ENTRE AMPHION ET ACHILLE
RÉALITÉ ET MYTHOLOGIE DE LA DÉFENSE D'ATHÈNES
DU III^E AU IV^E SIÈCLE APRÈS J.-C.

Par
MARCO DI BRANCO*

Dans son récent recueil des inscriptions d'Athènes et de l'Attique,¹ Erkki Sironen a réédité deux textes provenant du "post-Herulian Wall" d'Athènes et relatifs à sa construction:² le premier, découvert près d'une porte sur le flanc nord-est du rempart, mentionnait le nom de son bâtisseur: Illyrius;³ l'autre, retrouvé sur le flanc occidental, est très fragmentaire,⁴ mais devait certainement contenir lui aussi le nom d'Illyrius, identifié d'un commun accord avec le proconsul d'Achaïa Claudius Illyrius – fils de l'archonte éponyme Claudius Teres et petit-fils du proconsul Claudius Leonticus⁵ – auquel la ville d'Athènes dédia deux statues honoraires sur l'Acropole.⁶ L'activité d'Illyrius est datée indiscutablement par rapport avec celle de l'*epimélètes* de ces deux dédicaces, Marcus Iounius Minucianus, que le lexique de Souida place *epi Galienou*.⁷ En outre, dans une inscription de Chypre, Illyrius est honoré pour avoir rebâti les fortifications de Lapethos,⁸ et à Corinthe il est célébré en qualité de gouverneur, philosophe, bâtisseur et évergète.⁹

En analysant ces données, nous entrevoyons le rôle de premier plan d'Illyrius dans l'organisation de la résistance antibarbare, et en même temps

¹ E. Sironen, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions of Athens and Attica* (Helsinki 1997).

² Sur la question du "post-Herulian Wall" voir notamment A. Frantz, *The Athenian Agora XXIV. Late Antiquity: A.D. 267-700* (Princeton, N.J., 1988), 5-7; P. Castrén, 'General aspects of life in post-Herulian Athens', dans P. Castrén, ed., *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529* (Helsinki 1994), 1-14; et I. Baldini Lippolis, 'La monumentalizzazione tardoantica di Atene', *Ostraka* 4. 1 (1995), 169-190.

³ IG II² 5199 = Sironen 1997, op. cit. (n. 1), n° 30.

⁴ IG II² 5200 = Sironen 1997, op. cit. (n. 1), n° 31.

⁵ *PIR*² II, n° 892.

⁶ IG II/III² 3689-90 = Sironen 1997, op. cit. (n. 1), n° 5-6.

⁷ *Souda Lexicon*, M 1087.

⁸ J. & L. Robert, *Bulletin épigraphique* (1951), n° 10, 206-209.

⁹ J.H. Kent, *Corinth 8.3. The inscriptions 1926-1950* (Princeton, N.J., 1966), n° 118, avec émendations par J. & L. Robert, *Bulletin Épigraphique* (1966), 740-742.

l'ombre protectrice de l'empereur Gallien, dont la visite à Athènes de 264 ou de 265 après J.-C. eut essentiellement des motifs militaires.¹⁰ Le tableau qui vient à se dresser montre une classe dirigeante athénienne qui, lorsque l'armée des Hérules menace la ville, est solidaire, sans distinctions, avec son empereur.

Le nom du proconsul Illyrius s'ajoute donc à ceux des autres défenseurs d'Athènes déjà connus par les sources historiques et épigraphiques: le célèbre P. Erennius Dexippe, Panathénus et Minucianus. À sujet de Dexippe, l'«historien combattant», membre de la noble famille des *Kerykes* et protagoniste de la résistance des Athéniens contre les Hérules, on a beaucoup écrit.¹¹ Il était sans doute un important représentant de l'aristocratie athénienne, mais ceux qui voient en lui le plus influent entre ses concitoyens sont exagérément charmés par le discours magnifique prononcé par Dexippe au moment décisif du siège des Hérules:¹² dans ce passage, qui contient de nombreuses réminiscences thucydidiennes, l'historien semble vraiment donner corps à l'esprit de l'Athènes de Miltiade et de Themistocle; sa figure solitaire et titanique, qui harangue les deux mille courageux Athéniens, en les exhortant à se souvenir de la tradition de la patrie et à devenir exemple de vertu et de liberté pour les Grecs, exerce une grande suggestion sur le lecteur. Et toutefois, la réalité doit avoir été différente.

On sait que la célèbre inscription qui accompagnait la statue de Dexippe ne fait aucune mention du rôle de l'historien pendant la bataille contre les Hérules;¹³ les savants se sont souvent interrogés à l'égard de cette 'contradiction', sans pourtant essayer une solution de l'énigme.¹⁴ Pour comprendre la situation, il faut abandonner le miroir déformant du texte de Dexippe et considérer le contexte dans lequel les événements de 267 après

¹⁰ D. Armstrong, 'Gallienus in Athens, 264', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 70 (1987), 235-58.

¹¹ Voir notamment F. Millar, 'P. Herennius Dexippus: The Greek world and the third-century invasions', *Journal of Roman Studies* 59 (1969), 12-29; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 2. 2 (Bari 1966), 211-213 et. 263-310; E. Kapetanopoulos, 'Some remarks on Athens of about 270', *Archaiologikà analekta ex Athenôn*, 16-17 (1983-4), 55; G. Fowden, 'City and mountain in late Roman Attica', *Journal of Hellenic Studies* 108 (1988), 50-52, Idem, 'The Athenian Agora and the progress of Christianity', *Journal of Roman Archaeology* 3 (1990), 494, n. 1, et E. Sironen, 'Life and administration of late Roman Attica', dans P. Castrén 1994, op. cit. (n. 2), 17-20.

¹² Jacoby, *FGrH* 100 F 28.

¹³ IG II/III² n° 3669 = Sironen 1997, op. cit. (n. 1), n° 4.

¹⁴ Cf. par exemple Kapetanopoulos 1983-84, op.cit. (n. 11), 51 et Sironen 1994, op. cit. (n. 11), 17-19.

J.-C. se déroulent. La vérité c'est que Dexippe n'a pas été l'unique 'héros': avec lui, il y avait certainement Minucianus, qui appartenait à une des plus nobles familles athéniennes, qui descendait de Plutarque, et qui était ambassadeur chez Gallien dans les moments difficiles qui précédaient le sac des Hérules;¹⁵ il y avait aussi avec lui Cleodamus *signo* Panathénus, envoyé par Gallien *instaurandis urbibus muniendisque*;¹⁶ enfin, il y avait le proconsul Claudius Leonticus, *signo* Illyrius, le personnage le plus important, au moment de cet événement, pour la charge même qu'il occupait. Bien que le caractère fragmentaire de la conservation de l'ouvrage de Dexippe et le charme extraordinaire de son discours aient obtenu l'effet d'éclipser le rôle du proconsul et d'exalter celui de l'historien, les données épigraphiques auxquelles nous avons fait allusion plus haut semblent au contraire confirmer l'existence d'un rapport de subordination entre Dexippe et Illyrius: en effet, il est extrêmement difficile de retrouver dans l'inscription honoraire dédiée à Dexippe n'importe quelle référence à l'héroïsme de Dexippe à l'occasion de l'attaque des Hérules; ça pourrait indiquer que l'historien et sa famille étaient conscients du fait qu'il n'avait été ni le principal ni l'unique héros athénien en cette circonstance; à ce propos, il faut souligner que Dexippe est honoré seulement par ses fils, tandis que ce fut la polis qui dédia deux statues à Illyrius en tant que bienfaiteur d'Athènes, et il ne semble tout à fait arbitraire de relier cet honneur aux événements de 267 après J.-C.

Les choses étant ce qu'elles sont, il est plausible de penser à Illyrius comme à celui qui sut accomplir des tâches fondamentales dans une crise difficile, pas seulement en organisant la construction du rempart intérieur de la ville, mais aussi en coordonnant les opérations défensives.

On a remarqué que les aristocrates athéniens du III^e siècle après J.-C. suivent deux parcours différents dans leur carrière politique: quelques-uns d'entre eux choisissent de se 'romaniser' même formellement, en entrant dans le sénat (c'est le cas d'Illyrius); d'autres, au contraire, de rester dans le milieu de la *polis* (c'est le cas de Dexippe et de Minucianus).¹⁷ Pendant la défense d'Athènes ces deux catégories s'unissent au nom des anciennes traditions civiques. En effet, le centre de la résistance contre les barbares est le milieu lié à Eleusis: Dexippe aussi bien que Minucianus appartiennent à des familles qui exerçaient un monopole séculaire sur les mystères d'Eleusis, et qui en tiraient prestige et autorité. De plus, comme Andreas Alföldi a mis

¹⁵ O. Schissel, 'Die Familie des Minukianos', *Klio* 21 (1927), 361-373.

¹⁶ *Scriptores Historiae Augustae, Vita Gallieni*, 13.6.

¹⁷ Voir Millar 1969, *op. cit.* (n. 11).

justement en évidence, dans ce contexte l'élément fondamental est le platonisme, qui est strictement lié aux mystères d'Eleusis.¹⁸ Dans la famille de Dexippe aussi bien qu'en celle de Minucianus nous constatons la présence de nombreux sophistes et un strict rapport avec le milieu néoplatonicien d'Eleusis.¹⁹ L'*exemplum* mythique choisi pour honorer le bâtisseur du rempart intérieur est révélateur des tendances platoniciennes des défenseurs d'Athènes. En effet, dans la première inscription, on établit une comparaison entre Illyrius et le Thébain Amphion, fils de Zeus et d'Antiope et *protos heuretès* des arts musicaux: de même qu'Amphion érigea les murs de Thèbes au son de la lyre, ainsi Illyrius a bâti le rempart d'Athènes en se laissant guider par la muse à la douce voix. Dans cette analogie il y a certainement une allusion à la rapidité d'exécution des travaux, mais pour comprendre à fond son importance il faut considérer brièvement la figure d'Amphion et les valeurs dont elle est chargée dans la culture grecque.²⁰

Homère rappelle qu'Amphion, avec son frère Zéthos, bâtit les murs de Thèbes;²¹ Hésiode²² et Eumelos²³ racontent l'histoire de la prodigieuse construction au moyen des instruments musicaux; le thème occupe une place importante dans l'*Antiope* d'Euripide, qui représentait la querelle entre Zéthos, guerrier et agriculteur, et Amphion, qui était entièrement voué à la musique.²⁴ Dans la spéculation platonicienne, la querelle entre les deux frères au moment de l'érection des murs thébains symbolise le conflit entre 'vie active' et philosophie, et naturellement Platon prend le parti d'Amphion.²⁵ Dans l'époque hellénistique, Apollonios de Rhodes offre la représentation la plus vive de l'épisode, en comparant l'énorme fatigue de Zéthos à la grâce et légèreté d'Amphion, qui remue les pierres au moyen du son de

¹⁸ A. Alföldi, *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus* (Darmstadt 1967), 246.

¹⁹ Voir Schissel 1927, op. cit. (n. 15).

²⁰ Cf. W.H. Roscher, *Lexicon der Mythologie*, 1.1 (Leipzig 1884), 308-16; F. Vian, *Les origines de Thèbes* (Paris 1963), 69-75; M. Rocchi, *Kadmo e Harmonia: un matrimonio problematico* (Roma 1989), 47-51; A. Hurst, 'Bâtir les murailles de Thèbes', *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca. Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 7-9 Luglio 1997* (Pisa-Roma 2000), 63-81.

²¹ *Odysea*, 11.260-265.

²² Frg. 182 Merkelbach-West.

²³ Frg. 3 EGF = 13 PEG.

²⁴ Frgg. 184-188 Nauck.

²⁵ *Gorgias* 485e; 500c; 506b. Cf. A.M.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris 1950), *passim*, et A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano* (Milano-Roma 1953), *passim*.

sa lyre.²⁶ Dans la littérature de la première époque impériale le thème est diversement traité par maintes auteurs: Horace et Propertius proposent pour la première fois le parallèle entre Amphion et Orphée, qui sera couronné de succès.²⁷ Nous trouvons une comparaison assez précise pour l'inscription d'Illyrius dans des vers de la *Silva* de Stace dédiée à la villa de l'aristocrate Pollius Felix à Sorrente:²⁸ dans ce cas aussi, il y a un parallèle entre un bâtisseur (Pollius Felix) et Amphion, et le contexte est encore une fois celui de l'éloge de la 'vie contemplative' et philosophique, qui constitue le *modus vivendi* de Pollius Felix. Une comparaison ultérieure vient encore du milieu athénien et ça montre qu'ici l'*exemplum* d'Amphion eut du succès: en effet, dans une oraison d'Himerius le proconsul Cervonius est célébré comme nouvel Amphion.²⁹

À partir du II siècle après J.-C. les auteurs qui narrent les vicissitudes de la construction des murs de Thèbes s'intéressent surtout aux pouvoirs surnaturels d'Amphion et aux vertus magiques de la musique; le parallèle entre Amphion et Orphée revient bien souvent, et le fils d'Antiope donne encore corps à l'idéal de vie du philosophe.³⁰

Dans l'antiquité tardive, Amphion est donc représenté aussi bien comme philosophe que comme magicien qui, au moyen de sa musique, modifie la réalité environnante. Dans l'élaboration de cette figure, la spéculation néoplatonicienne et néopythagoricienne exerce une influence fondamentale. On sait que ce courant de pensée considère la musique comme un véritable pouvoir magique: puisque entre les éléments et les corps il y a une relation musicale, la musique révèle les rapports qui forment l'âme individuelle et universelle, et elle est capable d'agir aussi sur la nature et sur les hommes.³¹ De plus, la musique – et en particulier celle de la lyre, qui selon

²⁶ *Argonauticae* 1.735-741.

²⁷ Horatius, *Odae* 3.11.2 et *Ars poetica* 394-396; Propertius 1.9.10 et 3.2.2-10. Cf. G. Mader, 'Amphion and Orpheus in Propertius, I 9?', *Antiquité classique* 61 (1992), 249-254, et C. Riedweg, 'Orfeo', *I Greci*, 2.1 (Torino 1996), 1278, n. 120.

²⁸ Statius, *Silvae* 2.2.56-62.

²⁹ Himerius, *Orationes* 38.9 Colonna.

³⁰ Voir notamment Pausanias 6.20.18; 9.5.6-8; 9.17.7; Apollodorus 3.5.5; Philostratus, *Imagines*, 1.10; Ps.-Plutarchus, *de Musica* 3; Macrobius, *In Somnium Scipionis* 2.3.1-10; Nonnus, *Dionysiaca* 25.414-28; Apuleius, *Florida* 17; Lucianus, *Imagines* 14; Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 1.1 et 3.1, et Iulianus, *Epistulae* 16.

³¹ Cf. Ps.-Plutarchus, *De Musica* 42-44; Athenaeus, *Deipnosophistae* 14.18; Iamblichus, *de Mysteriis Aegyptiorum* 3.9; Aristides Quintillianus, *De Musica* 3.16-25. Sur le rapport entre musique et magie voir notamment E. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley-Los Angeles 1951), 102-107; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (New York 1952),

la tradition aurait été inventée par Amphion – produit l’élévation et la purification de l’âme (selon Plotin le musicien s’élève en comprenant l’harmonie intelligible).³²

Après ce bref examen, le sens du parallèle entre Amphion et Illyrius est plus compréhensible: il s’agit d’un hommage du milieu néoplatonicien d’Eleusis au proconsul bienfaiteur de la ville qui est exalté comme philosophe et même – bien qu’à demi-mots – comme magicien. Dans cette caractérisation d’Illyrius on peut voir celle que Paul Zanker a défini l’“auto-stylisation” de la classe dirigeante athénienne, qui a la tendance à se montrer consacrée à la philosophie et à se rapporter avec ostentation à sa tradition culturelle.³³

Toutefois, un éloge centré sur les thèmes de la ‘vie contemplative’ pourrait paraître peu indiqué pour le rôle d’Illyrius et pour les circonstances, état donné qu’il n’y a pas la moindre allusion aux vertus ‘pratiques’ du proconsul pendant l’attaque des Hérules. Pourtant, la lecture de la seconde inscription du rempart fait émerger une nuance différente. Ici, en effet, l’œuvre d’Illyrius est célébré en faisant allusion pas seulement à Amphion, mais aussi aux Cyclopes, et ça place le proconsul dans un centre idéal entre deux extrêmes opposés: si Amphion représente le *mousikós anér*, et si les Cyclopes sont des êtres primitifs, dont l’unique qualité c’est la force physique,³⁴ Illyrius, qui est un intellectuel mais un homme d’action aussi, représente la synthèse parfaite des vertus de ceux personnages mythiques.

Mais pourquoi, entre ces nombreux modèles mythiques disponibles, on a privilégié celui d’Amphion? Il n’est pas possible de répondre en toute certitude à cette question. Bien sûr, le thème de la magie de l’*amphionís phorminx* était souvent utilisé dans les exercices de rhétorique, mais il faut surtout réfléchir sur un élément: on sait que Amphion est un héros qui est associé dès sa naissance au milieu béotien; si on considère que Minukianos – l’*epimelétes* des dédicaces à Illyrius – descendait d’une famille illustre

19-21; E.A. Lippman, *Musical Thought in Ancient Greece* (New-York-London 1964), 78-90; C. Segal, ‘La magia di Orfeo e le ambiguità del linguaggio’, *Musica e mito nella Grecia antica* (Bologna 1995), 289-301.

³² Plotinus, *Enneades* 1.3.20. Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraires des Romains* (Paris 1942), 18 et 262.

³³ P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst* (München 1995), 249-250.

³⁴ Cf. Roscher 1884, op. cit. (n. 20), 2.1, c. 1687-89, et H.I. Marrou, *Mousikos anér. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (Grenoble 1938), *passim*.

originaires de la Béotie, et que au milieu du III^e siècle après J.-C. il y avait à Athènes au moins une autre importante famille de la même origine,³⁵ il est difficile de ne pas établir une connexion entre les deux faits, surtout quand on songe à l'importance des traditions locales dans l'antiquité tardive.³⁶ De plus, cette hypothèse semble renforcée par les données archéologiques. Selon la reconstitution qui a été proposée par les savants américains, dans le rempart intérieur d'Athènes s'ouvraient sept portes:³⁷ il ne semble pas impossible que le parallèle entre Illyrius et le mythique bâtisseur des murs de Thèbes ait été évoqué dans le milieu aristocratique athénienne par cette particulière coïncidence numérique.

Comme et peut-être encore plus du sac des Hérules à Athènes, la descente d'Alaric en Grèce de 395/6 après J.-C. a été objet d'interprétations opposées. En ce cas, toutefois, la diversité des opinions exprimées par la critique semble de quelque façon justifiée par les versions radicalement discordantes que les sources donnent de cet événement, ainsi que par l'ambiguïté de la documentation archéologique. Selon Zosime, qui est notre source principale sur la campagne grecque d'Alaric, tandis que le reste de la Grèce subit l'occupation de l'armée des Goths, Athènes et l'Attique restèrent intactes en vertu des prodiges – en particulier l'apparition d'Athéna et Achille sur les murs de la ville – qui y eurent lieu juste au moment de l'attaque d'Alaric.³⁸ Toutefois, d'autres sources brossent un tableau moins idyllique: en effet, Claudianus, Gerôme et Philostorge affirment que Alaric conquerrait Athènes avec la violence;³⁹ et Synèse de Cyrène, qui y se rendit en août 399 après J.-C., décrit la décadence de la ville, mais ne fait aucune allusion aux destructions d'Alaric.⁴⁰

Les interprétations des spécialistes ont reproduit cette dichotomie des sources, en mettant en valeur le récit de Zosime ou bien les notices données par les autres auteurs.⁴¹ Dans la littérature archéologique on trouve pareil-

³⁵ Millar 1969, op. cit. (n. 11), 18. Cf. J.H. Oliver, 'Selected Greek inscriptions', *Hesperia*, 2 (1933), 510-511.

³⁶ Voir G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge 1990), 3.

³⁷ Frantz 1988, op. cit. (n. 2), 138-141.

³⁸ Zosimus, 5.5.5-8 et 5.6.1-5.

³⁹ Hieronymus, *Epistulae* 60.16 et Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 12.2.

⁴⁰ Synesius, *Epistulae* 56 et 136. Cf. D. Roques, *Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène* (Bruxelles 1989), 99-103 et Idem, *Synésios de Cyrène, Correspondance*, II (Paris 1990), 162-163, n. 3.

⁴¹ Cf. notamment O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, V (Berlin 1913), 552; F. Paschoud, *Zosime, Histoire Nouvelle*, 3.1 (Paris 1986), 94-98, nn. 9-10; F.

lement deux tendances opposées: la première nie qu'il y ait des preuves de la conquête violente d'Athènes par l'armée d'Alaric; la seconde est au contraire plus incline à admettre un véritable sac de la ville et essaie de retrouver les traces des destructions des Goths dans le tissu urbain.⁴²

L'examen des diverses positions relatives à la question de la conquête d'Athènes mène de toute façon à réduire la portée de l'impact des barbares sur la ville. De ce point de vue, la 'fable païenne' de Zosime se révèle plus croyable qu'on ne pense; néanmoins, on a l'impression que même dans le récit de celui-ci la réalité soit dans une certaine mesure altérée par la propagande politique et religieuse. Au passage de Zosime sur Athènes on peut relier ce que le même auteur écrit à propos de l'échec de l'essai de sauver Rome en recourant aux rites païens pendant le siège d'Alaric – échec provoqué par la classe dirigeante chrétienne de la ville.⁴³ En rapportant cet épisode, Zosime compare implicitement Rome et Athènes, à tout avantage d'Athènes qui est sauvée par sa fidélité au paganisme: dans un monde où les dieux n'hésitaient pas à accourir en aide des villes dévotes, les païens avaient beau jeu à attribuer les sacs des barbares, ainsi que la décadence de l'empire, à l'abandon des divinités et des rites traditionnels, et à considérer, au contraire, le salut des villes comme le signe de la bienveillance des anciens dieux envers leurs adeptes. Les chrétiens aussi étaient très sensibles à ce sujet: récemment, Augusto Frascchetti, en examinant le fameux chapitre des *Historiae contra paganos* de Orose sur le sac de Rome de 410 après J.-C.,⁴⁴ a montré que le but principal de l'historien chrétien était de convaincre ses lecteurs du fait que beaucoup de malheurs avaient frappés Rome bien avant

Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*, I (Stuttgart 1889), 112, et S. Mazzarino, *Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio* (Roma 1942), 260, n. 2.

⁴² Cf. C. Wachsmuth, *Die Stadt Athen im Altertum*, I (Leipzig 1874), 715; H.A. Thompson & R.E. Wycherly, *The Athenian Agora XIV. The Agora of Athens* (Princeton, N.J., 1972), 210; J.-M. Spieser, 'La ville en Grèce du III^e au VI^e siècle', in *Ville et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, Rome, 12-14 mai 1982* (Roma 1984), 322 = Idem, *Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium* (Aldershot etc. 2001), n° 2, 322; Frantz 1988, op. cit. (n. 2), 138-141; Rügler, 'Die Datierung der "Hallenstrasse" und des "Festtores" im Kerameikos und Alarichs Besetzung Athens', *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Athen* 105 (1990), 288-289; P. Castrén, 'Paganism and Christianity in Athens and vicinity', *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden-Boston-Köln 1999), 211-223.

⁴³ Zosimus, 5.41.1-3.

⁴⁴ Orosius, 7.39.

des *Christiana tempora*.⁴⁵ En effet, le récit d'Orose sur le sac de Rome est le pendant chrétien du récit païen de Zosime sur le raid d'Alaric à Athènes: si pour Zosime les défenseurs de la ville sont Athéna et Achille, pour Orose les *pignora* du salut de Rome sont les *vasa* de Pierre et les saintes reliques de l'apôtre, sur lesquelles se lève la basilique où les Romains dans cette circonstance se réfugièrent; si le sac d'Athènes se transforme selon Zosime en un banquet d'Alaric avec les notables de la ville, le sac de Rome devient pour Orose une procession aux lieux saints. Zosime raconte aussi qu'à la mort de Valentinien I la Grèce fut frappée par un violent tremblement de terre et beaucoup de villes en furent sérieusement endommagées, à l'exception d'Athènes et de l'Attique, qui avaient été protégées grâce à un rite théurgique effectué par l'hierophante Nestorius à la suite d'une vision prémonitoire.⁴⁶ Ce rite a été mal compris par les savants qui l'ont examiné: François Paschoud – dans un curieux accès de rationalisme – le définit “un subterfuge ingénieusement imaginé mais un peu risible”,⁴⁷ tandis que Étienne Evrard a essayé captieusement de nier son appartenance à la sphère de la théurgie.⁴⁸ En effet, tout en sous-estimant l'influence de Jamblique sur le premier néoplatonisme athénien, Evrard cherche à prouver que Nestorius et surtout son petit-fils Plutarque, le premier philosophe néoplatonicien d'Athènes, n'ont pas de rapports avec les doctrines professées par le philosophe syrien et par son école, en particulier avec la théurgie; toutefois, après avoir longuement soutenu que le rite opéré par Nestorius ne peut pas se représenter comme un rite théurgique, Evrard accepte l'hypothèse contraire, et, en conclusion il affirme que Nestorius a répandu la pratique de la théurgie dans les milieux philosophiques d'Athènes.⁴⁹

Pour ce qui en est de l'influence de Jamblique sur tels milieux, Alan Cameron a montré que pendant les années de la formation philosophique de Plutarque il y eut un “revival of interest” à l'égard des doctrines et de la personnalité de Jamblique: une preuve importante de ce que Cameron affirme est la dédicace athénienne à un Jamblique homonyme du philosophe (et il aussi philosophe), ami de Libanius et petit-fils du sophiste Sopatre, honoré

⁴⁵ A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana* (Roma-Bari 1999), 276-284.

⁴⁶ Zosimus, 4.18.1-4.

⁴⁷ F. Paschoud, *Zosime, Histoire Nouvelle*, 2.2 (Paris 1979), 368, n. 138.

⁴⁸ E. Evrard, ‘Le maître de Plutarque d'Athènes’, *Antiquité Classique* 29 (1960), 108-133 et 391-406.

⁴⁹ *Ibidem*, 133.

avec un hermès pour sa collaboration à la restauration et au renforcement des murs de la ville peu de temps avant de l'invasion d'Alaric.⁵⁰ Témoignage ultérieur de l'influence de Jamblique sur les philosophes athéniens est sans doute le rite célébré par Nestorius: en effet il s'agit d'un rite théurgique, et plus précisément d'un rite téléstique. But de l'art téléstique est l'*éllampsis*, c'est-à-dire l'animation d'une statue par un dieu,⁵¹ mais il ne s'agit pas seulement d'évocation: la téléstique n'est pas une simple technique humaine d'animer les statues, mais plutôt l'art divin de conférer les *synthémata*, c'est-à-dire les symboles invisibles et ineffables qui les dieux ont disséminés (et par lesquelles on peut opérer les rites de la théurgie); c'est grâce à ces symboles ineffables que la téléstique rend les statues capables de recevoir la divinité.⁵² Même Evrard met en évidence les analogies entre le rite effectué par Nestorius et celui que Julien le Théurge célébra pendant la guerre contre les Marcomans,⁵³ et il faut souligner que Zosime, pour indiquer l'acte de modeler la statue d'Achille, se sert du verbe *demiourghēin*, un verbe qui est souvent utilisé dans un sens technique à propos de statues magiques.⁵⁴ Le lien de Nestorius avec la théurgie paraît très fort: Marin, dans sa *Vie de Proclus*, dit que celui-ci avait appris les rites des mystères et l'initiation théurgique d'Asclépigénie, fille de Plutarque, qui les avait reçus à son tour par le "grand Nestorius".⁵⁵ Hans Lewy considère donc justement Nestorius comme l'intermédiaire le plus important entre Jamblique et les Athéniens en matière de théurgie, qui constitue une partie fondamentale de la doctrine du philosophe syrien: c'est justement Jamblique qui fait de la théurgie un

⁵⁰ A. Cameron, 'Iamblichus at Athens', *Athenaeum* 45 (1967), 143-153.

⁵¹ Proclus, *In Timaeum*, 1.25-27; 2.28-29.

⁵² Voir notamment H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* (Le Caire 1956), 69-71 et 247-249; P. Boyancé, 'Théurgie et téléstique néoplatoniciennes', *Revue de l'histoire des religions*, 147 (1955), 189-209; Dodds 1951, op. cit. (n. 31), 288-326, et C. van Liefferinge, 'La théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus', *Kernos* suppl. 9 (1999), 93-96.

⁵³ Cf. Evrard 1960, op. cit. (n. 48), 125-127, et G. Fowden, 'Pagan versions of the rain miracle of A.D. 172', *Historia* 36 (1987), 83-95.

⁵⁴ Jamblique consacre à la *demiourghia* un important chapitre de son traité *de mysteriis Aegyptiorum* (3.28-29).

⁵⁵ Marinus, *Vita Procli* 28. Cf. Proclus, *In Rempublicam* 2.324.11-13. Voir aussi F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, I (Leiden-New York-Köln 1993), 14-15, et M.W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (London-New York 2001), 316-319.

véritable instrument de réhabilitation philosophique et politique du paganisme.⁵⁶

À côté de Nestorius Zosime nommé Syrianus, auteur d'un hymne à Achille qui célébrait le 'miracle' opéré par Nestorius. Protégé de Plutarque et son successeur dans le scholarcat, Syrianus est un disciple des doctrines de Jamblique: on lui attribue une tentative d'harmoniser les idées d'Orphée, Pythagore et Platon avec les Oracles Chaldéens,⁵⁷ et aussi une grande expérience dans le domaine de la théurgie, de la téléstique en particulier. C'est bien lui qui éclaircit définitivement le rôle de la téléstique et ses rapports avec la théologie et la philosophie.⁵⁸ Entre la fin du IV et le début du V siècle après J.-C. les pratiques théurgiques – qui avaient reçu le fondamental soutien de l'empereur Julien – étaient donc très importantes dans le néoplatonisme athénien. Pour ce qui concerne la classe dirigeante de la ville dans cette période, la situation est plus complexe par rapport à celle du III^e siècle après J.-C., lorsque ses membres étaient imbus de platonisme sans aucune distinction: si l'athénien Jamblique, bienfaiteur et philosophe néoplatonicien, rappelle de près Illyrius, si l'activité de Nestorius, hiérophante d'Eleusis, met en évidence l'accord entre tradition platonicienne et milieu éleusinien, il faut toutefois souligner que entre l'époque d'Illyrius et celle de Nestorius un remarquable changement s'est produit: la plupart des autorités de la ville semble maintenant éloignée du milieu néoplatonicien paganisant.

⁵⁶ Lewy 1956, op. cit. (n. 52), 69, n. 9. Cfr. G. Fowden, *The Egyptian Hermes* (Oxford 1986), 131-41; B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de Mysteriis* (Stuttgart 1991), 231-282 et van Liefferinge 1999, op. cit. (n. 52), 208-210.

⁵⁷ *Souda Lexicon*, S 1662. Cf. H.-D. Saffrey, 'La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles)', *Koinonia* 8 (1984), 161-171 = Idem, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, 1 (Paris 1990), 51-61; Idem, 'La theurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecques tardive', *Wissenschaftliche & ausserwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistischen Symposiums 1978* (Athens 1981), 153-169 = Idem 1990, op. cit. 33-49; Idem, 'Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques', *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981), 209-225 = Idem, 1990, op. cit., 63-79; Idem, 'L'Hymne IV de Proclus, prière aux dieux des oracles chaldaïques', *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard* (Fontenay aux Roses 1981), 297-312 = Idem, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, 2 (Paris 2000), 193-206; Idem, 'Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien', *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy* (Leiden 1992), 35-50 = Idem, 2000, op. cit., 143-158, et Idem, 'Semeion/Signum dans la littérature néoplatonicienne et la théurgie', *Signum. IX Colloquio internazionale, Roma, 8-10 Gennaio 1998* (Firenze 1999), 23-38 = Idem 2000, op. cit., 127-141.

⁵⁸ O. Ballériaux, 'Syrianus et la téléstique', *Kernos* 2 (1989), 13-25. Cfr. van Liefferinge, 1999, op. cit. (n. 52), 93-95.

En effet, Zosime dit que quand Nestorius rapporta sa vision aux notables athéniens, ils réagirent avec indifférence et dérision. Le récit de Zosime révèle l'existence d'une rupture au cœur de la classe dirigeante de la ville, certainement à relier aux premières manifestations du conflit entre paganisme et christianisme. Le morceau de Zosime sur les événements de 375 après J.-C. montre la tendance modérée de l'élite athénienne, qui est le fruit d'un compromis entre les représentants des deux religions: dans une société pour laquelle la publicité d'un rite est essentielle à son efficacité, Nestorius est forcé à célébrer ses pratiques théurgiques à titre privé, en profitant de la tolérance qui était encore accordé au culte d'Athéna (il effectue ses rites pendant la célébration des sacrifices à la déesse). Le conflit se maintient de toute façon en un bas niveau d'intensité: affirmations comme celle de Jean Bidez, selon lequel "il suffisait de posséder un exemplaire d'un livre de Jamblique sur la théurgie pour s'exposer à une accusation de magie",⁵⁹ à la lumière du récit de Zosime se révèlent complètement erronées; du reste, la théurgie était tolérée dans tout l'empire, même si la dure condamnation morale des hiérarchies ecclésiastiques et des élites politiques christianisées plane sur elle.

Les interprétations de l'épisode de l'apparition d'Achille et Athéna proposées par les savants jusqu'ici se révèlent pour beaucoup des raisons peu satisfaisantes et même fourvoyantes. En effet, les *epiphanéiai* d'Athéna et Achille appartiennent eux aussi à la sphère de la théurgie. Pour comprendre mieux l'importance de la théurgie dans ces événements il faut s'arrêter un instant sur les réflexions de Jamblique et de Proclus à l'égard des apparitions d'êtres surnaturels. Dans son traité *De mysteriis Aegyptiorum*, Jamblique aborde le problème des *epiphanéiai* des dieux et des héros, et soutient que les apparitions des dieux donnent le salut, tandis que celles des héros encouragent aux entreprises généreuses et magnifiques:⁶⁰ la vision d'Athéna et Achille décrite par Zosime fait partie intégrante de ce tableau. De plus, Jamblique établit un rapport de cause à effet entre les évocations et les apparitions surnaturelles: l'*autophanéia* – divine ou héroïque qu'elle soit – est la conséquence de l'évocation du théurge, à qui les dieux et les autres êtres supérieurs accordent leur bienveillance puisque il détient les *apórreta symbola* de la science hiératique.⁶¹ Selon Proclus aussi, c'est le théurge qui peut évoquer les esprits divins, au moyen d'objets ou d'êtres vivants; en plus

⁵⁹ J. Bidez, 'Le philosophe Jamblique et son école', *Revue des études grecques* 32 (1919), 38.

⁶⁰ Iamblichus, *de Mysteriis Aegyptiorum* 2.6.

⁶¹ *Ibidem*, 3.28-31 et 4.1-4.

de ça, quelques théurges sont possédés par la divinité, en restant sans connaissance ou même lucides.⁶² Si on lit les extraits du commentaire de Proclus sur la philosophie chaldéenne qui se sont conservés, on comprend que dans cet ouvrage le philosophe arrêtait longuement son attention sur le problème de la différence entre les genres d'évocation et indiquait les moyens pour provoquer correctement la *parousia* des esprits. À la lumière de ces témoignages, il est clair que le 'miracle' de 375 et celui de 396 après J.-C. ont la même origine: bien que le premier soit le produit d'un rite téléstique, et le second soit le fruit d'une évocation, cependant l'un et l'autre appartiennent à la sphère de la théurgie. Zosime, en décrivant l'apparition d'Athéna et Achille, met en évidence son analogie avec l'épisode du tremblement de terre, que dans cette circonstance il rappelle à la mémoire des lecteurs. À ce propos, il semble tout à fait plausible supposer que la source de Zosime pour le 'miracle' de 396 a été l'hymne à Achille par Syrianos.⁶³ De toute façon, il faut souligner que Syrianos considérait Achille un grand théurge et interprétait comme rites hiératiques chaque opération que le héros effectua à l'occasion des funérailles de Patrocle.⁶⁴ Dans le milieu où la tradition des 'miracles' athéniens s'est formée, la connexion entre Achille et la théurgie était donc une donnée bien connue et indiscutable. D'autre part, dans l'antiquité tardive la pensée théurgique entreprend une radicale remise en valeur de la tradition hellénique et le rétablissement symbolique des mythes homériques. Pour Proclus, par exemple, tandis que les mythes philosophiques du genre platonicien ont surtout une fonction éducative, les mythes d'Homère conviennent parfaitement à l'art hiératique: comme la téléstique, ces mythes produisent l'union avec la divinité.⁶⁵ Dans ce sens, le récit de l'apparition de la déesse poliade et du plus important des héros grecs sur les murs d'Athènes constitue un exemple typique de l'utilisation du mythe classique par la pensée théurgique. Pour ce qui concerne Athéna, s'il est superflu de rappeler son ancien rôle de divinité patronne des villes, il faut au contraire remarquer qu'elle entretient une relation particulière avec les théurges: Marinus rapporte que la déesse apparaissait souvent à Proclus, qui

⁶² E. Des Places, ed., *Oracles Chaldaïques, avec une choix de commentaires anciens* (Paris 1971), 41-47; 202-212; 219-221. Cf. A. Sheppard, 'Proclus' attitude to theurgy', *Classical Quarterly* 32 (1982), 212-224, et Fowden 1986, op. cit. (n. 56), 126-131.

⁶³ Cf. G. Fowden, 'Late Roman Achaea: identity and defence', *Journal of Roman Archaeology* 8 (1995), 557.

⁶⁴ van Liefferinge 1999, op. cit. (n. 52), 127-129, n. 124; 170-172; 249-266, et Lewy 1956, op. cit. (n. 52), 184-185.

⁶⁵ van Liefferinge 1999, op. cit. (n. 52), 244-246.

était sous sa particulière protection,⁶⁶ et Proclus même avait composé un hymne à Athéna qui est pétri d'atmosphères néoplatoniciennes et théurgiques, et qui fait pendant à l'hymne à Achille par Syrianos; dans son ouvrage Proclus célèbre la déesse comme rempart contre les souffrances, les adversités et la misère et comme suprême défense de l'essence individuelle du Nous divin.⁶⁷ La présence d'Achille à côté d'Athéna s'explique par son caractère de héros-théurge, mais aussi par l'extraordinaire fortune de sa figure dans la culture de l'antiquité tardive, qui voit en lui l'exemple parfait de *theîos anér*.⁶⁸

Le récit de la défense victorieuse d'Athènes contre les dangers humains et naturels par une déesse et un héros contient un explicite message de 'propagande'. Dans la conception des aristocratiques "outsiders" de la communauté païenne d'Athènes qui ont élaboré cette tradition, la défense de la ville s'identifie désormais totalement avec la défense du paganisme; et seulement le paganisme peut garantir le salut de la ville, de l'empire et de l'*oikouménè*: pour ces philosophes, qui descendent de familles anciennes et nobles mais sont désormais relégués aux marges de la société, l'engagement religieux est une forme extrême d'engagement civil.

Sur le plan iconographique, on saisit un reflet de cette volonté de propagande dans la décoration du célèbre "Achilles Plate" du trésor de Sevso.⁶⁹ Selon Marlia Mundell Mango, ce *missorium* aurait été produit à Athènes vers 400 après J.-C.;⁷⁰ dans ce cas, il pourrait bien s'agir d'un objet qui célébrait le succès des négociations avec Alaric, succès qui les divinités tutélaires de la ville avaient favorisé. Les protagonistes de l'apparat iconographique de l'"Achilles Plate" sont en effet les deux sauveteurs d'Athènes du récit de Zosime: il y a là une représentation de la naissance d'Achilles et du moment où le héros s'arme pour prendre parti à la guerre de Troie, aussi bien que de la victoire d'Athéna contre Poséidon dans la célèbre querelle

⁶⁶ Marinus, *Vita Procli* 6; 9; 15; 29, et 30.

⁶⁷ Proclus, *Hymni* 7.10-15; 40-52. Cfr. H.-D. Saffrey, 'Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984), 175-176 = idem 1990, op. cit. (n. 56), 219-220.

⁶⁸ D. Stutzinger, *Die spätantiken Achilleusdarstellungen – Versuch einer Deutung, in Spätantike und frühes Christentum: Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik, Frankfurt am Main* (Frankfurt am Main 1983), 175-179 et 586-594.

⁶⁹ M. Mundell Mango, 'The Achilles Plate', in eadem & A. Bennett, *The Sevso Treasure*, I, *Journal of Roman Archaeology Suppl.* 12 (1994), 153-180. Cfr. Fowden 1995, op. cit. (n. 63), 557.

⁷⁰ Mundell Mango 1994, op. cit. (n. 69), 180.

pour la possession de l'Attique. La signification symbolique de cette dernière scène est tout à fait évidente, puisque déjà dans le fronton du Parthénon le conflit entre Athéna et Poséidon fait allusion au plus grand conflit entre la grécité et la barbarie,⁷¹ mais la présence d'Achille aussi est parfaitement compréhensible: son rôle est celui du héros sauveteur, le même rôle qu'il joue non seulement dans le récit de Zosime mais dans une oraison d'Himerius aussi où l'auteur compare à Achille le proconsul Basile, qui, comme le héros, se portait garant du salut des Grecs.⁷²

Il reste à voir si l'œuvre de propagande de la communauté païenne d'Athènes ait eu quelque effet. À ce propos, on remarque que, dans la période successive à l'invasion d'Alaric, à Athènes il y a un bref "revival" païen: un groupe d'inscriptions, qu'on peut dater entre la fin du IV et le début du V siècle après J.-C., montrent un temporaire changement des rapports à l'intérieur de la classe dirigeante athénienne dans un sens favorable à l'élite païenne.⁷³ La dédicace la plus intéressante est celle à Herculus, préfet d'Illyricum de 408 à 410 après J.-C. dont la statue fut placée à côté du simulacre d'Athéna *Promachos*: Herculus y est défini *prómachos thesmôn* et comparé explicitement à Athéna.⁷⁴

Toutefois, ce changement dans le climat politique et religieux d'Athènes, qui est en rapport au succès des négociations avec Alaric, a seulement un caractère temporaire: en effet, au V siècle le polythéisme athénien reste complètement en dehors de la sphère publique, même si il est bien vif dans la dévotion privée.⁷⁵

Paradoxalement, on peut attribuer à cette phase d'expansion du paganisme athénien la contre-offensive chrétienne, qui portera à l'affirmation définitive du christianisme comme religion 'officielle' de la ville: même la naissance du culte athénien de la *Theotokos* et des martyrs locaux au début

⁷¹ Cf. L. Beschi, 'L'Atene periclea', *Storia e civiltà dei Greci*, II 4 (Milano 1979), 581.

⁷² Himerius, *Orationes* 46.9-10 Colonna.

⁷³ Cf. Sironen 1997, op. cit. (n. 1), n° 20; 21; 22 et 25; voir aussi Sironen 1994, op. cit. (n. 11), 37-54.

⁷⁴ Sironen 1997 op. cit. (n. 1), n° 23. Cf. L. Robert, 'Épigrammes relatives à des gouverneurs', *Hellenica* IV (Paris 1948), 41; 60-62; 73; 95-97; A. Frantz, 'Herculus in Athens: pagan or Christian?', *Akten d. VII. International. Kongr. f. Christl. Arch. Trier*, 5.-11. Sept. 1965 (Città del Vaticano 1969), 527-530; eadem, 'Did Julian the Apostate rebuild the Parthenon?', *American Journal of Archaeology* 83 (1979) 395-401; eadem 1988, op. cit. (n. 2), 64-66.

⁷⁵ Fowden 1990, op. cit. (n. 11), 499-501, et A. Karivieri, 'The so-called library of Hadrian and the Tetraconch Church in Athens', dans Castrén 1994, op. cit. (n. 2), 89-113.

du V siècle après J.-C. est en rapport avec la volonté des chrétiens d'Athènes de donner rapidement à la ville des nouveaux protecteurs, en substitution des démons païens qui, peu d'ans auparavant, avaient obtenu leur dernier grand succès.⁷⁶

En conclusion, nous pouvons voir clairement le parcours évolutif de l'imaginaire pertinent à la défense d'Athènes entre III^e et IV^e siècle après J.-C.: dans la formation des valeurs des défenseurs de la ville le rôle de la pensée néoplatonicienne et de la tradition magique est très important. Au moment du sac des Hérules, dans l'autorépresentation de l'élite athénienne ce sont les aspects purement philosophiques qui prévalent, l'allusion à la magie n'étant qu'une partie du jeu rhétorique; par conséquent, le modèle mythique des défenseurs d'Athènes est Amphion, un magicien mais surtout un philosophe, qui est évoqué à titre de comparaison et n'intervient pas directement à conditionner les événements avec ses pouvoirs: le destin de la ville est encore solidement dans les mains des hommes qui la gouvernent et son salut dépende de leur vertu.

Un siècle après, lorsque l'armée d'Alaric menace Athènes, la situation est très différente: le néoplatonisme est désormais imbu de théurgie et de magie et les Athéniens ont perdu leur confiance en soi: par conséquent ils s'en remettent à Athéna et Achille, pour qu'ils protègent la ville contre l'ennemi aux portes.

La distance entre ces deux attitudes est la même qui sépare la pensée de Proclus de celle de Porphyre à l'égard de la magie: tandis que Porphyre est parfois intéressé à les pratiques de l'occultisme, de la démonologie et de la théurgie, mais plus souvent il partage le scepticisme de Plotin, Proclus est un partisan convaincu de la théurgie et recherche dans la sphère surnaturelle une solution aux problèmes quotidiens.

En ce qui concerne la politique, la différence entre la réaction de la ville face à l'invasion des Hérules et à celle d'Alaric est évidente. Dans le premier cas, tous les membres de la *polis* se coalisent contre l'ennemi; dans le seconde, derrière les pratiques de la théurgie et les apparitions magique, nous entrevoyons les divisions de la classe dirigeante athénienne: l'élite païenne impose la négociation avec Alaric et tous les autres subissent ses initiatives religieuses et politiques, en un silence plein de rancune.

Università degli Studi della Basilicata, 2004

⁷⁶ Fowden 1995, op. cit. (n. 63), 558.