic uario cunctus te nomine conuocat orbis* (« ainsi le monde entier t'appelle par un nom différent »). Cette énumération des noms du soleil culmine cependant sur une allusion qui met à distance ces appellations diverses, et ne retient que le nom sacré, secret, du soleil :

> *Salue, uera deum facies uultusque paterne,*
> *octo et sescentis numeris cui littera trina*
> *conformat sacrum mentis cognomen et omen* [27].

Ces « trois lettres » (*littera trina*) font en effet allusion à un nom sacré, que Martianus souhaite tenir secret. Selon toute vraisemblance, il s'agit du nom égyptien du soleil, Phrê, dont la somme arithmologique, en grec, donne bien 608 (Φρή = 500+100+8), et dont la proximité phonétique avec φρήν pourrait expliquer l'allusion à la *mens*. La force sacrée de ce nom secret est par ailleurs soulignée par le jeu de mots bien connu sur l'assonance entre *cognomen* et *omen*. Le nom égyptien, Phrê, est donc considéré comme le véritable nom, portant en lui-même un signe divin (*omen*), et dont on doit à ce titre empêcher toute divulgation. Cette importance primordiale accordée aux noms égyptiens des dieux se retrouve à propos du nom de Mercure. Au début du livre II, en effet, Philologie cherche à savoir si son mariage avec Mercure sera heureux : elle effectue donc un calcul arithmologique sur son propre nom et sur « le vrai nom » de Mercure. Or pour introduire ce nom — qui n'est pas exprimé —, Martianus pose le problème de la traduction des noms de divinités dans les différentes langues, en insistant sur la valeur du seul nom égyptien, qui est le nom d'origine :

> *[...] Cylleniique uocabulum (sed non quod ei dissonans discrepantia nationum nec diuersi gentium ritus pro locorum causis cultibusque finxere, uerum illud quod nascenti ab ipso Ioue siderea nuncupatione compactum ac per sola Aegyptiorum commenta uulgatum fallax mortalium curiositas asseuerat)* [28].

Non seulement cette désignation évoque le nom de Mercure dans la religion égyptienne (Thot, Theuth ou Θώυθ [29]), mais elle pose le problème de la légitimité de la traduction des noms propres qui ne sont ni grecs ni latins, et en particulier des noms des dieux. Or ce thème se trouve évoqué dans les *Oracles Chaldaïques* (ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς [30]), et développé dans les écrits hermétiques, où Asclépius demande au roi Ammon de ne pas traduire les noms égyptiens :

27. *Nupt.* 2, 193 : « Salut, figure véritable des dieux, visage du Père, toi pour qui trois lettres forment, par le nombre six cent huit, le nom et le présage sacré de l'intellect ».

28. *Nupt.* 2, 102 : « [...] et le nom du Cyllénien (non pas celui que la diversité contradictoire des peuples ni les différents rites des nations ont fixé en raison de motifs et de cultes locaux, mais celui qui, le jour de sa naissance, a été défini par Jupiter lui-même d'après une désignation astrale, et divulgué dans les seuls écrits des Égyptiens, selon ce qu'affirme la curiosité trompeuse des mortels) ».

29. C'est ce terme grec qui est utilisé implicitement pour le calcul arithmologique proposé en 2, 102-103, sur lequel nous reviendrons plus loin.

30. *Or. Chald.* 150 des Places (toutes nos citations des *Oracles Chaldaïques* seront tirées de cette édition) : « Ne change jamais les noms barbares ».

Ὁ δὲ λόγος τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ ἑρμηνευόμενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. Καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων [...] ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων. Ὅσον οὖν δυνατόν ἐστί σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον, ἵνα μή εἰς Ἕλληνας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια [31].

Ces allusions de Martianus témoignent donc, en plus d'un goût certain pour la religion égyptienne, d'une connaissance probable des textes hermétiques. Ainsi, les références fréquentes à la divination, à l'*etrusca disciplina* et à l'ésotérisme égyptien mêlés dans une sorte de syncrétisme philosophico-religieux permettent de rapprocher Martianus, avec une grande probabilité, de la culture de la « réaction païenne », fortement influencée par un néoplatonisme mystique susceptible de constituer une alternative philosophique, théologique et sotériologique au christianisme triomphant.

La source du néoplatonisme de Martianus : Porphyre ou Jamblique ?

Les influences néoplatoniciennes sur l'œuvre de Martianus ont cependant fait l'objet de débats : faut-il voir dans les *Noces de Philologie et de Mercure* une reprise des théories de Porphyre — philosophe bien connu de nombreux auteurs latins de l'époque, que ce soit comme source revendiquée chez un Macrobe [32] ou comme adversaire théologique chez un Augustin [33] —, ou une allusion au système de Jamblique, lui-même disciple puis adversaire de Porphyre ? Dans un article qui a fait date sur « Martianus Capella et Jamblique [34] », R. Turcan tendait à considérer le philosophe syrien comme la source de Martianus. La démonstration de R. Turcan repose sur plusieurs particularités du texte de Martianus : ainsi la mention des quatre-vingt quatre liturges qui montent la garde devant le ciel [35] pourrait être rapprochée de la mathématique divine de Jamblique telle qu'elle se trouve détaillée chez Proclus [36]. D'autre part, R. Turcan donne comme preuve d'une influence de Jamblique sur Martianus la démonologie présentée par Martianus au livre II, et notamment l'idée d'une tripartition du monde sublunaire, qu'un texte de Jean le Lydien attribue à Jamblique [37]. Enfin, le syncrétisme solaire dont témoigne l'hymne adressé, au cours de son ascension céleste, par Philologie au soleil [38], constituerait une autre trace de la reprise chez Martianus des conceptions de Jamblique, l'expression *uis patris* utilisée par Martianus traduisant directement δύναμις πατρός, qui désigne selon R. Turcan le deuxième terme de la

31. *C. Herm.* XVI, 2 : « Exprimé dans la langue originale, ce discours conserve en toute clarté le sens des mots : et en effet la particularité même du son et la propre intonation des vocables égyptiens retiennent en elles-mêmes l'énergie des choses qu'on dit. Pour autant donc que tu en aies le pouvoir, ô roi — et tu peux tout —, préserve bien ce discours de toute traduction, afin que de si grands mystères ne parviennent point jusqu'aux Grecs » (trad. A.-J. Festugière).

32. Cf. Macr., *In Somn.* 1, 3, 17 ; 2, 3, 15 ; *Sat.* 1, 17, 70.

33. Cf. Aug., *Ciuit. Dei* 8, 12 ; 10, 9 ; 10, 10 ; 10, 11, etc.

34. R. Turcan, « Martianus Capella et Jamblique », *R.É.L.*, 36, 1958, p. 235-254.

35. *Nupt.* 2, 200.

36. Procl., *In Tim.* III, p. 197, 9 *sq.* Diehl. Voir aussi la démonstration arithmétique de R. Turcan, art. cit., p. 238-239.

37. Ioh. Lyd., *De Mens.* IV, 25 (p. 83, 13 *sq.* Wünsch).

38. *Nupt.* 2, 185-193.

triade jamblichéenne πατήρ — δύναμις — νοῦς [39]. R. Turcan évoque également les deux mentions d'un « Syrien bien connu » (*Syrus quidam* [40]), dans lesquelles il voit une allusion possible à Jamblique [41], sans qu'on puisse cependant leur faire correspondre des passages précis de Jamblique : dans une étude postérieure sur « un rite controuvé de l'initiation dionysiaque », il se montre d'ailleurs plus réservé envers cette identification, la première occurrence de ce *Syrus quidam* dans le texte de Martianus faisant allusion à une doctrine de l'expiation posthume liée à la théorie de l'εἴδωλον de l'âme présentée dans un texte conservé de Porphyre [42].

Si cette hypothèse d'une influence de Jamblique sur Martianus est séduisante et peut permettre de mieux comprendre certains points du système qu'il présente allégoriquement — notamment son intérêt pour la théurgie et la démonologie —, elle ne repose pas sur des points de clivage net entre Jamblique et Porphyre, qui démontreraient que Martianus utilise les textes conservés du premier plutôt que les textes perdus du second. Il serait tout autant possible de songer à une source commune à Martianus et à Jamblique, qui pourrait fort bien être Porphyre. L'étude des influences néoplatoniciennes sur les autres auteurs latins de cette époque irait également dans ce sens : on ne trouve en effet aucune trace d'une connaissance de Jamblique chez les autres néoplatoniciens latins [43], qui sont en revanche fortement influencés par Porphyre. Plus fondamentalement, P. Courcelle [44] mettait déjà en garde contre la tentation d'opposer le théurge Jamblique au philosophe « rationaliste » Porphyre, insistant sur la continuité plutôt que sur l'opposition entre les deux philosophes. De fait, on sait par ailleurs que Porphyre avait composé un commentaire, aujourd'hui perdu, aux *Oracles Chaldaïques* [45] : la contamination entre le système philosophique de Plotin et les aspects religieux des *Oracles Chaldaïques* était probablement déjà réalisée dans l'œuvre de Porphyre, et il serait inexact de vouloir attribuer au seul Jamblique l'apparition de cette forme mystique du néoplatonisme. Si l'inspiration chaldaïque de l'œuvre de Martianus ne fait guère de doute, il n'est donc pas nécessaire de voir en Jamblique la seule source possible : l'exemple de la « puissance du Père », *uis patris*, utilisée par Martianus pour désigner le soleil, fait certes référence à la δύναμις de la triade πατήρ — δύναμις — νοῦς, mais rien n'indique

39. R. Turcan, art. cit., p. 251.

40. *Nupt.* 2, 142 et 172.

41. À l'appui de ce rapprochement, on peut mentionner la célèbre formule citée par David (*In Porph. Isag.* 4, p. 92.3), qui oppose le Syrien Jamblique au Phénicien Porphyre : ἔνθους μὲν ὁ Σύρος, πολυμαθὴς δ' ὁ Φοῖνιξ. Cependant, au début de la *Vie de Porphyre* (Eunap., *Vit. soph.* IV, 1, 4, p. 5 Giangrande), Eunape évoque dans les termes suivants le nom d'origine de Porphyre : Μάλχος δὲ κατὰ τὴν Σύρων πόλιν ὁ Πορφύριος ἐκαλεῖτο τὰ πρῶτα (« à l'origine, Porphyre s'appelait, dans la cité des Syriens, Malchos »).

42. R. Turcan, « Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque », *Revue de l'histoire des* religions, 157, 1960, p. 129-144, et en particulier p. 139, où ce passage est rapproché de Porph., *Sent.* 29.

43. Augustin, par exemple, semble ne connaître Jamblique que de nom (cf. Aug., *Ciuit. Dei* 8, 12) ; sur l'absence de connaissance de Jamblique chez les auteurs latins, voir P. Courcelle, *op. cit.*, p. 394.

44. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1943, p. 203, n. 8.

45. Cf. Marinus, *Vita Procli*, 26 (p. 164, 3-5 Boissonade), Ioh. Lyd., *Mens.* 4, 53 (p. 110, 18-19 Wuensch), *Souda* IV, Π, p. 178, entrée Πορφύριος : εἰς τὴν Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου φιλοσόφου ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ'. Voir aussi C. Van Liefferinge, *La théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999, p. 127.

que cette triade, qui se trouve dans les *Oracles Chaldaïques*, soit spécifiquement jamblichéenne [46] : P. Hadot a montré qu'elle se trouvait vraisemblablement aussi dans le *De regressu animae* de Porphyre [47]. Par ailleurs, face à la perte presque totale de l'œuvre de Porphyre et de son possible adaptateur en latin, Cornélius Labéo, il est très malaisé de reconstituer avec précision la parenté entre les différentes strates de la doctrine néoplatonicienne, en particulier dans le domaine latin.

Ces quelques remarques sur la proximité culturelle et intellectuelle entre Martianus et les milieux de la « réaction païenne » du début du V^e^ s. (dont témoigne le syncrétisme païen, l'intérêt pour la théurgie et plus généralement la vision du monde, sur laquelle nous allons revenir) incitent donc à considérer le néoplatonisme (dans une forme mêlant les conceptions plotiniennes aux *Oracles Chaldaïques*) comme le substrat philosophique qui préside à la rédaction des *Noces*, même si la perte presque totale d'auteurs comme Porphyre ou Cornélius Labéo empêche de reconstituer précisément les sources directes de Martianus. L'emploi très fréquent, dans les passages du *De Nuptiis* qui évoquent ce type de conceptions, de l'indéfini *quidam*, laisse du reste penser que les allusions devaient être transparentes aux yeux des lecteurs avertis, et que Martianus se réfère autant à une sorte de vulgate néoplatonicienne bien connue qu'à des passages d'auteurs précis. Dans ce contexte, l'œuvre de Martianus repose sur un système philosophique cohérent, quoique discret, qui encadre de part en part l'allégorie du mariage de Philologie et de Mercure.

2 Les conceptions néoplatoniciennes du monde et de l'âme dans l'allégorie du *De Nuptiis*

De fait, l'allégorie du *De Nuptiis*, développée essentiellement dans les deux premiers livres, que Martianus lui-même caractérise comme les livres du *mythos* [48], évoque à de nombreuses reprises les conceptions néoplatoniciennes du monde et de l'âme, qu'il s'agisse de la théorie plotinienne des trois hypostases, relue à la lumière des *Oracles Chaldaïques*, ou de la représentation de l'âme humaine dont Philologie semble constituer la partie supérieure, attirée par la connaissance intellectuelle.

La théorie des trois hypostases

On ne trouvera cependant pas, dans les *Noces de Philologie et de Mercure*, un traité systématique de métaphysique : si Philosophie est présente comme personnage allégorique [49], elle ne prend à aucun moment la parole pour exposer sa science, et à aucun endroit Martianus ne présente,

46. Voir aussi la synthèse sur l'utilisation des *Oracles Chaldaïques* chez Martianus, par E. des Places, *Les Oracles Chaldaïques*, in *A.N.R.W.* II, 17, 4, p. 2299-2335, et en particulier 2318-2319.

47. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968, vol. I, p. 309-310.

48. Voir par exemple, dans le poème qui clôt le livre II, le vers, adressé au lecteur (2, 220) : *Nunc ergo mythos terminatur.*

49. Voir par exemple 1, 96 ; 6, 576 ; 7, 729.

sous une forme théorique, le système ontologique néoplatonicien, fondé sur les célèbres hypostases plotiniennes, l'Un, l'Intellect et l'Âme [50]. C'est donc au sein même du récit qu'il convient de découvrir les détails permettant de reconstituer le système métaphysique qui sous-tend l'allégorie.

La description de la vision (ou de l'époptie) de Philologie lorsque, après son ascension céleste en forme d'initiation mystérique, elle arrive dans la sphère céleste (fin du livre II), donne un résumé efficace de la théorie des trois hypostases réinterprétée selon les *Oracles Chaldaïques* :

> *Quandam etiam fontanam uirginem deprecatur, secundum Platonis quoque mysteria* ἄπαξ καὶ δὶς ἐπέκεινα potestates [51].

La référence aux *Oracles Chaldaïques* est ici évidente, et n'a pas manqué d'être soulignée par les commentateurs : P. Courcelle voit ainsi dans ce passage, dont l'importance avait déjà été soulignée par J. Bidez [52], « la clé de la mise en scène [53] ». De fait, l'ἄπαξ ἐπέκεινα, « premier transcendant » évoqué dans les *Oracles Chaldaïques*, a été, au moins depuis Porphyre, assimilé à l'Un, et le δὶς ἐπέκεινα, « second transcendant », à l'Intellect, mis sur le même plan que le Dieu créateur des autres religions. C'est ce qu'indique le passage suivant de Jean le Lydien :

> Ὁ μέντοι Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων τὸν δὶς ἐπέκεινα τουτέστι τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν τὸν παρὰ Ἰουδαίων τιμώμενον εἶναι ἀξιοῖ, ὃν ὁ Χαλδαῖος δεύτερον ἀπὸ τοῦ ἅπαξ ἐπέκεινα, τουτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, θεολογεῖ. Οἱ μέντοι περὶ Ἰάμβλιχον καὶ Συριανὸν καὶ Πρόκλον δημιουργὸν αὐτὸν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου νομίζουσιν εἶναι [54].

Quant à la « vierge source », elle désigne Hécate : si l'assimilation entre Hécate et l'image de la source n'est qu'implicite dans les *Oracles Chaldaïques* eux-mêmes [55], en revanche certains auteurs qui s'en inspirent évoquent explicitement πηγαῖα Ἑκάτη [56] ou πηγαῖα θεά [57]. Les *Oracles Chal-*

50. Voir notamment Plot., *Enn.* V, 1, Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (« sur les trois hypostases qui ont rang de principes ») selon le titre donné par Porphyre à ce traité de Plotin. Sur la notion d'hypostase, et la légère différence entre la conception plotinienne — existence ou subsistance d'une réalité indépendante — et la conception porphyrienne — réalité véritable —, voir H. Dörrie, « Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte », in *Platonica minora*, Munich, Fink, 1976, p. 12-69, et L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Plotin. Traités 1-6*, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 27, n. 2.

51. 2, 205 : « Elle adresse encore une prière à la fameuse vierge source et aussi, selon les mystères platoniciens, aux puissances ἅπαξ καὶ δὶς ἐπέκεινα ».

52. J. Bidez, « Un faux dieu des oracles chaldaïques », *R.Ph.*, 27, 1903, p. 79, n. 1, et « Le philosophe Jamblique et son école », R.É.G., 32, 1919, p. 40, n. 3.

53. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 202.

54. Ioh. Lyd., *Mens.* 110, 18-25 = Porph., *Fragm.* 365 Smith : « Porphyre, dans son commentaire des *Oracles*, estime que le second transcendant, c'est-à-dire le démiurge de l'univers, est le dieu honoré par les Juifs, que le Chaldéen, dans sa théologie, situe en deuxième position après le premier transcendant, c'est-à-dire le Bien. Quant aux disciples de Jamblique, de Syrianus et de Proclus, ils pensent qu'il est le démiurge du monde sensible ». Sur l'ὑπόμνημα τῶν λογίων, qui désigne le commentaire perdu de Porphyre aux *Oracles Chaldaïques* plutôt que son ouvrage, connu par ailleurs, sur la *Philosophie des Oracles*, voir P. Hadot, « Citations de Porphyre chez Augustin », *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*, VI, 1, 1960, p. 205-244 (et en particulier p. 214-215 et n. 36).

55. On trouve par exemple, dans le fragment n° 52, Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγή (« Au flanc gauche d'Hécate réside la source de la vertu », trad. des Places).

56. Damasc., *Princ.* II, p. 59, 21.

57. Procl., *In Tim.* III, p. 43, 19.

daïques présentent par ailleurs Hécate comme l'intermédiaire entre le Père et l'Intellect [58] et également comme la source de l'âme, ce qui fait d'elle l'origine de la troisième hypostase plotinienne :

> Δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων
> πολλὴ ἄδην βλύζει ψυχῆς λιῶὰς ἀρχιγενέθλου
> ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμους [59].

Hécate peut donc être rapprochée de la troisième hypostase, l'âme [60], même si elle constitue à proprement parler la source de l'âme, le « cratère », pour reprendre l'image du *Timée* (41 d), dans lequel le Démiurge a formé l'Âme du Monde et les âmes [61]. La triade chaldaïque mentionnée par Martianus (ἄπαξ ἐπέκεινα — δὶς ἐπέκεινα — Hécate) correspond ainsi aux trois hypostases du système plotinien, Un — Intellect — Âme. L'allusion aux « mystères platoniciens » (*Platonis mysteria*), qui vient préciser la mention des trois hypostases dans leur appellation tirée des *Oracles Chaldaïques*, confirme le rapport de Martianus au néoplatonisme, considéré à la fois comme une école philosophique et comme une véritable religion à mystères dont les *Oracles Chaldaïques* seraient en quelque sorte la Bible.

Les trois hypostases néoplatoniciennes introduites par les appellations issues des *Oracles Chaldaïques* que nous avons mentionnées se trouvent évoquées plus en détail, au sein d'un système relativement cohérent — quoique non explicite —, dans le reste de l'œuvre : l'Un, tout d'abord, est caractérisé à la fois par certaines métaphores d'origine chaldaïque, par sa transcendance absolue et par son caractère ineffable. On découvre ainsi, en 2, 203, une allusion à la « profondeur infinie du père » (*infinibilis patris profunditas*), qui traduit directement le terme βυθός des *Oracles Chaldaïques* [62], ou encore, en 6, 571, une allusion à la « fleur du feu » (*ignis flos*) reprenant l'expression πυρὸς ἄνθος, fréquente dans les *Oracles Chaldaïques* [63]. Sa transcendance absolue est exprimée, entre autres, par l'adjectif *extramundanus* [64], qui traduit vraisemblablement le grec ὑπέρκοσμος utili-

58. Cf. *Or. Chald.* 50 : μέσσον τῶν πατέρων Ἑκάτης κέντρον πεφορῆσθαι (« ... qu'au milieu des Pères le centre d'Hécate est porté », trad. des Places) ; les « Pères » désignent ici les deux ἐπέκεινα.

59. *Or. Chald.* 51 : « Car de son flanc droit (d'Hécate), là où les cartilages se creusent sous le sternum, jaillit à gros bouillons le flot abondant de l'âme primordiale, qui anime radicalement lumière, feu, éther, mondes » (trad. des Places).

60. Cf. H. Lewy, *op. cit.*, p. 83 *sq.* On trouve par ailleurs, dans un sermon d'Augustin qui attaque très probablement les conceptions porphyriennes, cette assimilation entre Hécate et l'âme du monde : *Libros uestros lego : mundum istum animal dicitis [...] ; totum hoc uniuersumque corpus, quod ex his elementis omnibus constat, dicitis esse animal magnum, id est, habere animam suam, sed sensus corporis non habere, quia extrinsecus nihil est quod sentiri possit, habere tamen intellectum, haerere deo, et ipsam animam mundi uocari Iouem uel uocari Hecatem* (Aug. *Serm.* 241, 7 = *PL* 38, 1137 = Porph. *Fragm.* 438 Smith). Ce passage témoigne donc explicitement de l'assimilation entre Hécate et l'âme du monde.

61. C'est l'interprétation de L. Brisson, « Plato's *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles* », in *Plato's* Timaeus *as Cultural Icon*, éd. G. J. Reydams-Schils, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2003, p. 111-132 (en particulier, ici, p. 119.).

62. Voir par exemple *Or. Chald.* 18 : οἳ τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες.

63. *Or. Chald.* 34, 2 ; 35, 3 ; 37, 14 ; 42, 3.

64. *Nupt.* 2, 202 : *extramundanas beatitudines eum transcendisse cognouerat* ; 9, 910 : *in ueneration-em extramundanae intellegentiae.*

sélui aussi dans les *Oracles Chaldaïques* pour désigner le Père [65]. Le paragraphe 2, 202 insiste doublement sur l'idée de transcendance contenue dans cet adjectif : on y trouve en effet, en plus de l'adjectif *extramundanus*, le verbe *transcendere* ; ainsi, le Père se situe encore au-delà des « béatitudes hypercosmiques » (*extramundanas beatitudines*). Enfin, cette première hypostase est présentée comme ineffable et inconnaissable, comme en témoigne le long silence de Philologie en 2, 203 (*diu silentio deprecatur*), ainsi que l'allusion au fait que le Père échappe à la connaissance des dieux eux-mêmes (*ab ipsa etiam deorum notitia recessisse*, 2, 202).

La seconde hypostase, l'Intellect (ou δὶς ἐπέκεινα d'après les *Oracles Chaldaïques*) se trouve également évoquée dans plusieurs passages : pour reprendre la distinction commode proposée par S. Gersh [66], on pourra étudier la seconde hypostase comme pluralité d'intellects et la seconde hypostase comme pluralité de formes. Ainsi, en 2, 203, Philologie adresse sa prière « aux dieux qui président au monde intelligible et à leurs serviteurs que doivent vénérer les puissances de la sphère sensible » (*intellectualis mundi praesules deos eorumque ministros sensibilis sphaerae potestatibus uenerandos*) : les dieux sont donc clairement identifiés à des intellects, puisque Martianus évoque le monde *intellectualis* auquel ils président. Mais la seconde hypostase est également constituée par le monde des formes, ou εἴδη pour utiliser le terme platonicien (repris en latin par le nom *idea* et l'adjectif *idealis*, employés à plusieurs reprises par Martianus) : au livre I, Martianus présente Jupiter en train de dessiner des figures sur une sphère représentant la terre ; or cette sphère est décrite comme « l'image et la forme du monde » (*imago quaedam uidebatur ideaque mundi*, 1, 69) sur laquelle Jupiter-Démiurge, en créateur souverain (*fictor arbitrarius*), trace la destinée universelle (*fatum publicum*). Tout en étant l'image du monde (au sens de représentation), la sphère dont Martianus donne une *ekphrasis* en est donc surtout la forme, l'*idée* — pour reprendre le terme latin *idea*, qui traduit l'εἶδος platonicien — : Jupiter symbolise à lui seul le monde des formes et la conception de la seconde hypostase comme Intellect démiurgique, créateur du monde sensible.

La troisième hypostase, l'âme — qui contient en elle *les* âmes — est présentée dans son processus d'émanation, au livre IX sur la musique, pour expliquer le règne de l'harmonie dans l'âme humaine ; en établissant le lien entre les trois hypostases et la matière, le passage en question, qui fait partie du discours d'Harmonie, résume à lui seul tout le système philosophique à l'œuvre dans le *De Nuptiis* :

65. *Or. Chald.* 18 ; de manière surprenante, c'est cet adjectif, et non ὑπερκοσμίος, plus fréquent, qui est utilisé dans les *Oracles Chaldaïques* et dans les citations qui en sont faites (cf. Procl., *In Plat. Crat.* 107, 29 ; Damasc., *De princ.* 1, 274, 8 ; 1, 274, 16 ; 1, 277, 21 ; 1, 307, 2 ; *In Parm.* 16, 6).

66. S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1986, vol. II, p. 615 *sq.* (« The second hypostasis as a plurality of intellects ») et 622 *sq.* (« The second hypostasis as a plurality of forms »).

Cum illa monas intellectualisque lucis prima formatio animas fontibus emanantes in terrarum habitacula rigaret, moderatrix earum iussa sum demeare [67].

Les trois hypostases se trouvent donc représentées dans cette phrase : l'Un (*illa Monas*), l'Intellect (*intellectualis lucis prima formatio*), l'Âme, ou plutôt, ici, *les* âmes. Le sens du terme *formatio* pose cependant un problème : s'agit-il, comme le suggère le *Thesaurus Linguae Latinae*, de la « chose formée » (*res formata* [68]) ? Il faudrait alors comprendre qu'il s'agit de « la première formation issue de la lumière de l'Intellect », ce qui ne correspond pas à un concept précis de l'ontologie néoplatonicienne. Il nous semble donc préférable de rendre au terme *formatio* son sens premier de nom d'action et de le comprendre comme « création de formes », voire comme « puissance créatrice de formes », ou encore comme « information » : ce terme correspondrait ainsi au grec εἰδοποιία, utilisé à maintes reprises par Proclus — mais inconnu dans les passages conservés de Porphyre — pour désigner la création des formes par l'Intellect [69]. Enfin, le processus d'émanation des âmes est décrit très clairement par le verbe *rigare* (« faire couler »), et par le participe présent *emanantes* : l'image de l'écoulement n'est du reste pas sans rappeler le motif, évoqué plus haut, de l'âme-source, πηγαία ψυχή, assimilée à l'Hécate des *Oracles Chaldaïques*, dont découlent l'Âme du Monde et les âmes individuelles. L'harmonie (mathématique) est donc introduite dans l'âme par la Monade et par l'Intellect : ainsi toute âme (qu'il s'agisse de l'âme du monde ou des âmes particulières) est régie par l'harmonie. Le système philosophique de Martianus s'appuie donc très nettement sur la théorie néoplatonicienne des trois hypostases, réinterprétée depuis Porphyre à la lumière des *Oracles Chaldaïques*. C'est dans ce système cohérent que l'âme humaine individuelle trouve sa place.

La conception de l'âme humaine

Martianus donne en effet une représentation allégorique précise de l'âme humaine en proposant, au début de l'œuvre, un portrait de Ψυχή, fiancée potentielle de Mercure : son lien avec l'Âme et l'Intellect en tant qu'hypostases est d'emblée indiqué par son identité de « fille d'Endelechia et du Soleil » (*Endelechiae ac Solis filia* [70]) ; Endelechia désigne en effet

67. *Nupt.* 9, 922 : [Discours d'Harmonie] « Lorsque la monade et la première information de la lumière de l'Intellect faisaient couler les âmes de leurs sources dans leurs habitacles terrestres, j'ai reçu l'ordre de descendre avec elles pour être leur modératrice ». Sur le sens de *formatio*, voir la suite de notre développement.

68. *Thes.* 1089, 34 *sq.* : ce passage de Martianus y est glosé *monas prima formata est a luce intellectuali*.

69. Voir par exemple Procl., *Theol. Plat.* 1, 65, 6-8 (Saffrey-Westerink) : Πῶς δὲ ἀπὸ τὴν αὐτὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν ἀτρέπτως ἔλαχε κατὰ φύσιν, εἰ μὴ τῆς κατὰ νοῦν μετείληχεν εἰδοποιίας ; (« Comment [le ciel] possède-t-il éternellement, immuablement et par nature la même figure visible et la même force de mouvement, s'il ne reçoit pas sa part de la production des formes selon l'intellect ? », trad. H. D. Saffrey-L. G. Westerink). Voir aussi *ibid.* 3, 55, 18 ; 3, 99, 22 ; 4, 26, 18, etc.

70. *Nupt.* 1, 7 ; la leçon *Endelechia*, présente dans les manuscrits, a été corrigée en *Entelechia* par A. Dick puis par J. Willis, afin de reprendre le terme aristotélicien bien connu (cf. Arist., *De anim.* II, 1,

l'âme, et le Soleil est interprété, dans le néoplatonisme de Martianus, comme la manifestation céleste de l'Intellect [71]. Le diadème posé par Jupiter sur la tête de Ψυχή fait directement allusion à son éternité, puisqu'il a appartenu, auparavant, à Éternité, fille de Jupiter (*Aeternitas*). L'autoconscience de l'âme, qui lui permet, par réflexion, de s'élever jusqu'aux principes, est évoquée allégoriquement par le miroir offert par *Vrania* — probablement Aphrodite ouranienne plutôt que la muse Uranie —, et venant à l'origine de Sophia : l'image que Psyché voit d'elle-même dans ce miroir doit la conduire à rechercher son origine (*quo se renoscens etiam originem uellet exquirere*). Or l'élévation vers l'être par la connaissance de soi-même est précisément évoquée par Porphyre dans des termes théoriques qui pourraient expliquer ce détail de la description allégorique [72]. Le présent de Vulcain, les « petits feux inextinguibles de l'éternité » (*insopibilis perennitatis igniculos*), développe le motif fort répandu du feu de l'âme, qui rappelle son origine céleste [73]. Le cadeau d'Aphrodite — onguents, guirlandes (*unguentis oblitam floribusque redimitam*), convoitise des bijoux (*auro ac monilibus inhiare*), désir sexuel (*pruritui subscalpentem... uoluptatem*) — représente allégoriquement la partie désirante de l'âme, et partant son lien intime avec la matière. Enfin, le « véhicule et les roues ailées » (*uehiculum ac uolatiles rotas*), offerts par Mercure, reprennent le motif du « véhicule » (ὄχημα) de l'âme dans la théorie néoplatonicienne : cet ὄχημα, intermédiaire entre l'âme et la matière, permet en effet à l'âme de descendre du monde céleste aux corps terrestres, et de remonter de la terre aux cieux. L'allusion à Mémoire, qui empêche son mouvement, témoigne également du lien entre l'âme et le sensible, la mémoire étant, selon la conception plotinienne, la puissance active de l'âme rendant possible la pensée à partir de la sensation [74]. Le portrait de Ψυχή, qui n'est pas sans rappeler, par l'énumération des dons faits par les dieux, le mythe

412 a 27, etc.). Nous préférons, avec D. Shanzer (*op. cit.*, *p. 68*) et S. Gersh (*op. cit.*, p. 645 n. 242), conserver la leçon *Endelechia*, que l'on trouve déjà chez Cicéron (Tusc. *Disp.* I, 22), sans doute par une mauvaise lecture du terme aristotélicien, mais justifiée d'un point de vue étymologique : *[Aristoteles] sic ipsum animum* ἐνδελέχειαν *appellat nouo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem* (« [Aristote] est conduit, en ce qui concerne l'âme même, à la désigner par un terme nouveau, ἐνδελέχεια, ce qui revient à dire une espèce de mouvement ininterrompu et perpétuel », trad. J. Humbert). Cette interprétation est également retenue par B. Bakhouche, qui propose une synthèse exhaustive sur la question : « La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins : *endelecheia* ou *entelecheia* ? », *Interférences*, Ars Scribendi, 4 (article mis en ligne le 6 décembre 2006), http://ars-scribendi.ens-lsh.fr/IMG/pdf/Bakhouche.pdf.

71. Voir par exemple la prière de Philologie au Soleil, lors de son ascension céleste, § 2, 185-193, et en particulier le premier vers, qui constitue une adresse à « la haute force du Père inconnu et sa première émanation » (*ignoti uis celsa patris uel prima propago*), ainsi que la mention arithmologique, évoquée plus haut, du *mentis cognomen et omen* (2, 193).

72. Porph., *Sent.* 40 : « En effet, à ceux qui sont capables de s'avancer intellectivement dans leur propre essence et de reconnaître leur propre essence dans cette connaissance même et de se reprendre eux-mêmes par le savoir de cette connaissance, en vertu de l'unité du connaissant et du connu, à ceux-là, qui sont présents à eux-mêmes, l'être aussi est présent. Quant à tous ceux qui s'égarent, en s'éloignant de l'appartenance à eux-mêmes pour aller vers les autres choses, pour ceux-là, qui sont absents d'eux-mêmes, l'être aussi est absent » (trad. L. Brisson).

73. Cf. par exemple Macr., In Somn. 1, 14, 20 : *[animam] scintillam stellaris essentiae*.

74. Cf. Plot., *Enn.* 4, 6 (41), traité intitulé Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης (« De la sensation et de la mémoire »). Cette activité de mémoire est évoquée de manière condensée par Porph., *Sent.* 15.

hésiodique de Pandore [75], traduit donc allégoriquement la conception que Martianus se fait de l'âme humaine, fille de l'Âme du monde et de l'Intellect, mais liée à la matière et au désir, tout en ayant la faculté de remonter vers son principe par la connaissance d'elle-même.

Philologie, allégorie de la partie supérieure de l'âme

Face à Psyché, qui représente l'âme humaine dans sa totalité et dans sa complexité, tiraillée entre son origine céleste et ses penchants terrestres, Philologie semble au contraire correspondre à la partie supérieure de l'âme, celle qui, étymologiquement, « aime la raison ». Cette supériorité de Philologie sur Psyché est décrite dans les propos de Virtus à Mercure :

> *Nam Ψυχήν incultam ac ferino more uersantem apud hanc asserit [Virtus] expolitam, ita ut siquid pulchritudinis ornatusque gestaret, ex Philologiae sibi cultibus arrogarit* [76].

Psyché se trouve ici présentée comme l'âme dans son état le plus bas, inculte et presque animal (*ferino more*), qui ne doit sa beauté qu'à la fréquentation de Philologie. Par son apothéose, qui lui permet d'échapper à sa condition mortelle, Philologie est donc l'allégorie de la divinisation et de l'élévation de l'âme par la connaissance ; l'amour du λόγος permet ainsi, pour reprendre la célèbre formule platonicienne [77], une véritable ὁμοίωσις θεῷ.

Le cadre philosophique de l'allégorie des *Noces de Philologie et de Mercure* fait donc très nettement écho au système néoplatonicien relu à la lumière des *Oracles Chaldaïques* : par ses allusions aux trois hypostases et par sa conception de l'âme humaine, mixte par nature mais capable, par son amour de la raison — sa *philo-logia* —, de remonter vers l'Intellect, Martianus inscrit explicitement son allégorie dans un cadre néoplatonicien. Il nous reste à montrer que sa conception de l'encyclopédisme, loin de n'être qu'une compilation incohérente — reproche qui lui a trop souvent été fait — repose entièrement sur le cadre philosophique mis en place dans la partie allégorique.

3 Le néoplatonisme à l'origine d'une conception de l'encyclopédisme

La structure du *De Nuptiis* — deux livres d'allégorie et sept livres sur les sciences — reflète en elle-même le projet de Martianus : les deux

75. Hés., *O.* 59-94. La ressemblance pourrait paraître fortuite ; cependant, l'exégèse allégorique du mythe de Pandore pour évoquer l'âme, chez Plotin (Plot., *Enn.* 4, 3, 14), ainsi qu'une description de l'*anima* comme *munus omnium*, et donc *Pandora*, chez Fulgence (Fulg., *Mit.* 2, 6 = *Fabula Promethei*), semblent attester l'existence de ce rapprochement entre l'âme humaine et la figure mythologique de Pandore.

76. *Nupt.* 1, 23 : « Quant à Psyché, Virtus prétendait que, dénuée de toute éducation, et vivant pour ainsi dire à l'état sauvage, elle avait été à ce point policée par Philologie qu'il n'était pas jusqu'aux qualités de grâce et d'élégance qu'affectait la jeune fille, qui ne fussent empruntées à celles de Philologie elle-même » (trad. V. Di Natale).

77. Cf. Plat., *Theaet.* 176 b.

premiers livres servent à poser allégoriquement les cadres du système philosophique dans lequel s'inscrit l'œuvre, et les sept suivants à présenter, dans ce cadre, les exposés des sept sciences qui formeront le canon des « arts libéraux » du Moyen Âge. Or cette conception de l'encyclopédisme repose entièrement sur la philosophie néoplatonicienne à laquelle, comme on l'a montré, Martianus adhère pleinement : la signification générale, tout d'abord, se fonde sur l'idée d'un mouvement d'ascension de l'âme humaine par la connaissance, un « retour de l'âme dans sa patrie » tel que Porphyre le définissait dans le *De regressu animae*. Ce mouvement de purification intellectuelle explique la constitution du cycle fermé, « canonique », des sept sciences, et son corollaire, l'exclusion de certaines sciences. Enfin, le schéma néoplatonicien qui préside à la composition des *Noces de Philologie et de Mercure* explique la volonté de cohérence et d'organisation de l'œuvre en un tout harmonieux : le motif de l'harmonie, explicite (par le rôle que joue la musique au sein de l'œuvre) ou implicite (par le jeu incessant sur l'harmonie des nombres) fournit à l'œuvre un leitmotiv et une forme cohérente.

Le retour de l'âme (*regressus animae*)

Selon l'interprétation que nous avons proposée plus haut, Philologie représente allégoriquement la partie supérieure de l'âme, liée à la connaissance scientifique, face à Psyché qui symbolise l'âme humaine dans son ensemble, sa complexité et ses contradictions entre aspirations célestes et désirs liés à la matière. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, Martianus insiste sur le « véhicule » qui semble caractériser l'âme : *uehiculum* offert par Mercure à Psyché [78] ou *lectica* (litière) portant Philologie lors de son ascension céleste [79]. Ce véhicule constitue une figuration allégorique de l'ὄχημα de l'âme, qui sert, dans la représentation néoplatonicienne, à porter l'âme lors de sa descente dans les corps, et inversement lors de sa remontée vers sa patrie : ce véhicule, souvent qualifié de « lumineux » (αὐγοειδές), est évoqué aussi bien par Jamblique [80] que dans des citations de seconde main de Porphyre [81], reprenant des traités perdus. Fondamentalement, cette image repose sur les notions complémentaires de *progressus* (« aller ») et de *regressus* (« retour ») de l'âme, qui forment le problème central de la conception néoplatonicienne de l'âme telle que la présente Augustin dans le *De Ordine :*

> *Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet* [82].

78. *Nupt.* 1, 7.
79. *Nupt.* 2, 133.
80. Iambl., *Myst.* 3, 14, 10.
81. Cf. Porph., *Fragm.* 185 et 185 a Smith = Procl., *In Remp.* II, 196, 22-197, 16, et Simpl., *In Arist. Phys.* 815, 32-35.
82. Aug., *De Ord.* 2, 11, 31 : « Car de même que l'aller de l'âme est un glissement jusqu'aux réalités mortelles, de même doit avoir lieu son retour vers la raison » (trad. J. Doignon).

Or c'est bien ce mouvement de l'âme qui constitue la justification essentielle de la connaissance scientifique aux yeux de Martianus. C'est ainsi que l'on peut expliquer la « remontée » céleste de Philologie sur sa litière : en s'affranchissant de tout lien avec la matière terrestre et en utilisant son véhicule, la savante Philologie s'élève à travers les sphères célestes jusqu'à l'assemblée des dieux où elle reçoit la totalité de la connaissance scientifique, matérialisée par les sept jeunes filles offertes par Mercure, qui représentent les sept « disciplines cycliques » — *disciplinae cyclicae* — évoquées dans le poème qui termine le *De Nuptiis* (9, 997).

Ce motif du « retour de l'âme dans sa patrie » nous rapproche de la problématique présentée par Porphyre dans le traité *De regressu animae*, du moins d'après ce que l'on en sait par les extraits traduits en latin qu'Augustin expose au livre X de la *Cité de Dieu* et que J. Bidez a rassemblés dans son ouvrage sur Porphyre [83] : en distinguant une *pars spiritalis* et une *pars intellectualis* dans l'âme — selon les termes latins rapportés par Augustin [84] —, Porphyre montrait que la théurgie n'a d'effet que sur la *pars spiritalis*, alors que la véritable connaissance scientifique concerne la *pars intellectualis* ; si la théurgie peut être utile pour la purification des âmes incapables de goûter par elles-mêmes à la connaissance scientifique, en revanche elle n'est pas forcément nécessaire pour celles qui savent s'élever par leur seule *pars intellectualis*. La théurgie peut donc constituer, aux yeux de Porphyre, une préparation au retour de l'âme, mais en aucun cas elle n'est indispensable, ni suffisante. Cette présentation n'est pas sans rappeler la structure allégorique du *De Nuptiis* : après une série de rites qui rappellent certaines religions à mystères et certaines pratiques théurgiques, Philologie peut enfin s'élever à travers les sphères célestes jusqu'à la Voie Lactée — les rites et l'ascension constituant la partie essentielle du livre II. Cependant, après son arrivée dans l'assemblée des dieux, ce sont les sciences elles-mêmes qui prennent la parole : l'ascension théurgique n'est donc pour Martianus que la propédeutique à la véritable ascension de l'âme, qui se produit par l'intermédiaire des sciences. De ce point de vue, Martianus semble plus proche de Porphyre que de Jamblique, puisque ce dernier considérait la théurgie comme absolument indispensable à l'ascension de l'âme, et même comme plus importante que la connaissance scientifique.

Constitution d'un cycle canonique des sciences

Comme le souligne I. Hadot, cette idée de purification de l'âme par les sciences, qui trouve son ancrage dans les conceptions néoplatoniciennes et plus particulièrement dans les conceptions porphyriennes, semble avoir été à l'origine de la constitution du cycle des « sept arts libéraux », dont elle situe la première manifestation dans le livre II du *De Ordine* d'Augustin [85]. Le schéma proposé par Augustin distingue en effet deux ensembles, corres-

83. J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, p. 25*-44*.
84. Aug., *Ciuit. Dei* 10, 9.
85. Sur la liste des sciences dans le *De Ordine* d'Augustin, voir I. Hadot, *op. cit.*, p. 101-136.

pondant à deux « genres du rationnel » : *in dicendo* et *in delectando* [86]. Selon ce schéma, donc, la raison commence par étudier ce qui permet aux êtres raisonnables de communiquer, c'est-à-dire la parole : elle crée ainsi la grammaire (étude des éléments fondamentaux de la parole), puis la dialectique, « discipline des disciplines », qui permet d'organiser les éléments étudiés, et la rhétorique, qui sert à transmettre le vrai par persuasion aux esprits qui ne sont pas ouverts à la dialectique. Une fois ces « sciences du langages » créées, la raison, selon Augustin, cherche à s'élever vers les intelligibles selon un processus progressif qui correspond au mouvement du *regressus animae* :

> *Hinc se illa ratio ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesiuit gradus atque ipsa sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est* [87].

Or l'ascension vers les choses divines correspond pour Augustin à une purification progressive des sens — et par conséquent des plaisirs sensoriels : ainsi la musique est une purification de l'ouïe permettant de déceler la présence des nombres derrière le plaisir musical ; la géométrie est une purification de la vue face aux choses terrestres et l'astronomie une purification de la vue face aux choses célestes. Dans chaque cas, la raison reconnaît, derrière la beauté des figures que perçoivent les sens, une beauté mathématique fondée sur les nombres. Enfin, après la purification de tous les sens, la raison comprend qu'« elle est peut-être elle-même ce nombre par lequel toutes les choses sont dénombrées » (*suspicari coepit se ipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur* [88]) : même si l'arithmétique n'est pas explicitement mentionnée, on peut, avec I. Hadot [89], en déceler la présence derrière cette remarque sur le rôle du nombre, qui constitue le point culminant du processus de purification et d'élévation de l'âme.

Cette classification augustinienne des sciences, selon un mouvement d'ascension qui constitue un thème fondamental du platonisme et du néoplatonisme [90] et dont on peut vraisemblablement attribuer plus précisément l'influence sur les auteurs latins au *De regressu animae* de Por-

86. Aug., *De Ord*. 2, 12, 35 : Sur le choix de la leçon *in dicendo* (plutôt que *in discendo*), voir I. Hadot, *op. cit*., p. 108, n. 29.

87. Aug., *De Ord*. 2, 14, 39 : « À partir de là, cette raison a voulu s'élever vers la contemplation bienheureuse des choses divines elles-mêmes. Mais de peur de tomber de haut, elle chercha des degrés et elle se fraya un chemin et un ordre à travers ses propres possessions » (trad. I. Hadot, p. 117).

88. Aug., *De Ord*. 2, 15, 43.

89. I. Hadot, *op. cit*., p. 122-123.

90. On trouve déjà cette idée, par exemple, dans le *Théétète* 176 b : Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (« Cela montre quel effort s'impose : d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite », trad. A. Diès) ; puis chez Plotin, dans le traité « sur les trois hypostases » (à propos de la séparation de l'âme et du corps évoquée à plusieurs reprises chez Platon), *Enn*. 5, 1, 10 : Καὶ ἡ παρακέλευσις δὲ τοῦ χωρίζειν [...] τῇ μὴ νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῇ ἀλλοτριότητι τῇ πρὸς τὸ σῶμα, εἴ πως καὶ τὸ λοιπὸν ψυχῆς εἶδος ἀναγάγοι τις καὶ συνενέγκαι πρὸς τὸ ἄνω καὶ τὸ ἐνταῦθα αὐτῆς ἱδρυμένον, ὃ μόνον ἐστί σώματος δημιουργὸν καὶ πλαστικὸν καὶ τὴν πραγματείαν περὶ τοῦτο ἔχον (« Quand il nous recommande de nous séparer du corps, [...] il entend que l'on n'ait pas d'inclination vers le corps, même en imagination, et qu'on lui reste étranger ; c'est ce qui arrive si l'on sait remonter et si l'on amène jusqu'en haut cette partie de l'âme qui est située ici-bas, et qui, à elle seule, fabrique le corps, le façonne et y consacre son activité », trad. É. Bréhier).

phyre, se retrouve dans la présentation allégorique et la « canonisation » des sept sciences chez Martianus. Comme nous l'avons souligné, le mouvement d'ascension est dépeint par l'allégorie elle-même, l'apothéose de Philologie caractérisant l'ascension de l'âme qui aime le savoir rationnel. Le rapport entre les différentes sciences (qui détermine leur ordre) est cependant évoqué de manière beaucoup moins stricte par Martianus ; on constatera tout d'abord que l'ordre des quatre sciences mathématiques diffère, Martianus présentant d'abord la géométrie, puis l'arithmétique, puis l'astronomie, et enfin la musique. Cependant, l'hymne que l'auteur adresse lui-même à Pallas au début du livre VI (sur la géométrie, première des sciences mathématiques abordées) semble indiquer un changement de nature parmi les sciences présentées, comme si Martianus voulait souligner implicitement, sans disposer encore des termes appropriés, la distinction entre le cycle du futur *trivium* et celui du futur *quadrivium* ; à travers Pallas, Martianus invoque en effet la divinité la plus haute, qui constitue « le sommet de la raison et l'esprit sacré des dieux et des hommes » (*rationis apex diuumque hominumque sacer nus*, 6, 567), divinité plus élevée que Jupiter lui-même (*celsior una Ioue*, *ibid.*), correspondant à l'intellect de l'ensemble des Muses (*Musis mens omnibus una*, 6, 574). À la fin de cet hymne, Martianus demande à Pallas de lui « inspirer en latin les arts grecs » (*inspirans nobis Graias Latiariter artes*, 6, 574), comme si les *artes* suivantes, c'est-à-dire les quatre sciences mathématiques, constituaient un ensemble de sciences grecques, par opposition aux trois premières (grammaire, dialectique, rhétorique), plus liées à la langue latine ou du moins mieux latinisées. L'hymne à Pallas qui ouvre le livre VI semble donc indiquer un changement de degré dans les sciences présentées, et une élévation supplémentaire des considérations.

De même, l'exclusion, au livre IX, de deux sciences qui n'entrent pas dans le cadre fixé par Martianus, confirme cette idée d'un mouvement d'ascension de l'âme ; Médecine et Architecture sont en effet écartées en raison de leur lien avec la matière et les réalités terrestres :

> *Cui Delius Medicinam suggerit Architectonicamque in praeparatis assistere. « Sed quoniam his mortalium rerum cura terrenorumque sollertia est nec cum aethere quicquam habent superisque confine, non incongrue, si fastidio respuuntur, in senatu caelite reticebunt ab ipsa deinceps uirgine explorandae discussius. Vna uero, quae potissima caeli siderumque dilectio est, examinis huius tam fauore quam uoluptate disquiritur tuisque conspectibus non poterit sine scelere uiduari* [91] ».

91. *Nupt.* 9, 891 : « Le Délien fait alors savoir [à Jupiter] que Médecine et Architecture se tiennent prêtes à parler : " Mais puisqu'elles s'occupent de choses mortelles et que leur savoir-faire porte sur les réalités terrestres, puisqu'elles n'ont aucune proximité avec l'éther et les dieux supérieurs, il ne sera pas inconvenant, si on les éconduit par lassitude, qu'elles ne parlent pas devant le sénat céleste : c'est Philologie elle-même qui les examinera plus précisément l'une après l'autre. Cependant il en reste une, plus que toute autre chérie du ciel et des astres, que l'on réclame tant pour l'intérêt que pour le plaisir de cet examen, et qu'on ne pourrait sans crime soustraire à tes regards " » (cette dernière jeune fille est, bien entendu, Harmonie, sujet du livre IX).

L'exclusion de Médecine et d'Architecture se fonde donc sur leur rapport exclusif à la matière : si des sciences comme géométrie partent de la matière, c'est pour en dégager des formes mathématiques ; or Médecine et Architecture partent de la matière pour y rester, puisque leur objet est matériel et terrestre. Elles n'ont donc « aucune proximité » (*nihil confine*) avec le ciel — c'est-à-dire, allégoriquement, l'Intellect — et ne sont par conséquent pas aptes à figurer dans le cycle des sept sciences que constitue Martianus et qui deviendra canonique par la suite. Par opposition, Harmonie, la dernière des sciences, est présentée comme « plus que toute autre chérie du ciel et des astres » (*potissima caeli siderumque dilectio est*) : en parachevant l'ascension de l'âme, l'exposé d'Harmonie constitue donc une conclusion idéale pour l'œuvre de Martianus.

Harmonie et connaissance scientifique

On peut alors se demander pourquoi Harmonie est présentée, non seulement comme plus légitime que Médecine et Architecture, mais aussi comme supérieure aux autres sciences mathématiques, ainsi que le laisse entendre le superlatif *potissima*. Dans le *De Ordine* d'Augustin, en effet, la musique n'est que la première des sciences mathématiques, servant en quelque sorte de transition entre les sciences du langage, dont elle se rapproche par son rapport aux sons, et les sciences mathématiques, dont elle fait partie par son lien avec les rapports numériques. Il semble donc que chez Martianus, le rôle et le statut de l'harmonie — car la jeune fille qui s'exprime s'appelle Harmonie et non Musique [92] — jouent un rôle déterminant dans l'organisation générale de l'œuvre. On pourrait voir dans cette place de la musique un simple artifice littéraire, un retour au récit allégorique après les exposés scientifiques qui ont fait quelque peu oublier le contexte : il est normal, à cet égard, que le chant d'Hyménée, qui symbolise à lui seul les noces et clôt en quelque sorte le récit, soit placé sous l'égide d'Harmonie (ce chant proprement dit se trouve aux paragraphes 9, 902-903). Si l'on considère la symétrie générale de l'œuvre, on se rend compte par ailleurs qu'un chant d'hyménée, chanté par Martianus lui-même, constitue l'ouverture du livre I et fournit le prétexte au récit proprement dit : le chant d'Hyménée du livre IX serait ainsi une habile réponse à l'ouverture du livre I, confirmant la symétrie, par ailleurs très travaillée, de l'œuvre. Ces raisons littéraires ont parfois été évoquées pour justifier la place de la musique dans le dernier livre [93], inattendue du point de vue de la classification philosophique des sciences.

Il nous semble cependant que la perspective néoplatonicienne qui est celle de Martianus permet d'aller plus loin dans l'interprétation de la place de la musique — ou plutôt de l'harmonie — au sein du *De Nuptiis*.

92. Voir par exemple 9, 897 ; 9, 899 ; 9, 908, etc. On ne connaît cependant pas le titre d'origine du livre IX, car il est tombé dans la lacune qui termine le livre VIII : les manuscrits qui témoignent de l'état le plus ancien du texte (avant les corrections carolingiennes) ne marquent pas la transition du livre VIII au livre IX.

93. Voir par exemple I. Hadot, p. 149.

Lorsque Harmonie, au paragraphe 9, 922, décrit sa descente sur la terre, elle se réfère immédiatement, comme nous l'avons montré plus haut, à la théorie des trois hypostases et de l'émanation caractéristique de l'ontologie néoplatonicienne, et insiste sur son lien avec les nombres, qu'elle a apportés à la fois aux « révolutions de toute la masse de l'univers » (*totius molis uolumina*), — c'est-à-dire à l'âme du monde, pour reprendre le terme issu du *Timée* et de ses relectures néoplatoniciennes —, et aux âmes humaines individuelles, qui sont des émanations de l'âme du monde. Dans les deux cas, Harmonie insiste sur son lien avec les nombres (*numeri*) ou, de manière plus générale, avec les « mesures » (*modi*) : *modis associans* (« associant à des mesures »), *numeros non reliqui* (« je n'ai pas abandonné les nombres »), *moderatrix earum [animarum]* (« modératrice des âmes », c'est-à-dire « apportant les mesures dans les âmes »). Tous ces exemples incitent à considérer le *modus* comme une mesure numérique, et l'harmonie comme la science des beaux rapports numériques, qu'ils se produisent dans l'âme du monde, dans l'âme humaine, ou dans les sons. L'harmonie est donc plus qu'une science : en insérant les nombres dans le monde par l'intermédiaire des âmes, elle constitue le lien entre le monde terrestre et l'Intellect, empêchant ainsi toute solution de continuité au sein des divers niveaux ontologiques de la réalité.

Principe même de la vision du monde néoplatonicienne, l'harmonie se trouve également appliquée à la structure des *Noces de Philologie et de Mercure*. En « canonisant » par l'allégorie un cycle de sept sciences reposant sur trois sciences du langage et quatre sciences mathématiques, Martianus recherche la perfection arithmologique qu'il évoque lui-même au livre VII, sur l'arithmétique :

> *Quid autem te, heptas ueneranda, commemorem ? Quae, quod naturae opera sine feturarum contagione conformas, inter deos Tritoniae uirginis uocabulum possedisti. [...] Heptas, quod nihil gignit, eo uirgo perhibetur, sed quod nullo nascitur, hinc Minerua est, et quod ex numeris tam masculinis quam femininis constet, Pallas uirago est appellata. Nam ex tribus et quattuor septem fiunt* [94].

Au début du livre II, Philologie effectue un calcul arithmologique sur le nom sacré de Mercure (Θώυθ) et sur le sien (Φιλολογία), qui lui donne 3 pour Mercure et 4 pour elle-même. Ce résultat la satisfait pleinement, en particulier pour des raisons musicales : il existe en effet trois consonances fondamentales (nombre de Mercure) qui naissent des rapports mathématiques entre les nombres de la tétraktys, 1, 2, 3 et 4 (nombre de Philologie). Ainsi le rapport de 1 à 2 forme l'octave, le rapport de 2 à 3 forme la quinte et le rapport de 3 à 4 forme la quarte [95]. Les nombres 3 et 4 ont donc une

94. *Nupt.* 7, 738 : « Que dire, heptade, de ton caractère vénérable ? C'est toi, parce que tu informes les œuvres de la nature sans céder aux rapports de la procréation, qui parmi les dieux t'es vu attribuer le nom de la vierge Tritonienne. [...] L'heptade, parce qu'elle n'engendre rien, est pour cela présentée comme vierge, et en tant qu'elle ne naît d'aucun nombre, elle est Minerve, mais en tant qu'elle est formée des nombres aussi bien masculins que féminins, elle est appelée Pallas la virile ; car ce sont 3 et 4 qui font 7. » (trad. J.-Y. Guillaumin).

95. Ces développements sur la perfection musicale du nombre 4 sont présentés en 2, 107.

valeur harmonique intrinsèque, reconnue par Martianus, et leur somme, tel le mariage de Mercure et de Philologie, ne peut que représenter la plénitude. On voit donc que l'harmonie, tout en étant la dernière science présentée par Martianus, constitue également le principe organisateur de l'œuvre elle-même. L'harmonie numérique, fondée sur la mystique des nombres néoplatonicienne, est ainsi à l'origine de la constitution d'un cycle strictement limité à sept sciences, qui porte en germe la distinction entre *trivium* et *quadrivium*, déjà théorisée par Augustin dans le *De Ordine*, mais qui n'était pas encore nommée à l'époque de Martianus puisque le terme *quadrivium* semble avoir été forgé par Boèce [96], et que la première occurrence du terme *trivium* se trouve dans des *Scholia Vindobonensia* à l'*Art poétique* d'Horace [97], datant de la fin du VIII^e^ ou du début du IX^e^ s., et qui sont peut-être à mettre en relation avec Alcuin et son école.

Ces quelques allusions arithmologiques témoignent ainsi du statut privilégié de l'harmonie dans le récit et dans la structure des *Noces de Philologie et de Mercure*. Si l'on a longtemps lu le *De Nuptiis* comme une simple encyclopédie formée par la compilation de traités techniques antiques, faisant ainsi de Philologie « celle qui aime le savoir » (λόγος), si l'on a récemment rétabli le sens mystique de l'œuvre en considérant en quelque sorte Philologie comme « celle qui aime les oracles » (λόγια), force est de constater qu'il convient également, et surtout, de voir dans ce personnage « celle qui aime les proportions numériques », en privilégiant le sens mathématique du terme λόγος. Plus qu'un simple mot d'esprit, cette suggestion de S. Gersh [98] fournit une clef de lecture permettant de rendre à l'œuvre de Martianus tout son sens : l'harmonie qui émane des chants nuptiaux décrits dans la *fabula* renvoie en effet le lecteur à l'harmonie littéraire de l'œuvre, construite sur une structure remarquablement réglée qui fait émerger une harmonie symbolique fondée sur les nombres 3 et 4. Mais ces différentes manifestations de l'harmonie constituent autant de représentations figurées de l'harmonie essentielle constamment présente en filigrane : l'harmonie de l'âme, que seule la connaissance scientifique permet de retrouver au terme d'un mouvement de purification et d'ascension.

Le néoplatonisme de Martianus Capella n'est donc pas seulement une vision du monde habilement mise en scène dans la partie allégorique de l'œuvre : bien plus, il fournit à la conception de l'encyclopédisme présentée dans les livres III à IX du *De Nuptiis* un fondement philosophique qui explique l'émergence du cycle canonique des sept arts libéraux, divisés en trois sciences du langage (futur *trivium*) et quatre sciences mathématiques (futur *quadrivium*). Qu'il s'agisse du motif de la remontée de l'âme dans sa patrie céleste ou de l'harmonie numérique qui doit régner entre les sciences, force est de constater que les conceptions néoplatoniciennes de

96. Boeth., *Arith.* 1, 1, 7.

97. Scolie sur le vers 307 de l'*Art poétique* ; voir l'édition de J. Zechmeister, *Scholia Vindobonensia ad Horatii Artem poeticam*, Vienne, apud C. Geroldum filium, 1877.

98. S. Gersh, « Aristides Quintilianus and Martianus Capella », in *Plato's* Timaeus *as Cultural Icon*, éd. G. J. Reydams-Schils, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2003, p. 163–182 (ici, p. 174).

Martianus influencent profondément — voire définissent — les structures de l'encyclopédisme qu'il donne à voir au lecteur et qu'il léguera à la postérité.

Écrivant dans un milieu fortement marqué par un néoplatonisme païen mâtiné de mysticisme vraisemblablement inspiré en grande partie de Porphyre, Martianus Capella est tout autre chose qu'un auteur qui serait inconsciemment influencé par un substrat philosophique diffus : l'étude des allusions philosophiques dans le *De Nuptiis* témoigne, de la part de l'auteur, d'une connaissance précise du système néoplatonicien, et en particulier de ses aspects ontologiques et psychologiques. Loin d'être un simple compilateur sans originalité, Martianus apparaît donc, si l'on déchiffre correctement les allusions qui émaillent le récit des *Noces*, comme un témoin privilégié du néoplatonisme latin du v^{e} s. — témoin d'autant plus précieux que nous avons perdu une grande partie des textes néoplatoniciens latins et de leurs sources grecques. En reprenant à son compte les conceptions néoplatoniciennes répandues dans les derniers cercles païens de l'Antiquité tardive, Martianus devait ainsi faire émerger, par son œuvre allégorique, une vision du savoir scientifique et de l'encyclopédisme destinée à devenir le fondement et le cadre même de la culture scolaire médiévale.