

LA JEUNE FILLE ET LA SPHÈRE

ÉTUDES SUR EMPÉDOCLE

Marwan Rashed

Contenu de ce document :

Chapitre 1. Le Cycle cosmique et le serment : sur les scholies byzantines & le fragment 30

ISBN : 979-10-231-3647-0





PHILOSOPHIES

Pour Aristote, Empédocle est l'inventeur de la métaphore. Pour les modernes, c'est tantôt le philosophe-poète par excellence, tantôt le biologiste dont l'évolutionnisme avant la lettre a frappé Darwin. Prenant appui sur tous les fragments et témoignages disponibles – dont de nouvelles sources manuscrites par lui découvertes –, Marwan Rashed propose ici une résolution inédite de l'énigme du Cycle cosmique et déchiffre comment le philosophe dissimule, entre les lignes de son poème, les différents noms de la déesse du cycle de la vie et de la mort, Perséphone. Conjuguant philologie et philosophie, il révèle ainsi l'unité d'une pensée tout entière consacrée à explorer et à construire l'idée de cycle.

Après avoir été professeur de philologie grecque à l'École normale supérieure, Marwan Rashed est aujourd'hui professeur de philosophie à la Sorbonne, où il enseigne l'histoire de la philosophie grecque et arabe. Il a écrit de nombreux livres et articles sur toutes les périodes de la philosophie grecque, en particulier Platon, Aristote et leurs successeurs.

LA JEUNE FILLE ET LA SPHÈRE



PHILOSOPHIES

Fondée et dirigée par Marwan Rashed

LA JEUNE FILLE ET LA SPHÈRE

ÉTUDES SUR EMPÉDOCLE

Marwan Rashed



Ouvrage publié avec le concours de l'université Paris-Sorbonne

Les SUP sont un service général de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2018
© Sorbonne Université Presses, 2023
ISBN de l'édition papier : 979-10-2310-571-1

Maquette et réalisation : Emmanuel Marc DUBOIS (Issigeac)
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

SUP

Maison de la Recherche
Université Paris-Sorbonne
28, rue Serpente
75006 Paris
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

PREMIÈRE PARTIE

**Reconstitution du Cycle cosmique :
périodicités & polarités**

LE CYCLE COSMIQUE ET LE SERMENT :
SUR LES SCHOLIES BYZANTINES & LE FRAGMENT 30

J'ai découvert la première scholie empédocléenne du manuscrit de Florence *Laurentianus Pluteus* 87.7¹ en 1996, lors de recherches sur Burgundio de Pise entreprises à la faveur d'une dissertation sur la tradition textuelle du *De generatione et corruptione*². En 2000, j'eus le loisir d'étudier plus longuement le manuscrit. Je suis alors tombé sur quelques scholies supplémentaires, qui permettaient, avec une correction textuelle assez lourde (l'introduction d'une négation) et quelque extrapolation fondée sur les symétries présumées du cycle, une reconstitution *cohérente*. L'interprétation du matériau byzantin qui m'était alors apparue était, dans ses grandes lignes, le prototype de celle qu'Oliver Primavesi soutenait lui aussi, jusqu'à récemment, avec plus de raffinement et de soin du détail : alternance d'Amour croissant durant 6000 temps, du *Sphairos* durant 4000 temps, de Haine croissante durant 6000 temps et de dissociation des quatre racines durant 4000 temps³.

Je n'avais pas encore fini de transcrire ces nouveaux témoins que s'était offerte, par l'intermédiaire de Denis O'Brien que j'avais tenu au courant de mes recherches, la possibilité de les publier dans un numéro spécial de la revue *Aevum Antiquum* consacré à Empédocle⁴. L'éditeur avait conçu ce numéro autour d'un long article d'Oliver Primavesi : celui-ci

1 Manuscrit F de Bekker.

2 Voir Marwan Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione*, Wiesbaden, Ludwig-Reichert, coll. « Serta Graeca », 2001, p. 142-145.

3 Voir dernièrement Oliver Primavesi, « Empedokles », dans Hellmut Flashar, Dieter Bremer & Georg Rechenauer (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. 1, *Frühgriechische Philosophie*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 2013, p. 667-739.

4 Cf. Marwan Rashed, « La chronographie du système d'Empédocle : documents byzantins inédits », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001 [paru en 2003], p. 237-259.

y exposait sa nouvelle interprétation du cycle, avec notamment une reprise des scholies déjà parues dans *Überlieferungsgeschichte*; un certain nombre de collègues avait pour tâche de commenter l'article. Ne voulant pas soustraire aux débats des documents utiles, je publiai dans ce numéro l'ensemble des scholies – mais hâtivement, avec quelques erreurs, et à partir d'un microfilm laissant à désirer. Quelques années plus tard, en 2006, Oliver Primavesi me présenta un article qu'il avait écrit dans l'intervalle, qu'il s'appêtait à publier, où il rééditait les scholies⁵. Il s'en tenait aux bribes que j'avais découvertes, corrigeant mes erreurs manifestes et ajoutant une conjecture aussi importante qu'à mon avis problématique, sur laquelle je reviendrai dans la suite de ce chapitre. Mais, surtout, alors qu'Oliver Primavesi avait toujours pensé que ces scholies constituaient une source fiable pour reconstituer la chronologie du cycle d'Empédocle, je me bornais à la décrire comme une *interprétation byzantine* du cycle d'Empédocle, ne voyant rien alors pour infirmer ni confirmer cette interprétation surgie certes du fond des âges, mais venant tout de même 1600 ans après la composition du poème *Sur la nature*. On confond trop souvent, dans les sciences historiques, cohérence interne, compatibilité externe, et vérité.

En fait, le manuscrit byzantin n'avait pas encore révélé tous ses mystères. J'ai pu par la suite mettre à jour trois nouvelles scholies dignes d'attention, que j'ai éditées dans un article paru en 2014 et qui forme la base du chapitre qu'on s'appête à lire⁶. Cette contribution a donné naissance à deux nouveaux articles d'Oliver Primavesi, où celui-ci accomplissait une avancée considérable par rapport à nos spéculations précédentes, en rattachant de manière étroite les éléments chronographiques des scholies florentines

-
- 5 Cf. Oliver Primavesi, « Empedokles in Florentiner Aristoteles-Scholien », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 157, 2006, p. 27-40, en ligne: https://www.jstor.org/stable/20191101?seq=1#page_scan_tab_contents, consulté le 1^{er} juillet 2017.
 - 6 Voir Marwan Rashed, « La chronographie du Cycle d'Empédocle: *addenda et corrigenda* », *Les études philosophiques*, juillet 2014, n° 110, « Empédocle, Aristote, Rickert », p. 315-342, en ligne: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2014-3.htm>, consulté le 1^{er} juillet 2017.

au schème pythagoricien de la *Tetraktys*⁷. Son interprétation d'Empédocle connaissait alors un tournant, puisqu'il en venait à rattacher l'Agrigentin, beaucoup plus qu'on ne le pensait jusqu'alors, au courant pythagoricien, et expliquait ainsi la genèse, dont les échos empédocléens sont partie intégrante, du serment par la *Tetraktys* des pythagoriciens.

On trouvera donc ici, en plus d'une édition revue et parfois corrigée des sept scholies déjà deux fois éditées (Σ.a, Σ.b, Σ.c, Σ.d, Σ.e, Σ.f, Σ.g), l'édition du nouveau matériau (Σ.h, Σ.i, Σ.j), qui permet d'affiner la reconstitution de l'interprétation byzantine. Comme on le verra, je ne crois plus, depuis 2014, à l'existence d'une phase intermédiaire de quarante temps entre la Haine croissante et l'Amour croissant. En outre, et ceci est nouveau par rapport à ma contribution de 2014, je m'accorde aujourd'hui avec la nouvelle interprétation syntaxique du fragment 30 proposée par Oliver Primavesi, à qui revient l'honneur de l'avoir le premier proposée – κτήμα ἐς αἰεί⁸. En dépit de cet accord sur la *syntaxe*, je ne crois cependant pas et m'en expliquerai chemin faisant que l'on puisse, pour ce qui touche à la *sémantique*, faire porter le serment du fragment 30 sur *l'ensemble* de la *Tetraktys*. Il faut plutôt, à mon avis, cantonner l'objet du serment à la durée du seul *Sphairos* et ce, quelle que soit la durée de ce dernier, fût-elle exprimée ou non par Empédocle. Or, ce résultat a le grave inconvénient de ne plus permettre que le fragment 30 soit cette *preuve* de l'authenticité des scholies qu'Oliver Primavesi a dernièrement voulu y voir. Les auteurs du serment pythagoricien ont pu se contenter de combiner la thématique empédocléenne du serment et celle, qui leur était propre, de la *Tetraktys*. En conséquence, je devrai pour finir, comme dans ma contribution de 2014, revenir sur la question fondamentale : l'interprétation byzantine nous livre-t-elle une reconstitution arbitraire du cycle d'Empédocle, ou

7 Voir Oliver Primavesi, « Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetraktys* », *Rhizomata*, n° 4, 2016, p. 5-29 et « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles: der Pythagoreische Zeitplan des kosmischen Zyklus », dans Friedrich Kittler, Joulia Strauss, Peter Weibel *et al.* (dir.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016, p. 97-184.

8 Ma propre interprétation du fragment 30, dans « La chronographie du Cycle d'Empédocle : *addenda et corrigenda* » (art. cit.), était parfaitement intenable, pour des raisons de grec et de vraisemblance philosophique. Elle a été corrigée à juste titre par Oliver Primavesi, « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles » (art. cit.).

se fait-elle l'écho d'une partie perdue du poème *Sur la nature*? Une ultime scholie, Σ.k, aidera à répondre.

LES SCHOLIES

Sur *Physique* VIII 1, 250b 23-29

Texte d'Aristote

εἰ δὴ ἐνδέχεται ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη [24] τοῦτο συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φησὶν γὰρ [25] ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρό- [26]νον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι), ἢ ὡς Ἐμπε- [27]δοκλῆς ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἡρεμεῖν, κινεῖσθαι μὲν [28] ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἐν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ [29] ἐξ ἑνός, ἡρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις.

36

De fait, s'il est possible qu'à un moment donné rien ne soit mû, il est nécessaire que cela se produise de l'une des deux manières suivantes : soit, comme le dit Anaxagore (en effet il dit que toutes choses étant ensemble et au repos pendant un temps infini, l'Esprit a introduit le mouvement et a opéré la séparation), soit, comme le soutient Empédocle, il faut qu'il y ait tour à tour mouvement, puis de nouveau repos, mouvement chaque fois que l'amitié fait une unité à partir d'une pluralité ou la haine une pluralité à partir d'une unité, et repos dans les périodes de temps intermédiaires.

Scholies Σ.a et Σ.b

Σ.a ad b 28 : τὸ ἐν (91.5)⁹
τὸν σφαῖρον τὸν διανοητὸν διάκοσμον
le Sphairos monde intelligible

Σ.b ad b 29 : ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις (91.6)

9 Ici et par la suite, j'indique de cette manière le folio et la ligne du *Laur. Plut.* 87.7 où apparaît la scholie.

παυομένης γὰρ καὶ τῆς φιλίας μετὰ τοὺς ἕξ χρόνους, οὐκ εὐθὺς ἤρξατο ποιεῖν ἀπόσπασιν τὸ νεῖκος, ἀλλ' ἠρέμει.

—

καὶ add. supra lineam prima manus

—

En effet, l'Amour aussi s'arrêtant après les 60 temps, la Haine ne commença pas tout de suite à produire une dislocation, mais se tenait au repos.

Commentaire

Ces deux scholies ne sont pas les plus difficiles. Leur auteur est influencé, encore que d'assez loin, par le néoplatonisme ; il considère l'unité du σφαῖρος comme relevant de l'intelligible. Il s'écarte toutefois de cette tradition en intégrant ce monde intelligible dans le déroulement du Cycle. Autrement dit, il s'agit moins pour lui d'un *monde* intelligible que d'une étape intelligible de la cosmologie sensible.

Rien ne nous permet de déterminer avec précision ce que le scholiaste entendait par la pause (cf. παυομένης) de l'Amour. S'il s'agit d'un effacement total de l'Amour, le scholiaste considère que le σφαῖρος ne se déroule pas sous la domination de l'Amour – au sens où cette domination serait en soi une présence active. L'Amour se contenterait de produire le *Sphairos* (en soixante « temps »), puis s'effacerait *lui aussi* (cf. καί), c'est-à-dire comme la Haine qui n'est plus active depuis 60 temps, devant son produit divin. S'il s'agit de la fin d'une activité d'expansion, l'Amour se contenterait, durant la période du *Sphairos*, de se reposer en lui. La Haine n'attaquant pas tout de suite, ce repos est possible. Après la période d'activité et d'extension de l'Amour durant 60 temps, on aurait alors l'Amour au repos dans son œuvre, et la Haine au repos (immobile) à l'extérieur de cette œuvre. L'expression « dans les temps intermédiaires » utilisée par Aristote signifierait, d'après ce que l'on peut déduire du scholiaste : pendant la période de repos, à la fois de l'Amour et de la Haine, qui n'est rien d'autre que la durée du *Sphairos*, qui se situe après une période d'activité de l'Amour et avant une période d'activité de la Haine, donc qui est intermédiaire entre deux périodes d'activité.

Texte d'Aristote

εἰ δὴ ταῦτ' ἀδύνατα, δηλον [4] ὡς ἔστιν αἰδιος κίνησις, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν ἦν ὅτε δ' οὐ· καὶ [5] γὰρ ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον. [6] ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λέγειν ὅτι πέφυκεν οὕτως καὶ ταύτην δεῖ νομίζειν εἶ-[7]ναι ἀρχήν, ὅπερ ἔοικεν Ἐμπεδοκλῆς ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρα-[8]τεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει [9] τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἡρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρό-[10]νον.

38

Si, donc, ce sont là choses impossibles, il est évident que le mouvement est éternel, et non pas qu'il existe à un moment et n'existe pas à un autre moment, car parler ainsi ressemble plutôt à une fiction. Mais il en est de même pour le fait de soutenir que les choses sont naturellement ainsi et qu'il faut considérer ceci comme un principe, ce qui est précisément, à ce qu'il semble, ce qu'aurait dit Empédocle, à savoir que la domination et la mise en mouvement à tour de rôle par l'amitié et la haine appartiennent nécessairement aux choses, et qu'il y a repos pendant le temps intermédiaire.

Scholie Σ.c

Σ.c *ad* a 9-10: ἡρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον...¹⁰ (93.9)
... καὶ <οὐκ> εὐθύς μετὰ τὴν παρέλευσιν τῶν ξ χρόνων ἐν οἷς ἐκράτησεν ἢ φιλία γενέσθαι διάσπασιν.

καὶ <οὐκ> correxī: καὶ F Sedley οὐκ Rashed editio prior Oliver Primavesi || διάσπασιν F recte legit Oliver Primavesi: διάσπασμα Rashed editio prior

10 Ici et par la suite, les points de suspension sont un artifice d'écriture destiné à signaler les scholies qui doivent être comprises comme s'ajoutant à un mot, ou à des mots, du texte aristotélicien, par opposition aux scholies qui glosent, par substitution ou remarque indépendante, la lettre du Stagirite.

... sans que la dislocation n'ait lieu immédiatement après l'écoulement des 60 temps pendant lesquels l'Amour domina.

Commentaire

Malgré la proposition de David Sedley¹¹, je crois que le parallèle avec la scholie Σ.b impose une correction. Lors de la première édition, j'avais suggéré de remplacer *καί* par *οὐκ*. Cette correction ne me paraît plus acceptable, pour deux raisons. La première est que l'on ne voit guère comment le scribe aurait pu penser *οὐκ* et écrire *καί*, alors qu'il paraît commenter le texte d'Aristote *currente calamo*. Ensuite, puisque la scholie porte sur le groupe *τὸν μεταξύ χρόνον*, et fait état d'un verbe à l'infinitif (*γενέσθαι*), on ne comprendrait pas la liaison syntaxique à ce qu'elle commente sans le *καί*. Bien plutôt, le scholiaste demande de lire *ἡρεμεῖν δὲ τὸν μεταξύ χρόνον καὶ <οὐκ> εὐθὺς μετὰ τὴν παρέλευσιν τῶν ξ χρόνων ἐν οἷς ἐκράτησεν ἡ φιλία γενέσθαι διάσπασιν*. La syntaxe est alors parfaite : l'infinitif *γενέσθαι* est coordonné par un *καί* épexégétique à l'infinitif *ἡρεμεῖν* qui précède. À partir de là, la faute d'écriture devient banale : il s'agit d'une simple omission – celle du *οὐκ* – s'expliquant par le fait que l'esprit du copiste progresse plus vite que sa main (faute d'autant plus explicable qu'il a écrit quelque chose d'assez semblable deux folios plus haut – scholie Σ.b –, qu'il a donc bien présente à l'esprit l'idée contenue dans la scholie).

Oliver Primavesi parle ici, à juste titre, de « *komplexiver Aorist*¹² », c'est-à-dire d'un aoriste renvoyant non pas au *début* de l'action, mais à celle-ci considérée comme un tout. Ceci est encore facilité par le pronom relatif *ἐν οἷς* qui peut s'entendre comme une inclusion stricte et non comme la co-extension de l'Amour croissant et de l'Amour au pouvoir.

11 Cf. David Sedley, « Empedocles' Life Cycles », dans Apostolos L. Pierris, *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 331-371, en part. p. 353-355.

12 Oliver Primavesi, « Florentiner Aristoteles-Scholien », art. cit., p. 32.

Texte d'Aristote

εἰ δὲ προσοριεῖται [28] τὸ ἐν μέρει, λεκτέον ἐφ' ὧν οὕτως, ὥσπερ ὅτι ἔστιν
τι ὁ συ-[29]νάγει τοὺς ἀνθρώπους, ἢ φιλία, καὶ φεύγουσιν οἱ ἐχθροὶ [30]
ἀλλήλους· τούτο γὰρ ὑποτίθεται καὶ ἐν τῷ ὅλῳ εἶναι· φαί-[31]νεται γὰρ ἐπὶ
τινων οὕτως. τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖ-[32]ται λόγου τινός.

Mais si l'on définit plus précisément ces principes <comme agissant>
alternativement, il faut donner des cas à propos desquels il en est ainsi,
comme le fait qu'il y a quelque chose qui rassemble les hommes, l'amitié,
et que les ennemis se fuient mutuellement; on suppose, en effet, que
cela se passe aussi dans la totalité, puisqu'on voit qu'il en est ainsi
dans certains cas. Mais il est aussi besoin d'une raison pour laquelle
les périodes de temps sont égales.

40

Scholies Σ.d et Σ.e

Σ.d *ad a 31* : δι' ἴσων ... (93^v.20)

... πρὸς ι

—

πρὸς Rashed editio prior Oliver Primavesi : compendium incertum
F καὶ Rashed editio posterior Pontani apud Oliver Primavesi || ι F
Rashed : ι con. Oliver Primavesi

—

... *par rapport à Ιο*

Σ.e *ad a 31* : δι' ἴσων χρόνων ... (93^v.20)

... κρατεῖν τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν.

... *aient le pouvoir la Haine et l'Amour.*

Commentaire

La scholie Σ.d se compose de cinq signes graphiques :

- un compendium paléographiquement ambigu, qu'on peut développer comme και, ως ου προς ;
- un accent grave sur ce compendium ;

- un ι ;
- un trait horizontal sur le ι indiquant qu’il faut y lire le *nombre* 10 ;
- un accent aigu sur le ι avec le trait, qui est l’accent du *mot* δέκα, symbolisé par le *signe* ι.

Le compendium est énigmatique. Comme il ne porte pas d’esprit rude *et* qu’il porte un accent grave, on ne saurait lire ως (pour ώς). En revanche, on peut hésiter entre καὶ et πρὸς. Quoi qu’en dise Oliver Primavesi¹³, le καὶ lu par Filippomaria Pontani n’est pas absurde, si l’on comprend qu’il faut *ajouter* καὶ ι à ἴσων, et non pas le lui *substituer*. Bref, seul le sens permet de trancher. Dans ses premières contributions tenant compte des scholies, Oliver Primavesi corrige ι en ,ι. La barre oblique en bas à gauche du chiffre grec indique un facteur 1000. ,ι est donc le signe grec pour 10 000. Je ne saurais me ranger à cette intervention, pour la raison factuelle que l’on vient d’évoquer en commentant la scholie Σ.Ϸ : le scholiaste ne recopie pas des scholies plus anciennes ; plutôt, il commente le texte au fil de la plume. Dès lors, s’il avait voulu écrire « 10 000 » (,ι), il n’aurait sûrement pas écrit « 10 » (ι)¹⁴. Quant au scénario d’Oliver Primavesi d’après lequel il aurait confondu (dans un très hypothétique modèle) le trait oblique en bas à gauche de la lettre indiquant les multiples de 1000 avec le trait oblique en haut à droite de l’accent grave, il peine à convaincre¹⁵. De plus, on ne saisit guère – même si ce n’est pas à première vue exclu – pourquoi notre homme aurait tout d’un coup raisonné en années solaires et non plus en χρόνοι, comme dans les autres scholies. Et, à supposer qu’il l’ait fait, pourquoi n’a-t-il pas alors ajouté à πρὸς (,ι) un facile ἐνιαυτός ?

Oliver Primavesi lui-même, d’ailleurs, est revenu sur cette émendation et il a proposé une explication beaucoup plus convaincante de « par rapport à 10 », qui est en même temps un indice puissant de la présence

13 Cf. Oliver Primavesi, « Florentiner Aristoteles-Scholien », art. cit., p. 33.

14 Pour employer une comparaison moderne, il est à peu près impossible de *vouloir* écrire 10⁴ et d’écrire 10.

15 Cf. Oliver Primavesi, « Florentiner Aristoteles-Scholien », art. cit., p. 35.

sous-jacente de la Tetraktys¹⁶. Le scholiaste, selon cette explication, pense qu'Aristote s'étonne non pas tant de la régularité des cycles que du fait que celle-ci s'exprime en *dizaines* plutôt qu'en *unités*. Autrement dit, si deux Tetraktys n'ont selon lui rien pour surprendre, deux Tetraktys *multipliées par dix* demandent explication.

¹⁶ Voir Oliver Primavesi, « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles », art. cit., p. 290-291. On reviendra *infra*, p. 77, sur la question de la *Tetraktys*.

Texte d'Aristote

Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν ἔοικεν ἐναντία λέ-[4]γειν καὶ πρὸς τὰ φαινόμενα καὶ πρὸς αὐτὸν αὐτός. Ἄμα μὲν [5] γὰρ οὐ φησιν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν στοιχείων οὐδὲν, [6] ἀλλὰ τᾶλλα πάντα ἐκ τούτων, ἅμα δ' ὅταν εἰς ἓν συνα-[7]γάγῃ τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ νείκους, ἐκ τοῦ ἐνὸς γί-[8]νεσθαι πάλιν ἕκαστον.

Ainsi, Empédocle semble bien en contradiction avec les phénomènes comme avec lui-même : tout en déniaut qu'un élément puisse jamais être engendré à partir d'un autre et en affirmant la génération de tout le reste à partir des éléments, il pose, une fois qu'il a rassemblé en un être unique la nature entière à l'exception de la Haine, que chaque chose est engendrée à nouveau à partir de l'unité.

Scholies Σ.f et Σ.g

Σ.f *ad* a 6 : εἰς ἓν (201.22)

σφαῖρον^b ... ἵνα γένηται ὁ διανοητὸς κόσμος τῆς φιλίας ἐπικρατησάσης.

Le Sphairos^b ... pour qu'advienne le monde intelligible, une fois que l'Amour eut dominé.

Σ.g *ad* a 7-8 : ἐκ τοῦ ἐνὸς γί-[8]νεσθαι πάλιν ἕκαστον (201^v.1)

... διακρίσει μετὰ ρ χρόνους^b ... νείκους ἐπικρατήσαντος^b σύμπ(αν)

ἐπικρατήσαντος F : ἐπικρατούντος Rashed editio prior ἐπικρατήσαντ(ος)
Oliver Primavesi || σύμπ(αν) non edidit Rashed editio prior

... *par désagrégation après 100 temps^b ... une fois que la Haine eut dominé^b ... dans sa totalité*

Commentaire

On retrouve en Σ.f le cadre théorique déjà apparu avec la scholie Σ.a – *Sphairos* comme moment intelligible du sensible, venant après la domination de l'Amour. La scholie Σ.g n'a pas, jusqu'à présent, été correctement éditée. Outre une erreur de lecture (ἐπικρατούντος pour

ἐπικρατήσαντος, due à l'omission de la fin du mot entre la ligne du plein texte et celle de la scholie¹⁷), je n'avais pas relevé, dans mon édition datée de 2001, les petits signes séparant les scholies les unes des autres (ici notés ^h). Ceux-ci introduisent toujours une certaine coupure entre les blocs textuels. Elle peut être sémantiquement imperceptible, comme pour « la » scholie Σ.f, mais elle peut aussi être plus importante. C'est le cas avec la scholie Σ.g qui, pour cette raison, n'a pas été bien comprise. Enfin, je n'avais pas fait figurer le mot σύμπ(αν).

Partons d'une difficulté d'interprétation des deux premiers blocs, διακρίσει μετὰ ρ χρόνους et νείκους ἐπικρατήσαντος. J'avais noté que l'on pouvait interpréter leur référent de deux manières, selon qu'on plaçait l'aboutissement dont il est question à la fin de la période de la Haine ou de celle de l'Amour. Dans le premier cas, nous sommes au premier instant de dissociation totale. Les cent temps englobent les temps du *Sphairos* et ceux de la Haine croissante. Dans le second, nous nous trouvons au premier instant où la Haine parvient à reprendre l'offensive – instant où elle fissure le *Sphairos*. Les cent temps contiennent alors les temps de l'Amour croissant et ceux du *Sphairos*. Je m'étais rangé, en 2001, à la première solution. Oliver Primavesi m'avait alors critiqué sur ce point, interprétant le génitif aoriste ἐπικρατήσαντος comme « *ingressiv* ». Dans un second temps, à l'occasion de sa publication des fragments du poème, il se rangeait à ma solution : il s'agirait du premier moment de dissociation *totale*, et non pas du premier moment de dissociation *tout court*¹⁸.

Je demeure partisan de cette lecture, qu'on peut même préciser. σύμπ(αν) est séparé de νείκους ἐπικρατήσαντος par un ^h clairement visible. L'abréviation par suspension σύμπ- doit être développée en σύμπαν, pour la raison obvie que ce mot n'est pas un complément

17 Il ne faut pas mettre ος entre parenthèses. Le petit rond du compendium est discernable au-dessus du τ final.

18 Cf. Jaap Mansfeld et Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2011, p. 499. L'auteur s'explique sur son choix dans Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*, vol. 22, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, coll. « Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete », p. 18, n. 50.

d'objet de ἐπικρατήσαντος, mais une glose portant sur ἕκαστον (315a 8). Par cette glose, le scholiaste suggère que le produit de la dissociation consiste en « chacun <sc. des quatre corps> dans sa totalité » (ἕκαστον σύμπαν). Autrement dit, le scholiaste fait référence au moment où les quatre éléments sont rangés en quatre ceintures concentriques, qui regroupent *chacune* la *totalité* cosmique de cet élément¹⁹. Si la Haine met autant de temps que l'Amour à croître, c'est-à-dire soixante temps, nous en déduisons que le *Sphairos* dure quarante temps. Cette conclusion ne sera cependant prouvée que si nous pouvons apporter la preuve que l'expansion de la Haine dure bien soixante temps. Une scholie, Σ.j, nous y aidera.

19 Ce petit mot σύμπαν constitue la preuve, soit dit en passant, que le scholiaste voit comme nous dans la phase de dissociation totale un monde fait de quatre ceintures concentriques. Pour le dossier, voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, 1969, p. 146-155.

Texte d'Aristote

Ἀλλὰ μὴν εἰ γέ ἐστι κίνη-[8]σίς τις κατὰ φύσιν, οὐκ ἂν ἡ βίαιος εἴη φορὰ μόνον οὐδ' [9] ἡρέμησις· ὥστ' εἰ βία νῦν ἡ γῆ μένει, καὶ συνήλθεν ἐπὶ τὸ [10] μέσον φερομένη διὰ τὴν δίνησιν.

Mais s'il existe effectivement un certain mouvement naturel, il ne saurait y avoir seulement transport et mise au repos par contrainte. De sorte que si la Terre reste en repos maintenant par contrainte, c'est aussi par contrainte qu'elle s'est rassemblée vers le centre du fait du tourbillon.

46

Scholie Σ.h

Σ.h *ad a* 9 : συνήλθεν (167.21)

ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου ὅτε ἐκράτησε τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα.

À partir de la fondation du monde, quand la Haine domina au dire d'Empédocle.

Commentaire

Il s'agit, encore une fois, au cœur d'un troisième traité d'Aristote, d'une allusion à une doctrine qui intéresse de près le scholiaste. L'expression *καταβολή κόσμου* (sans l'article) est chrétienne, elle désigne la fondation originelle du monde²⁰. C'est une trace supplémentaire que notre érudit byzantin décrit un système avec ses termes propres plus qu'il ne répète des mots qu'il aurait trouvés dans une source ancienne – ce qui n'exclut pas une grande fidélité à l'*esprit* de cette source.

20 Cf. Friedrich Hauck, s.v. « καταβολή », dans Gerhard Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 3, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938, p. 623 : "Grundlegung der Welt, [...] mehrfach als einfache Zeitbestimmung [...], überwiegend jedoch in heilsgeschichtlichem Zusammenhang. So spricht ἀπὸ καταβολῆς κόσμου die Ewigkeit des göttlichen Heilsrates aus, der am Uranfang gefaßt, in der Endzeit verwirklicht wird [...]". Il s'agit aussi dans la scholie d'indiquer une caractéristique du monde fixée à sa création et dont les conséquences s'étendent jusqu'au temps présent. Sur la culture chrétienne de l'auteur des scholies, voir Marwan Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte*, *op. cit.*, p. 146-147.

Cette scholie comporte une nouvelle occurrence du verbe κρατεῖν, à l'aoriste. Relisons le contexte. Aristote affirme que si la terre demeure aujourd'hui (μένει, présent) au centre de l'univers sous l'effet d'une contrainte, c'est qu'elle s'est rassemblée dans le passé (συνῆλθεν, aoriste) sous l'effet d'une contrainte à cause du tourbillon. Dans sa glose à ce passage du *De caelo*, Simplicius mentionne Empédocle et sa théorie du tourbillon, mais n'évoque pas la Haine (νεῖκος).

Quand cette « fondation du monde » a-t-elle eu lieu ? Le contexte aristotélicien permet de trancher : il ne s'agit pas de la première apparition de la Haine (fissuration du *Sphairos*), mais du début de l'organisation du monde plus ou moins tel que nous le connaissons aujourd'hui, lorsque l'élément terreux, qui était présent dans toute la sphère cosmique, s'est retrouvé au centre sous l'effet du tourbillon. Quel que soit le moment de cet événement selon Empédocle, il ne peut pas s'agir des tout premiers instants de la cosmogonie de la Haine.

Texte d'Aristote

Ἄμα δὲ καὶ [6] τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν ἐπὶ τε τοῦ νείκους νῦν καὶ [7] πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας. Τί οὖν ἐστὶ τὸ κινεῖν πρῶτον καὶ [8] αἴτιον τῆς κινήσεως; οὐ γὰρ δὴ ἡ φιλία καὶ τὸ νείκος, ἀλλὰ [9] τίνος κινήσεως ταῦτα αἴτια· εἰ ἔστιν, ἐκεῖνο ἀρχή.²¹

En même temps, il dit que son univers est le même, régi maintenant par la Haine et auparavant par l'Amour. Quel est donc le premier moteur, la cause du mouvement? Car ce n'est pas l'Amour et la Haine, mais ces derniers sont causes d'un certain mouvement. S'il existe, celui-là est principe.

48

Scholies Σ.i et Σ.j

Σ.i ad a 6: τὸν κόσμον ... ὁμοίως ... ἔχειν (236^v.2)

τὰ δὲ στοιχεῖα ... εὐτάκτως ... κινεῖσθαι ...

Les quatre éléments ... en bon ordre ... se mouvoir ...

Σ.j ad a 6-7: ἐπὶ τε τοῦ νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς φιλίας (236^v.2)

ἀλλ' ἐπεὶ ποτε καὶ ἀπαξ ἐκινήθησαν ὑπὸ τοῦ νείκους ἕως εἰς τοὺς ξηρόνους τί τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως;

Mais après qu'une bonne fois pour toutes, les quatre éléments ont été mus par la Haine pour les 60 temps, quelle est la cause du mouvement?

Commentaire

Ce que j'ai édité comme scholie Σ.i est une suite de trois gloses portant sur trois mots du texte d'Aristote. Elle prouve que pour l'érudit byzantin, aussi bien la période de Haine croissante que la période d'Amour croissant correspondent, pour chacune, à un monde (κόσμος) bien réglé (εὐτάκτως). Leur similitude indiquée par Aristote par le terme ὁμοίως s'arrête à ce point commun: il n'y a aucune différence du point de vue de l'ordre (εὐτάκτως) entre chacun de ces deux mondes. Cela

21 Je donne le texte de ce passage difficile comme on le trouve, après correction, dans le ms. F.

laisse ouverte la possibilité que notre scholiaste ait considéré que chacun de ces deux mondes ait abrité une cosmologie différente de celui qui lui faisait face. Ici encore, l'intelligence du commentaire est remarquable.

La scholie Σ.j contient la troisième occurrence du nombre 60. C'est la première ailleurs que dans le commentaire au premier chapitre du livre VIII de la *Physique* (scholies Σ.b et Σ.c). Nous avons donc maintenant la preuve que le scholiaste adhère encore à la chronographie qu'il a évoquée dans ses gloses à la *Physique* lorsqu'il annote, quelques dizaines de folios plus tard, le *De generatione et corruptione*. On ne saurait plus prétendre, comme cela demeurait théoriquement possible, que les « 100 temps » du début du *De generatione* chassent dans son esprit, à la faveur d'une confusion entre système sexagésimal (celui de l'astronomie) et décimal (celui de la numération ordinaire), les « 60 temps » de la *Physique*. Les deux quantités représentent chacune une portion différente du cycle, c'est-à-dire se combinent l'une à l'autre dans un système cohérent.

Σ.j est difficile à lire et, surtout, recèle une ambiguïté²². Le pluriel du verbe ἐκινήθησαν s'explique par la glose τὰ δ στοιχεῖα, qui précède (scholie Σ.i²³). Les quatre éléments sont le sujet sous-entendu du verbe. À partir de là, on ne peut déterminer avec certitude si, dans l'esprit du scholiaste, le groupe de mots ἕως εἰς τοὺς ξ χρόνους va avec ce qui précède ou bien – même si c'est linguistiquement moins naturel – avec ce qui suit. Dans le premier cas, nous aurions la première confirmation explicite qu'il conférerait à la Haine croissante une durée de 60 temps. Il faudrait traduire, avec la virgule à droite : « Mais après qu'une bonne fois pour toutes, les quatre éléments ont été mus par la Haine pour les 60 temps (sc. de la Haine croissante), quelle est la cause du mouvement? ».

22 La traduction de Burgundio telle qu'elle apparaît dans le *Bodl. Seld.* 24, fol. 59^v, l. 5 nous aide à déchiffrer le texte grec : pour Σ.i : *iiii^{or} elementa ... ordinate ... moueri*. Puis, pour Σ.j : *sed quia <...>* (un mot n'apparaissant pas sur reproduction, correspondant à ποτε en grec) *et semel mota sunt a lite usque in lx annos quid causa motus?*

23 On sait que la règle τὰ ζῶα τρέχει est très peu respectée à cette époque, *a fortiori* dans ce type de littérature minimaliste.

Dans le second cas, avec la virgule à gauche, le sens est : « Mais après qu'une bonne fois pour toutes, les quatre éléments ont été mus par la Haine, quelle est la cause du mouvement jusqu'aux 60 temps (sc. de l'Amour croissant) ? ». Les 60 temps, sans plus de précision, seraient pour lui la période de l'Amour, sans même qu'il soit besoin de le préciser en toutes lettres.

50 Même si cette seconde interprétation ne saurait être définitivement exclue, la première paraît néanmoins la plus probable. En effet, dans la scholie $\Sigma.c$, le scholiaste écrivait : $\kappa\alpha\iota <\omicron\upsilon\kappa> \epsilon\upsilon\theta\upsilon\varsigma \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\eta\nu \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu \tau\omicron\omega\nu \xi \chi\rho\acute{o}\nu\omega\nu \acute{\epsilon}\nu \omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\epsilon\nu \eta \phi\iota\lambda\iota\alpha \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \delta\iota\acute{\alpha}\sigma\pi\alpha\sigma\iota\nu$. Alors que le contexte est pourtant plus transparent que dans le présent passage, le scholiaste avait donc tenu à préciser qu'il s'agissait des soixante temps « *pendant lesquels l'Amour domina* ». On en déduirait que sans davantage de précision, c'est le contexte de la scholie $\Sigma.j$ qui doit permettre de trancher. La Haine seule étant mentionnée, je suggère de lui rapporter les « 60 temps » évoqués. Ce serait la première attestation directe de cette durée²⁴. Le scholiaste note une difficulté dans le système d'Empédocle, à laquelle Aristote renverrait dans ce paragraphe : celle d'identifier une cause motrice après la fin du mouvement imprimé par la Haine. De fait, si l'Amour est par soi un principe d'unité et d'immobilité, l'aristotélicien ne comprend guère ce qui cause le mouvement symétrique durant les phases d'Amour croissant – surtout si l'on postule que la Haine a imprimé son mouvement « une bonne fois pour toutes » ($\pi\omicron\tau\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\alpha\chi$) dans la période antérieure. De fait, pour les disciples du Philosophe, *omne quod movetur movetur ab alio*. Un moteur doit toujours accompagner l'objet mû.

La réponse de bon sens (non aristotélicienne) sera de dire : ce qui explique le mouvement après les 60 temps de la Haine motrice, c'est l'élan acquis à la fin de cette période par les éléments. Une roue tourne encore sur son axe bien huilé après que la main qui l'actionnait l'a lâchée ; les éléments sont en mouvement, après les 60 temps de la Haine, de la même manière. La Haine fait tourner la roue du monde, de plus

24 Cf. *supra*, p. 45.

en plus vite ; au bout de 60 temps, elle la lâche. C'est une explication qui pouvait très bien être celle d'Empédocle, mais que ne recevra jamais l'aristotélicien, contraint, en vertu de ses principes dynamiques, de décrire l'Amour comme un second principe *moteur* au côté de la Haine. Nous verrons, dans la section suivante, quelle interprétation nous pouvons substituer à cette dernière.

INTERPRÉTATION DES DONNÉES TRANSMISES

Les difficultés du fragment 30

52

Dans un esprit différent de l'aristotélisme, Empédocle conçoit la succession de la phase de l'Amour croissant à celle de la Haine croissante dans un cadre dynamique qui lui est propre. La Haine produit le mouvement en fissurant le *Sphairos* et en agitant et divisant les éléments de manière toujours plus accélérée. L'amour hérite de cet état cinétique extrême et, par un travail symétrique, le freine et l'unifie progressivement, jusqu'au repos et à l'unité. C'est en ce sens très particulier que l'Amour est « moteur²⁵ ». Alors, son travail cesse et le *Sphairos* se maintient dans cet état de perfection immobile jusqu'à ce que la Haine reprenne l'offensive. Autrement dit, les deux zoogonies sont inverses non seulement dans l'ordre d'apparition des créatures, mais également dans la courbe des vitesses, croissante sous la Haine et décroissante sous l'Amour.

La doctrine contient donc un ultime raffinement : par le repos dû à l'Amour dont elle hérite, la Haine voit (malgré elle) ses élans de violence pure canalisés, donc productifs de vie ; l'Amour, de son côté, a besoin de la vitesse acquise par les éléments sous la Haine pour que sa tendance à l'immobilité ne soit pas pure amorphie, mais débouche, elle aussi, sur une zoogonie. Quant au *Sphairos*, il est plein de l'Amour ; il en est trop la créature pour qu'on puisse les séparer ou les rendre étrangers l'un à l'autre de manière tranchée²⁶.

Cette interprétation est compatible avec le fragment 30. En retour, on a une nouvelle confirmation *interne* au corpus de l'authenticité des scholies byzantines²⁷. Il s'agit d'une citation d'Aristote, *Métaphysique* B 4, 1000b 14-16 et Simplicius, *In Physicam* I 184.14-16 :

25 Ce point a été bien vu par Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 101-103.

26 *Mutatis mutandis*, ce schème n'est pas sans rappeler celui de *Gen.* 2.3 : « Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée en la faisant. » Alors qu'il crée durant les six premiers jours, le Dieu de la Bible ne *fait* rien au septième jour. Mais c'est justement parce qu'il se *repose* dans ce qu'il a déjà fait que ce Dieu n'est jamais plus présent qu'alors dans sa création.

27 Pour une confirmation externe, voir *infra*, p. 73.

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μμελέεσσιν ἐθρέφθη
 ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνιοι,
 ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου...

Les « membres » dont il est question au vers 1 sont plus probablement ceux de la Haine elle-même que du *Sphairos*²⁸. Reste à déterminer ce que désigne le pronom réfléchi indirect σφιν. Cette forme, un datif pluriel, renvoie généralement à une pluralité d'objets, mais peut, à la rigueur, être employée pour un sujet singulier. La tradition a imaginé deux antécédents pluriels. Elle considère tantôt que σφιν renvoie à la Haine et à l'Amour, tantôt aux « prérogatives » (τιμάς) de la Haine²⁹. L'Amour, cependant, n'est pas mentionné par son nom dans ce fragment. Et si l'on accepte la lecture proposée des « membres », il n'est même pas *sous-entendu* au vers 1³⁰. Dans un premier temps, cela m'avait paru objectable à la première interprétation (σφιν renvoyant à la Haine et à l'Amour), au motif qu'il aurait alors fallu admettre qu'à la fois Aristote et Simplicius citent ces vers de telle manière qu'il est impossible, à quiconque n'en connaît pas le contexte, de les comprendre sans effort³¹. Car, écrivais-je, « celui-ci devrait, au moment même où il lit, associer dans un même tout l'Amour mentionné plus haut et le Νεῖκος du vers 1, alors qu'il lisait, aux vers 1-2, deux pluriels (ἐνὶ μμελέεσσιν et τιμάς) ». « Ces remarques », ajoutais-je, « ne constituent certes pas des objections dirimantes ». De fait, l'association permanente de l'Amour et de la Haine pourrait expliquer le sous-entendu citationnel.

28 Cf. Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, op. cit., p. 274-275; id., *Pour interpréter Empédocle*, Paris/Leiden, Brill, 1981, p. 59-51.

29 Cf. Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, op. cit., p. 275. Que la Haine ait des τιμαί est un point fondamental. Hésiode, *Théogonie* 203, emploie τιμή avec ce sens de « prérogative » lorsqu'il évoque l'apanage d'Aphrodite. Il est typique d'Empédocle de retourner ce type de description. Comme on est loin de l'angélisme de l'Amour que les exégètes modernes lui prêtent trop souvent!

30 *Ibid.*

31 La chose serait d'autant plus étrange que Simplicius ne recopie pas Aristote. Deux variantes de son texte sont en effet meilleures que celles de la *Métaphysique* (αὐτὰρ ἐπεὶ pour ἀλλ' ὅτε δὴ et ἐνὶ μμελέεσσιν, dans le ms. archétype, pour ἐνὶ μελέεσσιν).

Denis O'Brien, après Friedrich W. Sturz, s'est néanmoins rangé à la seconde solution (σφιν renvoyant aux « prérogatives »). Celle-ci me paraît toutefois présenter deux difficultés sérieuses. La première est qu'elle conduit à considérer comme un apanage de la Haine, et de la Haine seule, la période immédiatement antérieure au *Sphairos*, période donc où l'Amour a déjà presque entièrement accompli sa conquête. Il est difficile de plaquer ainsi l'une sur l'autre les deux alternances (mouvement-repos et Amour-Haine).

La seconde difficulté de cette interprétation est qu'elle construit ἀμοιβᾶιος avec un datif (σφιν) pour dire « en échange de³² ». Elle revient en effet à traduire :

54

*Mais lorsque la Haine eut forcé³³ grande en ses membres,
et qu'elle eut bondi vers ses prérogatives, alors que s'achevait le temps
qui, en contrepartie de celles-ci, avait été tracé par un large serment...*

Vérification faite sur le *Thesaurus Linguae Graecae* électronique, une telle construction de ἀμοιβᾶιος avec le datif n'est pas attestée en grec. Elle paraît en outre assez contraire à l'esprit de la langue, qui, pour exprimer une telle idée d'échange ou de substitution, demande un génitif.

On pourrait être tenté de sauver cette lecture en faisant jouer une conception très abstraite du « temps ». Le datif serait alors bien construit avec le verbe ἐλήλαται. Il faudrait admettre que lorsqu'Empédocle dit que la Haine s'élance vers les prérogatives à la fin du temps du *Sphairos* qui a été tracé *pour lesdites prérogatives* (σφιν),

32 « ... in exchange for ». Cf. Denis O'Brien, « Empedocles: the Wandering Daimon and the Two Poems », *Aevum Antiquum*, n°1, 2001, p. 79-179, p. 129-131. Pour une critique, voir Oliver Primavesi, « The Structure of Empedocles' Cosmic Cycle: Aristotle and the Byzantine Anonymous », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 245-264, en part. p. 259.

33 Cf. Paul Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *Revue des études grecques*, vol. 91, n° 434, 1978, p. 358-370 en ligne: http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1978_num_91_434_4200, consulté le 7 novembre 2017. L'idée serait donc celle d'une *consistance accrue*, sans augmentation de volume, de la Haine en ses propres membres. La pellicule de Haine *forcirait* sur le pourtour du *Sphairos*.

il parle ainsi du temps *de la Haine* pour signifier le temps *du Sphairos* au prétexte que les deux temps en question, bien que différents, sont numériquement égaux. Mais une telle formulation est par trop étrange.

Je me rallie donc aujourd'hui à la première lecture. Oliver Primavesi, dans une première série de contributions empédocléennes, avait interprété le datif σφιν comme une *attribution* du « temps qui s'achève » à l'Amour et à la Haine³⁴. La difficulté de cette lecture provenait du sens exact qu'elle conférait au datif σφιν. Le datif doit en effet désigner l'être pour qui, c'est-à-dire *sur lequel*, l'action a été accomplie³⁵. Ici, un temps a été tracé *pour* eux. Mais si le *Sphairos* représente la phase du cycle durant laquelle l'Amour et la Haine s'effacent, on ne comprend plus pourquoi le *Sphairos* a été tracé *pour* l'Amour et la Haine.

Tout récemment, Oliver Primavesi a corrigé à la fois cette lecture et celle que je lui opposais, et qui reposait sur une confusion pure et simple entre les verbes τελείω et τελειόω³⁶. Un mot sur mon erreur : si l'on peut comprendre le verbe τελειοῦσθαι au sens non pas *rétrospectif* de « s'achever », « se terminer », mais, *prospectif*, de « venir à maturation », « être porté à complétion », un tel effet de sens n'est cependant pas attesté avec τελείω³⁷. Contrairement à ce que je suggérais, on ne peut pas identifier le nom τιμός comme l'antécédent du pronom σφιν pour traduire :

*Mais lorsque la Haine eut forcé, grande en ses membres,
et bondi vers ses prérogatives, comme venait à s'accomplir le temps*

34 Voir Jaap Mansfeld & Oliver Primavesi, *Die Vorsokratiker*, op. cit., p. 481 et Oliver Primavesi, « Empedokles », art. cit., p. 706-707.

35 On peut bien sûr donner un coup, tendre un poison, etc. à *quelqu'un*. Mais quand l'action vise le bien de quelqu'un (si, par exemple, on accorde un temps cosmique au *Sphairos*) l'intentionnalité de l'acte est dirigée vers la personne au datif. On ne peut pas, en d'autres termes, donner un coup, tendre un poison « à quelqu'un » qui ne serait pas la personne qui reçoit le coup ou ingurgite le poison. On ne peut, de même, accorder un temps cosmique au *Sphairos pour* (ou *contre*) l'Amour et la Haine.

36 Voir *supra*, p. 35, n. 8.

37 Le passage d'Euripide, *Bacchantes*, vers 100, unique occurrence de τελείω mentionnée par Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [1940], *With a Supplement* [1968], Oxford, Clarendon Press, 1990 [9^e édition], s.v. I, 4, b, pour le sens « *bring a child to maturity, bring it to birth* », n'est pas concluant.

qui pour celles-ci, en contrepartie, avait été tracé par un large serment...

La conclusion, dans sa brillante simplicité, devenait inévitable et l'on s'étonne presque qu'Oliver Primavesi ait été le premier à la proposer: le datif σφιν était un complément d'agent du parfait passif ἐλήλαται³⁸. Mais avant de discuter plus en détail cette solution, disons d'abord un mot du fragment 35.

Le paroxysme « instantané » de la Haine selon le fragment 35

Le fragment 35, l'un des plus longs et des plus importants conservés, semble confirmer l'idée, défendue par Denis O'Brien, selon laquelle la séparation totale ne serait réalisée qu'en une sorte de point temporel, moment où l'expansion de la Haine fait place à celle de l'Amour. C'est en effet la seule lecture possible des vers 3-5 :

ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἴκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἐν τῇ δὴ τὰδε πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι

*Après que la Haine a atteint l'ultime profondeur
du tourbillon et que l'Amour s'est trouvé au centre du tournoiement,
là, donc, toutes ces choses commencent à se rassembler pour être une seule chose*

Denis O'Brien a consacré à ces vers, dans différentes contributions, des développements qui me dispensent de les disséquer à nouveau³⁹. La proposition subordonnée introduite par ἐπεὶ exprime une action antérieure à celle exprimée par le verbe de la proposition principale. C'est une *fois que* la Haine est parvenue au plus profond du tourbillon, alors que l'Amour se trouve au milieu du tournoiement, que les quatre éléments séparés commencent à se rassembler (le présent συνέρχεται est fortement

38 En revanche, la construction et l'interprétation récentes d'André Laks & Glenn W. Most (*Les Débuts de la philosophie*, Paris, Fayard, 2016, p. 712-713) me paraissent intenable.

39 Voir en particulier Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 25-38 et *id.*, « Empedocles Revisited », *Ancient Philosophy*, n°15, 1995, p. 403-470, en part. p. 405-416.

inchoatif) pour devenir, à terme, un être unique. Il faut accorder à Denis O'Brien que le processus décrit doit être un rebroussement instantané. *Dès que* la Haine a touché la zone la plus centrale, les mouvements agrégatifs recommencent. Denis O'Brien utilisait ce passage contre les tenants d'une période de *repos* cosmique entre la Haine croissante et l'Amour croissant. Le raisonnement serait bien sûr exactement le même dans le cas d'une longue *période* de mouvement acosmique correspondant à une séparation intégrale des éléments. Empédocle, s'il postulait une période de ce type, ne se serait probablement pas exprimé comme il le fait au fragment 35, vers 3-5.

Il paraît donc aujourd'hui impossible de soutenir, comme je l'avais fait dans mon premier article sur les scholies – et comme Oliver Primavesi l'a fait ensuite avant de renoncer à son tour à cette idée⁴⁰ – qu'une phase d'acosmie totale, le *dinos*, durerait autant que le *Sphairos*. Si les scholies peuvent se prévaloir d'une certaine authenticité, il faut les débarrasser d'une telle lecture.

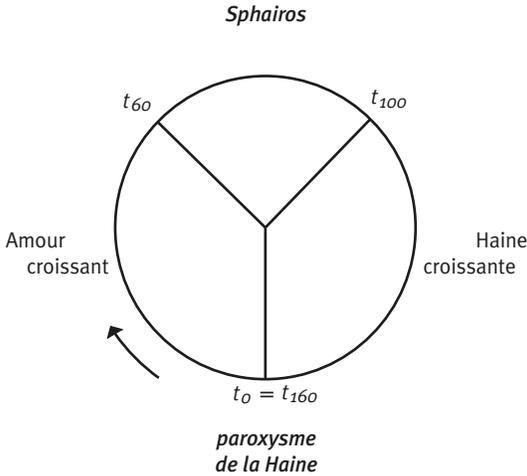
Et de fait : une durée de 40 temps d'acosmie totale n'est pas attestée dans les scholies byzantines. Les 60 temps de l'Amour croissant ne font aucun doute, ainsi que les 100 temps du *Sphairos* et de la Haine croissante réunis et, probablement (nouvelle scholie Σ. j), les 60 temps de la Haine croissante. On en déduit les 40 temps du *Sphairos*. En revanche, on ne trouve rien qui conduise à prêter à l'intervalle entre la Haine croissante et l'Amour croissant une durée de 40 temps.

La conclusion paraît s'imposer : le cycle n'est pas constitué de 200 temps, dont 40 temps de *dinos*. Contrairement à ce que nous avons jusqu'à présent supposé, la période de *dinos* n'existe pas. Le cycle se compose des 60 temps d'Amour croissant, de 40 temps de *Sphairos* et de 60 temps de Haine croissante ; après un bref laps de temps où les quatre éléments sont à la fois séparés, disposés de manière concentrique et animés d'un mouvement rapide, un nouveau cycle débute. Si l'on savait que la description du cycle commençait avec celle de l'expansion de l'Amour après la dissociation totale⁴¹, on comprend désormais que ce début n'est

⁴⁰ Dans l'étude mentionnée *supra*, p. 34, n. 5.

⁴¹ Cf. Oliver Primavesi, *Empedokles Physika I, op. cit.*, p. 62.

pas arbitraire, c'est-à-dire purement littéraire, mais qu'il correspond au début *objectif* d'un nouveau cycle.



58

1. Chronographie du Cycle cosmique d'après les scholies florentines

Il ne faut pas confondre l'état de non-mortalité des éléments avec celui de séparation totale. Au fragment 35.14, les éléments sont décrits comme prenant « soudainement nature mortelle, eux qui avaient auparavant appris à être immortels ... » (αἴψα δὲ θνητ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι). Or, à la lecture du vers suivant (fragment 35.15 : ζῶρά τε τὰ πρὶν ἄκρητα διαλλάξαντα κελεύθους, « ... et mélangés, eux qui auparavant croisaient leurs chemins sans se mêler »), on déduit que ce qui est mortel est mélangé, tandis que ce qui est non mortel est pur. Toutefois, Empédocle spécifie bien que les éléments « *croisaient* (déjà) *leurs chemins* ». À la différence de ce qui se passait au moment du paroxysme de la Haine, où ils étaient rangés en quatre sphères concentriques, les éléments, durant une longue plage de temps de part et d'autre de cet instant, avaient déjà un semblant d'interaction. Ils demeuraient toutefois suffisamment non mêlés pour ne pas produire d'êtres biologiques. Autrement dit, le fragment 35.14-15 ne nous contraint pas à étendre la période de séparation totale aux dimensions d'une phase cosmique. Il suffit que le moment de séparation totale soit encadré par des plages assez longues d'où la vie et, par conséquent, son corollaire

nécessaire, la mort, sont absentes. La lenteur des débuts de la reconquête, mentionnée au vers 35.6 (οὐκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημὰ συνιστάμεν' ἄλλοθεν ἄλλα), corrobore cette interprétation⁴².

Tetraktys et scansion du Cycle

Mais que signifie cette durée de *quarante temps*? Et tout d'abord, pourquoi *quarante*? Une difficulté de l'interprétation des scholies tenait à ce que toutes les durées, jusqu'à présent, étaient divisibles par deux. Il est étrange d'évoquer soixante et quarante temps, plutôt que trente et vingt, voire trois et deux. Oliver Primavesi a récemment suggéré la solution suivante : Empédocle aurait divisé les différentes phases du cycle selon les quatre nombres de la *Tetraktys*. On sait que pour les pythagoriciens, la décade est conçue comme la somme des quatre premiers entiers naturels ($10 = 1 + 2 + 3 + 4$)⁴³.

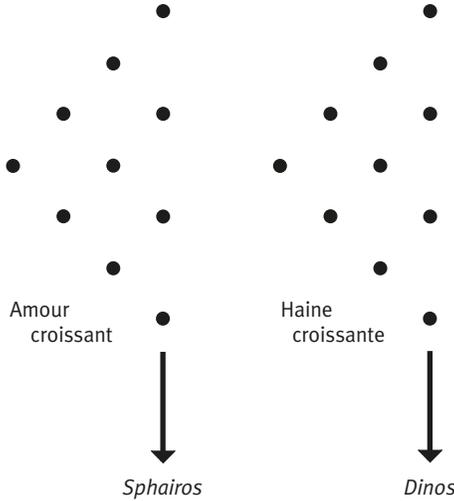
42 On m'objectera qu'il reste tout de même étrange qu'Empédocle parle de pureté au vers 15 pour signifier « sans êtres mortels » et non pas – plus strictement – « en totale séparation ». Mon interprétation me paraît néanmoins corroborée par deux constatations supplémentaires :

- (i) Au fragment 147, les « immortels » existent comme tels pour la seule raison qu'ils sont séparés physiquement des mortels ; mais en réalité, c'est une illusion : ils ne sont pas immortels, ils sont sur la lune, vivant pendant que les mortels vivent et pouvant chuter dans une vie mortelle ; être immortel, chez Empédocle, veut simplement dire être éloigné temporairement des mortels éphémères ;
- (ii) Le verbe « apprendre », en 35.14, ne peut pas être une fantaisie : il laisse supposer que l'état naturel n'est pas l'absence de mélange, ou l'immortalité de la séparation, mais, en filigrane, que les racines divines de toutes choses sont perçues dans un cadre relationnel et d'échanges (voir Jean-Claude Picot, « Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle [fragment 21.4] », *Les études philosophiques*, 2014, p. 343-373, en part. la section « Les mélanges »).

43 Oliver Primavesi a présenté une première fois cette idée le 19 octobre 2012 lors d'une conférence intitulée « Empedokles: göttliche Schriftlichkeit – menschliche Mündlichkeit », prononcée à l'occasion d'un colloque tenu à Karlsruhe (« Götter und Schriften rund ums Mittelmeer »). Il l'a ensuite développée par écrit dans les deux études « Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetractys* », *Rhizomata*, n° 4, 2016, p. 5-29 et « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles: der Pythagoreische Zeitplan des kosmischen Zyklus », dans Friedrich Kittler, Joulia Strauss, Peter Weibel *et al.* (dir.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016, p. 97-184.

Cette constatation serait conforme à l'importance de la Décade comme symbole de complétude cyclique d'après notre reconstitution du prologue des *Catharmes*⁴⁴. Faudrait-il dès lors diviser les périodes de mouvement du cycle en trois parties de, respectivement, dix, vingt et trente temps ($10 + 20 + 30 = 60$) ? Si l'on soutient l'existence d'un *dinos* de quarante temps symétrique du *Sphairos*, chaque cycle cosmique serait divisible en deux triangles pythagoriciens de même orientation :

60

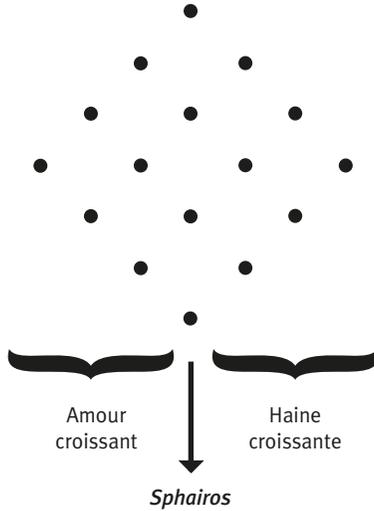


2. Deux *Tetraktys* de même orientation qui contredisent la chronographie

Ces deux *Tetraktys* juxtaposées exprimeraient la progression de chacun des deux principes, dont les phases unitaires (qu'il resterait à identifier) seraient d'autant plus longues que régies par une main plus ferme. On peut cependant objecter à ce schéma que rien ne suggère, chez Empédocle, une telle correspondance entre longueur de phase et supériorité du principe en expansion (alternativement Amour et Haine). D'autre part, l'idée d'une acosmie radicale de quarante temps nous est apparue difficile. Aussi semble-t-il nécessaire de supprimer la ligne des quatre points du *dinos* et d'imprimer une rotation de 180° au second

44 Cf. *infra*, chapitre VI, « Le Proème des *Catharmes* d'Empédocle », p. 213.

triangle pythagoricien, en sorte d'obtenir un carré. Le *Sphairos*, dorénavant, *diagonalise* le cycle cosmique auquel il appartient :



3. Double *Tetraktys* de même diagonale

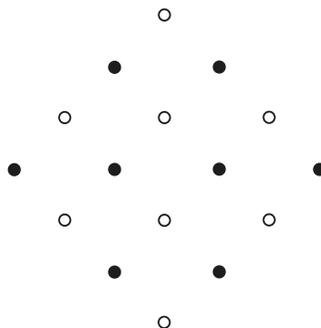
On va de la vitesse extrême (1) au repos (4) en passant par deux degrés intermédiaires (2 et 3), puis de ce même repos à la vitesse extrême en suivant la progression inverse. L'idée serait que la même « quantité » de mouvement s'accomplirait en dix temps, vingt temps ou trente temps. Le mouvement serait évidemment plus intense en dix temps qu'en vingt, et en vingt qu'en trente. Dans les quarante temps du *Sphairos*, il n'y aurait plus d'activité du tout.

Mais le principe arithmétique à l'arrière-plan du cycle empédocléen pourrait avoir une raison plus profonde, métaphysique si l'on veut et non plus physique. Il ne fait aucun doute que les honneurs de la Haine doivent être égaux à ceux de l'Amour. Or, d'après l'interprétation proposée, il y a, en chaque cycle, seulement quarante temps de repos pour cent vingt temps de mouvement. On ne peut donc plaquer la distinction entre Haine et Amour sur celle entre Mouvement et Repos. On pourrait tout d'abord craindre que cela ne menace la vraisemblance de la reconstitution proposée. Mais, à la réflexion, cette crainte se dissipe. Il y a en effet quelque chose de trop mécanique,

vidant l'opposition entre Haine et Amour de l'essentiel de son intérêt, à postuler que la Haine règne du moment qu'il y a du mouvement, peu importe que ce soit durant une époque très proche du *Sphairos* ou de la division totale, et indépendamment de la question de savoir si nous sommes dans une phase d'expansion de l'Amour ou de la Haine. Il serait de ce point de vue meilleur que la période de mouvement ne soit pas une période de Haine pure et simple, mais une période d'Amour et de Haine mêlés. En dehors du paroxysme de la Haine, qui ne dure qu'un bref laps de temps, les deux grands principes sont indissociablement imbriqués.

62

Il y avait pourtant là une difficulté insurmontable pour Empédocle. Comment formuler l'égalité des honneurs résultant de la combinaison de deux facteurs hétérogènes, l'opposition entre le mouvement et le repos d'une part, l'expansion de l'Amour et de la Haine durant la période de mouvement d'autre part ? Il fallait une schématisation permettant de pondérer la symétrie parfaite, interne aux phases du mouvement, de l'Amour et de la Haine, au profit de la Haine, dont le mouvement demeure préférentiellement l'apanage. C'est précisément la double *Tetraktys* qui a pu fournir à Empédocle le moyen de cette schématisation. Si l'on interprète les colonnes de points non plus comme des périodes de temps, mais comme des parts d'honneur dévolues à l'Amour et à la Haine et qu'on assigne les colonnes impaires à la Haine, les colonnes paires à l'Amour, on obtient une répartition égale (puisque la « diagonale » de quatre points est commune aux deux *Tetraktys* formant le carré) : 8 unités de Haine et 8 unités d'Amour.



Durant la période de mouvement, on peut considérer que la somme des parts d'honneur de la Haine est de 8, tandis que celle des parts d'honneur de l'Amour est de 4. Ce rapport de double à moitié est tout à fait vraisemblable. C'est le rapport d'inégalité le plus simple possible. La Haine domine globalement la période de mouvement, mais l'Amour n'en est pas absent. La Haine possède donc deux tiers des parts d'honneur attribuables aux principes durant cette période.

Reste à justifier que les χρόνοι du scholiaste soient exprimés en dizaines (10, 60, 100) et non en unités (1, 6, 10). La seule explication possible est que sa source disposait, ou pensait disposer, d'une unité cosmique de décompte multiple d'une unité en usage parmi les hommes. Adrien Lecerf attire mon attention sur un fragment du commentaire au *Timée* de Porphyre, qui prête aux démons un décompte du temps « par le millier » (τῆ χιλιάδι) : « C'est en se fondant là aussi sur l'histoire que le prêtre a livré, pour les Athéniens, le chiffre de 9000 ans, et c'est d'après les archives conservées dans les temples qu'il a livré, pour les Saïtes, 8000 ans, mesurant ainsi par le millier la durée de vie des cités – c'est par le millier en effet que, selon le philosophe Porphyre, les démons sont dits mesurer le temps⁴⁵... ». Quel que soit le rapport exact entre l'affirmation de Porphyre et Empédocle, ce texte apporte la preuve que des auteurs autorisés prêtaient une temporalité différente aux δαίμονες. Il serait même tentant, à la lumière de ce fragment, de voir dans un χρόνος du scholiaste une période de 1000 ans. Le cycle serait constitué de trois périodes de, successivement, 60 000, 40 000 et 60 000 ans. Que cela soit ou non le cas, c'est certainement une équivalence de *ce type* qui

45 Cf. Proclus, *In Timaeum* I, 146.4-9 (fragment XV de Sodano) : τοῖς μὲν Ἀθηναίοις τὸν ἑννακισχίλια ἀριθμὸν ἀποδέδωκεν ἐκ τῆς ἱστορίας καὶ τοῦτο λαβῶν, τοῖς δὲ Σαΐταις τὸν ὀκτακισχίλια κατὰ τὰ ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμματα, τῆ χιλιάδι μετρῶν τοὺς βίους τῶν πόλεων· ταύτῃ γὰρ λέγονται καὶ οἱ δαίμονες τὸν χρόνον μετρεῖν, ὡς φησὶν ὁ φιλόσοφος Πορφύριος. J'ai reproduit la traduction du R.P. André Jean Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1966, t. I, p. 196.

explique les dizaines dans nos scholies. L'auteur supposait sans doute qu'une année « démonique » égalait 10ⁿ années « humaines⁴⁶ ».

64

Cette supposition, maintenant, prenait-elle appui sur un passage authentique d'Empédocle? En 2001, je suggérais que la durée d'un temps était de cent ans. Je ne crois plus aujourd'hui qu'il soit possible de fixer en termes chronologiques humains la durée du « temps » cosmique exprimée par le scholiaste. Même si je considère toujours possible qu'il fasse allusion au mot *αἰών*, je ne pense plus que ce terme ait désigné, dans son contexte cosmologique d'origine, la durée d'un siècle humain⁴⁷. Il s'agissait plutôt d'une « période de vie » non pas humaine mais cosmique ou démonique. Élément unitaire du cycle de l'univers, l'éôn d'Empédocle serait précisément d'une durée qui excède notre temporalité. Il serait vain de vouloir préciser davantage : le renseignement fourni par Porphyre sur le temps des démons a toutes les chances de constituer lui-même une tentative pour assigner une valeur précise à ce qui restait nimbé de mystère chez Empédocle. Les dizaines n'auraient eu pour fonction véritable, chez ce dernier, que d'accentuer la ressemblance de structure entre la vie de l'univers et la vie humaine et de rendre ainsi plus sensible encore l'immensité des durées cosmiques.

Il faut donc postuler un écart entre la chronologie des *Catharmes* et celle du poème *Sur la nature*. Alors que le cycle démonique des réincarnations est de 10 000 ans, ou de cent siècles « humains », le cycle cosmique est beaucoup (au moins seize fois, d'ailleurs) plus étendu. Cette conclusion dissuade de chercher à assimiler les 30 000 saisons des *Catharmes*, soit 10 000 ans, à l'un des segments temporels du *Περὶ φύσεως*. Tant mieux, car une telle tentative mène à l'impasse. La situation n'était pas favorable

46 Si l'on ne suppose pas, avec Porphyre, que $n = 3$, on pourrait suggérer que $n = 4$ en s'appuyant sur Hésiode, *Opera et dies*, vers 252, qui évoque « trente milliers d'immortels » (ἀθάνατοι ... τρίς ... μύριοι). Une scholie néoplatonicienne dit à cet endroit que le nombre des démons (δαίμονες) est manifesté par la myriade (cf. Agostino Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi opera et dies*, Milan, 1955, ad v. 252, l. 2). Dans ce cas, qui a pu être favorisé par les « 30 000 saisons » du fragment 115, le cycle se décompose en trois périodes de, respectivement, 600 000, 400 000 et 600 000 années humaines. Pour un argument supplémentaire en faveur de $n = 3$, cependant, voir *infra*, p. 74.

47 Pour d'autres formulations envisageables, voir *infra*, p. 68.

y compris avec un *dinos* de 40 temps. Soit en effet l'on postule que l'exil du Démon correspond à la seule période de la Haine croissante et de la dissociation totale et l'on aura bien les conditions arithmétiques nécessaires pour poser « 30 000 saisons (*Catharmes*) = 60 + 40 temps (Περὶ φύσεως) » ; mais il faudra alors se contorsionner pour expliquer ce qui se passe durant les 60 temps de l'Amour croissant – période où les quatre éléments ne sont ni plus ni moins dissociés que durant la Haine croissante – ; soit l'on affirme, conformément à la structure même de l'analogie, que la durée de l'exil des démons correspond à la somme des durées des *trois* périodes de mouvement du cycle cosmique ; mais on tombera alors dans une contradiction : la durée combinée de l'errance loin du *Sphairos* n'est pas de 100, mais de $60 + 40 + 60 = 160$ temps, c'est-à-dire de 16 000 ans si l'on accepte l'égalité 1 temps = 100 ans que je rejette aujourd'hui⁴⁸.

Confirmation : la poéticité du nombre chez Empédocle

Il semble tout à fait dans l'esprit empédocléen de jouer de cette manière avec des données chiffrées. Quatre exemples.

- (i) Dans les *Catharmes*, nous venons de l'observer, Empédocle parle d'une errance de τρίς ... μυριάς ὥρας « trois fois dix mille saisons ». Même si le fragment 115, où elle apparaît, est le plus cité des fragments d'Empédocle dans l'Antiquité, aucun érudit ancien n'a jamais prêté

48 Oliver Primavesi, « Empedokles », art. cit., p. 717, écrit : « Wie die mordbefleckten Götter des Mythos gemäß "breitverschnürten Eidverträgen" (Nr 8b,1-2 P = B 115,1-2 DK) von der Tischgemeinschaft der Seligen verbannt werden, um dermaleinst, nach ihrer zehntausendjährigen Reinigung [...], dorthin zurückzukehren, so kommen die vier Grundstoffe von einem Idealzustand her (dem Sphairos), der gemäß einem "breitverschnürten Eidverträgen" beendet wurde (Nr. 77,2-3 P = B 30,2-3 DK) und in den sie nach zehntausend Jahren [...] allmählich zurückkehren werden. » Le « allmählich » pose problème. Comment en effet assimiler la position chronologique des bannis après 10 000 ans, sur le point de revenir à la table des dieux, à la position chronologique des éléments à la fin de la période de dissociation totale, encore séparés du *Sphairos* par la bagatelle de 6000 ans ? Ulysse n'est pas de retour à Ithaque au moment où son navire quitte le rivage de Troie. Sur la portée que je confère à ce rapprochement, voir *infra*, chapitre VI, « Le Proème des *Catharmes* : reconstitution et commentaire », p. 236.

aucune attention à une telle *durée*. C'est sur la base d'une déduction moderne, faisant appel à la valeur d'une « saison » chez Homère (un tiers d'année), que nous supposons qu'il s'agit de 10 000 années solaires, pas une de plus et pas une de moins. Or, la tradition ancienne avait ses raisons linguistiques pour ne pas être trop précise. Car depuis le grec mycénien *tir-daimôn* = *τρισδαιμων du XII^e-XI^e siècle, qui a plus de chance de signifier « absolu héros » que « triple héros »⁴⁹, jusqu'au tardif Hermès τρισμέγιστος, la triplicité ne fait souvent qu'indiquer une idée d'immensité ou d'éminence, plutôt qu'une quantité triple au sens étroitement mathématique.

(ii) Au fragment 129, les générations humaines dont l'homme sage est capable d'embrasser tous les événements du regard sont « et dix ... et vingt » (καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν). Ici aussi, le nombre sert moins à préciser les choses qu'à les soustraire à une compréhension trop immédiate. Cet homme exceptionnel est si mystérieux que personne, à ce jour, n'est parvenu à percer son identité – à supposer qu'Empédocle ait vraiment voulu parler d'un individu précis⁵⁰. Même si le caractère fragmentaire des sources ne nous facilite pas la tâche, il est évident que les difficultés modernes ont été aussi *construites* par Empédocle. Et les données chiffrées participent de cette construction.

(iii) Dans le Περὶ φύσεως, le fragment 96 est instructif. Empédocle y décrit la composition de l'os. Or, il est loin d'attribuer, à chacun des éléments qui le constituent, sa portion dûment quantifiée. Bien plutôt, il ne nous fournit que deux rapports précis (4/8 et 2/8) et laisse sous-déterminée la question de savoir si, derrière cette arithmétique, il faut discerner la présence de trois ou de quatre éléments. Y a-t-il 2/8 d'eau ou 2/8 d'un mélange d'eau et d'air? Les doctes en disputent encore

49 Cf. Pierre Chantraine, s.v. « τρεῖς », *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 1131. Je dois l'exemple et la remarque à une conversation avec Olivier Munnich et Charles de Lamberterie.

50 Cf. Constantin Macris et Pénélope Skarsouli, « La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 74, 2012, p. 357-377.

– encore que la seconde éventualité ne fasse guère de doute, et permette d'ailleurs de réduire la maladresse en développant la proportion à partir de 1 (*une* part d'eau et une part d'air) et non de 2 (deux parts d'eau)⁵¹. (iv) Au fragment 143, les « cinq sources » sont si mystérieuses qu'il a fallu attendre un récent article pour voir proposer une réponse satisfaisante à l'énigme qu'elles posent : il s'agirait non pas de cinq points d'eau où il faudrait se purifier après un acte impur, mais des cinq sens compris comme autant de voies d'accès à/de la connaissance⁵². Certes, le nombre de sources ne présente aucune ambiguïté. Mais il est révélateur que le texte où ce nombre apparaît soit en lui-même mystérieux.

On pourrait donc imaginer un phénomène semblable avec les durées des scholies. Celles-ci auraient transparu dans le poème, mais de manière aussi partielle que chez notre scholiaste et nimbées d'une aura de mystère. De même qu'au fragment 96, Empédocle ne mentionnait que deux rapports sur quatre, il a pu se contenter, pour le cycle cosmique, de données savamment lacunaires. Au lecteur de deviner le reste ! Il fallait un véritable intérêt en la matière pour extraire de ces allusions les renseignements chronologiques que nous trouvons dans les scholies.

La présence de nombres *cycliques* comme *quarante* et *soixante* n'avait rien d'incongru dans un poème épique. Dans les *Travaux et les jours*, Hésiode glisse çà et là des indications chronologiques sur le déroulement de l'année. Il s'appuie essentiellement, pour ce faire, sur le lever héliaque de certaines étoiles, c'est-à-dire sur les récurrences *périodiques* les plus manifestes qu'il nous soit donné d'observer. Ainsi, aux vers 383-7, il évoque en ces termes le lever héliaque des Pléiades, après quarante jours d'invisibilité :

51 Cf. Jean-Claude Picot, « La brillance de Nestis (Empédocle, fragment 96) », *Revue de philosophie ancienne*, n° 26, 2008, p. 75-100. Au fragment 98, alors même qu'il nous dit que les éléments sont en proportion égale dans le sang, Empédocle estompe les contours de cette égalité, en soulignant, dans un vers difficile (98.4), l'existence d'une certaine marge quantitative.

52 Jean-Claude Picot, « Les cinq sources dont parle Empédocle », *Revue des études grecques*, n° 117, 2004, p. 393-446. Pour une liste de *corrigenda*, voir la *Revue des études grecques*, n° 118, 2005, p. 322-325.

Au lever des Pléiades, filles d'Atlas, commencez la moisson, les semailles à leur coucher. Elles restent, on le sait, quarante nuits et quarante jours invisibles (*αἱ δὴ τοι νύκτας τε καὶ ἡμέρα τεσσαράκοντα κεκρύφονται*) ; mais, l'année poursuivant sa course, elles se mettent à reparaitre quand on aiguise le fer.

Puis, aux vers 564-7, il s'agit du lever héliaque d'Arcturus, soixante jours après le solstice d'hiver :

Quand Zeus, après qu'a tourné le soleil, a parfait soixante jours d'hiver (*Εὐτ' ἂν δ' ἐξήκοντα μετὰ τροπᾶς ἡελίοιο| χειμέρι' ἐκτελέσῃ Ζεὺς ἡμέρα*), la constellation d'Arcture quitte le cours sacré de l'Océan et monte, radieuse, du milieu des ténèbres.

68

Enfin, aux vers 663-5, Hésiode évoque de la même manière une période de cinquante jours après le solstice d'été. Tout invitait Empédocle à adopter ce type de formules décimales pour décrire certaines articulations de son cycle, à partir du moment où il cherchait à exprimer l'idée d'un retour cyclique dans le mètre épique de ses devanciers. L'expression hésiodique du solstice, du tournant de la course solaire, est un point d'appui pour parler d'un cycle à une plus grande échelle.

La littérature grecque ne semble pas connaître d'emploi figuré du terme *ἡμέρα*, en sorte qu'il est improbable qu'Empédocle ait pu reprendre aussi ce terme à Hésiode pour décrire les « jours » cosmiques de l'univers. Quelles autres possibilités se présentaient alors à lui ? J'en verrais quatre :

(i) Empédocle a pu utiliser le terme *αἰών*, au sens d'« âge », c'est-à-dire, selon mon interprétation, de « vie cosmique ». Il reste difficile de concevoir pourquoi, dans ce cas, le scholiaste ne s'est pas borné à le répéter.

(ii) Empédocle a pu recourir au terme *ἐνιαυτός* qui, dans la langue épique, ne signifie pas nécessairement « année » comme en grec classique, mais « période », « cycle », « âge ». Il aurait parlé de « soixante âges », « cent âges » en recourant à ce terme. De peur que l'on y plaque le sens usuel, le scholiaste aurait traduit *ἐνιαυτοί* en *χρόνοι*.

(iii) Empédocle a pu, comme le scholiaste, utiliser *χρόνοι*, au pluriel. Au cours de son poème, il aurait désigné des périodes de « cent temps » et de « soixante temps ». La difficulté suscitée par cette hypothèse est que le terme ne semble employé au *pluriel*, dans un sens voisin de durée, qu'à partir de Sophocle (*OT* 561 et 1137). En outre, au fragment 30, Empédocle emploie *χρόνος* au singulier pour désigner la totalité d'une phase du cycle. Il faudrait donc admettre deux usages chez lui.

(iv) Empédocle a pu, tout simplement, recourir au lexique de la partie dans son rapport au tout (comme au fragment 96), en employant une seule fois le terme *χρόνος* au singulier – ce qui est attesté en ce sens précis dans son poème (fragment 30). Il aurait dit quelque chose comme : « lorsque, du temps (*χρόνος*), l'Amour eut parcouru soixante parts, [...] » puis « lorsque, du temps, cent parts furent écoulées, [...] », voire, en un seul passage, « quand l'Amour eut parcouru soixante des cent parts du temps ... ». Face à des renseignements de ce type, il était tout naturel qu'un chronographe parle ensuite de « 60 temps » et de « 100 temps ».

Il serait vain de vouloir choisir entre ces différentes possibilités. La première me paraît moins probable que les trois autres et, peut-être, la deuxième que les deux restantes.

Nouvelle interprétation du Cycle cosmique

Empruntant ce même cheminement – consistant à tirer toutes les conséquences d'une lecture exacte du fragment 35 – Oliver Primavesi a donc, comme je l'exposais plus haut⁵³, proposé une nouvelle interprétation du fragment 30. Tout en m'inspirant largement de certains aspects de sa lecture originale, je proposerai maintenant une interprétation quelque peu différente du Cycle.

Après plus d'un siècle d'efforts et d'incertitudes, la recherche empédocléenne paraît aujourd'hui s'accorder sur le lieu de la Haine. Celle-ci occupe *l'extérieur* de l'Univers. C'est son domaine le plus propre, celui dont elle n'est jamais délogée. Au moment du paroxysme

53 Cf. *supra*, p. 59.

de l'Amour, lorsque l'univers se présente sous la forme du *Sphairos*, la Haine n'occupe que ce lieu. Elle a donc alors la forme d'une sphère évidée entourant comme une enveloppe la sphère pleine où sont parfaitement mélangés, sous l'effet de l'Amour, les quatre « éléments » : terre, eau, air, feu.

Cette situation – que je tiendrai désormais pour acquise – suggère deux questions. La première porte sur le sens qu'il y a à parler d'*extérieur* de l'univers : si l'univers englobe tout ce qu'il y a, on voit mal comment quelque chose pourrait à la fois exister et ne pas lui appartenir. Cette difficulté n'en est pas vraiment une pour les Grecs, qui semblent assez disposés à distinguer entre le Tout et l'Univers. Selon cette conception, l'Univers, ensemble des choses qui existent, au sens où elles sont constituées par certains principes matériels, est baigné dans un grand vide, qui *est* au sens paradoxal où il *n'est rien de* défini. C'est, comme on le sait, la thèse des stoïciens⁵⁴. Mais l'opposition entre Univers et Tout, avant d'être stoïcienne, est pythagoricienne. Aristote nous apprend en effet, dans son exposé sur le vide, que les pythagoriciens postulaient un vide cosmique, « souffle » (*πνεῦμα*) infini que respirerait l'Univers. À l'intérieur de l'Univers, cette respiration serait le principe de distinction des natures⁵⁵. Comme Aristote attribue explicitement cette doctrine aux pythagoriciens (*Πυθαγόρειοι*), elle a des chances d'être assez ancienne, c'est-à-dire de remonter à l'époque d'Empédocle au moins⁵⁶. Un témoignage sur Empédocle transmis par Aëtius est, dans un tel contexte, intéressant : « Empédocle », nous apprend-il, « dit que l'univers est un, mais que l'univers n'est pas le tout : c'est une petite partie du tout, le reste étant la matière paresseuse⁵⁷ ». On pourrait bien sûr considérer cette doxographie comme erronée, en supposant qu'elle

70

54 Voir Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Stuttgart, 1903, p. 167-168.

55 Aristote, *Physique* IV 6, 213b 22-27. Sur ce texte, voir Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), CUP, 1972, p. 35, n. 35.

56 Ou, plus généralement, au contexte philosophique général du v^e siècle (Cf. Walter Burkert, *Lore and Science*, *op. cit.*, p. 28-52).

57 Empédocle, A47: Ἐμπεδοκλῆς δὲ κόσμον μὲν ἓνα, οὐ μὲντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην.

prête à Empédocle la doctrine des pythagoriciens, elle-même réécrite en des termes stoïcisants. Mais c'est faire peu de cas de la question du lieu de la Haine. Même si le langage d'Aëtius est anachronique, car il est exclu qu'Empédocle ait parlé de « matière paresseuse » (ὕλη ἀργή) ni d'ailleurs de « matière » (ὕλη) tout court, il se pourrait très bien qu'Empédocle ait suggéré ici ou là une distinction entre la sphère cosmique et le vide infini où elle se trouve. On pourrait, il est vrai, objecter que la doxographie est *née* du problème manifeste du lieu de la Haine. Un professeur aurait alors expliqué en des termes déplacés, voire anachroniques, une incongruité apparente du système. Toutefois, aucun indice explicite ne pointe en ce sens, et l'idée aristotélicienne d'une sphère cosmique au-delà de laquelle il n'y aurait *rien* est au fond encore moins intuitive que celle d'une sphère baignant dans un espace infini. Dans ces conditions, la ὕλη ἀργή, ou « matière paresseuse », n'est autre que le lieu naturel et privilégié de la Haine, lieu où ne pénètrent ni les quatre racines ni l'Amour.

La seconde question est celle du rapport de la Haine au *κόσμος*. Faut-il la considérer comme un être à vocation cosmique, bien qu'ayant son lieu sur le pourtour externe de l'univers, ou comme un être acosmique ? En d'autres termes, faut-il considérer l'appartenance de la Haine à la zone *extérieure* à l'univers comme significative, ou non ? Le fait que ce lieu est extérieur nous dit-il quelque chose sur la nature de la Haine, ou non ? Conformément à ce qui vient d'être dit, la réponse à cette question doit sans doute être affirmative. La Haine n'est pas un être *cosmique*, c'est un être *panique*⁵⁸. C'est une créature extérieure à l'univers, dont pourtant l'activité porte, et ne porte que, sur ce dernier. Elle est Haine de l'Univers exclusivement, au sens objectif mais non subjectif. Elle se presse autour de l'univers, sur tout son pourtour, comme une armée assiégeant une place, et veut le détruire de fond en comble, ou plus exactement, si l'on s'en tient au déroulement de sa

58 C'est plus ou moins la conclusion du libelle d'André Laks, *Le Vide et la haine. Éléments pour une histoire archaïque de la négativité*, Paris, PUF, 2004, p. 49 : « La Haine fait, chez Empédocle, incontestablement partie de ce qui est. Quand, vaincue par l'Amour, elle n'agit plus, elle se ramasse à l'extérieur de la sphère, en attendant son tour, fixé par l'«accomplissement du temps». »

campagne, de comble en fond. Même si, comme on le verra plus bas⁵⁹, la Haine peut être partie prenante dans la production d'un beau cosmos aux éléments relativement différenciés, c'est malgré tout l'Amour qui est aux commandes et qui tourne à son avantage la puissance brute de dissociation caractéristique de sa rivale.

Cela explique qu'Empédocle puisse, dans certains contextes, aller jusqu'à identifier κόσμος et Σφαῖρος. Au fragment 26.5 et au vers 267 du Poème, il n'est pas impossible – mais loin d'être entendu pour tout le monde – qu'il en aille ainsi. Le fragment 134 – et peut-être, comme on le verra, le fragment 38 – montre cependant que cette équation n'est pas rigide ni exclusive, puisque le κόσμος désigne alors un monde où les éléments sont séparés les uns des autres. Des indices littéraires attestent cependant que même alors, ce qu'Empédocle désigne sous ce terme se caractérise par son unité et son harmonie. C'est un monde où le multiple est présent mais où l'on reconnaît l'influence de l'unité primordiale.

72

Au contraire de la Haine, l'Amour est chez lui dans l'Univers, il en occupe le centre ombilical (comme l'*Hestia* pythagoricienne) et n'en sort jamais. Rien ne suggère même qu'il le souhaite. Il est Amour de l'Univers, au sens subjectif et objectif. Au-delà du pourtour du κόσμος s'étend l'espace de la Haine, et l'Amour ne le convoite pas. En termes psychologiques, l'Amour se satisfait de ce qu'il a et ne convoite pas le bien d'autrui. La Haine, en revanche, veut en permanence s'accaparer l'apanage de l'Amour. Cette différence entre les deux divinités, cette *dissymétrie*, est essentielle pour comprendre le cycle cosmique.

La brève présentation qui précède avive une filiation et une opposition historiques au reste bien connues⁶⁰. Le *Sphairos* est plus ou moins l'Un-Même de Parménide. Mais Parménide n'a pas vu que cet Un-Même « flottait » dans l'Autre, principe de pluralité. Plus exactement, il n'a pas compris qu'il fallait accorder une certaine existence à l'Autre de l'Un et de l'Être⁶¹. Le rapport de la Haine à l'Univers est celui d'un principe

59 Voir *infra*, chapitre III, p. 148.

60 Cf. *supra*, Introduction, p. 11.

61 Cf. aussi Démocrite et la dialectique du *den* et de l'*ouden*, qui tous deux, en un sens, sont.

allogène. Principe étranger qui perturbe la nature unitaire de l'Univers, il y introduit la pluralité.

C'est dans ce cadre que se pose la question si difficile du serment cosmique. Le fragment 30 nous apprend en effet que l'organisation de l'univers est régulée, au moins partiellement, par un serment (*ὄρκος*). Relisons ses trois vers :

αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μμελέεσσιν ἐθρέφθη
ἐς τιμὰς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὄρκου...

On s'est déjà prononcé sur la fonction grammaticale du pronom σφιν (un complément d'agent du parfait passif ἐλήλαται) et sur le renvoi probable de ce pronom (à l'Amour et à la Haine). Ce qui a été « tracé » par l'Amour et la Haine à l'occasion d'un « large serment », c'est une durée. Ce qui nous reste à comprendre, c'est la portée sémantique exacte de ἀμοιβαῖος. Le serment a délimité une durée, c'est-à-dire a tracé quelque chose comme une enceinte temporelle, occupée par le *Sphairos*. Le modèle, somme toute, est celui d'une *trêve sacrée*. Le parallèle le plus adapté à l'emploi de la forme ἐλήλαται nous est fourni par le chant VII de l'*Odyssée*, lorsqu'Homère décrit le merveilleux jardin d'Alkinoos. Aux vers 112-113, nous lisons :

ἔκτοσθεν δ' αὐλῆς μέγας ὄρχατος ἄγχι θυράων
τετράγυος· περὶ δ' ἔρκος ἐλήλαται ἀμφοτέρωθεν.

À l'extérieur de la cour se trouve un grand jardin, près des portes, de quatre arpents. Tout autour, une enceinte a été tracée de part et d'autre.

L'espace du jardin est enclos d'une enceinte (*ἔρκος*), qui le délimite tant par rapport au palais qu'aux champs avoisinants. De même, la durée du *Sphairos* est délimitée, à la faveur du serment (*ὄρκος*), pour ne se confondre ni avec ce qui la précède, ni avec ce qui la suit. Je pense, sans pouvoir évidemment le *démontrer*, qu'Empédocle, comme souvent, a usé du parallèle odysseén. À l'identité de la forme verbale ἐλήλαται s'ajoute le jeu de mots ἔρκος-ὄρκος, si évident que

des savants de l'Antiquité aussi bien que des philologues modernes y ont vu l'étymologie du grec ὄρκος⁶². Le temps du *Sphairos* a été tracé au sens où il a fait l'objet d'une délimitation garantie par un « large serment » qui le protège aussi efficacement que l'enceinte mentionnée par Homère protège le jardin d'Alkinoos. Plus impalpable, mais aussi plus subtil, l'écho de la tétrade du *Sphairos* (dont le « paradis » dure, d'après les scholies, *quarante* temps) et des « quatre arpents » (τετράργος) de cette sorte d'Eden ne manquera pas d'attirer l'attention. Si l'on demeure attentif à la lettre du texte, le serment ne porterait alors pas sur l'ensemble du cycle cosmique et de ses différentes phases, mais sur la phase de quarante temps exclusivement⁶³.

74

Une idée d'Oliver Primavesi, assortie des considérations précédentes, permet de comprendre ce schème. Le temps dont il est question au fragment 30, qualifié de ἀμοιβαῖος, est une période que s'accordent *reciproquement* l'Amour et la Haine. L'Amour donnerait cette période à la Haine sous un certain point de vue, lié à l'activité de la Haine, et

62 Voir Eusthate, *Sur l'Illiade* II, 328; *Etymologicum Magnum*, s.v. « ὄρκος ». Cf. Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Borna/Leipzig, R. Noske, 1935, p. 90 sq.; ainsi que Jean Bollack, « Styx et serments », *Revue des études grecques*, n° 71, 1958, p. 1-35; Rolf Hiersche, « Note additionnelle relative à l'étymologie d'ὄρκος et d'ὀμνύναι », *Revue des Études grecques*, n° 71, 1958, p. 35-41. Cette étymologie est rejetée par Émile Benveniste (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, t. 2, p. 169 sq.) et par Pierre Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, op. cit., p. 821).

63 Il se pourrait que l'on puisse pousser plus loin l'analogie. L'un des sens de l'« arpent » est « la mesure du plethre » (μέτρον πλῆθρου). Ce sens est attesté par Hesychius (*Lexicon [A-O]*, éd. Kurt Latte, Copenhagen, Munksgaard, 1953, s.v. « γύης ») et des scholies anciennes (cf. *Scholia in Homeri Iliadem [scholia vetera]*, éd. Hartmut Erbse, t. 1-5, 7, Berlin, Walter de Gruyter, 1969-1988, ad II. IX, v. 579a2, scholion 4; *Exegesis in Hesiodi Theogoniam*, dans Hans Flach, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig, Teubner, 1876, p. 379, l. 17-19). Le plethre valant cent pieds, l'arpent vaut 10 000 pieds carrés et quatre arpents valent 40 000 pieds carrés. Si donc, comme on en a fait *supra* (p. 63) l'hypothèse, 1 χρόνος = 1000 ans (ce qui est confirmé par la durée de l'exil des démons: 30 000 saisons, soit 10 000 ans, soit 10 années cosmiques – cf. *infra*, chapitre VI, p. 241, n. 60), alors 40 χρόνοι = 40 000 ans. Le serment du fragment 30 délimite donc 40 000 ans, de la même façon que l'enceinte du jardin d'Alkinoos, dans l'*Odyssée*, délimite 40 000 pieds carrés.

la Haine donnerait cette même période à l'Amour sous un autre point de vue, lié à l'activité de l'Amour. Les deux principes se donnent, tout simplement, du *repos* l'un à l'autre. Ce qu'a bien saisi (et exprimé un peu schématiquement) l'auteur des scholies qui, dans la scholie Σ.b, décrit le *Sphairos* comme une période où ni la Haine *ni l'Amour* ne sont actifs et qui, dans la scholie Σ.c, réserve l'usage du verbe *κρατεῖν* à la période d'expansion dynamique de l'Amour par opposition au *Sphairos*. Conformément à l'hypothèse (supplémentaire) selon laquelle les soixante temps zoogoniques sont rythmés par une scansion 10-20-30, Oliver Primavesi pense que l'on peut rendre compte de ce temps pour la Haine comme d'une partie de la *tetraktys* du temps global 10-20-30-40. Il écrit ainsi⁶⁴ :

Both Love and Strife have sworn to each other to observe faithfully the timetable of their respective *tetractys* (which shows, by the way, that even the Pythagorean link between "oath" and *tetractys* seems to be inspired by Empedocles, although the *function* of the Pythagorean oath is totally different from that of the divine oath in Empedocles). Now on our Pythagorizing reconstruction of the timetable, the life time of the *Sphairos* belongs to both the *tetractys* of Love and the *tetractys* of Strife, so that the Empedoclean oath implies, in particular, that Love and Strife have granted each other to cease fire during a common period of rest, i.e. during the life span of the *Sphairos*.

L'auteur considère donc que le serment porte sur l'ensemble des périodes cosmiques et par là même en particulier (« in particular ») sur la période du *Sphairos*. Par là, en dépit de l'originalité de sa nouvelle chronographie pythagoricienne, il maintient l'interprétation usuelle du serment comme régissant *l'ensemble* du Cycle cosmique⁶⁵. Peut-être

64 Oliver Primavesi, « Empedocles' Cosmic Cycle », art. cit., p. 26.

65 C'était sans doute déjà l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, à en juger par une scholie tirée de son commentaire à la *Physique* d'Aristote. Voir Marwan Rashed, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011, p. 495-496, scholie 543 (ὅτι παρὰ Ἐμπεδοκλέους ἡ μὲν φιλία συγκρίνουσα ποιεῖ τὸν σφαιῖρον καὶ θεόν, τὸ δὲ νεῖκος διακρίνον ποιεῖ τὸν κόσμον ἀμοιβαδῖς [« Que,

cependant ne faut-il pas prendre en compte la *tetraktys* dans le serment. Tout se passe plutôt comme si, au moment où l'Amour achève de repousser la Haine hors du monde, les deux puissances concluaient une trêve assortie d'une durée : elles se jurent de ne pas reprendre les hostilités durant *quarante* temps. De fait, il n'y aurait guère de sens à demander à l'Amour et à la Haine, pas plus qu'à n'importe quels belligérants d'ailleurs, de s'engager sur la durée de leur lutte (le règne de la Haine selon Denis O'Brien). Car le combat n'est pas truqué : on n'accélère ni ne décélère pour occuper *exactement* telle ou telle durée (les cent vingt temps dans l'hypothèse des scholies). En revanche, il y a du sens à demander à la Haine d'arrêter de se battre pour une certaine durée fixée (d'après les scholies : quarante temps) *dès que* le *Sphairos* s'est reformé. N'étant pas chez elle dans le *Sphairos*, c'est la moindre des choses que la Haine, une fois réduite, concède de le laisser en paix,

chez Empédocle, l'Amour, en associant, produit Sphairos et Dieu, tandis que la Discorde, en séparant, produit le monde à l'alternat »]. Chez les modernes, voir Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, *op. cit.*, p. 83 (« *Equilitarian justice will most likely be based on an equal length of rule* »); Maureen R. Wright, *Empedocles: The extant fragments, edited, with an introduction, commentary, and concordance*, New Haven/London, Yale University Press, 1981, p. 191 (« *The time given to Love to dominate comes to an end and is replaced by a time given to Strife* »); Apostolos L. Pierris, « Ὅμοιον ὁμοίῳ and Δίνη: nature and function of Love and Strife in the Empedoclean System », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 189-224, p. 204 (« *There is a mutual Oath between Friendship and Strife to rule in turn over the elements, with periods set for their alternating dominance* »); Catherine Osborne, « Sin and Moral Responsibility in Empedocles's Cosmic Cycle », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος*, *op. cit.*, p. 283-308, p. 287 (« *The relative clause in line 3 of B30 appears to indicate that a fixed time is specified, turn by turn, for the two powers [...]* »); cf. *ead.*, « Empedocles Recycled », *Classical Quarterly*, n° 37, 1987, p. 24-50, en part. p. 36-37. Notons que Catherine Osborne, dans la seconde contribution citée, semble plus proche d'aboutir à une conclusion similaire à la nôtre. Elle écrit en particulier, *ibid.*, p. 36 : « [...] *it is not the return of Strife that is necessitated by the oath, but the time which must be fulfilled before his return* ». Assez curieusement, Simon Trépanier, dans deux études consacrées au Cycle cosmique, dont une monographie, ne mentionne pas le fragment 30 (voir *Empedocles: An Interpretation*, New York/London, Routledge, 2004 et « Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n° 24, 2003, p. 1-57).

parménéidien, tel qu'en lui-même. Car si la Haine faisait sa mauvaise tête, la Nécessité elle aussi pourrait bien redevenir parménéidienne et ordonner à la Haine de ne plus jamais violer la frontière de l'Univers⁶⁶.

Par conséquent, les deux fois soixante temps de la « Haine croissante » et de l'« Amour croissant » sont des durées mécaniques, produites par le rapport de force entre l'énergie cinétique pure de la Haine et la résistance de l'Amour. Seuls les quarante temps du *Sphairos* font l'objet d'une prescription supérieure, fixée *a priori*. C'est uniquement sur cette période, il me semble, et non pas sur le cycle cosmique et ses éventuelles séquences, que porte le serment du fragment 30. Pourquoi alors, dira-t-on, *quarante* temps ? Tout simplement, pour réaliser la *tetraktys*, puisque nous nous trouvons à l'issue d'une période de soixante temps. La période fixée pour la trêve cosmique achève la reconquête de l'Amour en la couronnant d'une durée qui lui donnera *a posteriori* la forme d'une *tetraktys*. Ironie de l'histoire, puissance de la Nécessité supérieure, la Haine furieuse se soumettra, elle aussi, sans le savoir, à l'harmonie du nombre et de la mesure en prenant soixante temps pour défaire le mélange parfait des quatre racines à l'issue du *Sphairos*.

66 Bien entendu, dans les fragments conservés du moins, la « Nécessité », Ἀνάγκη, n'est pas mentionnée à l'occasion du Cycle cosmique. Mais il faut certainement postuler une instance de ce type qui garantisse le « serment » (ὄρκος) du fragment 30. André Laks (*Le Vide et la haine, op. cit.*, p. 43-44) propose de distinguer la *nécessité absolue* (sans majuscule) du cycle cosmique de la *Nécessité hypothétique* (avec majuscule) du cycle démonique. Je propose du Cycle cosmique une interprétation plus nuancée (ce qui d'ailleurs, à terme, pourrait corroborer une tentative d'André Laks, *ibid.*, p. 48, pour orienter le Cycle cosmique à l'aide de l'histoire finalisée des Démons), suggérant en effet de voir dans le Cycle cosmique un *mixte* de fatalisme et d'indétermination, la violence brute et *libre* de la Haine étant *fatalement* tournée, par une sorte de ruse du Bien, à l'avantage d'une alternance numériquement réglée (selon la *tetraktys*) de l'Un et du multiple. En ce sens, et même si je n'accepte pas le rapprochement trop étroit du fragment 30 et du fragment 115, ma position est plus proche de celle de Catherine Osborne, « Empedocles Recycled », art. cit., p. 37 : « *But when that time has been completed, his [sc. celui de la Haine] return is not necessitated by the oath, merely the possibility for Strife to return is opened up. His actual return still depends in some way upon the voluntary act mentioned in B115.* »

Cette reconstitution me paraît être la seule à pouvoir rendre compte du passage crucial de *Physique* VIII 1, 252a 31 sur les durées égales⁶⁷. Si *chaque* phase du Cycle était explicitement fixée par le serment, on voit mal pourquoi Aristote s'étonnerait que tout ait toujours lieu, chez Empédocle, « en des temps égaux », δι' ἴσων χρόνων. La réponse serait évidente : les phases ont des durées égales parce que l'Amour et la Haine ont juré de se comporter ainsi. Seul le contraire eût été étonnant. Par conséquent, pour que le paradoxe soulevé par Aristote ne soit pas boiteux, il faut qu'une partie du Cycle remplisse la double condition d'être, dans une certaine mesure, indépendante du serment et, d'autre part, identique de Cycle à Cycle.

78

On notera que cette interprétation du fragment 30 trouve une confirmation éclatante dans les scholies. Nous venons en effet de souligner que la scholie Σ.c réservait le terme κρατεῖν à la caractérisation des périodes d'expansion de la Haine et de l'Amour, à l'exclusion du *Sphairos*. Or, glosant les « temps égaux » de 252a 31, la scholie Σ.e intercale : « ... aient le pouvoir la Haine et l'Amour » (... κρατεῖν τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν). De toute évidence, son auteur a donc compris les « temps » comme les deux phases inverses d'expansion cinétique, et non comme la phase du repos d'une part, du mouvement d'autre part. Bref, nous retrouvons le résultat auquel nous a conduits l'analyse du fragment 30. Le texte d'Aristote devient ainsi (et seulement ainsi) limpide : il reprocherait à Empédocle de postuler que la phase de la Haine croissante et celle de l'Amour croissant ont la même durée l'une que l'autre, et la même durée de Cycle à Cycle, alors qu'il s'agit d'une véritable guerre, avec tous les aléas que cela comporte. Aristote accuse Empédocle d'avoir introduit l'éternel retour du même dans une cosmologie où la trame des événements est pourtant contingente.

Bien que cela reste implicite dans les fragments, on pourrait être tenté de nuancer cette opposition rigide en affirmant que la Nécessité « sait » que ce conflit se déroulera sur deux fois soixante temps. Après tout, Empédocle lui-même ne l'ignore pas ! Il y a, dans le cas du *Sphairos*,

67 Cf. *supra*, p. 38 (et la scholie Σ.e).

un *ordre* intimé à la Haine (et, formellement, à l'Amour) et, dans le cas des deux périodes de mouvement, une *ruse* de la Nécessité produisant deux périodes de soixante temps (dans l'hypothèse des scholies). La Nécessité réalise donc, comme à l'insu des deux Principes de l'Amour et de la Haine, une double *tetraktys*.

On objectera que s'il ne tenait qu'à l'Amour, celui-ci n'attaquerait jamais la Haine, d'autant moins qu'elle se tient hors de la sphère des éléments. Mais le serment s'explique dans le cadre plus global d'une logique de trêve entre deux belligérants. Comme l'écrit très justement Oliver Primavesi dans les lignes qui suivent celles déjà citées⁶⁸ :

Physically speaking, these forty time units are, of course, just *one* period of time, but from a legal point of view we are dealing, rather, with two temporally coextensive periods of time : one belonging to the *tetraktys* of Love and the other belonging to the *tetraktys* of Strike, one granted by Love to Strife and the other granted by Strife to Love. *This* reciprocity is meant when the Empedoclean teacher reports that Love and Strike have defined the lifetime of the *Sphairos* "in exchange".

Les cessez-le-feu ne réglementent pas seulement le soulagement du présent, mais toujours, aussi, la noirceur de l'avenir. Le fragment 30, avec l'épisode mystérieux du serment, raconte cette histoire-là. La Haine jure, parce qu'elle est fourbe et ne se soumet que lorsqu'elle est faible, qu'elle n'attaquera pas le *Sphairos* *durant* quarante temps – en fait, le temps qu'il lui faut pour se reconstituer! –, et l'Amour déclare, en prêtant serment, qu'il sera légitimé à reprendre les armes, à son corps défendant, après les quarante temps de la trêve. Le serment ne met en jeu que cette durée, en bonne procédure.

L'Amour exècre (fragment 116 : *στυγέει*) la Nécessité⁶⁹. Pourquoi? N'est-il pas liant, accommodant? Nos prédécesseurs, semble-t-il, ne posent pas la question. La présente interprétation suggère une réponse :

68 *Ibid.*, p. 26-27.

69 Fragment 116: « elle exècre l'insupportable Nécessité », *στυγέει δύσπλητον Ἀνάγκην*. Le sujet impliqué par Plutarque (*Questions conviviales*, IX, 745c) qui cite ce morceau de vers, est *Charis*, que j'assimile à l'Amour.

l'Amour exècre la Nécessité parce qu'elle a permis à la Haine de pénétrer dans une contrée, l'Univers-*Sphairos*, qui n'était pas la sienne. Elle a, d'une certaine manière, reconnu ce que les militaires appellent le *droit de conquête*. La Nécessité, qui était assez impérieuse pour ordonner à la Haine de ne pas attaquer le *Sphairos* durant quarante temps, ne lui a pas complètement interdit l'accès à l'Univers. Elle a accepté que l'Autre s'introduise dans le Même. C'est cela que lui reproche l'Amour.

Il s'ensuit que si l'Amour est parménidien, la Nécessité ne l'est pas. Empédocle, par le truchement de la Nécessité, accomplit le geste même du « parricide » du *Sophiste*, brisant l'Un parménidien. La Nécessité a voulu accorder certaines prérogatives (τιμᾶί) à la Haine dans l'Univers. Elle a voulu, donc, d'une certaine manière, dépasser la scission radicale entre l'Univers et le Tout. Elle a voulu introduire un peu de pythagorisme dans l'éléatisme, avant que Platon ne le platonise.

80

Au bout du compte, on traduira le fragment 30 ainsi :

*Mais lorsque la Haine eut forcé, grande en ses membres,
et bondi vers ses prérogatives, comme venait à s'accomplir le temps
qui, par eux deux, avait été mutuellement tracé par un large serment...*

La source immédiate du scholiaste : un traité chronographique perdu ?

On affirmera le caractère en *soi* improbable d'une transmission textuelle si atypique.

On pourrait être tenté de répondre qu'il est vraisemblable qu'un poème d'Empédocle ait encore existé à Byzance au XII^e siècle⁷⁰ ; et légitimement suggérer que les données chiffrées proviennent d'une lecture originale du scholiaste byzantin. Toutefois, le scholiaste ne cite jamais de *vers* d'Empédocle. L'hypothèse d'un recours de sa part aux *ipsissima verba* du poète a donc quelque chose de gratuit.

Une scholie déjà éditée, mais trop peu exploitée, paraît aujourd'hui suggérer un autre scénario⁷¹. Elle porte sur le texte de la fin du traité

70 Cf. Oliver Primavesi, « Empedokles », art. cit., p. 676-677.

71 J'en ai donné une première édition dans *Die Überlieferungsgeschichte, op. cit.*, p. 157. À ma connaissance, personne ne l'a évoquée depuis lors. L'édition

De *la génération et la corruption* où Aristote explique que les périodes biologiques ici-bas dépendent des périodes célestes. Les cycles du vivant ont des durées différentes, mais ils sont tous d'une régularité parfaite. En outre, sans perturbation extérieure, la moitié ascendante d'un cycle dure le même temps que sa moitié descendante. Le sommet du développement d'un organisme se tient toujours au milieu du temps global. C'est sur cette égalité des deux moitiés du temps que le scholiaste byzantin fait porter sa glose.

Aristote, De la génération et la corruption II 10, 336b 10-19

διὸ [11] καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βιοὶ ἐκάστων ἀριθμὸν ἔχουσι καὶ τούτῳ [12] διορίζονται· πάντων γὰρ ἐστὶ τάξις, καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος [13] μετρεῖται περιόδῳ, πλὴν οὐ τῇ αὐτῇ πάντες, ἀλλ' οἱ [14] μὲν ἐλάττωι οἱ δὲ πλείονι· τοῖς μὲν γὰρ ἐνιαυτός, τοῖς δὲ [15] μείζων, τοῖς δὲ ἐλάττων ἢ περιόδός ἐστὶ τὸ μέτρον. [16] Φαίνεται δὲ καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα τοῖς παρ' ἡμῶν [17] λόγοις· ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσις ἐστίν, [18] ἀπιόντος δὲ φθίσις, καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἐκάτερον· ἴσος γὰρ [19] ὁ χρόνος τῆς φθορᾶς καὶ τῆς γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν.

C'est la raison pour laquelle la durée et la vie de chaque être possèdent un nombre qui le définit. Il y a en effet un ordre pour toute chose, et toute durée, toute vie, sont mesurées par un cycle, à ceci près que, différent pour chaque être, le cycle est ici plus court et là plus long : si, pour certains êtres, le cycle, leur mesure, est d'une année, il est dans certains cas plus long, dans d'autres plus bref. Il est jusqu'à certaines données de la perception qui paraissent bien s'accorder à nos thèses. Car nous voyons, lorsque le soleil approche, la génération se produire et, lorsqu'il s'éloigne, la corruption – en une période égale dans les deux cas. La période de la génération naturelle, de fait, est égale à celle de la corruption naturelle.

que j'en propose ici est identique, à la normalisation de l'orthographe byzantine près.

Scholie Σ.k

Σ.k ad b 18 : καὶ ἐν ἴσῳ χρόνῳ (24Γ^v.22)

ἐν ὅσῳ τι αὔξει, ἐν τοσοῦτῳ καὶ φθίνει, ὡς ἱστορεῖται περί τινος ζώου τοῦ Νείλου, ὡς διὰ τρεῖς ἡμέρας αὔξεται καὶ δι' ἄλλας τρεῖς φθίνει.

Il faut autant de temps à une chose pour se développer que pour dépérir, comme cela est rapporté au sujet d'un certain animal du Nil – qu'il se développe pendant trois jours et qu'il dépérit pendant trois autres jours.

82 Je notais, en commentaire à cette scholie, mon incapacité à en tracer la provenance. Je n'ai pas progressé depuis. Les recherches à l'aide du *Thesaurus Linguae Graecae* ont été vaines. Aucun texte ancien ou byzantin n'a consigné ce renseignement sur l'éphémère animal du Nil.

À l'époque où j'étais cette scholie pour la première fois, je n'avais pas encore examiné le ms. F d'assez près pour en tirer les deux conclusions qui, aujourd'hui, me paraissent crever les yeux :

(i) Le scholiaste montre un grand intérêt pour la question du cycle d'Empédocle (cinq scholies chiffrées, apparaissant dans des gloses à deux traités différents) ;

(ii) Les cinq scholies chiffrées sur le cycle et la scholie Σ.k sur l'animal du Nil sont les seules que j'aie observées, à l'intérieur d'un corpus de plusieurs milliers de notes interlinéaires, où le scholiaste apporte un renseignement *positif* inédit. J'appelle « positif » une doxographie qui ne provient pas d'une source connue – un commentaire à Aristote en particulier – et qui n'est pas explicable de manière banalement immanente.

La coïncidence entre (i) et (ii) serait trop grande s'il ne s'agissait que de hasard – c'est-à-dire si le scholiaste utilisait *deux* sources perdues, l'une consignant les durées du cycle d'Empédocle, l'autre les durées du cycle de l'animal du Nil. Les deux renseignements proviennent donc de la *même* source perdue, où l'auteur se livrait à des considérations sur la question des périodes et des cycles.

Quelle est cette source ? Nous l'ignorons. La mention de l'animal nilotique exclut une innovation byzantine. Le renseignement remonte à une époque où l'Égypte était encore grecque. Il pourrait dater de la fin de l'Antiquité, mais aussi être plus ancien, et remonter à l'Alexandrie hellénistique, ou à l'Antiquité hellénistique par l'intermédiaire d'une œuvre plus tardive. Pour l'origine ultime de la scholie, le milieu d'Eudore, dont dépend Philon, avait tout pour s'intéresser à ce genre de questions, à mi-chemin entre la chronographie historique, la cosmologie « grand public » et les *realia* de la vallée du Nil⁷². Ce milieu n'était en outre pas encore marqué par le néoplatonisme et pouvait donc sans peine concevoir le *Sphairos* comme une étape de l'univers, pourvue d'une durée propre. La question reste ouverte.

Je soulignais en introduction qu'il ne faut pas confondre la cohérence avec la vérité. Du moins la cohérence est-elle une condition nécessaire de la vérité. Or, force est de constater que les scholies forment un tout cohérent, s'étendant sur un immense corpus exégétique de trois cents folios. C'est un point désormais acquis que l'érudit byzantin qui les a couchées par écrit avait les idées claires sur la chronographie du cycle d'Empédocle. Après des années d'agnosticisme, je crois aujourd'hui ses renseignements authentiques. Car, à la compréhension du matériau s'ajoutent maintenant un sentiment plus assuré de sa compatibilité poétique au *Περὶ φύσεως* et une donnée solide pour situer son origine dans l'Antiquité – voire dans l'Égypte gréco-romaine. À une époque où le poème physique d'Empédocle était encore disponible, voire diffusé, il n'y avait aucun sens à lui attribuer des thèses fantaisistes qui en étaient absentes. On comprend que ces données chiffrées n'aient pas intéressé les aristotéliens (Eudème, Théophraste, Alexandre) ; qu'elles aient déplu aux néoplatoniciens (Proclus, Simplicius), qui ne pouvaient admettre que le monde intelligible fût soumis à la loi du temps ; que seule une tradition atypique, sur laquelle nous aimerions en savoir plus – son rapport au milieu d'Eudore en particulier –, en ait gardé le souvenir.

72 La tradition bibliographique a gardé la trace d'un écrit d'Eudore *Sur le Nil* (où il plagiait peut-être Ariston). Cf. Strabon, XVII, 5.

Bibliographie

TEXTES CLASSIQUES

Empédocle

Jean Bollack, *Empédocle*, t. III, *Les origines : commentaires 1 et 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Jean Bollack (trad. et éd.), *Les Purifications : un projet de paix universelle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points essais. Série bilingue », 2003.

Brad Inwood (trad., éd., et intro.), *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*, Revised Edition, Toronto, University of Toronto Press, coll. « Phoenix », 2001.

Alain Martin & Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg/Berlin/New York, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg [BNU]/Walter de Gruyter, 1999.

Denis O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, CUP, coll. « Cambridge classical studies », 1969.

Heinrich Stein, *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*, Bonn, Marcus, 1852.

Nicolaus Van der Ben, *The Proem of Empedocles' peri physios, Towards a New Edition of all the Fragments*, Amsterdam, Grüner, 1975.

Maureen R. Wright, *Empedocles: The extant fragments, edited, with an introduction, commentary, and concordance*, New Haven/London, Yale University Press, 1981.

Autres textes classiques

Luc Brisson (trad., éd., et intro.), Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 2007.

Barbara Cassin (trad. et éd.), Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points/essais », 1998.

Geoffrey S. Kirk (trad., éd., et intro.), *The Iliad: A Commentary*, vol. 1, *Books 1-4*, Cambridge, CUP, 1985.

Douglas M. MacDowell (éd. et trad.), Andokides, *On the Mysteries*, Oxford, OUP, 1962.

Jaap Mansfeld (trad. et éd.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam, 1986.

Jaap Mansfeld & Oliver Primavesi (trad. et éd.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2011.

- Marwan Rashed (trad. et éd.), Aristote, *De la génération et la corruption*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 2005.
- Paul Vicaire (trad. et éd.), Platon, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Universités de France », 1989.
- Leendert G. Westerink (éd.) & Joseph Combès (trad.), Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I, *De l'ineffable et de l'un*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- William D. Ross (trad. et éd.), Aristote, *Parva naturalia* [A revised text with introduction and commentary], Oxford, Clarendon Press, 1955.

COMMENTATEURS

276

- Andreas Alföldi, *Redeunt Saturnia regna*, Bonn, Rudolf Habelt, coll. « Antiquitas », 1997.
- Eugenio Amato, « Un discorso inedito di Procopio di Gaza : *In Meletis et Antoninae Nuptias* », *Revue des études tardo-antiques*, n° 1, 2011-2012, p. 15-69.
- Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2, *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Stuttgart, 1903, p. 167-168.
- Pierre Aubenque (dir.), *Études sur Parménide*, t. I, *Le Poème de Parménide*, trad. et éd. Denis O'Brien, en collaboration avec Jean Frère, Paris, Vrin, 1987.
- Colin Austin, « Textual Problems in Ar. Thesm. », *Δωδώνη, "Φιλολογία"*, n° 16, 1987, p. 61-92.
- Jean-François Balaudé, « Empédocle d'Agrigente », dans Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2005, p. 787-791.
- John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1906.
- Goffredo Bendinelli, « Il monumento sepolcrale degli Aureli al viale Manzoni in Roma », dans *Monumenti Antichi della Reale Accademia dei Lincei*, Roma, Reale Accademia Nazionale dei Lincei, vol. 28, 1922-1923, p. 289-514.
- Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, t. 2.
- Gratia Berger-Doer, s.n. « Empedo », *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, vol. 3, Zurich/München/Düsseldorf, Artemis und Winkler Verlag, 1986, t. 1, p. 725.

- Ettore Bignone, *Empedocle. Studio critico. Traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Torino, Fratelli Bocca, coll. « Pensiero greco », 1916.
- Fabrizio Bisconti (dir.) *L'Ipogeo degli Aureli in viale Manzoni. Restauri, tutela, valorizzazione e aggiornamenti interpretativi*, Città del Vaticano, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, 2011.
- , *Le Pitture delle catacombe romane. Restauri e interpretazioni*, Todi, Tau, 2011.
- Friedrich Blass, « Zu Empedokles », *Jahrbücher für Classische Philologie*, n° 127, 1883, p. 19-20.
- Jean Bollack, « Styx et serments », *Revue des études grecques*, vol. 71, n° 334, 1958, p. 1-35.
- , « Lukrez und Empedokles », *Die neue Rundschau*, n° 70, 1959, p. 656-686.
- Jean-François Boissonade, *Tzetzae Allegoriae Iliadis accedunt Pselli Allegoriae quarum una inedita*, Paris, Dumont, 1851.
- Nathaniel B. Booth, « Empedocles' account of breathing », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 80, 1960, p. 10-15, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/628371>, consulté le 30 septembre 2017.
- , « A Mistake to Be Avoided in the Interpretation of Empedocles », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 96, 1976, p. 147-148, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/631229>, consulté le 30 septembre 2017.
- Karl Friedrich Heinrich Bruchmann, *Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur* [supplément à *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*], Leipzig, Teubner, 1893.
- Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1972.
- John Burnet, *Early Greek Philosophy [L'Aurore de la philosophie grecque]*, London/Edinburgh, A. and C. Black, 1892.
- , *Early Greek Philosophy*, London, A. and C. Black, 1930 [4e édition].
- Robert G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, W. Heffer and Sons, 1909.
- Simon Byl, « Les Mystères d'Éleusis dans les Nuées », dans Simon Byl et Lambros Couloubaritsis (dir.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, coll. « Ébauches », 1994, p. 11-68.
- Jérôme Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, L'Artisan du livre, 1926.

- , *Sylla ou la monarchie manquée*, Paris, L'Artisan du Livre, 1942 [nouvelle édition revue et augmentée].
- , *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris, Flammarion, 1956.
- Carlo Cecchelli, *L'Ipogeo eretico degli Aurelii*, Roma, Fratelli Palombi, 1928, repris dans Carlo Cecchelli (dir.), *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma, Fratelli Palombi, 1944.
- Giovanni Cerri, « Il poema di Empedocle *Sulla natura* ed un rituale siceliota », dans Maria Cannatà Fera et Simonetta Grandolini (dir.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, coll. « Studi e ricerche di filologia classica », 2000, t. I, p. 205-212.
- Pierre Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris, Klincksieck, 1961.
- , *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [nouvelle édition mise à jour], Paris, Klincksieck, 1999.
- Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to reconstruct their thoughts*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, vol. 2.
- Filippo Coarelli, « *Substructio et tabularium* », *Papers of the British School at Rome*, n° 78, 2010, p. 107-132, en ligne : <https://doi.org/10.1017/S0068246200000829>, consulté le 11 septembre 2017.
- Katherine Crissy, « Heracles, Odysseus, and the Bow : *Odyssey* 21.111-41 », *The Classical Journal*, vol. 93, n° 1, 1997, p. 41-53, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/3298379>, consulté le 29 septembre 2017.
- Hans Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden, Franz Steiner, coll. « Veröffentlichungen der orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur », 1980.
- Charles Darwin, *The Origin of Species by means of natural selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* [*L'Origine des espèces, 1859*], éd. John Wyon Burrow, New York, Penguin Books, 1979.
- Adriana Della Casa, *Nigidio Figulo*, Roma, Ateneo, 1962.
- Paul Demont, « Remarques sur le sens de τρέφω », *Revue des études grecques*, n° 91, 1978, p. 359-370.
- Marcel Detienne, « Ulysse sur le stuc central de la Basilique de la Porta Maggiore », *Latomus*, vol. 17, n° 2, 1958, p. 270-286, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/41518838>, consulté le 15 novembre 2017.

- , *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, Société d'études latines de Bruxelles - Latomus, coll. « Latomus » [vol. 57], 1962, p. 52-60.
- et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1974.
- Hermann Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, Reimer, 1879.
- , *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch, vierte Auflage, Abdruck der dritten mit Nachträgen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1922, vol. 1.
- Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London/ New York, Routledge, 2002.
- Peter T. Eden, *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Leiden, Brill, 1975.
- George W. Elderkin, « Aphrodite and Athena in the *Lysistrata* of Aristophanes », *Classical Philology*, vol. 35, n° 4, 1940, p. 387-396, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/264037>, consulté le 30 septembre 2017.
- André Jean Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1966, t. I. Aryeh Finkelberg, « On the history of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », *Harvard Studies in classical Philology*, n° 98, 1998, p. 103-136, p. 112-113, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/311339>, consulté le 29 septembre 2017.
- Hans Flach, *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*, Leipzig, Teubner, 1876.
- Aurel Förster, « Empedocleum », *Hermes*, n° 74, 1939, p. 102-104.
- Josef Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift: Quellenkritische Studien, Strukturanalyse, Schichtenscheidung, Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Nag Hammadi studies », 1984.
- Françoise Frontisi-Ducroux, « "Avec son diaphragme visionnaire : ΙΔΥΙΗΣΙ ΠΡΑΠΙΔΕΣΣΙ" », *Iliade XVIII*, 481. À propos du bouclier d'Achille », *Revue des études grecques*, vol. 115, n° 2, 2002, p. 463-484, en ligne : www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2002_num_115_2_4502, consulté le 30 septembre 2017.
- David Furley, « Variations on themes from Empedocles in Lucretius' poem », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n° 17, 1970, p. 55-64, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/43646249>, consulté le 30 septembre 2017.
- Carlo Gallavotti, *Empedocle: poema fisico e lustrale*, Roma/Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, coll. « Scrittori greci e latini », 1976.

- Dieter Harlfinger, *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Amsterdam, Hakkert, 1971.
- Friedrich Hauck, s.v. « καταβολή », dans Gerhard Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938, vol. 3, p. 623.
- Steven Heller, « Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven », *American Journal of Philology*, vol. 104, n° 4, 1983, p. 321-339, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/294559>, consulté le 30 septembre 2017.
- Gottfried Hermann, *Draconis Stratonicensis liber De metris poeticis. Ioannis Tzetzae in Homeri Iliadem*, Leipzig, Weigel, 1812.
- Rolf Hiersche, « Note additionnelle relative à l'étymologie d'ἄρκος et δ'ὀμύναι », *Revue des études grecques*, n° 71, 1958, p. 35-41.
- Neil Hopkinson, *Callimachus. Hymn to Demeter*, Cambridge, CUP, 1984.
- Giuseppe Imbruglia, Giuseppe S. Badolati et al., *Index Empedocleus*, Genova, Erga edizioni, 1991.
- Otto Jahn & Adolf Michaelis, *Arx Athenarum a Pausania descripta*, Bonn, Marcus, 1901 [3^e édition].
- Richard Janko, « Empedocles, On Nature I 233-364: a New Reconstruction of P. Strasb. gr. inv. 1665-6 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 150, 2004, p. 1-26, en ligne : <https://www.jstor.org/stable/20191923>, consulté le 29 septembre 2017; repris dans Apostolos L. Pierris (ed.), *The Empedoclean Κόσμος. Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 93-120.
- Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys & Roger Scott, *The Chronicle of John Malalas*, Melbourne, Central Printing/Australian National University/Australian Association for byzantine studies, 1986.
- Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis, Hackett, 2001.
- Simon Karsten, *Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Volumen alterum. Empedocles*, Amsterdam, Johannis Müller, 1838.
- Peter Kingsley, « Empedocles' Sun », *Classical Quarterly*, n° 44, 1994, p. 316-324.

- , *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, OUP, 1995.
- , « Notes on Air: Four Questions of Meaning in Empedocles and Anaxagoras », *Classical Quarterly*, vol. 45, n° 1, 1995.
- Fridericus Knatz, « Empedoclea », dans Hermann Usener (dir.), *Schedae Philologae Hermanno Usener a Sodalibus Seminarii Segii Bonnensis oblatae*, Bonn, F. Cohen, 1891, p. 1-9.
- Walther Kranz, « Lukrez und Empedokles », *Philologus*, vol. 96, n° 1-2, 1944, p. 68-107, en ligne : <https://doi.org/10.1524/phil.1944.96.12.68>, consulté le 30 septembre 2017.
- Raphael Kühner et Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, vol. 2, *Satzlehre*, Hannover/Leipzig, Hahn, 1898, t. I.
- André Laks, « Reading the Readings: on the First Person Plurals in the Strasburg Empedocles », in Victor Caston et Daniel W. Graham (dir.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot/Burlington, Ashgate Publishing, 2002, p. 127-138.
- , *Le Vide et la haine. Éléments pour une histoire archaïque de la négativité*, Paris, PUF, 2004.
- et Glenn W. Most, *Les Débuts de la philosophie*, Paris, Fayard, 2016.
- Charles de Lamberterie, *Les Adjectifs grecs en -us: sémantique et comparaison*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll. « Cahiers de l'institut de linguistique de Louvain », 1990.
- Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986.
- Maria Grazia Lancellotti, *The Naassenes: a Gnostic Identity Among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*, Münster, Ugarit, coll. « Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte », 2000.
- Hugh Last, « Empedokles and His Klepsydra Again », *Classical Quarterly*, vol. 18, n° 3/4, 1924, p. 169-173, en ligne : https://www.jstor.org/stable/636114?seq=1#page_scan_tab_contents, consulté le 29 septembre 2017.
- Louis Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néo-pythagoricien orphique*, Paris, Éditions de l'œuvre d'Auteuil, 1932.
- Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *A Greek-English Lexicon* [1940, 9^e édition ; 1968, with a Supplement], Oxford, Clarendon Press, 1990.

- Dora Liuzzi, *Nigidio Figulo, 'astrologo et mago': testimonianze e frammenti*, Lecce, Milella, 1983.
- Arthur Ludwich, *De quibusdam Timonis Phliasii fragmentis*, Königsberg, Albertus-Universität, 1903.
- Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Borna/Leipzig, R. Noske, 1935.
- Constantin Macris et Pénélope Skarsouli, « La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τῆς du fragment 129 d'Empédocle », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 74, 2012, p. 357-377.
- Jean-Pierre Mahé et Paul-Hubert Poirier [dir.], *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2007.
- Jaap Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana. The Method and the Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 2, *The Compendium*, Leiden/Boston, Brill, coll. « Philosophia antiqua », 2009, t. I.
- Théodore-Henri Martin, « Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la terre », *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 29, n° 2, 1879, p. 29-252, en ligne : http://www.persee.fr/doc/minf_0398-3609_1879_num_29_2_973, consulté le 29 septembre 2017.
- Marcel Meulder, « Le vers 4 du fragment 115 d'Empédocle (FVS 31 D.-K.) : proposition d'une correction », *Elenchos*, n° 37, 2016, p. 33-67.
- Harald Mielsch, *Römische Stuckreliefs*, Heidelberg, F.H. Kerle, 1975.
- Margaret M. Miles, « The City Eleusinion », *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 31, 1998, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/3602016>, consulté le 30 septembre 2017.
- Rodolfo Mondolfo, « Heráclito y Parménides », *Cuadernos filosóficos*, n° 2, 1961, p. 5-16.
- Alexander P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven [Conn.]/London, YUP, 1970.
- Karl Müller (éd.), *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, Didot, coll. « Scriptorum graecorum bibliotheca », 1841.
- Patrizia Mureddu, « La 'incomunicabilità' gorgiana in una parodia di Aristofane? Nota a *Thesm.* 5-21 », *Lexis: Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, n° 9-10, 1992, p. 115-120, en ligne : www.lexisonline.eu/wordpress/?page_id=636, consulté le 30 septembre 2017.

- Danuta Musial, « “*Sodalicum Nigidiani*”. Les pythagoriciens à Rome à la fin de la République », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 218, n° 3, 2001, p. 339-367, en part. p. 340-342, en ligne : http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2001_num_218_3_994, consulté le 30 septembre 2017.
- Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 1, *Bis zur griechischen Weltherrschaft*, München, C. H. Beck, coll. « Handbuch der Altertumswissenschaft », 1941, p. 233.
- Eduard Norden, *Aeneis, Buch VI* [3^e édition], Leipzig, Teubner, 1926.
- Dirk Obbink, « The Addressees of Empedocles », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n° 31, « Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico », 1993, p. 51-98, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/40231039>, consulté le 30 septembre 2017.
- Denis O'Brien, « The Effect of a Simile: Empedocles' Theories of Seeing and Breathing », *Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, p. 140-179, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/629759>, consulté le 29 septembre 2017.
- , *Pour interpréter Empédocle*, Paris/Leiden, Brill, 1981.
- , « Empedocles Revisited », *Ancient Philosophy*, n° 15, 1995, p. 403-470.
- , « L'Empédocle de Platon », *Revue des études grecques*, vol. 110, n° 2, 1997, p. 381-398, en ligne : http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1997_num_110_2_2731, consulté le 29 septembre 2017.
- , « Empedocles: the Wandering Daimon and the Two Poems », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001, p. 79-179.
- , « Life Beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles (*De Caelo* I.9, 279a11-22) », dans Richard A. H. King (dir.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2006, p. 49-102.
- , « Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium*: The Empedoclean Background and Its Philosophical Significance », dans Aleš Havlíček & Martin Cajthaml (dir.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, Praha, Oikoumene, coll. « Sborníky, slovníky, učební texty », 2007, p. 59-85.
- Catherine Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Ithaca/London, Cornell University Press/Duckworth, 1987.
- , « Empedocles Recycled », *Classical Quarterly*, n° 37, 1987, p. 24-50.
- , « Sin and Moral Responsibility in Empedocles's Cosmic Cycle », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process*

and the Question of Cyclicity, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 283-308.

Denys L. Page, *Poetae melici Graeci* [1^{ère} éd. corr.], Oxford, Clarendon Press, 1967.

Friedrich Panzerbieter, « Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles », *Einladungs-Programm des Gymnasium Bernhardinum in Meiningen*, Meiningen, 1844, p. 1-35.

Arthur W. Parsons, « Klepsydra and the Paved Court of the Pythion », *Hesperia*, vol. 12, n° 3, « The American Excavations in the Athenian Agora : Twenty-Fourth Report », juillet-septembre 1943, p. 191-267, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/146770>, consulté le 30 septembre 2017.

Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, p. 97-98.

Jean-Claude Picot, « L'Empédocle magique de P. Kingsley », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 18, n° 1, « Lecture des présocratiques », 2000, p. 25-86, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/24354653>, consulté le 30 septembre 2017.

—, « Les cinq sources dont parle Empédocle », *Revue des études grecques*, vol. 117, n° 2, 2004, p. 393-446, en ligne : http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2004_num_117_2_4587, consulté le 30 septembre 2017 ; *corrigenda*, *ibid.*, vol. 118, n° 1, 2005, p. 322-325, en ligne : http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2005_num_118_1_4617, consulté le 30 septembre 2017.

—, « Aristote, *Poétique* 1457b 13-14 : la métaphore d'espèce à espèce », *Revue des études grecques*, n° 119, 2006, p. 532-551.

—, « Empedocles, Fragment 115.3 : Can One of the Blessed Pollute His Limbs with Blood? », dans Suzanne Stern-Gillet et Kevin Corrigan (dir.), *Reading Ancient Texts*, vol. 1, *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden/Boston/New York, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », 2007, p. 41-56.

—, « La brillance de Nestis (Empédocle, fragment 96) », *Revue de philosophie ancienne*, n° 26, 2008, p. 75-100.

—, « Empédocle pouvait-il faire de la lune le séjour des Bienheureux? », *Organon*, n° 37/40, 2008, p. 9-37, en ligne : www.ihnpan.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/1picot.pdf, consulté le 30 septembre 2017.

—, « Water and Bronze in the Hands of Empedocles' Muse », *Organon*, n° 41, 2009, p. 59-84, en ligne : www.ihnpan.waw.pl/wp-content/uploads/2016/03/8_picot-1.pdf, consulté le 30 septembre 2017.

—, « Apollon et la φρῆν ἱερῆ καὶ ἀθέσφατος (Empédocle, fragment 134DK) », *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 6, n° 1 [111], « Empédocles I », 2012, p. 1-31, en ligne : <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/587>, consulté le 29 septembre 2017.

—, « Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle (fragment 21.4) », *Les études philosophiques*, 2014, p. 343-373.

—, « Penser le Bien et le Mal avec Empédocle », *Chôra*, n° 15-16, 2017-2018, à paraître.

Apostolos L. Pierris (ed.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005.

—, « Ὅμοιον ὁμοίῳ and Δίνοιη: nature and function of Love and Strife in the Empedoclean System », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 189-224.

Vinciane Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes/Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique/Presses universitaires de Liège, coll. « Kernos » [supplément 4], 1994.

Oliver Primavesi, « La daimonologia della fisica empedoclea », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001, p. 3-68.

—, « Lecteurs antiques et byzantins d'Empédocle. De Zénon à Tzétzès », dans André Laks & Claire Louguet (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Lille, Presses du Septentrion, coll. « Cahiers de philologie », 2002, p. 183-204.

—, « The Structure of Empedocles' Cosmic Cycle: Aristotle and the Byzantine Anonymous », dans Apostolos L. Pierris (dir.), *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 245-264.

—, « Iphitos. Zum Verhältnis von Erzählung und Geschichte in der Odyssee », *Dialog Schule und Wissenschaft, Klassische Sprachen und Literaturen*, n° 38, « Alte Texte – neue Wege », 2004, p. 7-30.

—, « Apollo and other Gods in Empedocles », dans Maria Michela Sassi (dir.), *La Costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, Edizioni della Normale, coll. « Seminari e convegni », 2006, p. 51-77.

—, « Empedokles in Florentiner Aristoteles-Scholien », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 157, 2006, p. 27-40, en ligne : <https://>

www.jstor.org/stable/20191101?seq=1#page_scan_tab_contents, consulté le 1^{er} juillet 2017.

—, *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs* [= *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, vol. 22], Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008.

—, « Empedokles », dans Hellmut Flashar, Dieter Bremer et Georg Rechenauer (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, vol. 1, *Frühgriechische Philosophie*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 2013, p. 667-739.

—, « Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean *Tetractys* », *Rhizomata*, n° 4, 2016, p. 5-29.

—, « *Tetraktys* und Göttereid bei Empedokles: der Pythagoreische Zeitplan des kosmischen Zyklus », dans Friedrich Kittler, Joulia Strauss, Peter Weibel et al. (dir.), *Götter und Schriften rund ums Mittelmeer*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016, p. 97-184.

Marwan Rashed, *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione*, Wiesbaden, Ludwig-Reichert, coll. « Serta Graeca », 2001, p. 142-145.

—, « La chronographie du système d'Empédocle: documents byzantins inédits », *Aevum Antiquum*, n° 1, 2001 [parut en 2003], p. 237-259.

—, « The Structure of the Eye and its Cosmological Function in Empedocles: Reconstruction of Fragment 84 D.-K. », dans Suzanne Stern-Gillet et Kevin Corrigan (dir.), *Reading Ancient Texts*, vol. 1, *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden/Boston/New York, Brill, coll. « Brill's studies in intellectual history », 2007, p. 21-39.

—, « Le proème des *Catharmes* d'Empédocle. Reconstitution et commentaire », *Elenchos*, n° 29, 2008, p. 7-37.

—, « La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l'ensemble "d" du papyrus d'Akhmîm », *Phronesis*, n° 56, 2011, p. 33-57.

—, *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011.

—, « La chronographie du Cycle d'Empédocle: *addenda et corrigenda* », *Les études philosophiques*, juillet 2014, n° 110, « Empédocle, Aristote, Rickert », p. 315-342, en ligne: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2014-3.htm>, consulté le 1^{er} juillet 2017.

Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1916.

Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* [1923], Paris, La Renaissance du Livre, 1932 [éd. revue et corrigée].

Nathalie Rousseau, *Du syntagme au lexique. Sur la composition en grec ancien*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « études anciennes », 2016.

Rossella Saetta Cottone, « Aristophane et le théâtre du soleil. Le Dieu d'Empédocle dans le chœur des *Nuées* », dans André Laks et Rossella Saetta Cottone (dir.), *Comédie et philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, éditions Rue d'Ulm, coll. « études de littérature ancienne », 2013, p. 61-85.

Henri Dominique Saffrey, « Nouveaux oracles chaldaiques dans les scholies du *Paris. gr.* 1853 », *Revue de philologie*, n° 43, 1969, p. 59-72 ; repris dans *id.*, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'antiquité classique », 1990, p. 81-94.

Gilles Sauron, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome, École française de Rome, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », 1994.

—, « Visite à la Porte Majeure : un exemple de transposition ornementale d'une imagerie narrative », dans Patrice Ceccarini, Jean-Loup Charvet, Frédéric Cousinié & Christophe Leribault (dir.), *Histoires d'ornement* (actes du colloque de l'Académie de France à Rome, Villa Medici, 27-28 juin 1996), Rome/Paris, Académie de France à Rome/Klincksieck, 2001, p. 51-73.

—, « Les enjeux idéologiques de la révolution ornementale à l'époque augustéenne », *Pallas*, n° 55, « La ville de Rome sous le Haut-Empire : nouvelles connaissances nouvelles réflexions », 2001, p. 91-105, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/43608450>, consulté le 30 septembre 2017.

—, « Les propylées d'Appius Claudius Pulcher à Eleusis : l'art néo-attique dans les contradictions idéologiques de la noblesse romaine à la fin de la République », dans Jean-Yves Marc & Jean-Charles Moretti (dir.), *Constructions publiques et Programmes éditaires en Grèce entre le I^{er} siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle ap. J.-C.* (actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes et le CNRS, Athènes, 14-17 mai 1995), Athènes, École française d'Athènes, coll. « Bulletin de correspondance hellénique » [supplément 39], 2001, p. 267-283.

- Robert Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome » [n° 178], 1954, p. 278-280.
- Maddalena Scopello, « Les citations d'Homère dans le traité de *L'exégèse de l'âme* », dans Martin Krause [dir.], *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 8-13 septembre 1975), Leiden, Brill, 1977, p. 3-12.
- David Sedley, « The Proems of Empedocles and Lucretius », *Greek Roman and Byzantine Studies*, n° 30, 1989, p. 269-296.
- , « Empedocles' Theory of Vision in Theophrastus' *De sensibus* », dans William W. Fortenbaugh & Dimitri Gutas (dir.), *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, New Brunswick/London, Transaction Publishers, 1992, p. 20-31.
- , « Empedocles' Life Cycles », dans Apostolos L. Pierris, *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2005, p. 331-371.
- , *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2007.
- Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, De Boccard, coll. « Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École [française d'Athènes] et de divers savants », 1969.
- Friedrich W. Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, Leipzig, 1805.
- Maria Timpanaro Cardini, « Respirazione e clessidra (Empedocle, fragment 100) », *La Parola del passato*, n° 12, 1957, p. 250-270.
- Johannes Tolkien, « Arthur Ludwig. Geb. 18. Mai 1840, gest. 12 November 1920 », *Biographisches Jahrbuch für die Altertumswissenschaft*, n° 42, 1922, p. 45-73.
- John Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen, Ernst Wasmuth, 1971.
- Simon Trépanier, « Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n° 24, 2003, p. 1-57.
- , *Empedocles: An Interpretation*, New York/London, Routledge, 2004.
- Roelof van den Broek, s.v. « Naassenes », dans Wouter J. Hanegraff, Jean-Pierre Brach, Roelof van den Broek & Antoine Faivre (dir.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 820-822, bibliographie p. 821-822.

- Tomáš Vítek, *Empedoklés*, t. II, *Zlomky*, Praha, Herrmann & synové, 2006, p. 138-141.
- Paul Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung: ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, Berlin, R. Gaertner, 1892.
- Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, « Die Καθαρμοί des Empedokles », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, n° 27, 1929, p. 626-661.
- Andreas Willi, *The Languages of Aristophanes*, Oxford, OUP, coll. « Oxford classical monographs », 2003, p. 96-113.
- Josef Wilpert, « Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma », *Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. 1, t. II, 1924, p. 1-43.
- Friedrich Wotke, s.v. « Παῖς (Mysterien) », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 18, t. 2, 1942, col. 2428-2435.
- Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 1, t. II, Leipzig, O. R. Reiland, 1882, p. 783.
- Gunther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford/New York, Clarendon Press, 1971, p. 194-196.

CRÉDITS

Fig. 1-7, 10 © Marwan Rashed/Presses de l'université Paris-Sorbonne

Fig. 8 © De Agostini Picture Library/G. Dagli Orti/Bridgeman Images

Fig. 9a & b © Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München/
Renate Kühling/avec la collaboration de l'agence La Collection

Fig. 11 © [source bibliographique d'origine]/D.R./avec la collaboration
de l'agence La Collection

290

Fig. 12 © Alago

Fig. 13 © The British School at Rome/avec la collaboration de l'agence
La Collection

Fig. 14 © Marcus Cassius Ahenobarbus

Index

INDEX DES AUTEURS & DES PERSONNAGES ANCIENS

- Aëtius 11, 70, 104-109, 114, 118, 122-124, 128, 134, 268.
 Agathon 161.
 Alcméon 155.
 Alexandre d'Aphrodise 75, 132, 158, 164.
 Alexis de Thourioi, *dit* le Comique 196.
 Ammonius (*en grec*, Ammonios Saccas) 232.
 Anaxagore 36.
 Andocide 190.
 Appius Claudius Pulcher 267.
 Apulée 242, 247-249.
 Archiclès 197.
 Arion de Méthymne 101.
 Aristophane 20, 92, 94, 97, 110-112, 128, 137-138, 157-161, 194, 197, 219-222.
 Aristote 8, 13-17, 21-25, 36-51, 52, 53, 70, 78, 81, 86, 102, 110, 111, 121, 138, 151, 157, 158, 163, 164, 173, 174, 177, 180-184, 186-187, 201, 220, 224, 268.
 Arnobe 260.
 Asclépius 96, 232.
 Baudelaire, Charles 205.
 Burgundio de Pise, Jean 14, 33, 49.
 Callimaque 189.
 Catulus, Quintus Lutatius 256, 258, 264, 271.
 Chrysispe 70.
 Cicéron 100, 256.
 Claude I^{er}, *dit* Germanicus, *dit* Britannicus 252.
 Clément d'Alexandrie 131, 137, 234.
 Cornelius, Lucius (architecte) 264.
 Cratès 249.
 Damascius 124.
 Démocrite 72.
 Diodore de Sicile 237.
 Diogène Laërce 173, 196, 236.
 Diotime 20.
 Ennius 100.
 Épicharme 249.
 Eschyle 101, 110, 137, 144.
 Eudore 83.
 Euripide 55, 101, 137, 159-161.
 Eusthate 74.
 Giorgione, Giorgio da Castelfranco, *dit* 148.
 Glaukytès 197.
 Gorgias 161.
 Harvey, William 187.
 Héraclite 183, 205-206.
 Hermias 260.

- Hésiode 53, 63, 67-68, 97, 163, 216-218, 221, 222, 228, 271.
 Hésychius 74, 197, 226.
 Hiéroclès 232-233, 235, 241.
 Hippolyte de Rome 214-217, 222, 228, 230, 231, 249, 251-253.
 Homère 65, 74, 97, 99, 144-146, 156, 162-163, 166-168, 170-172, 183, 188, 226, 233, 236, 245-247, 249-255.
 Ibn al-Nafis 187.
 Istros 191.
 Jamblique (-Pseudo) 241.
 Jean d'Antioche 139.
 Jean Malalas 139.
 Jean Tzetzés 138-139, 141.
 Jules César 256.
 Lucrèce 242, 269.
 Macrobe 260.
 Marcion 249.
 Nigidius Figulus, Publius 262, 264, 270.
 Parménide 7, 8, 11, 12, 18, 21, 72, 80, 96, 137, 143, 172.
 Pausanias (disciple d'Empédocle) 8, 213.
 Pausanias 190.
 Philon d'Alexandrie 125, 126.
 Pindare 99, 100, 144, 196, 233.
 Platon 8, 11, 12, 17-19, 21, 24, 25, 80, 92, 94, 110-112, 130, 161, 162, 187, 207-209, 219, 234, 249, 260, 262.
 Plotin 172, 232.
 Plutarque 79, 136, 138, 145, 172, 214-217, 223, 224, 228, 230, 234, 251, 265, 266.
 Plutarque (Pseudo-) 114.
 Porphyre 63-64, 172.
 Proclus 63, 233.
 Procope de Gaza 139, 141-143.
 Pythagore 7, 15, 70, 172, 246.
 Quṣṭā ibn Lūqā 114, 116, 127.
 Salluste 264.
 Sextus Empiricus 222, 231.
 Simplicius 52-53, 86, 96, 157, 158, 163, 173.
 Socrate 128, 249.
 Sophocle 69, 137, 226, 233.
 Stobée 114.
 Sylla 256, 262, 264-266, 270-271.
 Syrianus 260.
 Théagène 171.
 Théophraste 122, 154, 158, 159, 161-163, 165, 166.
 Timon de Phlionte 137.
 Virgile 100.
 Xénophane 7, 137.
 Xénophon 249.

INDEX DES AUTEURS RÉCENTS

- Alföldi, Andreas 262, 265.
 Amato, Eugenio 139, 142.
 Arnim, Ioannes ab 70.
 Aubenque, Pierre 96.
 Austin, Colin 160.

 Badolati, Giuseppe S. 137.
 Balaudé, Jean-François 88.
 Beare, John I. 154-155.
 Bekker, Immanuel 33.
 Bendinelli, Goffredo 253.
 Benveniste, Émile 74.
 Berger-Doer, Gratia 197.
 Bignone, Ettore 140.
 Bisconti, Fabrizio 253.
 Blass, Friedrich 160-162.
 Boissonade, Jean-François 138.
 Bollack, Jean 74, 123, 155, 168, 177,
 213, 220, 224, 269, 271.
 Booth, Nathaniel B. 178, 179.
 Brach, Jean-Pierre 250.
 Bremer, Dieter 33.
 Brisson, Luc 111.
 Broek, Roelof van den 250.
 Bruchmann, Karl F. H. 190.
 Burkert, Walter 70.
 Burnet, John 123, 153, 156.
 Bury, Robert G. 161.
 Byl, Simon 194.

 Cajthaml, Martin 92.

 Cannatà Fera, Maria 196.
 Carcopino, Jérôme 251-254, 264,
 265, 270.
 Cassin, Barbara 172.
 Caston, Victor 92.
 Ceccarini, Patrice 171, 252.
 Cecchelli, Carlo 253.
 Cerri, Giovanni 196.
 Chantraine, Pierre 66, 74, 185, 224.
 Charvet, Jean-Loup 171, 252.
 Cleve, Felix M. 133.
 Coarelli, Filippo 258, 263-264,
 ill. 261.
 Combès, Joseph 124.
 Corrigan, Kevin 151, 213.
 Couloubaritsis, Lambros 194.
 Cousinié, Frédéric 171, 252.
 Crissy, Katherine 145.

 Daiber, Hans 114-116.
 Darwin, Charles 22.
 Della Casa, Adriana 270.
 Detienne, Marcel 168, 171.
 Diels, Hermann 114, 122, 127, 151,
 154, 220, 223, 236.
 Dillon, Matthew 23, 170.

 Eden, Peter T. 100.
 Elderkin, George W. 194.
 Erbse, Hartmut 74.

- Falco, Vittoris de 241.
 Faivre, Antoine 250.
 Festugière, André Jean 63.
 Finkelberg, Aryeh 143.
 Flach, Hans 74.
 Flashar, Hellmut 33.
 Fortenbaugh, William W. 154.
 Frère, Jean 96.
 Frickel, Josef 250.
 Frontisi-Ducroux, Françoise 188.
 Furley, David 177, 269.
- Gallavotti, Carlo 155, 162, 176, 183,
 215, 218, 219, 223, 227, 228, 240.
 Gerth, Bernhard 225, 226.
 Gheerbrant, Xavier 157.
 Gomperz, Theodor 131.
 Graham, Daniel W. 92.
 Grandolini, Simonetta 196.
 Gutas, Dimitri 154.
- Hanegraff, Wouter J. 250.
 Hangard, Johan 197.
 Harlfinger, Dieter 160, 162.
 Hauck, Friedrich 46.
 Havlíček, Aleš 92.
 Heller, Steven 242, 247.
 Hermann, Gottfried 138.
 Herrero de Jáuregui, Miguel 172.
 Hiersche, Rolf 74.
 Hopkinson, Neil 189.
- Imbraguglia, Giuseppe 137.
 Inwood, Brad 213.
- Jahn, Otto 194.
 Janko, Richard 29, 85-92, 95, 98, 99.
 Jeffreys, Elisabeth 139.
- Jeffreys, Michael 139.
 Jones, Henry S. 55, 146, 185, 225.
 Jurasz, Izabela 172, 250.
- Kahn, Charles H. 246.
 Karsten, Simon 117, 130, 136, 154.
 King, Richard A. H. 208.
 Kingsley, Peter 114, 125, 127, 133,
 189, 191.
 Kirk, Geoffrey S. 146.
 Kittel, Gerhard 46.
 Kittler, Friedrich 35, 59.
 Knatz, Fridericus 217.
 Koehler, Friedrich Wilhelm 232.
 Kranz, Walther 269.
 Krause, Martin 171.
 Kühner, Raphael 225-226.
- Laks, André 29, 56, 71, 77, 92, 116,
 126, 128, 131, 136, 162.
 Lamberterie, Charles de 66, 138.
 Lamberton, Robert 171.
 Lancellotti, Maria Grazia 250.
 Last, Hugh 176.
 Latte, Kurt 74, 226.
 Lecerf, Adrien 29, 63.
 Leclant, Jean 88.
 Legrand, Louis 270.
 Leribault, Christophe 171, 252.
 Lévy, Carlos 29.
 Liddell, Henry G. 55, 146, 185, 225.
 Liuzzi, Dora 270.
 Louguet, Claire 162.
 Ludwig, Arthur 137.
- MacDowell, Douglas M. 190.
 Macris, Constantin 66.
 Mahé, Jean-Pierre 171.

- Mansfeld, Jaap 44, 55, 98, 116, 132, 134, 139.
- Marc, Jean-Yves 268.
- Martin, Alain 9, 85, 86, 92, 93, 95, 97, 100, 110, 137, 161, 233, 242.
- Martin, Théodore-Henri 122.
- Mazon, Paul 221.
- Meulder, Marcel 223.
- Michaelis, Adolf 194.
- Mielsch, Harald 252.
- Miles, Margaret M. 191.
- Mondolfo, Rodolfo 205.
- Moretti, Jean-Charles 268.
- Most, Glenn W. 29, 56, 116, 126, 131, 136.
- Mourelatos, Alexander P. D. 172.
- Müller, Karl 139, 191.
- Munnich, Olivier 66.
- Mureddu, Patrizia 161.
- Musial, Danuta 252, 270.
- Nilsson, Martin P. 190.
- Norden, Eduard 100.
- Obbink, Dirk 200.
- O'Brien, Denis 10-14, 17, 29, 33, 45, 52-54, 56, 76, 92, 94, 96, 104, 109, 110, 113, 136, 138-140, 151, 161, 163, 166, 176-179, 181, 182, 186, 194, 195, 208, 213, 232, 240, 269.
- Osborne, Catherine 76, 77, 213, 251.
- Page, Denys L. 101.
- Panzerbieter, Friedrich 157.
- Parsons, Arthur W. 190, 191, 197, 200.
- Pépin, Jean 171.
- Pertusi, Agostino 64.
- Picot, Jean-Claude 16, 59, 66, 67, 94, 134, 144-145, 170, 172, 188, 189, 195, 200-201, 213, 215, 216, 228, 246, 248, 271.
- Pierris, Apostolos R. 76, 85, 109, 229.
- Pirenne-Delforge, Vinciane 194.
- Poirier, Paul-Hubert 171.
- Pontani, Filippomaria 40-41.
- Primavesi, Oliver 15, 29, 33-35, 38-44, 54-57, 59, 65, 74-75, 80, 85-86, 90-100, 102, 110, 112, 132, 134, 137, 139, 143, 145, 161, 162, 213, 214, 217, 218, 222, 233, 242.
- Prost, Francis 29.
- Rashed, Marwan 33-34, 75, 80, 85, 120, 164, 223, 224.
- Rechenauer, Georg 33.
- Reinhardt, Karl 143.
- Robin, Léon 269.
- Ross, William D. 164, 180.
- Rousseau, Nathalie 138.
- Runia, David T. 116, 134.
- Saetta Cottone, Rossella 128.
- Saffrey, Henri Dominique 233.
- Sassi, Maria Michela 143.
- Sauron, Gilles 29, 171, 252, 256, 260, 264, 267-269.
- Schilling, Robert 265.
- Scopello, Maddalena 171.
- Scott, Robert 55, 146, 185, 225.
- Scott, Roger 139.
- Sedley, David 38-39, 107, 109, 154, 166, 229, 242.
- Skarsouli, Pénélope 66.

- Sokolowski, Franciszek 194.
Stein, Heinrich 236.
Stern-Gillet, Suzanne 151, 213.
Strachan, Christopher 29.
Strauss, Joulia 35, 59.
Sturz, Friedrich W. 154, 164.
- Timpanaro Cardini, Maria 178.
Tolkien, Johannes 137.
Travlos, John 190, 200.
Trédé, Monique 29.
Trépanier, Simon 76.
- Van der Ben, Nicolaus 170, 240.
Vernant, Jean-Pierre 168.
Vicaire, Paul 111.
- Vítek, Tomáš 93, 118, 131, 174, 213,
225, 230.
- Weibel, Peter 35, 59.
Wendland, Paul 125.
Westerink, Leendert G. 124.
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich
von 217.
Willi, Andreas 219.
Wilpert, Josef 253.
Wotke, Friedrich 190.
Wright, Maureen R. 76.
- Zeller, Eduard 143.
Zuntz, Gunther 217.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Remerciements.....	29

PREMIÈRE PARTIE RECONSTITUTION DU CYCLE COSMIQUE : PÉRIODICITÉS & POLARITÉS

Chapitre 1. Le Cycle cosmique et le serment : sur les scholies byzantines & le fragment 30	33
Chapitre 2. La zoogonie de la Haine : retour sur l'ensemble « d » du papyrus d'Akhmîm	85
Chapitre 3. Le Soleil ou les ruses de l'Amour : édition du fragment 38	113

299

DEUXIÈME PARTIE L'ENFANT CACHÉE

Chapitre 4. La pupille et l'Infante : reconstitution & interprétation du fragment 84	151
Chapitre 5. De qui la clepsydre est-elle le nom ? Une interprétation du fragment 100	173

TROISIÈME PARTIE CATHARMES

Chapitre 6. Le proème des <i>Catharmes</i> : reconstitution & commentaire	213
Chapitre 7. Empédocle à Rome ? La symbolique régénérative du <i>Onze</i>	245
Bibliographie	273
Crédits	290
Index	291

