HAL
open science

Magie et sophistique dans la Vie d'Apollonios de Tyane

Jean-Philippe Guez

To cite this version:

Jean-Philippe Guez. Magie et sophistique dans la Vie d'Apollonios de Tyane. Éclats de littérature grecque, d'Homère à Pascal Quignard. Mélanges offerts à Suzanne Saïd, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2012, 978-2-84016-116-5. hal-02471400

HAL Id: hal-02471400

https://univ-poitiers.hal.science/hal-02471400v1

Submitted on 10 Apr 2020

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

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

Magie et sophistique dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*

(Jean-Philippe Guez)

La magie, dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*, est au centre d'un nœud de problèmes qui mettent en jeu le statut du personnage principal, et à travers lui le sens global du projet de Philostrate. Dans quelle mesure celui-ci cherche-t-il à faire apparaître Apollonios comme un magicien, à l'associer à des pratiques, des symboles, des figures de magie ? Il est vrai que la notion de magie est par nature fuyante et délicate à définir [1] ; convenons néanmoins que les Anciens désignaient par « magie » certaines pratiques rituelles permettant à un individu de transformer l'ordre du monde, et d'imposer sa volonté aux dieux pour servir son intérêt personnel. En première approche, Philostrate occupe vis-à-vis de la magie et des magiciens une position très sévère, qu'il affiche à plusieurs reprises dans ses ouvrages. Jamais un sophiste ne prendrait le risque de ternir sa réputation par de telles pratiques, affirme-t-il dans les *Vies des sophistes* à propos de Denys de Milet et Hadrien de Tyr, tous deux victimes d'accusations de sorcellerie (*VS* 523, 590). Quant à Apollonios, sa réputation de magicien, au moment où Philostrate s'intéressa à lui, était déjà bien établie [2] ; pourtant, si le Sage de Tyane accomplissait des prodiges, insiste Philostrate, ceux-ci étaient le résultat de sa sagesse et de sa proximité avec le divin, non d'une contrainte imposée à celui-ci (I, 2, 1-2). A plusieurs reprises, par la suite, il revient à la charge pour vilipender les magiciens, ces κακοδαιμονέστατοι

---

[1] V. GRAF FRITZ, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. "Histoire", 1994 : 11-29 et COLLINS DEREK, *Magic in the Ancient Greek World*, Malden (MA), Blackwell, coll. "Blackwell Ancient Religions", 2008 : 1-25 sur l'histoire des approches anthropologiques de la magie, et les problèmes épistémologiques que soulève cette définition.

[2] V. en particulier les témoignages de Luc. *Alex.* 5 ; Dion Cassius 77, 18, 4. Sur le statut d'Apollonios antérieurement au livre de Philostrate, cf. BOWIE EWEN, "Apollonius of Tyana : Tradition and Reality", *in ANRW,* II, 16, 2, 1978, 1652-99, et notamment, p. 1686, sa conclusion sur la question de la magie.

ἀνθρώπων (V, 12), et pour démontrer que leurs pratiques, typiquement barbares (*ibid.*), ne sont qu'une charlatanerie qui exploite la crédulité des naïfs (VII, 39).

Ce discours, cependant, laisse le lecteur insatisfait. Tout au long du livre, en effet, Apollonios accomplit des prodiges fréquemment considérés comme relevant de la magie : nécromancie, ubiquité, incantations ou découverte de trésors cachés [3]. Apollonios est aussi étroitement associé par la narration au personnage de Protée (I, 4), qui représente un modèle mythologique du magicien [4]. Tout se passe finalement comme si Philostrate laissait planer un doute, permettant à la nature « magique » des pouvoirs d'Apollonios de rester, comme une possibilité, à l'horizon de notre lecture. Son plaidoyer contre la magie semble même contredit par le récit à un moment-clé, qui est la scène finale du procès. Alors qu'il est accusé devant Domitien de sorcellerie, et que le sorcier vient d'être défini, à l'image de Protée, comme l'homme que nul ne peut enchaîner, Apollonios s'évanouit du tribunal et échappe ainsi au tyran (VIII, 5) [5]. Ces différentes incohérences ont fait naître l'hypothèse selon laquelle Philostrate se tiendrait, vis-à-vis de son personnage, dans une position inconfortable et embrouillée : prisonnier de la tradition dont il était tributaire, il ne pouvait complètement laver son héros de l'accusation de sorcellerie. S'il lui a consacré un ouvrage, c'est donc avant tout pour complaire à Julia Domna, qui le lui avait commandé [6].

---

[3] V. la liste établie par DZIELSKA MARIA, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1986 : 92 sq.

[4] V. les références rassemblées par HERTER HANS, "Proteus", *in RE,* 23, 1957, 940-75 : 967. A propos du modèle de Protée, cf. ci-dessous, p. 32 sqq.

[5] Je reviens plus loin (p. 38 sq.), en détail, sur cette contradiction.

[6] C'est le raisonnement de FLINTERMAN JAAP-JAN, *Power, Paideia and Pythagoreanism. Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' "Life of Apollonius"*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995 (1993[1]) : 60-66. V. dans le même sens ANDERSON GRAHAM, "Philostratus on Apollonius of Tyana : the unpredictable on the unfathomable", *in The Novel in the Ancient World*, SCHMELING GARETH (dir.), Leiden, New York & Köln, E. J. Brill, coll. " Supplements to Mnemosyne ", 1996, 613-18 : 615.

Plutôt que d'expliquer le statut incertain de la magie par des facteurs aussi extrinsèques, je propose de voir dans les déclarations de Philostrate une sorte de stratégie à double détente, qui apparaît plus clairement si l'on élargit le champ de ce que la magie représente ou signifie. D'abord, l'accusation de magie doit se comprendre dans un certain contexte religieux. Apollonios de Tyane est exemplaire d'une catégorie d'activistes religieux qui forment le type bien attesté de « l'homme divin », ou du *holy man* [7]. A partir du IIème siècle, experts en rituels, prêtres itinérants, diseurs d'avenir et faiseurs de miracles se multiplient dans le monde romain dont ils deviennent des personnages caractéristiques. C'est que l'Antiquité tardive, comme l'a notamment expliqué P. Brown, se marque par un nouveau rapport au surnaturel : le pouvoir divin, cessant de se manifester directement à la communauté, notamment par les oracles, tend à s'incarner de plus en plus dans des agents exceptionnels, des « amis de Dieu », doués de pouvoirs qui les placent au-dessus du reste des hommes [8]. Or, dans un contexte d'effervescence religieuse, et de forte compétition entre religions — notamment entre chrétiens et païens, chrétiens et Juifs — la magie, selon un processus bien décrit par K. Stratton, joue le rôle d'un discours disqualifiant, auquel répond le discours légitimant du « miracle » : chaque camp construit l'autorité de son champion en lui imputant des « miracles », que l'adversaire discrédite en les qualifiant de « magie ». « Magicien » et « homme divin » sont donc les deux noms opposés, et complémentaires, du même phénomène [9]. De ce point de vue, l'hostilité de Philostrate à

---

[7] V. en dernier lieu le portrait brossé par ANDERSON GRAHAM, *Sage, Saint and Sophist : Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London & New York, Routledge, 1994, qui souligne combien les différents cas, par-delà leur diversité, ressortissent à un même phénomène.

[8] BROWN PETER, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque des Histoires", 1983 (1978[1]). Cf. KOSKENNIEMI ERKKI, "Apollonius of Tyana : A Typical θεῖος ἀνήρ ?" *in JBL,* 117, 1998, 455-67 qui souligne, contre la vieille hypothèse tendant à faire du θεῖος ἀνήρ une figure du monde hellénistique ayant servi de modèle au Jésus des Évangiles, combien l'Homme divin est au contraire typique du glissement vers l'Antiquité tardive.

[9] STRATTON KIMBERLY B, *Naming the Witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World*, New York, Columbia University Press, 2007, en particulier 107-141. La rivalité d'Apollonios et de

l'égard des sorciers correspond à une utilisation traditionnelle de la « magie » comme instrument de polémique ; elle est nécessaire à la création d'un « champion de l'hellénisme » qu'il s'agit de défendre et de légitimer [10].

Si la magie, toutefois, appartient au vocabulaire de la controverse religieuse, elle est également une catégorie pertinente de la rhétorique et de l'esthétique ; ce qui, du coup, éclaire d'un jour nouveau les contradictions du texte. De fait, on a remarqué depuis longtemps qu'Apollonios, dans le portrait de Philostrate, possédait de nombreux traits qui le rapprochent du Sophiste, tel que Philostrate l'a lui-même glorifié dans ses *Vies* [11]. Or, depuis l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, la sophistique entretient avec la magie un rapport essentiel, comme l'a montré autrefois J. de Romilly dans une série de conférences célèbres [12]. De ce point de vue, Philostrate pourrait bien se situer aussi, vis-à-vis de la magie, dans une autre logique : faire d'Apollonios le prototype du sophiste, non pas en le lavant de l'accusation de magie, mais en lui attribuant, si l'on veut, le plus de magie possible. La magie, dans la mesure où elle renvoie à la sophistique, fonctionnerait également comme un discours légitimant. Je me propose, dans ce qui suit, d'aller au bout de cette hypothèse. Après être revenu brièvement sur la nature du lien gorgianique entre magie et langage, je montrerai qu'Apollonios est donné comme un magicien, précisément en tant qu'il incarne la pensée de Gorgias, sur trois points : la fonction quasi-médicale du langage ; la recherche d'un style poétique et spectaculaire ; enfin la logique sophistique du *kairos* et de l'improvisation.

Jésus, dans la double controverse Celse/Origène, puis Hiéroclès/Eusèbe, est l'exemple-type de cette réversibilité entre « magie » et « miracle ».

[10] Cf. SWAIN SIMON, "Defending Hellenism : Philostratus, *In Honour of Apollonius*", *in Apologetics in the Roman Empire*, EDWARDS MARK J, GOODMAN MARTIN et PRICE SIMON (dir.), Oxford, 1999, 157-96, sur la *Vie d'Apollonios* comme « apologie de l'hellénisme ».

[11] V. notamment ANDERSON GRAHAM, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A. D.*, London, Croom Helm, 1986 : 121-133.

[12] DE ROMILLY JACQUELINE, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press, 1975.

1. Le *logos* comme magie

Gorgias

Historiquement, on peut dire que le lien entre magie et sophistique est doublement attesté [13]. D'un côté par les sophistes eux-mêmes, qui revendiquent une fonction de magiciens du langage. De l'autre par la tradition issue de Platon, qui dans ses dialogues ne cesse de leur renvoyer, à charge, cette étiquette de sorciers [14]. Le personnage-clé est ici Gorgias, et en particulier l'*Eloge d'Hélène*. Il suffira d'évoquer brièvement ce texte bien connu, mais capital [15]. Parmi différents motifs susceptibles de disculper Hélène, Gorgias évoque le discours, λόγος (8) ; si c'est pour avoir été persuadée par un discours qu'Hélène a agi comme elle l'a fait, on ne peut la blâmer, tant le λόγος est un maître puissant. Or, pour accréditer cette puissance, Gorgias propose deux paradigmes de l'efficacité du λόγος : la poésie d'une part, qui n'est rien d'autre qu'un λόγος μέτρον ἔχων (9), et les « incantations enthousiastes » de l'autre, αἱ ἔνθεοι ἐπῳδαί (10), sous les deux espèces de la γοήτεια et de la μάγεια (10) [16]. En conclusion de son développement sur le λόγος, par ailleurs, il a de nouveau recours au lexique de la magie, affirmant que, à l'exemple des drogues, « il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent leurs

---

[13] Cf., sur tout ce chapitre, l'exposé limpide de J. DE ROMILLY (*op. cit.*).

[14] V. en particulier *Prot.* 315 a-b ; *Ménex.* 235 a-c ; *Euthyd.* 277 d-e et 288b ; *Soph.* 234 sq. Le rapport de Platon à la magie est cependant loin d'être univoque : cf. GELLRICH MICHELLE, "Socratic Magic : Enchantment, Irony and Persuasion in Plato's Dialogues", *in CW,* 87, 1994, 275-307, MOTTE ANDRE, "A propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie", *in La magie. Actes du colloque international de Montpellier (25-27 mars 1999). T. 1 : Du monde babylonien au monde hellénistique*, MOREAU ALAIN et TURPIN JEAN-CLAUDE (dir.), Montpellier, Université Paul Valéry, 2000, 267-92.

[15] Je cite la traduction de DUMONT JEAN-PAUL, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1988, d'après le texte de DIELS HERMANN et KRANZ WALTHER, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1952.

[16] Le sens exact de la distinction entre les deux est difficile : cf. MUREDDU PATRIZIA, "La parole che 'incanta' : note all'*Elena* di Gorgia", *in Sileno,* XVII, 1991, 249-58 : n. 14 p. 253.

auditeurs, et d'autres qui, avec l'aide maligne de Persuasion, mettent l'âme dans la dépendance de leur drogue et de leur magie (τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν, 14) ».

Dans ce texte qui tout à la fois théorise et illustre un certain usage du λόγος, Gorgias fixe donc le modèle d'une parole agissant sur l'auditeur comme un sortilège. Plusieurs aspects de ce discours magique vont nous intéresser dans la perspective du livre de Philostrate. D'abord, l'*Eloge d'Hélène* met l'accent sur la force performative du langage. Le λόγος exerce sur son destinataire une véritable contrainte (12 : ἀναγκή, ἀναγκάζειν), à la manière d'une force physique et mécanique [17]. Plus précisément, le langage a le pouvoir de transformer l'auditeur et d'agir en particulier sur ses affects (9 : παθεῖν, πάθημα) : il chasse le chagrin et la peur (8 : λύπη, φόβος), provoque la joie, le plaisir, le désir ou la pitié (9 : χαρά, ἡδονή, πόθος, ἔλεος). Cette contrainte s'exerce donc essentiellement dans le champ des émotions, avec le double pouvoir de chagriner ou de réjouir, de produire la peur ou le courage (14) [18]. Troisièmement, l'impact émotionnel que peut avoir la parole détermine une parenté entre discours et médecine : « Il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps » (14). Le discours magico-sophistique est ainsi défini essentiellement comme une puissance médicale [19]. Cependant, la superposition

---

[17] SEGAL CHARLES, "Gorgias and the Psychology of the Logos", *in HSCP,* 66, 1962, 99-155 indique des rapprochements possibles entre la psychologie de Gorgias et la physique de Démocrite.

[18] NOËL MARIE-PIERRE, "Gorgias et l' 'invention' des γοργίεια σχήματα", *in REG,* 112, 1999, 193-211 : 208 souligne justement que, dans les témoignages contemporains (*e. g.* le jeu de mot de Socrate sur Gorgias/Gorgone à propos du discours d'Agathon, *Banq.* 198c), l'éloquence de Gorgias est toujours caractérisée, non par l'emploi de telle ou telle figure, mais par l'intensité de l'effet produit sur l'auditeur.

[19] Voir CASSIN BARBARA, "Du faux ou du mensonge à la fiction (de *pseudos* à *plasma*)", *in Le plaisir de parler*, CASSIN BARBARA (dir.), Paris, Editions de Minuit, coll. " Arguments ", 1986, 3-29, sur l'opposition entre cette fonction thérapeutique et la fonction référentielle du langage, telle qu'elle prime dans la tradition philosophique issue de Platon.

dans l'*Hélène* d'une pensée scientificisante et d'un vocabulaire magico-religieux [20] rend la nature de cette médecine incertaine, à l'image du mot-clé φάρμακον : la « drogue » peut renvoyer en effet à la médecine comme activité rationnelle, mais φαρμακεύειν est aussi étroitement associé dans le texte à ἐκγοητεύειν, de sorte que le mot ressortit indistinctement à la médecine et à la magie ; c'est là, à l'intersection de ces deux domaines, que se tient le λόγος sophistique. Enfin, il faut noter que l'utilisation de φάρμακον dans le contexte de la défense d'Hélène doit fait surgir chez l'auditeur grec le souvenir du chant 4 de l'*Odyssée*, où Hélène verse à Télémaque le philtre magique, le φάρμακον νηπενθές, que lui a donné Polydamne, et qui a la vertu de dissiper miraculeusement peines et soucis (δ, 220 sqq.). Cet épisode explique, comme l'a montré en particulier B. Cassin [21], que le personnage d'Hélène soit une sorte de fétiche des sophistes, parce qu'elle renvoie à la parole sophistique dans sa vocation à être une quasi-médecine, une médecine magique qui a pouvoir sur l'auditeur — pour le soigner ou le détruire [22].

Cet effet « pharmaceutique » de la parole, d'autre part, est obtenu par des moyens qui la rapprochent aussi de la magie ; la fonction magique du λόγος implique en effet un certain style, qui fait le lien entre les deux exemples choisis par Gorgias (le « discours

---

[20] Cf. SEGAL, "Gorgias and the Psychology of the Logos", *op. cit* : 115-118 et DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric*, *op. cit.* : 15-16, 20-21.

[21] CASSIN BARBARA, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, coll. "NRF Essais", 1995 : 66-100.

[22] Au dossier de la vocation « médicale » de la sophistique seraient à ajouter bien des éléments : le fait qu'Antiphon le sophiste, comme le rappelle NOËL MARIE-PIERRE, "La persuasion et le sacré chez Gorgias", *in BAGB,* 2, 1989, 139-51 : 148 sq., aurait inventé une médecine des mots, qu'il aurait exercée un temps sur l'agora de Corinthe et sur laquelle il aurait rédigé une Τέχνη ἀλυπία ([Plut.] *Vit. X orat.* I, 833c = DK A 6) ; la profession de foi de Protagoras affirmant dans le *Théétète* (167a) avoir modelé son art sur celui du médecin ; l'hypothèse selon laquelle « Gorgias » serait un nom traditionnellement associé à l'activité de médecin (WILLIAMS T, "On the History and Origin of the name of Gorgias", *in Mnemosyne,* 18, 1965, 269-78) ; on sait d'ailleurs que Hérodicos, le frère de Gorgias, exerçait précisément l'art médical (Plat. *Gorg.* 448b, 456b). Il est question plus loin (ci-dessous, p. 18) de la possible origine pythagoricienne du lien sophistique/médecine.

pourvu de rythme » et les « incantations enthousiastes »). J. de Romilly, ainsi, souligne que le style sophistique, illustré notamment par l'*Éloge d'Hélène* lui-même, n'est pas sans rappeler les formules magiques par son insistance sur l'aspect sonore et musical du langage [23]. Plus précisément, elle constate que les recherches rythmiques de Gorgias (homotéleutes, parisoses, isokôla…) évoquent le style liturgique des incantations, des ἐπῳδαί, telles qu'on les lit, notamment, dans le théâtre d'Eschyle (chant des Érinyes dans les *Euménides*, invocation de l'âme de Darius dans les *Perses*, de celle d'Agamemnon dans les *Choéphores*…). Une influence toute particulière sur ce style « magique » est donc la tragédie, et plus que tout autre Eschyle [24]. Caractéristique également de Gorgias est l'utilisation de métaphores, de mots composés, d'expressions étranges ou décalées, bref d'un style obscur destiné à surprendre l'auditeur. Toutes ces catégories (musicalité, grandiloquence, opacité) rapprochent ainsi le style gorgianique de la poésie ; d'où les critiques d'Aristote qui, dans la *Rhétorique*, utilise Gorgias comme repoussoir en lui reprochant d'avoir importé tout cette obscurité poétique dans la prose, quand le but de celle-ci est essentiellement la clarté [25]. Certes, comme l'a montré M.-P. Noël, la tradition antique (et les modernes à sa suite) porte sur Gorgias un regard appauvri en le réduisant à ces « poétismes » et à ces figures rythmiques ; elle reste en effet profondément tributaire des critiques d'Aristote et Denys d'Halicarnasse, en particulier, avec tous les présupposés philosophiques et esthétiques que celles-ci véhiculent [26]. Il n'en reste pas moins que la

---

[23] DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric*, *op. cit.* : 16-20 ; de même MUREDDU, "La parole che 'incanta'", *op. cit.* : 254-255.

[24] Proximité souvent soulignée et fonctionnant d'ailleurs dans les deux sens, puisqu'on peut lire Gorgias à la lumière d'Eschyle, mais aussi Eschyle à la lumière de Gorgias (cf. ROSENMEYER THOMAS G, "Gorgias, Aeschylus and *Apate*", *in AJPh,* 76, 1955, 225-60).

[25] « Mais, comme les poètes, tout en ne disant que des futilités, semblaient devoir au style la gloire qu'ils acquéraient, il s'ensuit que le style poétique vint en premier ; tel, par exemple, celui de Gorgias » (Artt *Rhet.* 1404a26, trad. Ruelle & Vanhemelryck).

[26] NOËL, "Gorgias et l' 'invention' des γοργίεια σχήματα", *op. cit.* ; NOËL MARIE-PIERRE, "Le style poétique de Gorgias et ses interprétations", *in Les anciens savants : études sur les philosophies*

λέξις de Gorgias, à juste titre ou non, est attachée pour les Anciens à un ensemble de catégories identifiable et cohérent.

Magie et Seconde Sophistique

Qu'en est-il de cette conception du langage au temps de Philostrate ? Elle reste bien vivace, selon J. de Romilly, qui propose de voir dans les rhéteurs « asianistes » de l'époque impériale les héritiers de l'éloquence « magicienne » [27]. Il est vrai que l'existence d'une école asianiste en tant que telle a été largement mise en question [28]. On sait que le terme, loin d'avoir jamais été revendiqué par quiconque, servit essentiellement de repoussoir à ceux qui entendaient se définir comme « atticistes » [29]. Il correspondait toutefois à une pratique oratoire réelle, comme l'a nettement établi L. Pernot ; et l'on peut parler, par commodité, de « l'asianisme » non comme d'une école à proprement parler, mais comme d'un certain style d'éloquence ou d'une « catégorie esthétique qui s'offre au sophiste, concurrement à d'autres » [30]. A l'époque impériale, ce style est traditionnellement associé à quelques orateurs (Nicétès, Favorinus, Scopélien, Denys de Milet, Hadrien de Tyr, voire Polémon) définis dans les *Vies des sophistes* de Philostrate par des caractéristiques récurrentes : la musicalité, la recherche des tournures poétiques, le goût de

---

préplatoniciennes = Cahiers philosophiques de Strasbourg n°12, MOREL PIERRE-MARIE et PRADEAU JEAN-FRANÇOIS (dir.), Paris, Vrin, 2001, 253-73

[27] DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric*, *op. cit.* : 75-88.

[28] La longue histoire des considérations modernes sur le couple asianisme/atticisme est retracée par REARDON BRYAN P, *Courants littéraires grecs des IIè et IIIè siècles après J-C*, Paris, Les Belles Lettres, coll. "Annales littéraires de l'Université de Nantes", 1971 : 77-96. Cf. BILLAULT ALAIN, "Peut-on appliquer la notion d'asianisme à l'analyse de l'esthétique des romans grecs ?" *in AAntHung,* 36, 1995, 107-18 et CIVILETTI MAURIZIO: FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, Milano, Bompiani, 2002 : n. 1 p. 440-442 pour une mise au point sur la question.

[29] KENNEDY GEORGES, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963 : 301 sqq. Sur l'utilisation spécifique de la catégorie « d'asianisme » à Rome, v. DELARUE FERNAND, "L'asianisme à Rome", *in REL,* 60, 1982, 166-85.

[30] PERNOT LAURENT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993 : 378.

la surprise et du paradoxe [31] ; caractéristiques que Philostrate réunit volontiers sous l'étiquette d'éloquence « bacchique », « dithyrambique » [32] ou « tragique » [33]. Or, à l'éloquence « bacchique » semble prêtée une puissance émotive particulière qu'exprime, comme chez Gorgias, le vocabulaire de la magie. De Favorinus, par exemple, Philostrate écrit (*VS* 491) [34] :

> Διαλεγομένου δὲ αὐτοῦ κατὰ τὴν Ῥώμην μεστὰ ἦν σπουδῆς πάντα, καὶ γὰρ δὴ καὶ ὅσοι τῆς Ἑλλήνων φωνῆς ἀξύνετοι ἦσαν, οὐδὲ τούτοις ἀφ' ἡδονῆς ἡ ἀκρόασις ἦν, ἀλλὰ κἀκείνους ἔθελγε τῇ τε ἠχῇ τοῦ φθέγματος καὶ τῷ σημαίνοντι τοῦ βλέμματος καὶ τῷ ῥυθμῷ τῆς γλώττης.
>
> Quand il donnait des conférences à Rome, l'engouement était universel : en vérité, même ceux qui ne savaient pas le grec ne manquaient pas de plaisir à l'entendre, tant il

---

[31] Musicalité : *VS* 491 sq. (Favorinus), 513 (Denys), 516 (Scopélien), 589 (Hadrien) ; goût du paradoxe et de l'énigme : 489 (Favorinus), 519 (Scopélien), 542 (Polémon) ; poésie : 518 (Scopélien). BOWIE EWEN L, "Greek Sophists and greek poetry in the Second Sophistic", *in ANRW,* II, 33, 1, 1989, 209-58, quant à lui, minimise l'ambition poétique de la prose sophistique, au regard de la production des sophistes dans les genres poétiques proprement dits.

[32] Nicétès : ὑπόβακχος δὲ καὶ διθυραμβώδης (*VS* 511) ; Scopélien : διθυραμβώδης (*VS* 514), ὥσπερ βακχεύων (*VS* 520) ; Hadrien : ἐκβακχεύων (*VS* 588). L'utilisation de l'adjectif « dithyrambique », en mauvaise part, pour railler l'usage déplacé de tournures poétiques en prose, remonte au moins à Aristote (*Rhét.* 1406b, à propos d'Alcidamas). Elle est particulièrement fréquente, cependant, sous la plume de Denys d'Halicarnasse, lorsqu'il s'en prend à Gorgias (*Lys.* 3, 3-5) ou, à travers Platon, au style poétique en général (*Dem.* 6, 4 sqq.). Le mot aurait pour origine l'épisode de la soudaine « inspiration » de Socrate dans le *Phèdre* (238d ; cf. AUJAC GERMAINE: DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules rhétoriques, t. II : Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1988 : n. 3 p. 163).

[33] Philostrate souligne l'influence de la tragédie sur Nicétès, Scopélien (518), Hadrien (590 ; cf. la note *ad loc.* dans CIVILETTI: *Vite dei sofisti*, *op. cit.*). Nicagoras (que Philostrate désigne comme son ami personnel : *VS* 628) aurait appelé la tragédie « mère des sophistes » (*VS* 620).

[34] J'utilise le texte et la pagination de WRIGHT WILMER CAVE: PHILOSTRATUS, *The Lives of the Sophists*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1989 (1921[1]), pour les *Vies des sophistes*, et de JONES CHRISTOPHER P: PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Loeb Classical Library, 2005, pour la *Vie d'Apollonios*. Sauf mention contraire, les traductions sont les miennes.

> les envoûtait par la sonorité de sa voix, l'expressivité de son regard et le rythme de son phrasé.

Et, à propos du choix de Scopélien comme ambassadeur de toute l'Asie (*VS* 520) :

> ἔδει δὴ πρεσβείας ἀπὸ τοῦ κοινοῦ καὶ ἀνδρός, ὃς ἔμελλεν ὥσπερ Ὀρφεύς τις ἢ Θάμυρις ὑπὲρ αὐτῶν θέλξειν.
>
> Il fallait une ambassade commune, et un homme qui, tel un Orphée ou un Thamyros, saurait, pour les défendre, prononcer des envoûtements.

Deux éléments doivent être ajoutés pour souligner l'importance, à l'époque impériale, du « style magique ». Premièrement, l'intérêt bien attesté des sophistes, notamment dans leurs déclamations, pour les histoires de magiciens ou les thèmes en rapport avec la magie [35]. Deuxièmement, le fait qu'on connaisse de nombreux cas de sophistes effectivement mis en cause dans des affaires de sorcellerie [36]. Il s'agit là de faits bien distincts, et cependant concomitants. Tout d'abord, le choix de thèmes magiques correspond certainement à une volonté de surprendre, de charmer, voire d'effrayer l'auditeur ; or, cette volonté est dans la droite ligne du *logos* gorgianique, dans sa visée émotive et spectaculaire. D'autre part, Philostrate met les accusations réelles dont fut victime Hadrien de Tyr sur le compte de son goût pour les thèmes magiques, au moyen desquels, précisément, il avait coutume de « stupéfier » (τερατεύεσθαι) ses auditeurs (*VS*

---

[35] Les *Métamorphoses* d'Apulée et le *Philopseudès* de Lucien sont les manifestations les plus évidentes de cet intérêt, qu'attestent également, par exemple, des titres de déclamations donnés par Philostrate (*VS* 590, 619), ou encore les réserves exprimées par Quintilien vis-à-vis de cet engouement (II, 10, 5). Cf. CIVILETTI: *Vite dei sofisti*, *op. cit.*, n. 53 p. 588. STRAMAGLIA ANTONIO, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari, Levante, coll. "Le Rane", 1999 : 8-49, évoque en particulier le cas répandu des histoires de fantômes, et le rôle des exercices scolaires dans leur circulation.

[36] Outre Hadrien de Tyr et Denys de Milet, évoqués plus haut, existent les cas de Favorinus, accusé de magie par Polémon (cf. témoignages n° V-VI dans AMATO EUGENIO: FAVORINOS, *Œuvres, t. I*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2005), et bien sûr d'Apulée (*Apologie*). KORENJAK MARTIN, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, Münich, C. H. Beck, 2000 : 111-114 souligne la fréquence probable de ce type d'affaires dans le milieu sophistique, en s'appuyant notamment sur plusieurs procès auxquels fut mêlé Libanios.

590) [37]. Entre style magique et procès en sorcellerie, le lien est donc clairement établi. Enfin, il ne peut s'agir d'un hasard si les sophistes ayant eu à se défendre de « sorcellerie » sont précisément ceux que Philostrate associe au style « bacchique » ou « dithyrambique » (Favorinus, Denys, Hadrien) [38]. Certes, ce type de procès s'explique aussi par le pouvoir traditionnellement « disqualifiant » du grief de magie, dans un milieu aussi traversé de rivalités que celui des sophistes [39]. Mais la famille rhétorique des victimes tend à indiquer que leur imitation du style magique était une réalité parfaitement sensible pour les auditeurs, ce qui, du coup, les rendait plus vulnérables aux accusations de « magie » [40].

Dans la mesure où la magie reste, à l'époque impériale, étroitement associée au pouvoir irrationnel des mots sur les émotions, il n'est pas étonnant que la figure de Gorgias y occupe une place extrêmement singulière. Gorgias, d'abord, est généralement reconnu comme le précurseur de l'éloquence « asianiste » ou « dithyrambique », à la fois par ses détracteurs (Denys d'Halicarnasse, Cicéron, Quintilien, Hermogène…) et par ses laudateurs (Philostrate) [41]. Mais on pourrait également soutenir que l'influence de Gorgias est déterminante pour la Seconde Sophistique dans son ensemble, et pas seulement chez les partisans de l'éloquence musicale ; telle est, en tout cas, l'opinion de Philostrate. Dans les *Vies des sophistes*, Philostrate distingue Gorgias en faisant de lui l'inventeur de

---

[37] Τερατεύεσθαι, qui note une stupeur psychologique mais aussi esthétique, est un mot important de la critique littéraire : cf. ci-dessous, n. 67.

[38] Il faut noter que Philostrate prête à Hadrien, le « rossignol », la même faculté qu'à Favorinus : celle d'émouvoir, par la pure musicalité de son style, même les non-hellénophones (*VS* 589).

[39] Cf. STRATTON, *Naming the Witch*, *op. cit.*, et GLEASON MAUD, *Making Men : Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1995 : 47, 129 sur le rôle de cette affaire dans la rivalité Polémon/Favorinus.

[40] Il n'est donc pas absolument nécessaire de supposer, comme KORENJAK, *Publikum und Redner*, *op. cit.*, que de nombreux sophistes se soient effectivement livrés à des pratiques qu'eux-mêmes considéraient comme magiques — même si, bien sûr, ce n'est pas impossible.

[41] V. les références rassemblées par NORDEN EDUARD, *La prosa d'arte antica, dal VI secolo A. C. all' età della Rinascenza*, Roma, Salerno Editrice, 1986 (1898[1]) : 366-402, qui voyait en Gorgias la source des courants « novateurs » de l'éloquence impériale.

l'improvisation (*VS* 482 sq.), et le fondateur, non de la « première » sophistique, mais de la sophistique tout court (*VS* 492) :

> Σικελία Γοργίαν ἐν Λεοντίνοις ἤνεγκεν, ἐς ὃν ἀναφέρειν ἡγώμεθα τὴν τῶν σοφιστῶν τέχνην, ὥσπερ ἐς πατέρα ·
>
> La Sicile, à Léontinoi, donna naissance à Gorgias ; convenons de lui attribuer l'art des sophistes, comme à un père.

Un autre texte capital va dans le même sens : il s'agit de la lettre 73, adressée à Julia Domna [42]. Cette lettre est un plaidoyer pour la sophistique, qu'il s'agit de défendre contre les attaques de Plutarque. Philostrate commence par soutenir la thèse paradoxale selon laquelle Platon, loin d'avoir été hostile aux sophistes, se serait au contraire efforcé de les imiter. Puis son argumentation prend la forme, spécifiquement, d'un éloge de Gorgias, présenté comme le paradigme du sophiste ; d'où la conclusion de la lettre, où l'impératrice est invitée, par jeu, à modérer l'anti-gorgianisme de Plutarque :

> πεῖθε δὴ καὶ σύ, ὦ βασίλεια, τὸν θαρσαλεώτερον τοῦ Ἑλληνικοῦ Πλούταρχον μὴ ἄχθεσθαι τοῖς σοφισταῖς, μηδὲ ἐς διαβολὰς καθίστασθαι τοῦ Γοργίου.
>
> Eh bien ! toi aussi, Reine, convaincs Plutarque, le plus audacieux des Grecs, de ne pas s'irriter contre les sophistes, et de ne pas persévérer à calomnier Gorgias.

Or, dans cette lettre, Philostrate évoque l'activité des sophistes précisément sous l'angle de leur parole magique :

> Οὐδὲ ὁ θεσπέσιος Πλάτων τοῖς σοφισταῖς ἐβάσκηνεν, εἰ καὶ σφόδρα ἐνίοις δοκεῖ τοῦτο, ἀλλὰ φιλοτίμως πρὸς αὐτοὺς εἶχεν, ἐπειδὴ διεφοίτων <u>θέλγοντες</u> μικράς τε καὶ μείζους πόλεις <u>τὸν Ὀρφέως καὶ Θαμύρου τρόπον</u>.
>
> Le divin Platon lui-même ne vit pas les sophistes d'un mauvais œil, bien que certains en aient la ferme conviction : au contraire, il voulait rivaliser avec eux, parce qu'ils allaient <u>envoûtant</u> les cités, petites et grandes, <u>à la manière d'Orphée et de Thamyros</u>.

---

[42] Malgré l'incrédulité de BOWERSOCK GLENN W, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969 : 104 sq., aucun argument décisif ne permet d'affirmer l'inauthenticité de cette lettre (cf. WHITMARSH TIM, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford, Oxford University Press, 2001 : 226).

La même formule utilisée dans les *Vies des sophistes* à propos de Scopélien, en tant que représentant de l'éloquence « dithyrambique », s'applique ici à la sophistique en général, rassemblée sous la bannière de Gorgias [43]. En d'autres termes, si l'idée du pouvoir magique des mots est, à l'époque impériale, la marque d'un certain style, pratiqué par certains sophistes et pas par d'autres, elle est aussi en rapport, pour Philostrate, avec l'idée même de sophistique dans ce qu'elle a d'essentiel. C'est l'ensemble de ce contexte, rappelé un peu longuement ici, qu'il convient de prendre en compte pour évaluer le statut de « magicien » d'Apollonios de Tyane.

2. Apollonios ou la parole comme *pharmakon*

A Alexandrie, Apollonios voit mener au supplice douze condamnés parmi lesquels il identifie un innocent. Il s'adresse alors aux bourreaux en leur demandant d'exécuter celui-ci en dernier.

> Tout en parlant, il s'attardait à son propos, étirant son discours en longueur d'une façon inhabituelle chez lui. Ce qu'il avait en tête en agissant ainsi fut aussitôt démontré : on avait déjà coupé la tête à huit hommes quand un cavalier arriva au fossé et cria : « Epargnez Pharion ! » ; expliquant que ce n'était pas un brigand, mais qu'il s'était faussement accusé… (V, 24, 2)

Apollonios, en faisant durer son discours pour laisser au cavalier le temps d'arriver, arrache littéralement le condamné à la mort en parlant. L'anecdote ressemble presque à une métaphore de l'art de « faire des choses avec des mots ». Tout au long du livre, Apollonios sillonne le monde avec sa parole pour seule arme, et les cités, les individus ne sont plus les mêmes après son passage. Sur le plan politique, le rôle concret d'Apollonios comme conseiller de Vespasien, Titus et Nerva d'une part, adversaire de Néron et Domitien de

---

[43] On la rencontre encore, pratiquement sous la même forme, à propos de Prodicos et de son apologue : τοῦ λόγου ἔμμισθον ἐπίδειξιν ἐποιεῖτο Πρόδικος περιφοιτῶν τὰ ἄστη καὶ θέλγων αὐτὰ τὸν Ὀρφέως τε καὶ Θαμύρου τρόπον (*VS* 483). Elle trouve probablement son origine dans le fameux portrait de Protagoras envoûtant, tel Orphée, ses riches auditeurs athéniens dans la maison de Callias (Plat. *Prot.* 315b).

l'autre, représente un thème essentiel de sa biographie, souligné notamment dans la Préface (I, 1, 2) et dans la longue digression du début du livre VII sur les rapports entre philosophes et tyrans (VII, 1-5). Sur le plan philosophique, Apollonios, comme on l'a souvent remarqué, déploie une prédication morale tournée vers l'effet pratique, et non vers les spéculations [44] ; il voyageait, nous dit le narrateur, διαλεγόμενος ἀεί τι σωτήριον τοῖς παροῦσιν, « donnant toujours à ses auditeurs quelques conseils salutaires » (IV, 4). A Sparte par exemple, rencontrant un jeune homme qui néglige les affaires publiques pour se consacrer au commerce maritime, il lui inflige un long discours sur le caractère scandaleux de cette activité, particulièrement pour un Spartiate (IV, 32) :

> τούτοις τὸν νεανίαν οὕτω τι ἐχειρώσατο τοῖς λόγοις, ὡς νεύσαντα αὐτὸν ἐς τὴν γῆν κλαίειν, ἐπεὶ τοσοῦτον ἤκουσεν ἀπολελεῖφθαι τῶν πατέρων…
>
> Il prit, par ces paroles, un tel ascendant sur le jeune homme, que celui-ci baissa la tête et pleura en s'entendant dire qu'il avait été si indigne de ses ancêtres…

Le récit multiplie les anecdotes construites sur ce schéma-type (rencontre d'un personnage ou d'une cité en faute, discours d'Apollonios, redressement immédiat), où la parole du Sage est présentée comme l'élément décisif permettant le retour à l'ordre [45].

Un effet bien particulier, cependant, de cette parole, est son pouvoir médical. A Apollonios sont prêtées un certain nombre de cures magiques (purifications, exorcismes, résurrection) qui font de lui un guérisseur, conforme au portrait du *Holy Man* dont ce sont des exploits fréquents [46]. Après le voyage en Egypte, le Narrateur, dans une sorte de première conclusion, déclare ainsi qu'Apollonios aura parcouru la terre « à la manière des Asclépiades » (VI, 35, 2). Le héros de Philostrate, cependant, se caractérise par l'aspect souvent métaphorique ou symbolique des soins qu'il prodigue. Lorsqu'il « ramène à la

---

[44] Cf. not. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, *op. cit.* : 141-143.

[45] Cf., pour d'autres illustrations de cette « scène-type » : IV, 10, 1 ; IV, 27 ; IV, 32, 4 ; V, 27, 3 ; VI, 36, 3 ; VI, 40, 2…

[46] IV, 4 et 10 (la peste d'Éphèse), IV, 11 (séjour à l'Asclepeion de Pergame), IV, 20 (exorcisme) ; IV, 45 (id.) ; VI, 5 (purification d'un meurtrier). Les mêmes dons de guérison sont prêtés aux Indiens (III, 38-40). Sur le *Holy Man* comme guérisseur, cf. ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist*, *op. cit.* : 91-96.

vie », par exemple, le roi de Perse atteint d'une maladie mortelle, le récit fait comprendre que la rémission est en réalité d'ordre spirituel (I, 37, 3) :

> νοσοῦντι δὲ τῷ βασιλεῖ παρὼν τοσαῦτά τε καὶ οὕτω θεῖα περὶ ψυχῆς διεξῆλθεν, ὡς τὸν βασιλέα ἀναπνεῦσαι καὶ πρὸς τοὺς παρόντας εἰπεῖν ὅτι "Ἀπολλώνιος οὐχ ὑπὲρ τῆς βασιλείας μόνης ἀφροντιστεῖν εἴργασταί με, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ θανάτου."
>
> Se trouvant auprès du roi qui était malade, il n'eut de cesse de lui tenir au sujet de l'âme des discours si élevés et si divins que le roi reprit vie et dit à ceux qui étaient là : « Apollonios m'a tellement transformé que je ne me soucie plus, non seulement de mon royaume, mais même de la mort ».

Si la parole du Sage, dans sa capacité à transformer le monde (εἴργασται), est une force de vie, ce n'est pas physiquement, en tant qu'elle soigne un corps, mais moralement, en tant qu'elle chasse la peur de la mort. Or, cette médecine des émotions, on l'a vu, est caractéristique du λόγος gorgianique. Précisément, la faculté d'Apollonios à dissiper la peur, à redonner espoir et courage à ceux qu'il rencontre, est un motif réccurent de sa biographie. Au moment d'entrer à Rome pour braver Néron, il persuade par exemple ceux qui ont accepté de le suivre que le tyran n'est pas aussi redoutable qu'ils le craignent (IV, 38). Sa harangue est aussitôt suivie d'effet :

> ὑπὸ γὰρ τῶν τοῦ Ἀπολλωνίου λόγων ξυγκροτηθέντες ἀποθνήσκειν τε ὑπὲρ φιλοσοφίας ἔρρωντο καὶ βελτίους τῶν ἀποδράντων φαίνεσθαι.
>
> Soudés ensemble par les mots d'Apollonios, ils se sentaient le courage de mourir pour la philosophie et de se montrer supérieurs à ceux qui s'étaient enfuis.

La même scène se produit lorsque Damis et Démétrios cherchent à dissuader leur ami d'aller affronter Domitien : un long discours du héros efface leur désespoir et retourne leur état d'esprit (VII, 14) ;

> Ὑπὸ τούτων ὁ Δάμις τῶν λόγων αὐτὸς μὲν οὕτω διατεθῆναί φησιν, ὡς ὁρμήν τε ἀναλαβεῖν καὶ θάρσος, τὸν Δημήτριον δὲ μὴ ἀπογνῶναι τοῦ ἀνδρός…

> Ce discours fit sur Damis une telle impression, nous dit-il, qu'il reprit résolution et courage, et que Démétrios cessa de désespérer de son ami…

Un passage, surtout, traduit de façon très claire la force thérapeutique des mots d'Apollonios, et la situe dans l'horizon du *logos* gorgianique. Dans les geôles de Domitien, se pressent autour du Sage les prisonniers abattus par la perspective de leur condamnation et de leurs supplices. Une nouvelle fois, Apollonios prend la parole pour dissiper les craintes, avec le résultat coutumier (VII, 26) :

> οὕτω τοὺς ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ῥηθέντα μετέβαλεν, ὡς σίτου τε οἱ πολλοὶ ἅψασθαι καὶ ἀπελθεῖν τῶν δακρύων βῆναί τε ἐπ' ἐλπίδος μηδ' ἂν παθεῖν μηδὲν ἐκείνῳ ξυνόντες.
>
> Ses paroles produisirent une telle transformation chez les prisonniers que la plupart recommencèrent à manger, séchèrent leurs larmes et s'installèrent dans la conviction qu'il ne pourrait rien leur arriver de mal tant qu'ils seraient avec lui.

Or, à son arrivée dans la prison, Apollonios avait fait allusion au fameux épisode du philtre d'Hélène dans l'*Odyssée*, plaçant ainsi son discours sous le signe du langage-φάρμακον :

> "διαλεγώμεθα," ἔφη "Δάμι, τοῖς ἐνταῦθα (…)"· "ἀδολέσχας" εἶπεν "ἡγήσονται ἡμᾶς, (…) καὶ ἄλλως ἄτοπον περιπατεῖν ἐς ἀνθρώπους ἀθύμως ἔχοντας."
>
> "καὶ μὴν τούτοις μάλιστα δεῖ" ἔφη "τοῦ διαλεξομένου τε καὶ θεραπεύσοντος· εἰ γὰρ ἐνθυμηθείης τὰ τοῦ Ὁμήρου ἔπη, ἐν οἷς Ὅμηρος τὴν Ἑλένην φησὶ τὰ ἐξ Αἰγύπτου φάρμακα οἰνοχοεῖν ἐς τὸν κρατῆρα, ὡς τὰ ἄχη τῆς ψυχῆς ἀποβρέχοιτο, δοκῶ μοι τὴν Ἑλένην λόγους Αἰγυπτίους ἐκμαθοῦσαν ἐπᾴδειν τοῖς ἀθύμοις ἐν τῷ κρατῆρι, ἰωμένην αὐτοὺς λόγῳ τε ἀναμὶξ καὶ οἴνῳ."
>
> — Damis, dit-il, entretenons-nous avec les gens qui sont ici (…). — Ils vont nous prendre pour de vains bavards, (…) et d'ailleurs il est absurde d'avoir un dialogue philosophique avec des hommes plongés dans le désespoir. — Au contraire, ce sont ces gens-là, surtout, qui ont besoin qu'on s'entretienne avec eux et qu'on les soigne ; quand on songe, en effet, aux vers d'Homère, dans lesquels il raconte qu'Hélène mêla dans un cratère ses drogues égyptiennes au vin, afin d'apaiser les douleurs de l'âme, je suis d'avis qu'Hélène, qui avait assimilé la science égyptienne, prononça au-dessus du cratère des incantations pour les désespérés, et qu'elle les guérit par les mots autant que par le vin.

On notera, dans ce passage, la présence simultanée d'un double champ lexical : celui de la magie, avec le verbe ἐπᾴδειν ; et celui de la médecine, avec les verbes θεραπεύειν et ἰᾶσθαι. Marqué par le texte-clé de Gorgias, le mythe du φάρμακον d'Hélène, dont il faut rappeler qu'il couronne également la dédicace des *Vie des sophistes* à Gordien [47], invite à reconnaître en Apollonios une incarnation du verbe sophistique, en tant que médecine magique capable d'apaiser les âmes. Dans le contexte idéologique et politique particulier du texte de Philostrate, cet apaisement s'applique tout particulièrement, on l'a vu, à la peur suscitée par le Tyran, sous ses différents avatars (Néron, Domitien) ; on a là un fil rouge qui trouve son point d'aboutissement dans la grande scène de l'acclamation d'Apollonios à Olympie, après qu'il a échappé à Domitien (VIII, 15, 2) :

> ἐπειδὴ δὲ ἥκειν ἐπιστεύθη, οὐδ' ἐπ' Ὀλυμπιάδα οὐδεμίαν μετέωρος οὕτω ξυνῄει ἡ Ἑλλάς, ὡς ἐπ' ἐκεῖνον τότε
>
> lorsqu'on fut bien persuadé de sa venue, jamais, même pour aucune Olympiade, la Grèce ne se réunit avec autant d'exaltation que pour le voir ce jour-là ;

au point que le récit dans son ensemble peut se lire comme la cure d'une Grèce-Télémaque, revigorée par la victoire symbolique d'Apollonios sur Domitien [48].

Le fait qu'Apollonios incarne la parole comme « philtre de Polydamne », du même coup, donne une dimension supplémentaire au choix par Philostrate d'un héros pythagoricien. On sait que Pythagore représente, pour les Grecs, le prototype du θεῖος

---

[47] VS 480 pref. τὸ δὲ φρόντισμα τοῦτο, ἄριστε ἀνθυπάτων, καὶ τὰ ἄχθη σοι κουφιεῖ τῆς γνώμης, ὥσπερ ὁ κρατὴρ τῆς Ἑλένης τοῖς Αἰγυπτίοις φαρμάκοις : « ce travail, ô le meilleur des proconsuls, allègera aussi les charges de ton esprit, comme le cratère d'Hélène avec ses drogues égyptiennes… ». Il semble que ce type d'allusions homériques, notamment à ce passage de l'*Odyssée*, devienne un lieu commun de la littérature épistolaire aux époques tardive et byzantine ; cf., à propos de Synesius, PIZZONE AGLAE, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diretto, 2006 : 23-27.

[48] Inverser la peur suscitée par le tyran, est présenté par Apollonios comme un effet caractéristique du Pythagorisme : τυράννοις φοβερὸν εἶναι μᾶλλον ἢ ὑπ' αὐτοῖς κεῖσθαι (VI, 11, 6).

ἀνήρ, parce que ni homme ni dieu, mais, selon Aristote déjà, *tertium quid*[49]. Le pythagorisme d'Apollonios pose cependant problème dans la mesure où le contenu proprement philosophique du livre semble mince, et où rien, dans le reste de l'œuvre de Philostrate, ne laisse percevoir une adhésion ou une proximité au néo-pythagorisme généralement prêté à Julia Domna et son entourage[50]. Pythagore, néanmoins, a pu intéresser Philostrate en raison d'un autre aspect de son personnage, qui est sa capacité à soigner ou apaiser les passions par la musique et les incantations. « Il charmait (κατεκήλει) par des rythmes, des chants, des incantations (ἐπῳδαῖς) les souffrances de l'âme et celles du corps », écrit ainsi Porphyre[51]. On lit de même chez Jamblique : « Il estimait aussi que la musique contribue beaucoup à la santé, à condition de s'en servir comme il faut. En effet, il avait coutume d'accorder un rôle non négligeable à la purification par la musique, et il lui donnait même le nom de « traitement médical par la musique » (τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν)[52]. L'incantation du « guérisseur » possède donc les mêmes caractéristiques que le discours sophistique, tel qu'il est défini par Gorgias : c'est une force qui, par la magie d'un charme musical, transforme l'auditeur, agit sur ses affects, et le délivre de ses émotions négatives. Significativement, on notera que la musique, élément commun à l'une et à l'autre, est aussi définie au cours de la rencontre entre Apollonios et le flûtiste Canos, par son effet émotionnel et thérapeutique (V, 21, 2) :

> "τί" ἔφη "ὁ αὐλητὴς ἐργάζεται;" "πᾶν", εἶπεν "ὅπερ ἂν ὁ ἀκροατὴς βούληται". (…)
> "τί οὖν ἐστιν," εἶπεν "ὃ τὸν ἀκροατὴν ἡγῇ βούλεσθαι;" "τί δὲ ἄλλο γε", ἦ δ' ὁ

---

[49] Cf. FLINTERMAN, *Power, Paideia and Pythagoreanism*, *op. cit.* : 63, qui note que la biographie de Pythagore fournit également un modèle du philosophe comme adversaire du tyran (167 sq.).

[50] SPEYER WOLFGANG, "Zum Bild des Apollonios von Tyana bei Heiden und Christen", *in JAC,* 17, 1974, 47-63 : 50 ; BOWIE, "Apollonius of Tyana : Tradition and Reality", *op. cit.* : 1672.

[51] *Vit. Pyth.* 30, tr. DES PLACES EDOUARD: PORPHYRE, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1982.

[52] *Vit. Pyth.* 110, tr. BRISSON LUC et SEGONDS ALAIN-PHILIPPE: JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, La roue à livres, 1996.

> Κάνος“ἢ τὸν λυπούμενον μὲν κοιμίζεσθαι αὐτῷ τὴν λύπην ὑπὸ τοῦ αὐλοῦ, τὸν δὲ χαίροντα ἱλαρώτερον ἑαυτοῦ γίγνεσθαι…
>
> — Quel est l'effet produit par le flûtiste ? — Celui, quel qu'il soit, que désire l'auditeur. (…) — Et que désire donc l'auditeur, dit-il, à ton avis ? — Que peut-il donc désirer, répondit Canos, sinon, pour l'homme chagriné, que la flûte apaise son chagrin, et pour l'homme joyeux, de devenir plus gai encore… ?

Empédocle, autre figure de guérisseur-poète, se tient également à l'intersection de la médecine, de la magie et de la sophistique. « Satyros dit dans les *Vies* qu'il fut à la fois un très grand médecin et un très grand orateur », rapporte Diogène Laërce (VIII, 58). Dans la même notice, celui-ci indique également qu'Aristote, dans un ouvrage perdu (*Le Sophiste*), faisait d'Empédocle « l'inventeur », le πρῶτος εὑρετής, de la rhétorique (VIII, 57). Précision d'autant plus remarquable que son origine sicilienne fait d'Empédocle, sinon le maître authentique, du moins un maître possible de Gorgias (*ibid.*) ; et l'on a également fait l'hypothèse selon laquelle celui-ci aurait été exposé aux théories pythagoriciennes, dans une région où elles faisaient l'objet d'un enseignement encore vivace [53]. Que cette hypothèse soit historiquement fondée ou non, ce qui est important est que Pythagore et Empédocle aient pu apparaître aux contemporains de Philostrate comme archétypes du sophiste dont la parole poétique agit sur les cœurs. Dans ces conditions, il est légitime de supposer que le personnage du sage pythagoricien a intéressé Philostrate, précisément parce qu'il illustre parfaitement la conception gorgianique de la fonction magique du langage.

---

[53] Philostrate considère clairement Empédocle comme un continuateur de Pythagore (I, 1, 3 ; cf. également VI, 5, 3, où les deux personnages sont étroitement associés). Sur l'hypothèse d'une filiation « pythagoricienne » de la sophistique, voir ROSTAGNI AUGUSTO, "Aristotele e aristotelismo nell' estetica antica", *in SIFC,* 2, 1922b, 1-147; ROSTAGNI AUGUSTO, "Un nuovo capitolo della retorica e della Sofistica", *in SIFC,* 2, 1922a, 148-201 ; DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric*, *op. cit.* : 14-16 ; NOËL, "La persuasion et le sacré chez Gorgias", *op. cit.* : 147-149.

3. Apollonios et le style magique

On a vu avec Gorgias que la fonction magique du *logos* se traduit par un certain nombre de choix formels et esthétiques, et que l'adhésion à ces choix correspond à une filiation assez claire à travers l'histoire de la rhétorique, jusqu'aux rhéteurs « asianistes » de l'époque impériale. Vis-à-vis de cette esthétique, le livre de Philostrate occupe une position plus complexe qu'il n'y paraît. En première approche, Apollonios incarne un personnage de philosophe généralement hostile à la rhétorique comme telle [54]. Le meilleur exemple en est la séquence qui le confronte avec Dion de Pruse, puisque, tout en témoignant à celui-ci estime et affection, Apollonios dénigre sa philosophie comme « trop rhétorique », ῥητορικώτερα (V, 40) :

> Ἡ δὲ τοῦ Δίωνος φιλοσοφία ῥητορικωτέρα τῷ Ἀπολλωνίῳ ἐφαίνετο καὶ ἐς τὸ εὐφραῖνον κατεσκευασμένη μᾶλλον, ὅθεν διορθούμενος αὐτόν φησιν "αὐλῷ καὶ λύρᾳ μᾶλλον ἢ λόγῳ θέλγε," καὶ πολλαχοῦ τῶν πρὸς Δίωνα ἐπιστολῶν ἐπιπλήττει τῇ δημαγωγίᾳ ταύτῃ.
>
> Apollonios considérait la philosophie de Dion comme trop rhétorique et trop apprêtée en vue de plaire ; c'est pourquoi il le corrige en disant : « pour produire un envoûtement, sers-toi de la flûte ou de la lyre, plutôt que de la parole », et bien souvent, dans ses lettres à Dion, il le réprimande pour ce type d'éloquence flagorneuse.

L'expression « trop rhétorique » stigmatise ici un travail excessif sur la forme et l'aspect sonore du langage : le style de Dion recherche l'agrément à travers la musicalité. Il s'agit d'un trait typique de la démarche de Gorgias, immédiatement identifiable par l'apparition du champ lexical de la magie (θέλγειν). Ce dénigrement du style musical trouve de nombreux échos dans les sarcasmes des rhéteurs ou des philosophes opposés à l'esthétique

---

[54] Sur cette hostilité, cf. notamment BILLAULT ALAIN, "The Rhetoric of a 'Divine Man' : Apollonius of Tyana as Critic of Oratory and as Orator according to Philostratus", *in PhRh,* 26, 1993, 227-35.

« dithyrambique » [55] ; au-delà, il ressortit au point de vue platonicien selon lequel le *logos* doit être nettoyé de toute intention « hédoniste », δημαγωγία renvoyant particulièrement aux analyses du *Gorgias* sur le langage sophistique comme « flatterie ». En décrivant le style d'Apollonios lui-même au début du récit, le Narrateur indique également (I, 17) :

> λόγων δὲ ἰδέαν ἐπήσκησεν οὐ διθυραμβώδη καὶ φλεγμαίνουσαν ποιητικοῖς ὀνόμασιν…
>
> le style qu'il pratiquait n'était pas dithyrambique ni gonflé de mots poétiques…

Les catégories ici invoquées — le « poétique » et le « dithyrambique » — constituent une allusion claire au style asianiste ou ionien, c'est-à-dire gorgianique. Dans le même sens, il faut mentionner aussi les remarques du Narrateur avant le long discours qu'Apollonios est censé avoir prononcé devant Domitien, et qui occupe une bonne partie du livre 8. Le Narrateur justifie ce discours de ne pas être rédigé dans le style des rhéteurs, un style à la virtuosité ostentatoire (VIII, 6) :

> οὔ μοι δοκεῖ ὁ σοφὸς ὑγιῶς ἂν ὑποκρίνεσθαι τὸ ἑαυτοῦ ἦθος <u>πάρισα ἐπιτηδεύων καὶ ἀντίθετα</u> καὶ κροτάλου δίκην κτυπῶν τῇ γλώττῃ, ῥητορικοῖς μὲν γὰρ πρὸς τρόπου ταῦτα καὶ οὐδὲ ἐκείνοις δεῖ · <u>δεινότης</u> γὰρ ἐν δικαστηρίοις <u>ἡ μὲν φανερὰ</u> κἂν διαβάλοι τινὰ ὡς ἐπιβουλεύοντα τοῖς ψηφιουμένοις, <u>ἡ δ' ἀφανὴς</u> κἂν ἀπέλθοι κρατοῦσα, τὸ γὰρ λαθεῖν τοὺς δικάζοντας, ὡς δεινός ἐστιν, <u>ἀληθεστέρα δεινότης</u>.
>
> Je ne crois pas que le Sage joue comme il convient son propre rôle s'il cultive les parisoses et les antithèses, et s'il fait claquer sa langue en imitant les castagnettes : procédés de rhéteurs, dont même ceux-ci devraient s'abstenir ; au tribunal en effet, l'habileté, si elle est ostentatoire, desservira l'orateur, en donnant l'impression qu'il tend un piège aux juges ; alors que la virtuosité cachée sortira victorieuse, car ne pas montrer aux juges que l'on est habile, là est l'habileté véritable.

---

[55] Parmi lesquels Dion lui-même (XXXII, 68), pris ironiquement ici à contre-pied. V. également Plut. *De rat. aud.* 41d ; Luc. *Demon.* 12, *Rhet. pr.* 15 ; Ælius Ar. XXXIV, 47 sq. ; cf. également l'anecdote relative à Isée et Denys de Milet dans Phil. *VS* 513, et la note *ad loc.* de CIVILETTI: *Vite dei sofisti*, *op. cit.* Sur le style « chantant », v. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, *op. cit.* : 392-394.

Les figures rythmiques désignées ici (πάρισα καὶ ἀντίθετα), on le sait, sont traditionnellement associées à Gorgias. En outre, la notion « de virtuosité cachée/ostentatoire » est directement issue des réflexions de rhéteurs hostiles au style « spectaculaire », comme Denys d'Halicarnasse ou Hermogène [56].

Le texte de Philostrate identifie donc clairement un profil stylistique gorgianique, dont il distancie à plusieurs reprises son héros en sa qualité de σοφός ou de φιλόσοφος. Je souhaite montrer, toutefois, que la position du livre vis-à-vis du style « magique » ne se réduit pas à ces attaques conventionnelles contre l' « asianisme », et qu'en un autre sens même elle les contredit. Un texte, tout particulièrement, mérite ici l'attention : le séjour d'Apollonios chez les Sages égyptiens du livre 6, et en particulier sa confrontation avec Thespesion, leur porte-parole (VI, 10-14 et 19-21).

Replaçons le passage dans son contexte. Au livre 3, Apollonios rend visite aux Brahmanes de l'Inde. Ceux-ci le reçoivent dans une sorte de pays des merveilles, peuplé de plantes et d'animaux fabuleux ; ils pratiquent la lévitation, sont servis par des automates et boivent le lait et les aliments que leur offre la terre, notamment lors d'un récit de banquet miraculeux venu tout droit des descriptions de l'âge d'or [57]. Au livre 6,

---

[56] Hermogène distingue trois types de δεινότης : la virtuosité réelle et qui se voit (celle de Démosthène), la virtuosité réelle et qui ne se voit pas (celle de Lysias), et enfin la fausse virtuosité qui se fait passer pour ce qu'elle n'est pas, mais voudrait être. Le paradigme de cette virtuosité purement ostentatoire qu'il convient d'éviter n'est autre que Gorgias (« Le discours qui paraît habile sans l'être, ce qui est, ai-je dit, la troisième espèce d'habileté, est celui des sophistes, c'est-à-dire des Pôlos, Gorgias, Ménon, et d'un grand nombre de nos contemporains, pour ne pas dire tous », Hermog. Π. ἰδεῶν B, 377, 10, tr. PATILLON MICHEL: HERMOGENE, *L'art rhétorique*, Paris, L'Age d'Homme, 1997, p. 474). Sur l'hostilité d'Hermogène à l'égard des sophistes, cf. la note *ad loc.* et n. 5 p. 353 dans la même édition. V. également les remarques de PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, *op. cit* : 371-380.

[57] V. en particulier III, 27. Cf. ROMM JAMES, *The Edges of the Earth in Ancient Thought : Geography, Exploration and Fiction*, Princeton, Princeton University Press, 1992 : 82-120, sur la place de la *Vie d'Apollonios* dans la tradition qui fait de l'Inde le « pays des merveilles », et ELSNER JOHN, "Hagiographic geography : Travel and Allegory in the *Life of Apollonius of Tyana*", *in JHS,* 117, 1997, 22-37 sur la valeur métaphorique de ces dernières chez Philostrate.

Apollonios part cette fois en Egypte, à la rencontre des Gymnosophistes. A l'opposé, le mode de vie de ces Γυμνοί se caractérise par son austérité et sa frugalité, métaphorisées dans le motif de leur « nudité ». La structure d'ensemble du livre repose sur un parallèle entre les deux voyages ; Apollonios commence par acquérir en Inde, auprès des Brahmanes, la « véritable » sagesse, avant de confondre la sagesse dévoyée, défendue par de prétendus sages, au terme de ses pérégrinations [58]. Une opération essentielle de la *Vie d'Apollonios* consiste donc à dédoubler le personnage conventionnel du « Sage barbare », en l'espèce les Gymnosophistes, en « vrai » et « faux » sage [59].

La visée politique ou « idéologique » de ce dispositif a été notée [60]. Celui-ci possède néanmoins une autre dimension, qui est de permettre une prise de position esthétique. Car en fait, la joute entre Apollonios et Thespesion ne porte pas tant sur le contenu des deux sagesses, que sur le décor et l'aspect général des deux univers, égyptien et indien, dont ces sagesses ne sont en somme qu'une manifestation parmi d'autres : décor prosaïque, austère, dénudé d'un côté ; poétique, étonnant, spectaculaire de l'autre. A partir de la métaphore fondamentale de la nudité et du vêtement comme « apprêt » (VI, 11, 13 : ἐγυμνώθητε σκευῆς), le débat met aux prises, d'un côté la valorisation du « dépouillement » (VI, 11, 15 : τὸ ἀκατάσκευον), de l'autre l'éloge de la mise en scène

---

[58] Les livres 7 et 8 possèdent une unité, et couronnent le parcours d'Apollonios par le récit de son combat victorieux contre Domitien, le Tyran absolu. Sur cette structure du livre, cf. ELSNER, "Hagiographic Geography", *op. cit.*

[59] L'dée de déplacer les « Sages nus », habituellement situés en Inde, vers l'Éthiopie, semble bien due à Philostrate, que celui-ci ait inspiré ou non Héliodore : cf. ROBIANO PATRICK, "Les gymnosophistes éthiopiens chez Philostrate et Héliodore", *in REA,* 94, 1992, 413-28. Les Gymnosophistes de Philostrate ont été interprétés comme personnifiant le Cynisme, terrassé, à travers Apollonios, par le Pythagorisme (REITZENSTEIN RICHARD, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906: 42-45 ; cf. dans le même sens FLINTERMAN, *Power, Paideia and Pythagoreanism*, *op. cit* : 87-88).

[60] La constitution d'une « vraie » et d'une « fausse » source du pythagorisme permet de déplacer l'origine de la sagesse de l'Egypte vers l'Orient, avec pour résultat, en dernier ressort, de la « ré-helléniser ». Cf. particulièrement SWAIN, "Defending Hellenism", *op. cit.*

(VI, 11, 11 : σκευοποιία), de l'embellisement par le costume (*ib.*: ἐσθήμασι κοσμῆσαι), et, d'une manière générale, de l'ornement, du κόσμος (VI, 11, 19) :

> κόσμου γὰρ ἐπιμελήσεται τέχνη πᾶσα, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τέχνας ὑπὲρ κόσμου εὕρηται.
>
> Tout art s'occupe d'ornement, parce que l'existence même des arts a été inventée en vue de l'ornement.

La sagesse vient-elle d'un monde chatoyant (l'Inde), ou d'un monde sans ornement (l'Égypte) ? Là est la question centrale. Il s'agit d'une question d'esthétique générale qui implique, au niveau métatextuel, la *Vie d'Apollonios* elle-même. Le passage d'Apollonios en Inde n'est pas qu'un épisode parmi d'autres : l'Inde est donnée comme la source de la sagesse du héros, qui se présente toujours lui-même comme le représentant des Brahmanes [61]. Attaquer, comme le fait Thespesion, la place qu'occupe « l'ornement » dans l'univers indien, revient donc à attaquer le protagoniste en tant que héraut [62] de cet univers, et à attaquer le livre lui-même, par la place qu'il accorde à cet « ornement ». C'est comme si, en somme, le livre de Philostrate instruisait ici son propre procès : il donne la parole à un accusateur imaginaire, Thespesion, qui l'apostrophe sur son usage de l'ornement ; et peut, du même coup, prononcer sa propre apologie par la bouche d'Apollonios.

D'autre part, ce texte-manifeste sur le κόσμος trouve son point de départ dans la question de la magie. Car c'est bien en tant qu'univers magique que Thespesion attaque le

---

[61] Cf. notamment VI,18 : διδαξαμένων γάρ με Ἰνδῶν, ὁπόσα τῆς ἐκείνων σοφίας ᾤμην προσήκειν ἐμοί, μέμνημαί τε τῶν ἐμαυτοῦ διδασκάλων καὶ περίειμι διδάσκων, ἃ ἐκείνων ἤκουσα ; « Instruit par les Indiens de tout ce qui, dans leur sagesse, me semblait convenable pour moi, je garde le souvenir de mes maîtres et je voyage en enseignant ce que j'ai entendu de leur bouche. »

[62] Je renvoie, pour le jeu de mot « héros/héraut », aux travaux de HAMON PHILIPPE, "Héros, héraut, hiérarchies", *in Typologie du roman*, MOATTI CHRISTINE et HEISTEIN J (dir.), Wroclaw, 1984, 13-25; HAMON PHILIPPE, *Texte et idéologie*, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1997 (1984[1]) sur la fonction idéologique de la position de « héros ».

monde des Indiens ; opposant le faste des jeux Pythiques au dépouillement des Jeux Olympiques, il déclare (VI, 10, 2) :

> οἱ μὲν γάρ, ὥσπερ ἐς τὴν Πυθὼ καλοῦντες, ποικίλαις δημαγωγοῦσιν ἴυγξιν, ἡμεῖς δέ, ὥσπερ ἐν Ὀλυμπίᾳ, γυμνοί.
>
> Eux, comme s'ils t'invitaient à Delphes, cherchent à te flatter par des enchantements de toutes les couleurs ; nous, comme à Olympie, nous sommes nus.

Evoquant ensuite la pratique par les Brahmanes de la lévitation, et les miracles de leurs banquets fabuleux, Thespesion ajoute que « la vérité n'a pas besoin de prodiges ou de sorcellerie » (VI, 10, 3),

> θαυμασιουργίας τε καὶ βιαίου τέχνης μὴ δεῖσθαι ἀλήθειαν [63].

Le premier échange d'Apollonios et de Thespesion commence donc avec la magie et se termine avec le κόσμος. Mais l'entretien ne digresse pas car la question, de bout en bout, est la même : c'est celle de la « magie », justement, en tant qu'esthétique. Par la bouche d'Apollonios, le livre se justifie d'utiliser la magie comme ornement. Et comme il se doit, les différentes catégories stylistiques passées en revue dans la discussion sont exactement celles où se rencontrent, depuis Gorgias, la magie et la sophistique.

Il s'agit d'abord du théâtre. On a noté l'influence du théâtre, particulièrement de la tragédie, sur Gorgias et ses « héritiers » de l'époque romaine. Thespesion, lui, dénigre les Jeux Pythiques, auxquels il associe les Indiens, parce qu'on y assiste à des représentations théâtrales (VI, 10, 2). Dans sa diatribe, le théâtre rejoint donc la magie comme figure de l'affectation et de la grandiloquence. On croirait entendre Denys d'Halicarnasse, qui utilise de façon récurrente l'adjectif θεατρικός dans ses attaques contre le style de Gorgias, d'Isocrate ou des « asianistes » [64] ; à propos de l'absence d'éléments merveilleux chez

---

[63] Le fait que le Narrateur, cherchant ailleurs à disculper Apollonios de toute γοητεία (V, 12), souligne qu'il n'a pas cherché à imiter les « prodiges » des Indiens (automates, etc…), prouve bien que ceux-ci ressortissent, dans la logique de l'ouvrage, à la magie.

[64] Cf. *Ant. Or.* Prol. 1, 3 ; *Isoc.* 12, 3 ; *Dém.* 18, 7 (sur Isocrate encore) ; 25, 4 (sur Platon) : ἀπὸ τῶν γενναίων καὶ μεγαλοπρεπῶν ὀνομάτων τε καὶ σχημάτων ἐπὶ τὰ θεατρικὰ τὰ Γοργίεια ταυτὶ

Thucydide, Denys félicite même l'historien d'avoir éliminé ces θεατρικαὶ γοητείαι, ces « sortilèges de théâtre » (*Thuc.* 7, 3), de son récit. Apollonios répond à cette phraséologie en défendant l'aspect merveilleux de l'Inde justement comme une forme de théâtralité. De même qu'Eschyle, explique-t-il, donne véritablement naissance à la tragédie en lui conférant un caractère spectaculaire approprié à ses héros, de même l'aspect théâtral de la philosophie des Indiens lui assure un impact émotionnel à la hauteur de son contenu divin (VI, 11, 12) :

> οὐ δὴ ἀπεικός τι παθεῖν μοι δοκῶ φιλοσοφίας ἡττηθεὶς εὖ κεκοσμημένης, ἣν ἐς τὸ πρόσφορον Ἰνδοὶ στείλαντες ἐφ' ὑψηλῆς τε καὶ θείας μηχανῆς ἐκκυκλοῦσιν·
>
> Je ne crois donc pas avor éprouvé un sentiment anormal, en étant subjugué par une philosophie bien ornementée, que les Indiens, en la costumant comme il convient, font venir en scène sur une machinerie haute et divine.

Outre cet éloge de la théâtralité comme telle, on aura noté par ailleurs qu'Apollonios ne se réfère pas à n'importe quel dramaturge, mais à Eschyle (VI, 11, 11) :

> ἐντυχών τε αὐτοῖς ἔπαθόν τι πρὸς τὴν ἐπαγγελίαν τῶν ἀνδρῶν, ὁποῖον λέγονται πρὸς τὴν Αἰσχύλου σοφίαν παθεῖν Ἀθηναῖοι·
>
> En rencontrant ces Sages, j'éprouvai, face à leurs promesses, un sentiment analogue à celui que l'habileté d'Eschyle, dit-on, provoqua chez les Athéniens.

On a vu en effet qu'Eschyle était le poète de la magie par excellence, à la fois par la place des rituels magiques dans son œuvre, et par son style perçu comme particulièrement étonnant et grandiose. Déjà, dans les *Vies des sophistes* (492), Philostrate associe Eschyle à Gorgias, qui « invente » la sophistique comme Eschyle « invente » la tragédie. Ici le caractère novateur d'Eschyle sert de modèle aux Indiens, ce qui associe encore ces derniers, indirectement, à Gorgias. D'autre part, il est intéressant de remarquer que dans sa façon de présenter les innovations d'Eschyle, Apollonios prend véritablement le contre-

---

παραγίνεται, τὰς ἀντιθέσεις καὶ τὰς παρισώσεις λέγω ; *Thuc.* 24, 9 : εὕροι δ' ἄν τις οὐκ ὀλίγα καὶ τῶν θεατρικῶν σχημάτων κείμενα παρ' αὐτῷ, τὰς παρισώσεις λέγω <καὶ παρομοιώσεις> καὶ παρονομασίας καὶ ἀντιθέσεις, ἐν αἷς ἐπλεόνασε Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ οἱ περὶ Πῶλον καὶ Λικύμνιον.

pied d'Aristote. Pour Aristote, le rôle d'Eschyle a consisté à rogner le chœur, à introduire le deuxième acteur et à donner la première place au « parler » (*Poét.* 1449a, 17) ; dans le même temps, à propos des éléments essentiels de la tragédie, on sait qu'Aristote congédie la partie visuelle, l'ὄψις, comme certes ψυχαγωγικόν [65], mais étrangère à l'art du poète (*Poét.* 1450b). Au contraire, Apollonios dit précisément que si Eschyle n'avait fait que remplacer le chœur par le dialogue des acteurs, et laissé les personnages se tuer dans les coulisses, il mériterait moins l'admiration que pour ce qu'il a apporté en termes de σκευοποιία : décor, costumes, cothurnes (VI, 11, 11). Ce portrait d'Eschyle en promoteur du « grand spectacle », bien qu'historiquement erroné, était semble-t-il un cliché très largement répandu à l'époque impériale [66]. Peut-être faut-il y voir l'emprise générale, à ce moment, des catégories esthétiques relevant de l'« asianisme » ; quoi qu'il en soit, retenons ici qu'Apollonios défend la présence de la magie dans l'univers des Indiens, en se réclamant du côté spectaculaire et émotionnel du théâtre d'Eschyle.

Autre point de clivage significatif : la question de l'obscurité. Thespesion critique l'univers des Indiens au nom de la simplicité et de la vérité : la « sorcellerie » obscurcit ce qu'il suffirait de dire en allant au plus court, au plus direct. Il illustre son propos en s'appuyant sur la prétendue transparence des oracles d'Apollon (VI, 10, 3 sq.) :

> "σκέψαι γὰρ τὸν Ἀπόλλω" εἶπε "(…) ὁ μὲν τῆς ὀμφῆς δεόμενος ἐρωτᾷ βραχὺ ἐρώτημα, ὁ δὲ Ἀπόλλων οὐδὲν τερατευσάμενος λέγει, ὁπόσα οἶδε. (…) τὸ γὰρ πρᾶττε ἢ μὴ πρᾶττε, ἢ οἶδα ἢ οὐκ οἶδα, ἢ τὸ δεῖνα, ἀλλὰ μὴ τὸ δεῖνα, τί δεῖται κτύπου ; τί δὲ τοῦ βροντᾶν ; "

---

[65] Un terme qui renvoie à la dimension magique du langage : cf. DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric*, *op. cit* : 15 ; MEIJERING ROOS, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen, Forsten, 1987 : 5-53.

[66] Cf. TAPLIN OLIVER, *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1977 : 39-49 ; PICKARD-CAMBRIDGE ARTHUR, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1988 (1953[1]) : 190-209.

> Regarde Apollon, dit-il (…). Celui qui a besoin de la parole prophétique pose une brève question, et Apollon, sans aucun fracas [67], énonce tout ce qu'il sait. (…) 'Fais' ou 'Ne fais pas', 'Je sais' ou 'Je ne sais pas', 'Telle chose, et pas telle autre', qu'y a-t-il besoin de vacarme pour cela ? Qu'y a-t-il besoin de tonnerre ?

Cette remarque renvoie encore à une position aristotélicienne, car si Aristote reproche à Gorgias son utilisation de procédés poétiques, c'est parce que la clarté a été définie par lui comme l'excellence propre de la prose (*Rhet.* 1404b). Apollonios, comme il se doit, réplique donc par un éloge de l'obscurité. Il le fait par l'exemple, en ayant recours à la figure même de l'opacité, qui est l'énigme (VI, 11, 13) :

> εἶδον ἄνδρας οἰκοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὐκ ἐπ' αὐτῆς καὶ ἀτειχίστως τετειχισμένους καὶ οὐδὲν κεκτημένους ἢ τὰ πάντων. εἰ δ' αἰνιγμάτων ἅπτομαι, σοφία Πυθαγόρου ξυγχωρεῖ ταῦτα, παρέδωκε γὰρ καὶ τὸ αἰνίττειν διδάσκαλον εὑρὼν σιωπῆς λόγον·
>
> J'ai vu des hommes qui vivent sur la terre et qui ne vivent pas sur elle, abrités par des murs sans avoir de murs, et ne possédant aucune chose, ou toutes les choses. J'ai recours à des énigmes, mais la sagesse de Pythagore le permet, car il a inventé aussi le fait de parler par énigmes, en découvrant que la parole enseigne le silence.

L'argument d'Apollonios, dans ce texte manifeste, désigne l'énigme comme une catégorie-clé du livre de Philostrate. De par le caractère intrinsèquement énigmatique de l'enseignement de Pythagore, écrire la biographie d'un sage pythagoricien est un choix esthétique, parce qu'il implique de placer le récit sous le signe de l'obscurité. L'énigme est ainsi donnée comme une modalité du style et de la personnalité même d'Apollonios. Le Narrateur définit ce style comme oraculaire, c'est-à-dire autoritaire, n'appelant pas de réponse ; enseignant, effectivement, le silence (I, 17) :

---

[67] Il est à noter que le verbe τερατεύεσθαι joue un rôle essentiel dans la réception d'Eschyle comme poète « spectaculaire », à partir d'une lecture erronée d'un vers des *Grenouilles* (834) (TAPLIN, *The Stagecraft of Aeschylus*, *op. cit.* : 44 sq.). Le même verbe qualifie le style des déclamations pleines de magiciens qui valurent à Hadrien de Tyr, selon Philostrate, une accusation de sorcellerie (*VS* 590).

οὐδὲ λεπτολογίᾳ ἐδίδου, οὐδὲ διῆγε τοὺς λόγους, οὐδὲ εἰρωνευομένου τις ἤκουσεν ἢ περιπατοῦντος ἐς τοὺς ἀκροωμένους, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ τρίποδος ὅτε διαλέγοιτο "οἶδα" ἔλεγε καὶ "δοκεῖ μοι" καὶ "ποῖ φέρεσθε;" καὶ "χρὴ εἰδέναι." καὶ αἱ δόξαι βραχεῖαι καὶ ἀδαμάντινοι κύριά τε ὀνόματα καὶ προσπεφυκότα τοῖς πράγμασι, καὶ τὰ λεγόμενα ἠχὼ εἶχεν, ὥσπερ ἀπὸ σκήπτρου θεμιστευόμενα. ἐρομένου δὲ αὐτὸν τῶν στενολεσχούντων τινός, ὅτου ἕνεκα οὐ ζητοίη, "ὅτι" ἔφη "μειράκιον ὢν ἐζήτησα, νῦν δὲ οὐ χρὴ ζητεῖν, ἀλλὰ διδάσκειν ἃ εὕρηκα." "πῶς οὖν, Ἀπολλώνιε, διαλέξεται ὁ σοφός;" πάλιν ἐπερομένου αὐτὸν "ὡς νομοθέτης," ἔφη "δεῖ γὰρ τὸν νομοθέτην, ἃ πέπεικεν ἑαυτόν, ταῦτα ἐπιτάγματα ἐς τοὺς πολλοὺς ποιεῖσθαι."

Il n'avait pas pour habitude de discutailler, ou de faire de longs discours, et personne ne l'entendit non plus pratiquer l'ironie ou raisonner longuement devant son auditoire ; il s'exprimait comme s'il parlait depuis le trépied, avec des formules comme : « je sais… », « je considère… », « qu'est-ce à dire… ?», « il faut savoir… » ; ses avis étaient brefs et inflexibles ; il employait le mot propre et adapté à la situation, et ses mots résonnaient comme des oracles prononcés d'autorité. Un jour qu'un disputailleur lui demandait pourquoi il ne cherchait pas, il répondit : « J'ai cherché quand j'étais adolescent ; à présent, il ne s'agit pas pour moi de chercher, mais d'enseigner ce que j'ai trouvé. » « Apollonios, comment donc le sage s'exprimera-t-il ? », lui demanda encore celui-ci à nouveau ; il répliqua : « comme un législateur ; car le législateur doit transformer ses convictions en prescriptions pour la foule. »

L'énigme et la prophétie sont pratiquement coextensives dans leur opposition à la logique du dialogue, du jeu horizontal de questions/réponses entre égaux. Elles renvoient l'une et l'autre au goût du livre pour les formules contradictoires ou oxymoriques, dans lesquelles le même prédicat est simultanément posé et nié [68].

---

[68] Citée deux fois dans le récit (III, 15, 1 ; VI, 11, 13), la formule qui évoque la lévitation des Indiens a presque une valeur d'emblème. Cf. également I, 1, 3 : καὶ τὸ σιωπᾶν λόγος ; II, 37, 3 : βάκχοι τοῦ νήφειν ; IV, 25, 4 (à propos des jardins de Tantale) : οἴδατε ὡς ὄντες οὐκ εἰσι ; IV, 44, 4 : σέ (…) φασίν εἶναι τὸν εἰπόντα ἔσεσθαί τι μέγα καὶ οὐκ ἔσεσθαι ; VII, 26, 2 : δοκεῖτε γάρ μοι (…) θαρρεῖν μὲν ἃ δέδιτε, δεδιέναι δ' ἃ θαρρεῖτε ; VII, 36, 1 : "φέρεις δὲ πῶς ταῦτα;" "ὥς γε εἰκὸς" εἶπε "τὸν μήθ' ἑκουσίως μήτ' ἀκουσίως ἐς αὐτὰ ἥκοντα." ; VIII, 27 : ἐκεῖνο γράφει πρὸς αὐτὸν αἴνιγμα· "ξυνεσόμεθα, ὦ βασιλεῦ,

On notera par ailleurs combien la formule énigmatique (εἶδον ἄνδρας ἀτειχίστως τετειχισμένους…), par définition, repose volontiers sur les effets de parisoses et d'allitérations chers à Gorgias. Par l'obscurité, on rejoint ainsi la poésie. Apollonios, contre la thèse de Thespesion selon laquelle la Pythie ne fait rien d'autre qu'utiliser le langage ordinaire, affirme l'existence d'un style prophétique comme tel (VI, 11, 16) :

> ἡγοῦμαι δὲ αὐτὸν κόσμου ἕνεκα καὶ ἐς μέτρα ἐμβιβάζειν τοὺς χρησμούς. εἰ γὰρ μὴ τοῦτο ἐπεδείκνυτο, τοιάσδε ἂν τὰς ἀποκρίσεις ἐποιεῖτο· δρᾶ τὸ δεῖνα ἢ μὴ δρᾶ, καὶ ἴθι ἢ μὴ ἴθι, καὶ ποιοῦ ξυμμάχους ἢ μὴ ποιοῦ, βραχέα γάρ που ταῦτα, ἤ, ὥς φατε ὑμεῖς, γυμνά, ὁ δ' ἵνα μεγαλορρήμων τε φαίνοιτο καὶ ἡδίων τοῖς ἐρωτῶσι, ποιητικὴν ἡρμόσατο, καὶ οὐκ ἀξιοῖ εἶναι, ὅ τι μὴ οἶδεν, ἀλλὰ καὶ τὴν ψάμμον εἰδέναι φησίν, ὁπόση, ἀριθμήσας αὐτήν, καὶ τὰ τῆς θαλάττης μέτρα ξυνειληφέναι πάντα.
>
> C'est aussi en vue de l'ornement, je pense, qu'il met ses oracles en vers ; s'il n'avait pas ce souci d'apparat, voici quel genre de réponses il ferait : « Fais telle chose » ou « Ne la fais pas », « Va » ou « Ne va pas », « Allie-toi » ou « Ne t'allie pas », c'est-à-dire, en somme, des réponses brèves, ou, selon vos termes, toutes nues ; mais lui, afin d'être grandiloquent et plaisant à entendre pour ceux qui l'interrogent, a construit un art poétique ; il affirme qu'il ne peut rien exister qu'il ne connaisse, et prétend savoir, pour les avoir comptés, jusqu'au nombre des grains de sable, et avoir mesuré toutes les dimensions de la mer.

Dans le prolongement de son opposition à Aristote, le Sage revendique ici la forme poétique comme contraire à la clarté, et louable pour cette raison même. Ici encore, il rejoint le Narrateur, qui affiche au début du récit ses distances avec le récit de Damis, coupable d'être clair, mais de n'être justement que cela :

χρόνον ἀλλήλοις πλεῖστον, ὃν μήτε ἡμεῖς ἑτέρου, μήτ' ἄλλος ἡμῶν ἄρξει" ; cf. également, sur le style autoritaire d'Apollonios, l'épisode raconté en VIII, 31 et les remarques de GUEZ JEAN-PHILIPPE, "To Reason and to Marvel : Images of the Reader in the *Life of Apollonius*", *in Readers and Writers in the Ancient Novel*, PASCHALIS MICHAEL, PANAGIOTAKIS STELIOS et SCHMELING GARETH (dir.), Groningen, Barkhuis & Groningen University Library, coll. " Ancient Narrative Supplementum ", 2009, 241-53. Sur l'énigme comme catégorie stylistique, v. également PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, *op. cit.* : 384-385.

τῷ γὰρ Νινίῳ σαφῶς μέν, οὐ μὴν δεξιῶς γε ἀπηγγέλλετο.

L'homme de Ninive avait un style clair, mais sans habileté.

Enfin, le langage d'Apollon doit être rapproché du langage sophistique, tel qu'il est décrit dans la préface des *Vies des sophistes* : un style qui, contrairement à celui des philosophes, ne ressemble pas à la mantique « empirique » des barbares, mais à la mantique « prophétique et oraculaire » (θεσπιῳδός καὶ χρηστηριώδης) de la Pythie [69]. De ce point de vue, il existe une totale continuité entre le style propre à la sophistique, le style du personnage Apollonios, et le style même du livre de Philostrate, en tant qu'il est cohérent avec sa peinture des Indiens. Bref, à tous égards, en défendant l'univers magique des Indiens, Apollonios défend les catégories stylistiques de Gorgias, contre un adversaire qui, bien plus que le Cynisme, semble personnifier les normes esthétiques de la clarté aristotélicienne.

4. Apollonios-Protée

A lire le débat d'Apollonios et de Thespesion, la magie aurait donc pour fonction, dans le livre de Philostrate, de renvoyer à une position rhétorique et esthétique : celle de l'éloquence « tragique », poétique, inspirée. Mais il faut faire face ici à une contradiction, puisque le livre, vis-à-vis de ce style, semble tenir tour à tour deux positions opposées. Tantôt il en fait l'apologie, notamment à propos des Indiens qui sont placés par ailleurs au cœur du système de valeurs du livre ; mais tantôt aussi, on l'a vu, il le dénigre, en utilisant le vocabulaire traditionnel des philosophes ou des atticistes. Pour finir, je voudrais indiquer deux façons possibles de comprendre, sinon de résoudre cette contradiction.

---

[69] V. le commentaire de cette préface par CASSIN, *L'effet sophistique*, *op. cit.* : 448-470, et notamment 454-457 sur le « style oraculaire ». La ressemblance est également frappante entre Apollonios et Polémon, dans l'aspect visionnaire et quasi-prophétique de ses énoncés physiognomoniques (v. GLEASON, *Making Men*, *op. cit.* : 21-54).

La souplesse des sophistes

Une première hypothèse consisterait à expliquer ces positions variables par une sorte de pragmatisme rhétorique. Le récit de Philostrate illustre à plusieurs reprises l'idée qu'il y a un style approprié à chaque situation, et qu'Apollonios jouit d'une capacité sans égale à adopter celui qui convient. Un bon exemple est l'alternative entre abondance et concision. Pour présenter sa défense devant Domitien, Apollonios prépare un discours colossal par ses dimensions — discours, explique le Narrateur, adapté au contexte, même s'il ne put être prononcé (VIII, 6). La mise en scène de sa réponse à Thespesion souligne également sa capacité à écraser l'εὕροια de son adversaire par une εὕροια supérieure [70]. S'adressant aux Spartiates, inversement (IV, 33), il se contente comme il se doit d'une brève sentence (ἐβραχυλόγησε). Dans ses lettres également, dit le Narrateur, il opte toujours pour une manière laconique (VII, 35). Plus que tel ou tel style, c'est l'art de les pratiquer tous, et de passer d'un extrême à l'autre, qui est ainsi valorisé [71]. De ce point de vue, le « parler long » et le « parler bref » doivent être perçus comme les deux versants d'une même maîtrise, ainsi que l'explique Apollonios au secrétaire de son procès (VIII, 2, 2) :

> "ἐναντίας" εἶπεν "ἀρετὰς ἐπήσκησας βραχυλογεῖν τε καὶ μακρηγορεῖν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν φάσκων." "οὐκ ἐναντίας," ἔφη "ἀλλ' ὁμοίας · ὁ γὰρ θάτερον ἱκανὸς οὐδὲν ἂν θατέρου λείποιτο.
>
> « Tu as cultivé des qualités contradictoires, dit-il, si tu t'affirmes capable d'être concis et abondant sur le même sujet ». « Pas contradictoires : similaires, répliqua-t-il. Car celui qui possède l'une ne manquera jamais de l'autre. »

Plutôt qu'il n'épouse le style « magique » en tant que tel, le livre illustrerait donc la capacité à gorgianiser, ou à ne pas gorgianiser, si les circonstances l'exigent. Le modèle esthétique de la *Vie d'Apollonios* rejoindrait alors celui des *Vies des sophistes*, où les plus

---

[70] Après avoir félicité son adversaire pour son εὕροια, lui avoir demandé s'il avait quelque chose à ajouter, puis marqué un silence (VI, 11, 1-2), Apollonios réplique par un discours à peu près six fois plus long.

[71] Double aptitude d'ailleurs fidèle aux prétentions de Gorgias lui-même : cf. Plat. *Gorgias* 449b.

grands sophistes sont généralement loués de posséder un talent à plusieurs facettes. A propos de Nicétès, qui « inaugure » la Seconde Sophistique, Philostrate écrit par exemple (*VS* 511) :

> ὁ δὲ ἀνὴρ οὗτος τοῖς μὲν δικανικοῖς ἀμείνων ἐδόκει τὰ δικανικά, τοῖς δὲ σοφιστικοῖς τὰ σοφιστικὰ ὑπὸ τοῦ περιδεξίως τε καὶ πρὸς ἅμιλλαν ἐς ἄμφω ἡρμόσθαι.
>
> Cet homme donnait l'impression, quand il pratiquait le discours judiciaire, d'y être à son meilleur, et quand il pratiquait le discours sophistique, d'y être à son meilleur aussi, du fait de la virtuosité et de l'esprit d'émulation avec lesquels il s'adaptait à l'un et à l'autre.

Le modèle du sophiste s'impose d'autant plus ici, que cette faculté d'adaptation ressortit en dernière analyse à l'art sophistique par excellence qu'est la connaissance et la maîtrise du *kairos*, du « moment opportun ». Le sophiste véritable se reconnaît à sa faculté de dominer l'instant présent ; et il le domine précisément parce qu'il s'y expose, au lieu d'être prisonnier d'une éloquence planifiée, comme l'illustre l'anecdote de Gorgias inventant l'improvisation pour répliquer au sempiternel *Choix d'Héraclès* de Prodicos (*VS* 482 sq.) :

> παρελθὼν γὰρ οὗτος ἐς τὸ Ἀθηναίων θέατρον ἐθάρρησεν εἰπεῖν "προβάλλετε" καὶ τὸ κινδύνευμα τοῦτο πρῶτος ἀνεφθέγξατο, ἐνδεικνύμενος δήπου πάντα μὲν εἰδέναι, περὶ παντὸς δ' ἂν εἰπεῖν <u>ἐφιεὶς τῷ καιρῷ</u>.
>
> Car cet homme, en se présentant dans le théâtre à Athènes, eut l'audace de déclarer : « Proposez ! », et fut le premier à faire cette proclamation téméraire : il cherchait à montrer ainsi, je suppose, non seulement qu'il savait tout, mais qu'il pourrait parler de tout <u>en se livrant aux circonstances</u>.

La malléabilité qui permet de multiplier les styles, pour répondre aux exigences de chaque situation, conditionne donc l'art sophistique suprême qu'est le discours improvisé [72].

---

[72] Sur l'improvisation et l'importance capitale, pour les sophistes, de la notion de *kairos*, v. essentiellement TREDE MONIQUE, *Kairos, l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVè siècle av. J.-C.*, Paris, Klincksieck, coll. "Études et commentaires", 1992 : 247-282, CASSIN, *L'effet sophistique*, *op. cit.* : 460-470.

Apollonios est précisément, dans le portrait de Philostrate, un maître de l'improvisation. « Il avait l'habitude, pour ses discours, de se fier aux circonstances » (VI, 3, 1 : ξυμβούλους τῶν διαλέξεων ποιούμενος τοὺς καιρούς), lit-on au début du voyage en Égypte. La mise en évidence de cette qualité couronne même son portrait, à travers la construction singulère de l'épisode final du procès. Le Narrateur en effet décrit la disparition impromptue du héros au cours de l'audience, tout en livrant ensuite le discours-fleuve qu'il ne prononça jamais, mais aurait prononcé, s'il était resté (VIII, 5-6). Dans son incohérence apparente, le procédé permet à Philostrate de donner à l'épisode deux conclusions contradictoires (ou plutôt : similaires), démontrant l'égale capacité d'Apollonios à affronter la situation selon plusieurs modes : en disant beaucoup, ou en ne disant presque rien. Plus même que cette double qualité, il en démontre une troisième, qui est la plus importante : celle de choisir, en fonction du moment, la meilleure des deux solutions. Car c'est bien le *kairos* qui lui impose de renoncer aux longs discours (VIII, 5, 4) :

> Καὶ εἰπὼν ταῦτα ἠφανίσθη τοῦ δικαστηρίου, <u>τὸν παρόντα καιρὸν</u> εὖ τιθέμενος.
>
> Sur ces mots, il disparut, en exploitant au mieux <u>les circonstances présentes</u>.

À la veille du procès, le récit avait également préparé le lecteur à lire l'épisode comme démonstration de l'art du *kairos*. Damis s'étonnait en effet du comportement de son ami, ouvert aux possibles de la situation plutôt que planifiant sa défense (VII, 30, 1) :

> "αὐτοσχεδιάσεις οὖν" εἶπεν "ὑπὲρ τοῦ βίου ;" "νὴ Δί'," ἔφη "ὦ Δάμι, αὐτοσχεδίῳ γὰρ αὐτῷ χρῶμαι".
>
> « Tu vas donc improviser, dit-il, alors que c'est de ta vie qu'il s'agit ? » « Mais oui, Damis, par Zeus ! répondit-il ; car ma vie n'est qu'improvisation ».

Si Apollonios personnifie l'idée même d'improvisation, le livre ne peut se satisfaire d'un éloge du style gorgianique. En tant que style, la magie est seulement une possibilité parmi d'autres, seulement un instrument visant un certain effet : elle permet, en particulier, de transmettre l'aspect stupéfiant, inaccessible, divin du personnage d'Apollonios ; mais elle peut aussi être inappropriée quand il s'agit de le peindre en tant qu'ascète ou que philosophe. En ce sens, la position de Philostrate vis-à-vis de la magie relèverait donc d'un

pragmatisme esthétique, raisonnant au cas par cas : il utilise si besoin le discours traditionnel des πεπαιδευμένοι contre la sorcellerie, tout en faisant de son héros un magicien dans les situations *ad hoc*, sans s'embarrasser de contradictions [73].

La recherche de la contradiction

Bien qu'elle explique l'aspect changeant ou hétérogène du livre dans son positionnement esthétique, cette hypothèse, néanmoins, n'est pas entièrement satisfaisante. Elle rend compte de la présence d'éléments contradictoires dans le texte, mais pas de la prédilection de Philostrate pour leur juxtaposition ou leur superposition. Davantage qu'une indifférence à la contradiction, en effet, c'est souvent la recherche délibérée du paradoxe qui semble guider la narration et le portrait du héros. Prenons l'exemple de la discussion entre Apollonios et le roi Phraotès au sujet du vin, en Inde (II, 35-37). Au roi qui loue le sommeil des buveurs de vin, Apollonios répond que les buveurs d'eau ont des rêves plus transparents, et jouissent par conséquent de qualités prophétiques supérieures. Or, sans se contenter de faire triompher l'eau sur le vin, sa conclusion a pour effet d'absorber la position même de son interlocuteur (II, 37, 3) :

> θεοφόρητον δὴ κἀμὲ ἡγοῦ καὶ πάντας, ὦ βασιλεῦ, τοὺς τὸ ὕδωρ πίνοντας· νυμφόληπτοι γὰρ ἡμεῖς καὶ βάκχοι τοῦ νήφειν.
>
> Considère-nous donc comme possédés par un dieu, Majesté, moi et tous les buveurs d'eau ; car nous sommes des inspirés, des bacchants de la sobriété.

Le texte est particulièrement éclairant, me semble-t-il, parce qu'il évoque le gorgianisme à deux niveaux. Le couple du « buveur d'eau » et du « buveur de vin », tout d'abord, peut exprimer un clivage esthétique. Il s'agit en effet d'étiquettes conventionnelles pour opposer les adeptes d'un style austère, aux partisans d'un style poétique et séducteur [74]. On

---

[73] Cette hypothèse correspond en un sens au jugement de Norden, qui situait Philostrate parmi les représentants d'un « moyen terme », cherchant à concilier les qualités des atticistes avec celles des héritiers de Gorgias (NORDEN, *La prosa d'arte antica*, *op. cit.* : 402).

[74] Il existe entre l'asianisme et le vin de multiples connexions métaphoriques. A travers Dionysos, le vin est naturellement associé à l'esthétique « bacchique », ainsi qu'à la tragédie. Quand Philostrate fait

peut donc lire dans ce débat une mise en scène voilée de l'antithèse atticisme/asianisme, où Apollonios tiendrait la première des deux positions. Au final, pourtant, c'est le champion de la sobriété qui revendique pour lui-même l'étiquette de « bacchant » véritable ; et de fait, l'oxymore final, βάκχοι τοῦ νήφειν, est certainement caractéristique du style gorgianique dans son goût de la pointe, du *concetto*, de la formule brillante et énigmatique. Apollonios parvient à mystifier son adversaire en occupant toutes les positions à la fois : ascète, philosophe, pythagoricien, partisan de l'éclat et du panache. Ce tour de passe-passe me paraît significatif de la capacité du sophiste à englober son propre contraire. Il faut en rapprocher la lettre 73, où l'on a vu que Philostrate enrôlait Platon parmi les disciples de Gorgias. Les deux textes suggèrent que le but de Philostrate n'est pas tant de montrer en Apollonios un personnage tantôt sophiste, et tantôt platonicien, que parfaitement sophiste dans sa capacité à être simultanément lui-même et son contraire. Pouvoir gorgianiser ou ne pas gorgianiser est en dernier ressort l'essence même du gorgianisme [75].

Or, le modèle parfait de ce polymorphisme du sophiste est bien la magie, comme le montre le fait que la figure de Protée a toujours été le type mythologique du sophiste. Dans le prolongement du chant 4 de l'*Odyssée*, et du fameux épisode de sa rencontre avec

---

d'Eschine l'ancêtre de la Seconde Sophistique, il se justifie en indiquant qu'Eschine aimait le vin et possédait « tous les charmes que confère Dionysos » ; Démosthène, au contraire, n'avait que la triste sévérité du buveur d'eau (*VS* 507). Aux yeux de Philostrate, sa brève carrière d'acteur tragique (cf. CIVILETTI: *Vite dei sofisti*, *op. cit.*, n. 3 p. 423) destinait également Eschine, sans doute, à jouer ce rôle de précurseur. Dans la fable du *Maître de Rhétorique*, Lucien oppose de même, aux procédés trop faciles de l'éloquence musicale, la voie ardue de Démosthène et de l' ὑδατοποσία (*Rhet. pr.* 9). Noter aussi la « conversion » d'Isée, dont la personnalité stylistique (rejet du style musical) est imputée à son oubli de la φιλοποσία (*VS* 512 sq.). Le vin est également associé aux effets du φάρμακον d'Hélène, car c'est à du vin que celle-ci mélange le phitre de Polydamne (cf. *VA* VII, 22). On notera enfin qu'Apollonios décrit les Indiens comme βάκχοι σοφίας ἁπάσης (VI, 11, 18), faisant ainsi du vin un signifiant global de leur univers axiologique et poétique.

[75] On notera que, dans l'anecdote du Clepsydrion d'Hérode Atticus (*VS* 585 sq.), Hadrien de Tyr est ivre quand il se lance dans une imitation générale du style de tous les sophistes. Le polymorphisme du sophiste est ainsi référé, en dernier ressort, à l'esthétique « bacchique ».

Ménélas (δ 347-575), Protée représente, par son don prophétique et sa capacité à changer de forme, le γόης, le sorcier par excellence [76]. Ce caractère de magicien polymorphe invite Platon à reconnaître en lui la figure même du sophiste, en tant que promoteur d'un langage qui égare et séduit, au lieu de donner accès à l'être ; mais Protée est également utilisé comme modèle réflexif par les sophistes eux-mêmes [77]. Dans la *Vie d'Apollonios*, Protée est proposé au lecteur comme une clé d'interprétation essentielle ; on apprend en effet, dès le début du récit, que la mère d'Apollonios, alors qu'elle était enceinte, vit le « Vieux de la mer » lui apparaître en rêve comme la forme de son futur enfant (I, 4). Le Narrateur insiste :

> ὅστις μὲν δὴ τὴν σοφίαν ὁ Πρωτεὺς ἐγένετο, τί ἂν ἐξηγοίμην τοῖς γε ἀκούουσι τῶν ποιητῶν, ὡς ποικίλος τε ἦν καὶ ἄλλοτε ἄλλος καὶ κρείττων τοῦ ἁλῶναι, γιγνώσκειν τε ὡς ἐδόκει καὶ προγιγνώσκειν πάντα ; καὶ μεμνῆσθαι χρὴ τοῦ Πρωτέως, μάλιστα ἐπειδὰν προϊὼν ὁ λόγος δεικνύῃ τὸν ἄνδρα πλείω μὲν ἢ ὁ Πρωτεὺς προγνόντα, πολλῶν δὲ ἀπόρων τε καὶ ἀμηχάνων κρείττω γενόμενον ἐν αὐτῷ μάλιστα τῷ ἀπειλῆφθαι.
>
> Ce que fut l'habileté de Protée, faut-il l'expliquer à ceux qui connaissent les poètes ? Faut-il expliquer comme il fut multiple, toujours différent, impossible à capturer, comme il paraissait tout savoir du présent et de l'avenir ? Aussi convient-il de garder Protée à l'esprit, surtout quand mon récit, au fur et à mesure de sa progression, montrera le Maître supérieur à Protée par sa prescience, triomphant de bien des situations sans issue et insolubles, au moment même, en particulier, de son emprisonnement.

---

[76] Cf. HERTER, "Proteus", : 967.

[77] Cf. les références rassemblées par WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire*, *op. cit.,* n. 184 et 185 p. 228, qui suggère le rapport entre la magie et l'aspect « protéiforme » de l'œuvre. À propos du modèle de Protée dans la *Vie d'Apollonios*, v. aussi les remarques de ANDERSON, *Philostratus*, *op. cit.* : 235 ; FLINTERMAN, *Power, Paideia and Pythagoreanism*, *op. cit.* : 52-53 ; GYSELINCK WANNES et DEMOEN KRISTOFFEL, "Author and Narrator: Fiction and Metafiction in Philostratus' *Vita Apollonii*", *in Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, DEMOEN KRISTOFFEL et PRAET DANNY (dir.), Leiden, E. J. Brill, coll. " Supplements to Mnemosyne ", 2009.

À travers la figure de Protée, Philostrate revendique bien pour son personnage le statut de magicien ; et il le revendique, non seulement comme un aspect de sa personnalité parmi d'autres (philosophe, ascète, orateur…), mais comme l'image de sa multiplicité même. En ce sens, le modèle esthétique de la magie fonctionne donc en amont, également, de l'opposition entre plusieurs styles.

Plus précisément, en référence aux métamorphoses de Protée qui lui permettent de se glisser hors de toutes les chaînes, la σοφία d'Apollonios est définie par l'aptitude paradigmatique à ne pouvoir être lié, enfermé. Cette aptitude est mise en scène, au sens propre, à trois reprises dans le récit. Dans la prison de Domitien, Apollonios, devant Damis, retire inexplicablement sa jambe de ses chaînes (VII, 38). Au cours du procès qui suit, on le voit disparaître mystérieusement au moment même où l'Empereur croit le piéger par sa sentence indulgente (VIII, 5, 4). Enfin, vers la conclusion du récit, les prêtres du sanctuaire de Dictynna en Crète le font enfermer, mais il parvient encore à échapper à ses geôliers (VIII, 30) :

> οἱ μὲν δὴ τοῦ ἱεροῦ προϊστάμενοι ξυλλαβόντες αὐτὸν ὡς γόητα καὶ λῃστὴν δῆσαι μείλιγμα τοῖς κυσὶ προβεβλῆσθαί τι ὑπ' αὐτοῦ φάσκοντες, ὁ δ' ἀμφὶ μέσας νύκτας ἑαυτὸν λῦσαι…
>
> les prêtres du sanctuaire lui interdirent l'accès, s'emparèrent de lui en l'accusant de sorcellerie et l'enchaînèrent, en affirmant qu'il avait jeté de la nourriture aux chiens pour les amadouer ; mais lui, au milieu de la nuit, se libéra de ses chaînes…

Les trois épisodes font bien le portrait d'un être insaisissable, donc d'un magicien ; mais ils font aussi davantage : ils imposent au texte une violente contradiction avec lui-même, en tant qu'il s'affiche depuis le départ comme une défense d'Apollonios contre toute accusation de magie. La libération miraculeuse intervient à chaque fois au moment précis

où Apollonios est accusé de sorcellerie [78]. Et il en est accusé, en référence même au personnage de Protée, comme le montre son premier dialogue avec Domitien (VII, 34) :

> "εἰ μὲν γόητά με ἡγῇ," ἔφη "πῶς δήσεις ; εἰ δὲ δήσεις, πῶς γόητα εἶναι φήσεις ;"
> "καὶ ἀνήσω γε οὐ πρότερον," εἶπεν "ἢ ὕδωρ γενέσθαι σε ἤ τι θηρίον ἢ δένδρον."
>
> « — Si tu me tiens pour un sorcier, comment vas-tu m'enchaîner ? et si tu parviens à m'enchaîner, comment feras-tu pour montrer en moi un sorcier ? — Je ne risque pas de te laisser aller, à moins que tu ne te transformes en eau, en animal ou en arbre. »

Si échapper à ses chaînes est le fait d'un sorcier, Apollonios ne ressemble donc jamais tant à un sorcier que quand il lui faut prouver qu'il ne l'est pas. Peu après ce dialogue a lieu la scène où Apollonios retire sa jambe de ses chaînes devant Damis (VII, 38) ; scène elle-même couronnée par une longue diatribe d'inspiration rationaliste où le Narrateur stigmatise la magie comme une pratique de charlatans (VII, 39). Récapitulons : dans la même séquence et d'un même mouvement, le Narrateur présente la magie comme l'art de ne pas être enchaîné, montre le héros s'évadant de ses chaînes, puis le disculpe de toute magie en affichant un mépris cultivé pour les magiciens. C'est bien le récit lui-même, à présent, qui tient toutes les positions à la fois ; et il le fait avec une versatilité si brutale qu'on ne peut qu'y voir une recherche délibérée de la contradiction. Dans ce passage qui réfère doublement à Protée, le héros est insaisissable, et le texte l'est aussi [79]. La figure de Protée sert donc à désigner un autre aspect de la magie comme esthétique. « Magie »

---

[78] C'est de sorcellerie qu'Apollonios est accusé auprès de Domitien : cf. VII, 11, 3 ; VII, 17, 1. Une grande partie de l'apologie finale est ainsi consacrée à le disculper de l'accusation de magie : VIII, 7, 5-12 ; VIII, 7, 26 sq. ; VIII, 7, 47-48).

[79] OGDEN DANIEL, "Magic in the Severan period", *in Severan Culture*, SWAIN SIMON, HARRISON STEPHEN J et ELSNER JAS (dir.), Cambridge, CUP, 2007, 458-69 : 465 souligne le caractère réversible des arguments utilisés par Philostrate pour disculper Apollonios de toute « sorcellerie », et en déduit qu'il s'agit d'un plaidoyer « ironique », sans expliquer assez clairement ce que signifie cette « ironie ». SCHIRREN THOMAS, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form: Studien zur "Vita Apollonii" des Philostrat*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, coll. "Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften", 2005 : 213-318 voit dans cette contradiction, et dans les incohérences apparentes du texte en général, un indice du régime fictionnel, et non encomiastique, de la *Vie d'Apollonios*.

nomme l'hermétisme de ce livre glissant, rebelle à l'interprétation, qui ne sollicite l'intelligence du lecteur que pour mieux s'y dérober.

Conclusion

La *Vie d'Apollonios* ne traduit pas la position embarrassée d'un homme de cour, contraint de brosser le portrait d'un Sage Pythagoricien dont il voudrait bien qu'il n'ait jamais passé pour magicien. En réalité, les déclarations d'hostilité de Philostrate à l'égard de la magie ne représentent que la façade d'un dispositif plus complexe, dans lequel la magie joue des rôles multiples. Du point de vue de l'opinion courante, la magie fonctionne comme une accusation disqualifiante dont l'apologiste doit protéger son héros. Cependant, depuis l'âge classique, et tout particulièrement à l'époque de Philostrate, elle représente aussi une métaphore capitale des pouvoirs de la parole. Dans la tradition issue de Gorgias, la magie est l'horizon que se donne le langage quand il cherche à émouvoir, à étonner, à guérir, à dominer. Or, toutes ces caractéristiques, le sage pythagoricien les possède au plus haut point. A travers lui, épisode après épisode, le verbe déploie sa capacité à être contrainte, consolation, spectacle, guérison. En dépit de ses protestations, Philostrate s'est donc bien intéressé à Apollonios à cause de la magie, et non pas malgré elle. Son statut de magicien est ce qui permet à Apollonios d'être l'incarnation même du logos gorgianique.

Il est vrai, en même temps, que le récit contredit parfois ce statut : ascète, philosophe platonisant, Apollonios campe aussi un ennemi des charmes du langage. C'est qu'à l'époque de Philostrate, « magie » est une notion esthétique qui polarise le champ de l'éloquence, entre les adeptes d'un style musical et leurs adversaires, entre « buveurs de vin » et « buveurs d'eau ». Le livre représente cette tension à travers, notamment, le portrait en diptyque des Brahmanes et des Gymnosophistes. Personnage multiple et contradictoire, Apollonios défend la position du langage magique, mais se fait aussi par moments l'avocat d'un langage austère, hostile aux prestiges poétiques. Les contradictions, à tous les niveaux — héros magicien et mépris de la magie, éloge de l'asianisme et haine

du verbiage rhétorique — caractérisent ainsi le livre de Philostrate dont elles sont presque la signature.

Le brouillage, cependant, et la déstabilisation de l'auditeur, relèvent elles-mêmes profondément de l'esthétique « magique ». Tout comme les Indiens « sont sur la terre » et « ne sont pas sur la terre », le livre dit d'Apollonios : « c'était un magicien » et « ce n'était pas un magicien ». L'embarras du livre vis-à-vis de la magie n'est qu'une autre expression, en définitive, de son esthétique de l'opacité. Énoncé sous forme d'énigme, le statut d'Apollonios renvoie donc encore à la magie.

Aussi le Sage de Tyane est-il bien, en définitive, du côté des Indiens. Il l'est à tel point qu'il porte leur parole à travers le monde. Héraut de leur univers chatoyant, poétique, stupéfiant, Apollonios de Tyane doit se lire comme une prise de position esthétique. Il faut cesser de s'étonner que Philostrate ait fait le portrait d'un magicien, et prendre plutôt acte de ce que le sophiste, chez lui, s'incarne idéalement sous la forme du magicien. En faisant l'hagiographie d'Apollonios, Philostrate trahit son positionnement dans le champ esthétique, du côté d'une poétique spectaculaire, « dithyrambique » et inspirée.