

La fondation philosophique de l'hellénisme tardif. Porphyre et Jamblique : Questions et réponses

Corentin Tresnie

Mai 2018 — Sciences des Religions et de la Laïcité

Résumé

Porphyre et Jamblique élaborent à travers leur philosophie un cadre fondateur pour les pratiques et doctrines de ce qui deviendra l'hellénisme. À travers une comparaison des écrits *Contre les chrétiens* de Porphyre et de sa *Lettre à Anébon*, nous tentons de dégager les problèmes principaux auxquels cette fondation philosophique vise à répondre : statut et vertu des dieux, des êtres intermédiaires, de l'âme humaine, efficacité des rites, crédibilité et cohérence de la tradition. Cela nous donne une grille de lecture par laquelle nous explorons les réponses que le système philosophique porphyrien peut apporter à ces problèmes. Nous appliquons ensuite cette grille de lecture à la pensée de Jamblique, avant de procéder à une comparaison des deux modèles ainsi reconstitués. Celle-ci est illustrée par le cas d'étude que constituent les biographies de Plotin et de Pythagore écrites par Porphyre et Jamblique.

Mot-clés — Porphyre, Jamblique, hellénisme, paganisme, polythéisme, néoplatonisme, système, dieux, démons, vertu, sotériologie, aliénation, biographie, tradition, sacrifice, magique, théurgie, divinisation

Abréviations utilisées (références complètes dans la première partie de la Bibliographie)

- A *Lettre à Anébon*, édition Saffrey (2012)
- AET *Arithmétique éthique et théologique* (Psellus), édition O'Meara (1989)
- B *Contre les chrétiens*, numérotation Becker (2015)
- C *Sur le Styx*, numérotation Castelletti (2006)
- DCMS *Sur la science mathématique commune*, édition Festa (1891)
- DM *Réponse à Porphyre = De Mysteriis*, édition Saffrey (2013) ; division Gale
- H *Contre les chrétiens*, numérotation von Harnack (1916)
- IAN *Sur l'Introduction à l'Arithmétique de Nicomaque*, édition Vinel (2014)
- MG *Sur le retour de l'âme*, numérotation Mavec & Goulet (2012)
- PE *Préparation Évangélique* (Eusèbe de Césarée)
- PG *Patrologie grecque* (Migne)
- PL *Patrologie latine* (Migne)
- RJ *Contre les chrétiens*, numérotation Ramos Jurado *et al.* (2006)
- S *Fragments de Porphyre*, numérotation Smith & Wasserstein (1993) :
S283-302b = *Sur le retour de l'âme*
S303-350 = *Philosophie tirée des Oracles*
S351-360a = *Sur les statues*
S362-368 = *Sur les écrits de Julien le Chaldéen*
S372-380 = *Sur le Styx*
S381-383 = *Traité au titre inconnu sur l'âme, son évolution et son sort après la mort*
S384-406 = *Questions homériques*
- W *Philosophie tirée des Oracles*, pagination Wolff (1856)

Introduction

Porphyre et Jamblique

Porphyre et Jamblique font partie de ces philosophes aux multiples rôles. Le premier est à la fois l'auteur de nombreux commentaires et introductions tant à Homère ou Ptolémée qu'à Platon et Aristote — la tradition scolaire médiévale lui doit la plus célèbre *Introduction* aux *Catégories* — le biographe de nombreux philosophes et en particulier de Plotin dont il est éditeur, l'exégète d'oracles et de symboles, un polémiste acharné dont les traits ont hanté les Pères de l'Église, le passeur de tout un pan de l'héritage grec vers le monde latin en ce compris ces mêmes Pères¹, mais aussi un philosophe original et complet qui a pu traiter de métaphysique comme d'éthique. Le second ne l'est pas moins, puisqu'il est à son tour un commentateur de Platon et d'Aristote, l'auteur d'une somme doxographique sur l'Âme, celui d'une série pédagogique et initiatique sur un mode pythagoricien, un moraliste aux nombreuses correspondances et le défenseur, contre les attaques de Porphyre, des pratiques théurgiques.

Porphyre est né à Tyr, sous le nom de Malchos, vers 233. Après une formation auprès de plusieurs maîtres², parmi lesquels le médio-platonicien Longin à l'Académie athénienne et peut-être le chrétien Origène, il a fréquenté les cours de Plotin à Rome, avant de se retirer en Sicile pour ne revenir à Rome qu'après la mort du maître, dont il n'est pas certain qu'il lui ait vraiment succédé, pour mourir dans les premières années du IV^e siècle³. Jamblique, né à Chalcis soit vers 265, soit vers 242 (si l'on veut l'identifier au Jamblique mentionné dans la *Vie de Plotin*, 9), est moins bien connu : il aurait étudié à Alexandrie auprès d'Anatolius, à Rome auprès de Plotin⁴, ou les deux successivement, avant de rencontrer Porphyre à Rome, dont il aurait été un élève ou un interlocuteur de choix⁵, pour retourner en Syrie enseigner à Apamée, au plus tard en 310, où il meurt avant 325⁶.

Si la liste des œuvres à attribuer à chacun d'eux est assez solidement établie, l'ordre et la date de leur rédaction (à l'exception de la *Vie de Plotin* et de la *Lettre à Marcella* de Porphyre)

1. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident : De Macrobie à Cassiodore*, Paris, de Boccard, 1943.

2. Qui pourrait avoir commencé dans un milieu chrétien, si l'on en croit le récit, certes orienté et peut-être malveillant, de Socrate dans son *Histoire Ecclésiastique*, III, 23, avec W. KINZIG, « War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ? », in *Mousopolos Stephanos*, sous la dir. de M BAUMBACH, H. KÖHLER et A. M. RITTER, p. 320–332.

3. R. BEUTLER, « Porphyrios », in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, sous la dir. d'A. PAULY et al., t. XXII, p. 275–313 ; R. GOULET, « Porphyre de Tyr (biographie) », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la dir. de R. GOULET, t. Vb, 2012, p. 1289–1314 ; l'essentiel en est encore très dépendant de J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien : Avec les fragments des traités Περὶ Ἀγαλμάτων et De regressu animae*, Gand, Van Goethem, 1913.

4. E. ZELLER, *Philosophie der Griechen : Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*, Tübingen, L. F. Fues, 1852, p. 612–613.

5. B. D. LARSEN, « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive », in *De Jamblique à Proclus, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE, p. 1–34.

6. W. KROLL, « Iamblichos », in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, sous la dir. d'A. PAULY et al., t. XVII, p. 645–651 ; J. M. DILLON, « Iamblichos de Chalcis », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la dir. de R. GOULET, t. III, 2000, p. 824–836, dans l'ensemble, les études biographiques faites sur ces deux philosophes reposent massivement sur les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape, 3–4.

ne font l'objet d'aucun consensus. Plusieurs reconstructions ont été proposées, évolutionnistes⁷ ou unitaristes⁸, mais aucune n'a à ce jour été reconnue comme suffisamment dépourvue de problèmes pour être généralement admise. Les rapports que Jamblique et Porphyre entretenaient font eux-mêmes l'objet d'un désaccord : différents commentateurs lisent les mêmes textes (en l'occurrence leur échange épistolaire) comme suggérant tout un spectre de relations, allant de la franche animosité⁹ à la complice mise en scène¹⁰ ou au jeu compétitif mais amical et en accord sur le fond¹¹. Il importe de garder tous ces éléments à l'esprit lorsque l'on approche ces deux philosophes.

Le problème

Cette correspondance qui serait la pomme de discorde entre les deux penseurs, ou au contraire l'occasion pour eux de manifester leur accord, par un jeu littéraire et philosophique impliquant de Jamblique qu'il se fasse passer pour un maître égyptien au disciple duquel Porphyre aurait adressé une lettre de questions, traite d'un problème qui sera aussi le nôtre : la fondation philosophique d'un ensemble de pratiques rituelles et divinatoires, mais aussi de doctrines concernant les dieux, les démons, l'âme et sa possible évolution. Cet enjeu est d'autant plus pressant que les rites et doctrines en question, héritage du platonisme mais aussi de pratiques venues d'autres traditions philosophico-religieuses, se voient mis en concurrence avec d'autres modèles, dont certains affirment leur complète exclusivité, parmi lesquels le christianisme. On sait que celui-ci, sous diverses formes, est une préoccupation importante de Porphyre, qui le combat notamment par la publication d'un argumentaire *Contre les chrétiens*. Les reproches qu'il y adresse au christianisme, comme on le montrera dans le chapitre 1, présentent d'intéressants parallèles avec les questions critiques qu'il adresse à « Anébon » et auxquelles répond Jamblique. Ce dernier n'a, à notre connaissance, pas cherché à réfuter le christianisme pour lui-même, mais est conscient de son existence et de ses arguments contre les rites divinatoires¹². Il a pu être proposé de comprendre la persécution des chrétiens par Dioclétien comme la conséquence d'une polémique plus vaste, à laquelle nos auteurs ont participé, sur l'établissement d'une orthodoxie à l'échelle impériale dont les chrétiens auraient été exclus suite à l'intervention de Porphyre¹³. Quoi qu'il en soit, il semble manifeste que la correspondance entre Porphyre

7. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* ; C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie : Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'Étude de la Religion grecque antique, 1999, p. 196-208.

8. M. B. SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity : Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

9. H.-D. SAFFREY et A. P. SEGONDS, *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien*, Paris, Belles Lettres, 2012, p. xxvii-xxxii & xlvi ; E. C. CLARKE, *Iamblichus' De Mysteriis : A Manifesto of the Miraculous*, Burlington, Ashgate, 2001, p. 7.

10. P. ATHANASSIADI, « Dreams, Theurgy and Freelance Divination : The Testimony of Iamblichus », *Journal of Roman Studies* 83 (1993), p. 115-130 ; M. BROZE et C. VAN LIEFFERINGE, « L'Hermès commun du prophète Abamon : Philosophie grecque et théologie égyptienne dans le prologue du De Mysteriis de Jamblique », in *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, sous la dir. de F. LABRIQUE, p. 35-44.

11. C. ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism : Oracles of the Gods*, Dorchester, Ashgate, 2014, p. 127-149.

12. *Réponse à Porphyre ou De Mysteriis* (à partir d'ici abrégé DM), III, 31.

13. Cette conjecture, principalement fondée sur la lecture conjointe de Lactance (*Institutions divines*, V, 2) et d'une remarque de la lettre *À Marcella*, 4, où Porphyre dit qu'il doit aller s'occuper des « affaires des Hellènes » (τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας), a été proposée par P. BEATRICE, « Antistes philosophiae : Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach Zeugnis des Laktanz », *Augustinianum* 33 (1993), p. 31-47 ; puis reprise et précisée dans ses enjeux, qui seraient surtout liés à la réception des textes, par E. DEPALMA DIGESER, *A Threat to Public Piety : Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 164-191 ; voir cependant le scepticisme marqué par A. P. JOHNSON, « Arbiter of the Oracular : Reading Religion in Porphyry of Tyre », in *The Power of Religion in Late Antiquity*, sous la dir. d'A. CAIN et N. LENSKI, p. 103-115 ; et GOULET, « Porphyre de Tyr (biographie) ».

et Jamblique s'insère dans une problématique de fondation d'un certain nombre de pratiques et de doctrines, qu'un regard actuel pourrait qualifier de religieuses, contre la mise en doute de leur légitimité et les représentations erronées voire caricaturales, qu'elles proviennent des chrétiens¹⁴ ou d'ailleurs.

Le présent travail vise à éclairer les enjeux théoriques de cette problématique. L'évidence et le bien-fondé de l'existence et de la nature des nombreuses entités communément admises au-dessus de l'âme humaine ne sont plus assurés, non plus que ceux des pratiques (rituelles, divinatoires, propitiatoires...) qui s'y rapportent. Devant la critique et le doute, ou en leur nom, s'impose la nécessité de porter l'examen sur le terrain de l'argumentation rationnelle et du développement conceptuel. Nous tâcherons ici de suivre la façon dont ce problème s'est exprimé dans les termes de la philosophie, plus particulièrement dans le néoplatonisme de Porphyre et de Jamblique, dont le dialogue est l'un de nos plus remarquables exemples des difficultés de cette tentative de fondation. Tous deux sont des auteurs qui ont bénéficié ces dernières décennies d'un appréciable regain d'intérêt de la part des chercheurs, mais demeurent relativement mal connus et surtout mal compris en raison du caractère fragmentaire de leur œuvre telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous. Par l'examen que nous proposons ici, nous espérons contribuer à éclairer une facette de leur pensée à tous deux et à lier certaines parties de leurs textes et arguments à cet enjeu qu'ils partagent et investissent chacun à leur façon. Nous poursuivrons ainsi le double but de participer utilement à l'exégèse de Porphyre et Jamblique, et d'en outre expliciter le cadre théorique, construit par eux, au sein duquel a pu être pensée cette fondation de l'hellénisme.

Méthode

Pour ce faire, il est nécessaire mais non suffisant de procéder à une lecture attentive de l'échange épistolaire que constituent la *Lettre à Anébon* et surtout la *Réponse à Porphyre*, puisque la seconde a servi à reconstruire la première. Ce travail de commentaire a déjà été entrepris et a fourni de précieux résultats¹⁵. Il fut nécessaire, car dans ces textes se trouve l'essentiel de la façon dont le problème a été approché, et nous ferons régulièrement appel tant à eux qu'à leurs commentaires récents ; il n'est pas suffisant, pour plusieurs raisons. La plus triviale en est que nous n'avons de la *Lettre à Anébon* que ce que Jamblique a bien voulu en citer, ainsi que quelques fragments rapportés par Eusèbe et Augustin ; toute la façon dont le problème a d'abord été posé nous échappe donc en bonne partie, et doit dès lors être reconstituée. De plus, cette *Lettre* semble s'être présentée sous la forme d'une liste de questions plus ou moins provocantes, mais elle nous fournit peu d'information sur le contenu positif que Porphyre entend défendre ; l'élucidation de celui-ci demande de faire appel au reste du corpus porphyrien. Jamblique, par ailleurs, se présente dans la *Réponse* sous le pseudonyme et le rôle, plus ou moins bien tenu¹⁶, d'un prêtre égyptien qui défend la théurgie, assimilée aux rites traditionnels d'Égypte, sur un mode parfois dogmatique et péremptoire, ou du moins allusif et elliptique.

14. Au sujet des façons des apologistes chrétiens de présenter, souvent abusivement, leurs adversaires comme de purs polythéistes, de surcroît maladroits, voir notamment l'article de M. KAHLOS, « Refuting and reclaiming monotheism : Monotheism in the debate between “Pagans” and Christians in 380-430 », in *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, sous la dir. de S. MITCHELL et P. VAN NUFFELEN, p. 167–179.

15. Voir notamment, pour ces vingt dernières années, les contributions de VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie* ; CLARKE, *Iamblichus' De Mysteriis* ; M. BROZE et C. VAN LIEFFERINGE, *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon : Traduction nouvelle et commentaire*, Bruxelles, Ousia, 2009 ; SAFFREY et SEGONDS, *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien* ; H.-D. SAFFREY et A. P. SEGONDS, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, Paris, Belles Lettres, 2013 ; ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*.

16. H.-D. SAFFREY, « Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique », in *Traditions of Platonism*, sous la dir. de J. J. CLEARY, p. 39–48.

Là encore, cela fait que certains passages en restent difficiles à expliquer, et que chacune des réponses données, en tant qu'elle est adaptée au problème précis soulevé par Porphyre, ne nous fournit pas toujours tout le système qui la justifie ; l'utilisation d'autres écrits de Jamblique peut se révéler éclairante pour mieux comprendre la *Réponse* et la mettre dans la perspective plus large de la philosophie jamblichéenne. Quoi que l'on pense de la possibilité, qui n'est bien sûr pas à exclure, d'une évolution de la pensée de l'un ou de l'autre, tous deux n'en demeurent pas moins des philosophes capables de cohérence, et probablement désireux de ne pas, ou pas trop, se contredire d'une œuvre à l'autre. Enfin, quels que soient les rapports d'amitié, de rivalité ou d'inimitié entre Porphyre et Jamblique, il est du moins certain qu'ils se connaissent et ont dans une certaine mesure conscience des options philosophiques et concepts importants l'un de l'autre : certains raccourcis de la correspondance, clairs pour ses interlocuteurs, pourraient le devenir pour nous grâce à la comparaison avec leurs autres écrits, voire à l'occasion grâce au témoignage de leurs successeurs.

En conséquence de tout cela, la méthode que nous adopterons est celle d'une approche systématique de la pensée de chacun de ces deux philosophes, centrée sur la question de la fondation de l'hellénisme. Notre propos n'est pas de chercher à démontrer que celle-ci est au cœur de leur philosophie : il s'agit d'un aspect suffisamment important pour que tous deux aient estimé utile d'écrire et de polémiquer à son propos, mais certainement pas du seul ; cette question constituera plutôt notre angle d'approche. L'exercice consistera donc à souligner les aspects pertinents à notre question dans le système de Jamblique comme dans celui de Porphyre, en les sollicitant autant qu'il est possible sans les forcer¹⁷. Au sujet du statut des différents textes que nous serons par là amené à utiliser, nous faisons le choix d'adopter ce qui pourrait être décrit comme un unitarisme méthodologique. Il n'entre en effet pas dans notre propos de trancher la question — d'autant plus difficile que la plupart de leurs œuvres sont perdues — d'une possible évolution de la pensée de Porphyre ou de Jamblique, ni celle de la datation, même relative, de leurs différents écrits. En revanche, il nous sera utile de postuler *a priori* que chacun des deux reste fidèle à lui-même, de ne renoncer à cet axiome que devant une contradiction manifeste dans leurs propos, et sinon de tâcher d'en chercher la cohérence, éventuellement de la reconstituer à partir des informations disponibles.

Pour mener à bien cette recherche, nous procéderons en quatre temps. D'abord, nous nous intéresserons à la façon dont Porphyre a pu formuler le problème dans la *Lettre à Anébon* (dont nous pouvons au moins dire qu'elle est antérieure à sa *Réponse*), et pour ce faire nous en comparerons les thèmes principaux avec ceux qui se dégagent des fragments dont nous disposons de ce que Porphyre a écrit *Contre les chrétiens*. Une fois ces questions directrices clarifiées, nous chercherons, dans les autres œuvres de Porphyre, les arguments et thèses qu'il a pu développer afin de répondre à ces questions ; en d'autres termes, ce que le système porphyrien a à nous dire à propos des enjeux de fondation de l'hellénisme. Troisièmement, nous ferons le même exercice pour la pensée de Jamblique, en utilisant non seulement sa *Réponse* mais aussi ses autres écrits. Ces deux chapitres devront suivre un plan relativement parallèle, dans la mesure où ils devront mettre en exergue les réponses, éventuellement différentes, que tous deux apportent aux mêmes questions, à savoir celles issues de la comparaison de ce qui a été reconstitué du *Contre les chrétiens* et de la *Lettre à Anébon*. Enfin, dans un dernier chapitre, nous procéderons à une comparaison des deux modèles qui auront été décrits, afin d'en montrer les convergences et divergences, et d'en illustrer certaines applications.

17. À ce titre, nous tâcherons de respecter les exigences méthodologiques auxquelles appelle P. ATHANASSIADI, « The Oecumenism of Iamblichus : Latent Knowledge and its Awakening », *Journal of Roman Studies* 85 (1995), p. 244–250.

Terminologie

Avant de commencer avec la première étape de ce plan, apportons une brève précision terminologique. L'objet dont il s'agit ici d'examiner la fondation philosophique, à savoir un certain ensemble de pratiques, de rites, de doctrines et de représentations, a été et sera nommé, par commodité, « hellénisme ». Le terme¹⁸ n'est pas sans poser de difficulté, car il se rapporte à un héritage composite, certes en bonne partie constitué de textes de langue grecque, mais qui a à plusieurs niveaux intégré des éléments dont l'origine est extérieure à la sphère culturelle grecque *stricto sensu* : le signe le plus manifeste en est que Jamblique prend le rôle d'un prêtre égyptien pour défendre et expliquer cet « hellénisme ». Le terme le plus souvent utilisé pour désigner *grosso modo* la même réalité, celui de « paganisme », pose d'autant plus de problèmes : il s'agit d'une expression polémique¹⁹, qui a longtemps eu une connotation péjorative²⁰, bien que la recherche contemporaine ait souvent su dépasser ces résonances²¹. Parler de « tradition » ou de « religion traditionnelle » est plus prometteur, mais est à la fois trop vague et trop spécifique. En effet, bien que l'argument d'ancienneté, comme on le verra, soit pour nos deux auteurs important et qu'ils se positionnent tous deux par rapport à la façon dont il convient de négocier le contact avec d'autres héritages culturels, ils ne tentent pas d'intégrer tout contenu « traditionnel » (juif, perse, égyptien...) dans leur construction, mais y opèrent un certain tri qui se comprend en cohérence avec leur propos. Dès lors, le rapport à la tradition est un aspect de notre question, que nous devons veiller à traiter, mais il ne peut la résumer. Le lexique du polythéisme, par ailleurs, pour tentant qu'il puisse être de prime abord, est aussi un écueil : nos auteurs entretiennent une métaphysique qui admet certes l'existence de plusieurs dieux, mais ils sont dans les deux cas les manifestations d'un Principe supérieur, à la fois très différent et partiellement parallèle avec un Dieu unique²². Le polythéisme est ainsi loin de constituer le point essentiel de leur opposition aux chrétiens, qui sont à l'origine de ce partage rhétorique entre monothéistes et polythéistes²³. Notons par ailleurs qu'aucun des termes mentionnés jusqu'à présent n'est utilisé par les philosophes concernés eux-mêmes : ceux-ci n'ont tout simplement pas de mot pour désigner le système philosophique, religieux et culturel dont ils discutent les principes. Il faudra attendre l'empereur Julien pour désigner cet effort²⁴, et le modèle plus ou moins abouti qui en résulte, sous le nom d'hellénisme. Tout au plus pourrait-on trouver chez eux la revendication d'un certain platonisme, mais cette appellation, même si on lui ajoute le préfixe « néo », est beaucoup trop englobante, et dès lors ambiguë, pour servir efficacement la communication. Nous conserverons donc principalement « hellénisme », en gardant évidemment à l'esprit les réserves mentionnées, ainsi que, pour les questions qui le justifient, le lexique de la « tradition ». Qu'il soit entendu que dans la mesure où Porphyre et Jamblique sont pionniers

18. À bien sûr distinguer de ses homonymes que sont l'étude de la langue et de la culture grecques, ainsi que le néopaganisme hellénique contemporain.

19. Voir la synthèse des études sur l'évolution de ce mot dans l'Antiquité, présente dans l'article de J. ZEILLER, « Paganus : Sur l'origine de l'acception religieuse du mot », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 84.6 (1940), p. 526–543.

20. Et l'a d'ailleurs conservée au moins jusqu'à l'influent livre de P. de LABRIOLE, *La Réaction païenne : Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, L'artisan du Livre, 1934, qui continue à l'entretenir.

21. L'anglais « heathen », de même que les autres dérivés de *ethnikos*, présentent exactement le même problème ; voir à ce sujet la discussion terminologique, fort parallèle à la nôtre, proposée dans l'introduction de P. ATHANASSIADI et M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 1-20.

22. En une conception que certains ont pu décrire comme un « hénothéisme », voir par exemple C. ADDEY, « Monotheism, Henotheism and Polytheism in Porphyry's *Philosophy from Oracles* », in *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, sous la dir. de S. MITCHELL et P. VAN NUFFELEN, p. 149–165.

23. KAHLOS, « Refuting and reclaiming monotheism ».

24. La récupération par celui-ci de la réponse jamblichéenne à notre questionnement, qu'il intègre dans son hellénisme politique, est un fait bien connu, voir par exemple R. E. WITT, « Iamblichus as a Forerunner of Julian », in *De Jamblique à Proclus, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE, p. 35–67.

en cet effort, et construisent les termes du problème au fil de son élaboration conceptuelle, ce genre de mot ne recouvre pas des réalités stabilisées ; ils ne sont pour nous que des commodités opératoires et méthodologiques.

Chapitre 1

Questions de fondation

1.1 Le *Contra Christianos* : la polémique contre les chrétiens

La nécessité d'une fondation philosophique de l'hellénisme est d'abord et avant tout une réponse à la montée et au développement d'un christianisme perçu comme dangereux pour les valeurs dont Porphyre se fait le défenseur, celles d'un pouvoir impérial qui se veut le protecteur des cultes traditionnels. Un défenseur efficace, puisque sa verve polémique semble avoir suffi à lui attirer la profonde inimitié des auteurs chrétiens pour de longues décennies, et provoquer le massif autodafé des écrits que nous nommons le *Contre les chrétiens*¹. Il semble ainsi pertinent de commencer par se tourner vers ce à quoi la construction porphyrienne répond, et plus précisément vers ce qu'il reproche au christianisme, ce en réaction à quoi il estime urgent de proposer un modèle concurrent. Bien sûr, nous ne disposons d'aucune tradition directe pour ce pamphlet antichrétien, au point que son existence comme œuvre à part entière a pu être remise en question², par exemple pour l'identifier à la *Philosophie tirée des Oracles*³. Cette thèse n'a pas été sans susciter une opposition de la part de ceux qui, tout en récusant l'inclusivité massive de l'édition Harnack, soutiennent l'indépendance du traité⁴. Que l'on préfère admettre que les « écrits contre les chrétiens » de Porphyre dont parle l'apologétique patristique constituent un recueil indépendant ou une partie d'une œuvre plus large, il est en tout cas certain qu'il a mis par écrit une attaque en règle contre le christianisme, dont témoignent au moins en partie ses détracteurs. Le passage en revue de ces témoignages nous livrera un aperçu des thématiques que Porphyre considérait comme assez centrales pour constituer des arguments pertinents à la fois comme attaque envers les doctrines chrétiennes — c'est-à-dire suffisamment importants pour les chrétiens pour que la polémique puisse saper leur crédit — mais aussi comme enjeu pertinent pour l'hellénisme, c'est-à-dire suffisamment important pour Porphyre lui-même et ce qu'il entend défendre pour qu'il estime adéquat de lutter sur ce terrain. Cet aperçu sera partiel, car un troisième filtre doit être pris en compte : ne nous sont connus que les arguments auxquels nos témoins principaux, à savoir Eusèbe, Jérôme et Augustin, ont estimé utile de répondre, probablement en ayant à l'esprit davantage les enjeux de leurs contextes

1. Ce postulat de l'importance et de la puissance argumentative du traité est déjà avancé par BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, p. 65-79.

2. Voir, parmi ses nombreuses contributions consacrées à cette question, l'article de P. BEATRICE, « Le traité de Porphyre contre les Chrétiens : L'état de la question », *Kernos* 4 (1991), p. 119-138.

3. P. BEATRICE, « Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians », in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*, « *Chercheurs de sagesse* », sous la dir. de M.-O. GOULET-CASÉ, G. MADEC et D. O'BRIEN, p. 119-138.

4. En suivant dans l'ensemble les arguments développés par R. GOULET, « Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre "Contre les chrétiens" », in *Hellénisme et christianisme*, sous la dir. de M. NARCY et E. REBILLARD, p. 61-109.

socio-religieux respectifs que l'intention d'un Porphyre qu'il s'agit moins de convaincre que de réfuter devant les lecteurs indécis⁵. En gardant à l'esprit ces limites, il nous semble cependant possible d'utiliser les fragments dont nous disposons pour connaître certains thèmes assez chers à Porphyre pour qu'il juge utile d'y attaquer le christianisme, s'engageant implicitement, par ses attaques mêmes, à fournir une réponse plus convaincante aux questions que laisse l'abandon du discours chrétien. En effet, la mise en évidence d'une faille dans le modèle rival implique presque automatiquement la nécessité de prévoir une solution plus convaincante dans le modèle que l'on défend soi-même.

L'édition von Harnack⁶ a fait autorité pendant un siècle, malgré les fréquentes critiques des spécialistes quant à sa méthodologie : la majorité des fragments et témoignages ne mentionnaient pas du tout le nom de Porphyre, et un grand nombre d'entre eux étaient d'ailleurs issus d'une polémique de Macaire contre un païen anonyme, hâtivement assimilé à Porphyre⁷. Une récente édition, celle de Becker⁸, corrige cette insuffisance, remplaçant l'édition améliorée de Ramos Jurado⁹, encore très tributaire du cadre laissé par von Harnack. Nous utiliserons donc ici l'édition Becker, et plus spécifiquement les quatre-vingt-un fragments et témoignages certains, c'est-à-dire ceux où Porphyre est explicitement mentionné plutôt que deviné ; nous laisserons ici de côté les *dubia* et, bien entendu, les *spuria*. Il nous semble en effet abusif de considérer comme issus de Porphyre des arguments où il n'est pas possible de l'identifier avec certitude. Il est certes un adversaire formidable du christianisme, peut-être celui qui a le plus marqué son époque, mais il n'est certainement pas le seul philosophe, moins encore le seul lettré, à avoir écrit, élaboré, répété ou adapté des arguments contre les chrétiens. En conséquence, nous nous limiterons aux textes attribués directement à Porphyre, en renonçant aux conjectures qui ne seraient appuyées que par une identification hasardeuse d'un anonyme adversaire, ou d'un argument sans auteur nommé, au champion de l'hellénisme¹⁰. Il sera toujours temps, en procédant de la sorte, d'enrichir ponctuellement les conclusions obtenues à la lumière de l'un ou l'autre fragments supplémentaires dont l'attribution à Porphyre serait assez forte et cohérente avec ce que nous en savons ; un tel cheminement nous apparaît méthodologiquement moins dangereux qu'une inclusivité excessive tempérée seulement après coup.

Commençons donc notre revue des arguments de Porphyre contre le christianisme. Comme les fragments dont nous disposons sont insuffisants pour reconstituer la structure originelle de l'ouvrage, s'il y a ouvrage, nous proposons de les classer selon le point sur lequel ils concentrent leur attaque.

1.1.1 Efficacité

Un premier argument que l'on peut relever dans l'argumentation porphyrienne décrite par Eusèbe est banal, récurrent dans la littérature polémique et certainement pas propre à Porphyre, mais n'en a pas moins une force non négligeable dans la concurrence religieuse : il s'agit de l'efficacité. « Les gens s'étonnent aujourd'hui que la maladie a depuis tant d'années conquis

5. A. MAGNY, *Porphyry in Fragments : Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*, Burlington (Vermont), Ashgate, 2014, p. 21-33.

6. A. VON HARNACK, « Porphyrias, "Gegen die Christen", 15 Bucher : Zeugnisse, Fragmente und Referate », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse* 1 (1916), ici abrégée H.

7. Voir le point sur la question fait par E. DEPALMA DIGESER, « Porphyry, Julian or Hierokles? : The anonymous Hellene in Makarios Magnes' *Apokritikos* », *Journal of Theological Studies* 53.2 (2002), p. 465-502.

8. M. BECKER, *Porphyrios. « Contra Christianos » : Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Berlin, De Gruyter, 2015, ici abrégée B.

9. E. A. RAMOS JURADO et al., *Contra los Cristianos : Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*, Cádiz, Presses de l'Université de Cádiz, 2006, ici abrégée RJ.

10. Nous adoptons donc sans hésiter l'attitude dénoncée comme un « hypercriticisme » par SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 53-55.

la cité, en l'absence d'Asclépios et des autres dieux. Et en effet, depuis que Jésus est honoré, aucun peuple n'a plus ressenti les effets de l'aide des dieux. C'est en ces termes que Porphyre a dit ces choses. »¹¹ La pique, dont le contexte précis nous est inconnu, peut sans aucun doute s'appliquer à de nombreuses cités victimes de la terrible pandémie du troisième quart du III^e siècle, probablement de variole¹² ou d'Ebola¹³, que l'historiographie contemporaine a nommée « Peste de Cyprien » et dont l'opportunité pour le renforcement du christianisme est bien connue¹⁴. Son propos est clair : les villes qui honorent le Christ plutôt que les dieux traditionnels, en particulier Asclépios, sont victimes au moins autant que les autres des ravages épidémiques. L'attaque, pour toucher juste, requiert que l'espoir de guérison des affections physiologiques telle qu'une épidémie fasse partie intégrante de l'apologétique chrétienne. Et en effet, on peut lire chez Cyprien de Carthage, de trente ans l'aîné de Porphyre, que « le fait étonne certains, que la force de cette maladie décime les nôtres de la même façon que les païens ; comme si on adoptait la foi chrétienne afin de jouir agréablement du monde et du siècle, invulnérable à ses dangers, et non pour supporter toutes ses épreuves et se réserver pour le bonheur futur. Cela en étonne certains que la mort nous soit commune avec les autres hommes. »¹⁵ Cet étonnement est bien sûr critiqué durement par l'évêque, mais ce reproche suggère l'existence de son objet : une partie des chrétiens devait peut-être sa conversion, au moins entre autres motivations, à l'espoir que ce choix et la protection du Dieu unique les préserveraient de la maladie mieux qu'Asclépios et les autres dieux guérisseurs. La déception de cet espoir, décrite sans équivoque par Cyprien, fournit un matériau de choix pour la raillerie antichrétienne, et en l'occurrence pour la critique porphyrienne : le christianisme est inefficace sur le plan le plus prosaïque.

1.1.2 Vertu divine

Où chercher la raison de cette inefficacité, sinon au premier chef dans les qualités du protecteur lui-même ? On observe ainsi de virulentes critiques de la part de Porphyre envers la vertu du dieu chrétien, qui se retrouve accusé d'être indigne d'être considéré comme protecteur, et *a fortiori* comme un dieu. D'abord, nous apprend Jérôme de Stridon :

Enfin, comme votre ami Porphyre a coutume de nous l'objecter, pour quelle raison le Dieu clément et miséricordieux a-t-il laissé se perdre tous les peuples, d'Adam à Moïse et de Moïse à la venue du Christ, dans l'ignorance de la Loi et des commandements divins ? En effet, ni la Bretagne, province féconde en tyrans, ni les peuples d'Écosse, ni aucune des nations barbares à la surface du monde jusqu'à l'Océan n'ont connu Moïse et les Prophètes. Pourquoi a-t-il fallu qu'il ne vienne qu'au dernier moment, plutôt qu'avant que ne se perde une foule d'hommes innombrable ?¹⁶

11. Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτον ἐτῶν κατέληφεν ἡ νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτι οὔσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἤσθετο. Ταῦτα ῥήμασιν αὐτοῖς ὁ Πορφύριος. B65F = RJ17 = H80 = *Préparation Évangélique* (à partir d'ici abrégée PE), V, 1, 9-11. Sauf indication contraire, les traductions proposées sont personnelles ; les longues citations directes sont indiquées par une mise en retrait, les courtes (comme ici) par des guillemets, les paraphrases par leur absence.

12. D. C. STATHAKOPOULOS, *Famine and pestilence in the late Roman and early Byzantine empire : A systematic survey of subsistence crises and epidemics*, Aldershot & Burlington (Vermont), Ashgate, 2004, p. 95.

13. K. HARPER, « Pandemics and Passages to Late Antiquity : Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian », *Journal of Roman Archaeology* 28 (2015), p. 223-260.

14. I. W. SHERMAN, *The Power of Plagues*, Washington, ASM Press, 2006, p. 58-59.

15. *Atenim quosdam movet quod aequalitater cum gentilibus nostros morbi istius valitudo corripit ; quasi ad hoc crediderit Christianus, ut, immunis a contactu malorum, mundo et saeculo feliciter perfruatur, et non omnia hic adversa perpessus, ad futuram laetitiam reservetur. Movet quosdam quod sit nobis cum caeteris mortalitas ista communis. De Mortalitate*, 8 = PL IV col. 587.

16. *Et ad extremum (quod solet nobis objicere contubernalis vester Porphyrius) qua ratione clemens et misericors Deus ab Adam usque ad Moysen, et a Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia Legis et mandatorum Dei. Neque enim Britannia fertilis provincia tyrannorum, et Scoticae gentes, omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen Prophetasque cognoverant. Quid necesse*

On lit chez le Porphyre d'Augustin¹⁷ de semblables reproches, : si le dieu chrétien a vraiment une volonté de salut universel à travers ses commandements et la prédication du Christ et de ses fidèles, pourquoi l'incarnation a-t-elle tant attendu pour avoir lieu¹⁸, condamnant par là même tous ceux assez malchanceux pour naître avant ce moment ou géographiquement trop loin pour en profiter¹⁹; sur un mode plus général, pourquoi fallait-il que cette Révélation se fasse en un contexte spatio-temporel précis, faisant dès lors forcément des privilégiés et des lésés²⁰? L'accusation qui se dégage clairement est celle d'une injustice : le dieu chrétien est pris en flagrant délit de manque d'équité. Est-ce là une faiblesse qui viendrait saper sa prétendue omnipotence, ou un arbitraire capricieux voire malveillant qui viendrait miner sa bonté?

La même question peut se poser à propos de l'inconstance de la divinité sous sa forme christique, comme on peut le lire chez Jérôme. « Le Christ a fait croire à ses frères et voisins qu'il n'irait pas à la fête des tabernacles ; mais un peu plus loin est écrit : "Lorsque ses frères y furent montés, lui-même alors fit de même en silence, discrètement, comme en secret." Il nia s'y rendre, et il fit ce qu'il avait nié. Ainsi aboie Porphyre, il l'accuse d'inconstance et d'indécision, ignorant que tous ces scandales doivent être rapportés à la chair. »²¹ La précision polémique de Jérôme, qui ne doit rien faire conclure quant à la connaissance ou l'ignorance des dogmes chrétiens dans le chef de Porphyre, nous renseigne cependant sur le fait que l'accusation porte bien sur l'inconstance du Christ en tant que divinité et non en tant qu'être humain ; la mise en parallèle du Christ avec Asclépios et les autres dieux du fragment B65F traduit plus haut nous le confirme d'ailleurs. Là encore, par faiblesse ou méchanceté, le dieu chrétien apparaît comme peu fiable, cette fois en tant qu'il manque à sa parole.

Une troisième accusation va faire pencher la balance du côté de la malveillance, et on en retrouve trace chez Michel Glycas. « Notre ancêtre Adam, ayant goûté à l'arbre de la connaissance, a rendu mortelle son âme, s'est retrouvé nu, et fut jeté dehors du paradis. Pourquoi, et à qui la faute? Cette plante se serait-elle trouvée être d'une nature mortifère? Aurait-elle été plantée par Dieu par malveillance, afin de détruire ceux qui en mangent? Cessons donc avec les sottises de Porphyre! »²² Bien sûr, Michel Glycas est fort éloigné dans le temps de Porphyre, mais on retrouve le propos chez un auteur de la fin du IV^e siècle, Sévérien de Gabala, qui rapporte que des païens se réclamant de Porphyre auraient adressé au troisième livre de la Genèse une critique similaire²³. La différence n'est pas négligeable, et doit nuancer l'attribution précise

fuit eum in ultimo venire tempore, et non priusquam innumerabilis periret hominum multitudo? B79F = H82 = RJ48 = *Lettre à Ctésiphon contre les erreurs de Pélagé (133)*, 9 = PL XXII col. 1157-1158.

17. Ou, plus exactement selon l'évêque d'Hippone, chez ceux qui se réclament de Porphyre et disent répéter ses arguments ; la volonté de faire de Porphyre un chrétien malgré lui rend Augustin moins agressif envers le disciple de Plotin que les autres Pères, mais cette bienveillance s'inscrit dans un projet rhétorique de récupération du néoplatonisme, et appelle donc la méfiance, cf. A. MAGNY, « How Important were Porphyry's Anti-Christian Ideas to Augustine? », *Studia Patristica* 70 (2013), p. 55-61.

18. B77T = *Lettre 226*, 3 = PL XLIV, col. 955, cf. S. MORLET, « Comment le problème du *Contra Christianos* peut-il se poser aujourd'hui? », in *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, appendice 1c.

19. B78T = *De praedestinatione sanctorum*, 9 = PL XLIV, col. 973 cf. *ibid.*, appendice 1d.

20. B76F = *Lettre 102*, 8 = PL XXXIII, col. 373.

21. *Negat fratribus et propinquis ire se ad Scenopegiam; et postea scriptum est: « Ut autem ascenderunt fratres ejus, tunc et ipse ascendit ad solemnitatem, non manifeste, sed quasi in abscondito. » Iturum se negavit, et fecit quod prius negaverat. Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda.*, B69T = H70 = RJ50 = *Dialogue contre les Pélagiens*, 2, 17 = PL XXIII col. 578-579; faisant référence à Jn 7 : 8-10.

22. ὁ γενάρχης ἐκεῖνος Ἀδὰμ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως γευσάμενος τὴν ψυχὴν θανατοῦται, γυμνοῦται, χιτῶνας ἀμφιέννυται, δερματίνους, καὶ τοῦ παραδείσου ἐξόριστος γίνεται. Τίνος ἔνεκεν καὶ διατὶ; ἄρα θανατηφόρου φύσεως τὸ φυτὸν ἐκεῖνο ἐτύγχανεν; ἄρα κακῶς ἐφυτεῦθη παρὰ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀπωλείᾳ τῶν γενομένων; ἀπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας. B49T = *Quaestiones in sacram scripturam*, 46, p. 31 de l'édition Eustratiadès, cf. R. GOULET, « Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre "Contre les chrétiens" », *Vigiliae Christianae* 64.2 (2010), p. 140-159.

23. B47F = H42 = RJ110 = *Hexaemeron*, 6, 3 = PG LVI col. 487.

de l'argument à Porphyre²⁴, mais rend plausible qu'il ait formulé des doutes quant à la vertu et la cohérence d'un dieu plantant un arbre de la connaissance au fruit interdit et mortifère dans le jardin qu'il donne à ses créations. Cet argument va quoi qu'il en soit dans le même sens que les deux autres, à savoir que le dieu chrétien serait indigne de confiance, parce que méchant ou insensé, termes d'ailleurs convergents pour un platonicien.

1.1.3 Êtres intermédiaires

L'existence d'êtres intermédiaires entre l'humain et le divin, à savoir les démons, est reconnue en commun par le christianisme et la culture hellénique, en ce compris par le platonisme. Jérôme, dans sa polémique contre Vigilantius, fait une allusion brève mais claire à une démonologie qu'il considère comme partagée par Porphyre : « l'immonde esprit lui-même, celui qui te fait écrire ces choses, a souvent été torturé par cette poussière, et encore aujourd'hui il en souffre, et tandis qu'il dissimule ses plaies en toi, il se révèle en d'autres. À moins peut-être que tu ne considères, à la façon des païens et des impies, comme Porphyre et Eunomius, que ce sont là des illusions de démons, et que les démons ne crient pas vraiment, mais simulent leurs souffrances. »²⁵ Le témoignage appelle à la prudence, au sens où ni son attribution à Porphyre (plutôt qu'à Eunomius) ni le fait que cet argument ait été invoqué au sein d'une polémique contre le christianisme ne sont assurées, bien que les deux soient plausibles. Sous réserve qu'on les accepte, on a alors un argument qui peut se résumer comme suit : le christianisme présente des démons qui craignent et obéissent docilement au Christ²⁶ et manifestent des souffrances²⁷, ce qui permet à celui-ci de menacer jusqu'aux puissances naturelles²⁸, ce qui implique que ces démons soient sujets aux passions, en particulier aux souffrances. Or, puisque les démons sont censés être supérieurs à l'homme, ils devraient être impassibles, et dès lors n'avoir aucune raison de souffrir ou de craindre une souffrance à venir²⁹. Pour extrapoler, on pourrait en venir à poser une question de cet ordre : si les démons, supérieurs aux hommes par nature, sont soumis aux souffrances, comment pourrait-on espérer une possible libération de la souffrance pour l'homme ? Quelle eschatologie et surtout quelle sotériologie peuvent attendre ceux qui font des démons des êtres vils et passibles ? Il faut donc, si l'homme peut atteindre l'impassibilité, que les démons le puissent aussi, et d'autant mieux qu'ils sont supérieurs et immortels. Dès lors, ce qui a pu apparaître comme des souffrances démoniques lors par exemple de séances d'exorcisme — que Porphyre ne semble pas chercher à attaquer comme telles — doit être ramené à une pure apparence. À défaut, il faut renoncer à la libération de la souffrance, et ainsi à tout un pan du projet salvifique chrétien.

1.1.4 Vertu personnelle

Si le dieu des chrétiens est à ce point critiquable et leurs démons aussi vils, on peut s'attendre à ce que les hommes ne valent guère mieux. Et de fait, on trouve dans la polémique porphyrienne un certain nombre d'arguments *ad hominem*, qu'il serait en ce cadre hâtif de rejeter trop vite comme fallacieux. En effet, un tel argument n'est indésirable qu'en tant que non pertinent à la question traitée ; or en tant qu'il s'agit d'examiner la valeur d'un système et mouvement philosophico-religieux, la vertu qu'il suscite chez ses membres est une donnée centrale pour

24. Et tempérer un enthousiasme affirmatif comme celui de Goulet dans l'article sus-cité.

25. *Spiritus iste immundus qui haec te cogit scribere, saepe hoc vilissimo tortus est pulvere, immo hodieque torquetur, et qui in te plagas dissimulat, in caeteris confitetur. Nisi forte in morem gentilium impiorumque, Porphyrii et Eunomii, has praestigias daemonum esse confingas, et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta.* B57T = H49b = RJ49 = *Contre Vigilantius*, 10 = PL XXIII col. 363-364.

26. Entre autres occurrences, voir Mt 8 : 28-32.

27. Par exemple Mc 1 : 26.

28. Lc 8 : 24.

29. Voir la section suivante, consacrée à la *Lettre à Anébon*.

Porphyre comme pour tout homme du III^e siècle³⁰. Ainsi, c'est à nouveau Jérôme qui nous apprend que « les apôtres, quand ils distinguent quelque chose qui serait utile à leurs auditeurs, et n'offenseraient pas les gens présents, trouvent confirmation dans les témoignages d'une autre époque, non parce qu'ils abusent de l'ignorance et de la naïveté de leur auditoire, comme le prétend Porphyre l'impie, mais parce qu'à l'exemple de l'apôtre Paul, ils prêchent que l'occasion soit ou non favorable »³¹. La mobilisation récurrente des Écritures a ainsi été considérée par Porphyre comme une pratique de manipulation, peut-être de pédantisme sophistique, visant à utiliser une érudition réelle ou apparente pour convaincre déloyalement un public moins instruit. La critique est d'ailleurs explicitée dans un fragment que l'on trouve chez Eusèbe : « prétendant que les paroles pourtant claires chez Moïse sont des énigmes, et les révélant comme des oracles pleins de mystères cachés, ils en font l'exégèse, en ensorcelant par ces sornettes le jugement de l'âme »³².

Un reproche similaire nous est connu par le commentaire sur les Psaumes de Jérôme : « ainsi Porphyre décrit-il les apôtres : des hommes pauvres de basse extraction, qui n'ont rien à eux, et opèrent des miracles par des artifices magiques »³³. Le *rusticani* ne signifie probablement pas un manque de subtilité ou d'éducation, puisque l'on a vu que les mêmes apôtres sont accusés de mobiliser les textes anciens — qu'ils devaient donc connaître — pour tromper. C'est d'ailleurs bien toujours de cela qu'il s'agit : Porphyre fait ici le portrait d'apôtres à considérer comme des escrocs qui déploient tout un attirail de textes et de miracles pour arriver à leurs fins. La mention de leur pauvreté a ici une connotation de suspicion et leur fournit un mobile : Porphyre semble suggérer que c'est par appât du gain (ou, simplement, nécessité alimentaire) qu'ils ont pratiqué la prédication. Le cas ne serait d'ailleurs pas isolé : le prophète Daniel a accepté des cadeaux de Nabuchodonosor que l'honneur lui aurait commandé de refuser³⁴.

Les accusations personnelles ne se limitent pas aux personnages du lointain passé, mais Porphyre dirige également ses attaques contre Origène, qu'il a d'ailleurs probablement eu l'occasion de rencontrer personnellement³⁵. Le propos est ici différent, quoique lié : « quant à ses mœurs, Origène vivait en chrétien hors-la-loi, mais quant à ses opinions à propos des choses et du divin, il hellénisait et introduisait des éléments grecs dans ces histoires étrangères »³⁶. Origène n'est pas un vrai chrétien, et sa vie n'est pas en accord avec les idées qu'il entretient. Il ne peut défendre le christianisme qu'en le déformant au point de l'helléniser, et ainsi de mentir, sinon à lui-même, au moins à ceux qui l'écoutent. Bien entendu, on pourrait ici accuser Porphyre de considérer comme grecs tous les éléments rationnels qu'il trouve chez Origène, commettant ainsi une pétition de principe quant à sa dépréciation du christianisme ; il n'empêche que sa rhétorique semble bien aller dans le sens d'une telle attaque envers Origène. La tradition médiévale attribue à Porphyre d'autres attaques similaires, sous la plume de Michel le Syrien³⁷ et

30. On peut se référer aux exemples biens connus de P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 243-265.

31. *Ut quidquid utile audientibus esse cernebant, et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarent, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius, sed juxta apostolum Paulum, praedicarent opportune, importune.* B72T = H55b = RJ32 = *Commentaire sur Joël* 2 :28-32 = PL XXV col. 975.

32. Αινίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις. B6F = H39 = RJ24 = *Histoire Ecclésiastique*, VI, 19, 4.

33. *Hoc enim dicit Porphyrius : Homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa.* B70F = H4 = RJ26 = *Breviarium in Psalmos*, 81 = PL XXVI col. 1066.

34. B18T = H43f = RJ 30f = *Commentaire sur Daniel*, 2 : 48 = PL XXV col. 505.

35. SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 6-12 ; parmi les indices mobilisés en ce sens, notons le témoignage de Porphyre lui-même selon Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI, 19, 3 & 5.

36. κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληρίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖοις ὑποβαλλόμενος μύθοις. B6F = H39 = RJ24 = *Histoire Ecclésiastique*, VI, 19, 7.

37. B8T = RJ107 = *Chronique*, VI, 7, §112, cf. J. G. COOK, « A possible fragment of Porphyry's *Contra*

de Bar Hebraeus³⁸ : Origène aurait ainsi été accusé de s'être prêté aux rites des païens dans l'espoir déçu de les convertir, trahissant ainsi l'esprit et la pureté d'un christianisme dont il n'a jamais vraiment adhéré aux dogmes fondamentaux, comme la Trinité ou l'inclusion des âmes dans les corps. Ces témoignages sont incertains de par leur distance temporelle avec la polémique qu'ils relatent (Bar Hebraeus a d'ailleurs probablement utilisé Michel le Syrien), mais vont dans le même sens : Origène n'est chrétien qu'en surface, et se révèle fondamentalement infidèle à la religion dont il se revendique, il est ainsi peu digne de confiance. Tout aussi peu dignes de confiance sont les prêtres anonymes qui, selon le Porphyre attaqué par Jérôme, seraient tributaires dans leurs décisions et jusqu'à leur ordination de l'inconstance des faveurs féminines³⁹.

Enfin, nous apprenons de Jérôme, à propos de Mt 9 : 9, où le disciple Matthieu est censé avoir obéi dès le premier regard à l'injonction du Christ à le suivre, qu'« à propos de ce passage, Porphyre et Julien ont argué que soit le récit est un mensonge maladroit, soit ceux qui ont suivi le Sauveur sont stupides, comme s'ils avaient suivi sans réfléchir le premier homme qui le leur demandait »⁴⁰. Le propos de Porphyre est ici que ce récit de recrutement de l'apôtre Matthieu est peu crédible, dès lors, soit l'histoire est fausse, auquel cas l'évangéliste est un menteur, et en l'occurrence un piètre menteur, soit elle est vraie, et dans ce cas il est simplement naïf voire stupide d'avoir docilement suivi le premier inconnu qui lui en donnait l'ordre. Quoi qu'il en soit, l'évangéliste Matthieu, autorité majeure de l'Église chrétienne, n'est pas un homme à suivre, et la religion qui valorise ce genre de personnalité pourrait bien les produire, ce qui la rend peu désirable. Qu'il s'agisse de devenir un maladroit menteur ou simplement une naïve victime, on peut comprendre que la perspective soit peu attrayante. Le thème du mensonge peu crédible revient chez Porphyre, nous allons maintenant nous y attarder, avant de revenir sur la naïveté et les problèmes d'érudition que Porphyre met en exergue chez les auteurs chrétiens.

1.1.5 Crédibilité

Cette orientation peut permettre de comprendre tout un axe de critiques faciles attribuées à Porphyre quant à la crédibilité du discours chrétien. Ainsi un dialogue anonyme du VI^e siècle nous apprend-il qu'il se serait moqué, de même que Celse et Julien, du fait même que la Genèse admette la possibilité que le serpent, animal dépourvu de *logos*, soit capable non seulement de parler mais aussi de structurer son discours de façon à tromper, en vertu d'un plan conçu par avance (Gn 3) : les chrétiens attribuent ici à un reptile des qualités qu'aucun individu de son espèce ne peut posséder⁴¹. Selon la polémique de Pacatus rapportée par Jean Diacre, la création de la première femme à partir d'une côte d'Adam (Gn 2 : 21-22) aurait aussi fait l'objet de critiques de la part de Porphyre⁴², et on devine facilement que l'in vraisemblance d'une telle démiurgie ait appelé les quolibets du philosophe. Bien sûr, une réponse chrétienne raisonnable consisterait à mobiliser l'argument de l'omnipotence divine, mais, si l'on en croit Didyme l'Aveugle, Porphyre semble bien avoir anticipé l'objection et s'en être pris aussi à la plausibilité du concept chrétien d'omnipotence tel que décrit en Mt 17 : 20 : « certains font des

Christianos from Michael the Syrian », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 2 (1998), p. 113–122.

38. B9T = *Chronique ecclésiastique*, I, 11 cf. F. ALTHEIM et R. STIEHL, « New Fragments of Greek Philosophers : Porphyry in Arabic and Syriac Translation », *East and West* 13.1 (1962), p. 3–15.

39. B81T = H97 = RJ27 = *Commentaire sur Isaïe*, II, 3, §57 (sur Is 3 : 12) = PL XXIV col. 66.

40. *Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus, vel imperitiam historici mentientis, vel stultitiam eorum qui statim secuti sint Salvatorem, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti*, B58T = H6 = RJ34 = *Commentaire sur Matthieu*, 9 : 9 = PL XXVI col. 56.

41. B50T = *Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti*, 1, 178–202, cf. S. MORLET, « Un nouveau témoignage sur le *Contra Christianos* de Porphyre ? », *Semitica et Classica* 1 (2008), p. 157–166.

42. B74T = RJ109, cf. A. VON HARNACK, « Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen : Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse* (1921), p. 166–184.

sophismes à ce propos, parmi lesquels Porphyre et ses semblables, disant que si toutes choses sont possibles pour Dieu, alors il lui est aussi possible de mentir. Et de même, si toutes choses sont possibles pour celui qui croit, alors il peut aussi faire un lit ou un homme. »⁴³ L'omnipotence absolue accordée à la divinité mène formellement aux problèmes de vertu divine évoqués précédemment, quant à l'omnipotence obtenue par la foi, elle n'a aucune réalité empirique, puisqu'elle devrait permettre au croyant de créer à sa convenance meubles et vivants, ce qui n'est pas le cas : la formule de l'évangéliste est donc fautive, et d'ailleurs dès le départ peu crédible ; une fois de plus, il est pris à mal mentir. Le même auteur semble en outre suggérer que Porphyre aurait refusé d'accorder au christianisme le droit à l'expression allégorique, échouant à tenir compte du fait que les textes sacrés ont un sens caché destiné à ceux qui ont des oreilles pour entendre (Mt 11 : 15)⁴⁴. Nous reviendrons par la suite sur cette possibilité de lecture allégorique. L'offensive est aussi portée sur le plan historique : il considère comme invraisemblable, lit-on chez Jérôme, que le roi Nabuchodonosor, dans le contexte qui est le sien, puisse se mettre à genoux devant un personnage d'importance locale comme le juif Daniel⁴⁵. Enfin, sur un mode un peu plus technique, Michel Psellos nous rapporte une critique porphyrienne des premiers mots de l'*Évangile de Jean* : « à ce propos, le vil Porphyre s'applique à nous détruire le divin. En effet, dit-il, le *logos* est soit verbalement exprimé, soit dans la pensée. Mais s'il est exprimé, il n'est pas substantiel, car il s'en va en même temps qu'il est prononcé, et s'il est dans la pensée, il est inséparable de la nature du Père ; comment donc a-t-il été séparé, et comment est-il descendu pour s'incarner ? »⁴⁶ Si le Christ est censé être le *logos* auprès de Dieu auquel il s'identifie (Jn 1 : 1), il est soit une simple parole qui ne saurait prétendre à l'incarnation et à la vénération, soit, plus probablement, une propriété de Dieu, dont on conçoit mal qu'elle se sépare de lui pour vivre dans le corps sans diminuer son divin principe, en particulier si le dieu en question est entièrement transcendant au monde. Il devient ici manifeste que Porphyre entend refuser tout fidéisme qui consisterait à accepter comme un mystère inconnaissable le mode d'incarnation du dieu chrétien, et de façon générale à lire les Écritures sans les soumettre à un examen critique, tant sur le mode philosophique que sur celui du sens commun, ainsi que, comme nous allons maintenant le voir, sur un mode que l'on pourrait anachroniquement qualifier d'historico-philologique.

1.1.6 Cohérence de la tradition

S'il est une qualité qu'un polémiste comme Théodoret ne peut retirer à Porphyre, c'est l'étendue de son érudition : « Porphyre a fréquenté attentivement les Écritures (il y a en effet passé beaucoup de temps, lorsqu'il préparait la polémique contre nous) »⁴⁷. Mais lui-même est loin d'être prêt à retourner le compliment à la tradition chrétienne, dont la maîtrise de ses propres textes ne le convainc pas : il va porter l'offensive sur le terrain de la cohérence textuelle du corpus biblique, et ce à trois niveaux.

43. σοφίζονται γὰρ τινες, ὧβ ἐστι καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι. καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι., B64T = *Commentaire sur Job*, 10 : 13, cf. D. HAGERDORN et R. MERKELBACH, « Ein neues Fragment aus Porphyrios "Gegen die Christen" », *Vigiliae Christianae* 20.2 (1966), p. 86–90.

44. B63T = RJ11 = *Commentaire sur les Psaumes*, 43 : 2, cf. M. GRONEWALD, « Porphyrios Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), p. 96.

45. B17T = H43e = RJ30e = *Commentaire sur Daniel*, 2 : 46 = PL XXV col. 504.

46. Ἐντεῦθεν γὰρ καὶ ὁ λῆρος Πορφύριος τὸ θεῖον ἡμῖν κατατεχνολογεῖ. Εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ἢ προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλ' εἰ μὲν προφορικὸς, οὐκ οὐσιώδης, ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλλεται τε καὶ οἴχεται· εἰ δὲ ἐνδιάθετος, ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως· πῶς δὲ κεχώρισται καὶ πῶς ἐκείθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε; B66F = *Opusculum théologique*, 75, 102-106 (voir aussi un parallèle en 97, 18-24), cf. GOULET, « Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre "Contre les chrétiens" ».

47. Τοῦτοις ἀκριβῶς ἐντυχῶν ὁ Πορφύριος (μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε, τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων γραφὴν) B51T = H38 = RJ111 = *Thérapeutique des maladies helléniques*, VII, 36 = PG LXXXIII col. 1001.

Dissonance Le canon chrétien, à peu près stabilisé au IV^e siècle, admet quatre évangiles et une multitude d'autres textes faisant autorité, corpus dont l'harmonisation peut rencontrer des problèmes. Des adversaires du christianisme comme Porphyre ont ainsi beau jeu d'en profiter, par exemple, nous apprend Épiphanes, en insistant sur la contradiction narrative entre d'une part le départ immédiat en Égypte après la naissance du Christ pour y rester jusqu'à la mort d'Hérode (Mt 2 : 13-15) et de l'autre la présence de la famille à Bethléem puis Jérusalem pendant au moins quarante jours (Lc 2 : 1-40)⁴⁸. Le même genre de remarque s'applique à un autre désaccord entre les évangélistes, cette fois concernant l'épisode de l'annonce de la résurrection, comme on le lit chez Isho'Dad de Merv⁴⁹ et Pierre le Mangeur⁵⁰ : chaque évangile présente une version différente quant à l'heure exacte (avant ou après le lever du soleil), le nombre et l'identité des femmes présentes, le nombre des anges, la présence des disciples et celle du Christ lui-même⁵¹. Porphyre insiste là sur le désaccord entre ces quatre textes considérés comme fondateurs par le christianisme, et ainsi le manque de cohérence de la narration christologique. Mais cette disharmonie ne concerne pas seulement les récits : la querelle bien connue entre Pierre et Paul sur la nécessité de suivre la loi juive pour les convertis d'origine païenne, dite querelle d'Antioche (Ga 2 : 12), a fait l'objet de critiques efficaces, comme en témoignent au moins quatre passages de Jérôme⁵². Quelle est, du point de vue de Porphyre, la conclusion à tirer de cette querelle ? Augustin nous fournit une indication utile : « il faut à la fois défendre l'éclat de la juste liberté chez Paul, et de la sainte humilité chez Pierre, à ce qui me semble, en particulier contre la calomnie de Porphyre, plutôt que de lui offrir une occasion rêvée pour asseoir ses critiques, par laquelle il accuserait acerbement les chrétiens soit de mentir dans leurs lettres, soit de trahir l'héritage de leur dieu »⁵³. Puisque Pierre et Paul sont en désaccord sur un point de conduite dont l'importance religieuse est majeure, et si en outre il faut les considérer tous deux comme divinement inspirés et donc ayant connaissance de la volonté divine, il faut en conclure qu'au moins un des deux trahit les commandements divins, à moins que la querelle n'ait jamais eu lieu telle que la décrit Paul dans sa lettre, auquel cas c'est un menteur. La dissonance entre le message de grands personnages ayant un renom comparable au sein de la tradition chrétienne la fragilise sérieusement, et rend toute relative la fiabilité à accorder à chacune de ses autorités. Ces incohérences placent selon Porphyre le christianisme devant un dilemme le forçant soit à renoncer à son unité, soit à admettre qu'il est en partie fondé sur des autorités mensongères.

Références Dans un commentaire en bonne part perdu, Jérôme fait dire à Porphyre que « les Évangélistes étaient des hommes d'une telle maladresse, non seulement dans leur vie quotidienne, mais aussi en matière d'écritures divines, qu'ils ont attribué le témoignage d'un prophète, pourtant mis par écrit, à un autre »⁵⁴. Il nous précise ailleurs que la confusion à laquelle il est fait référence est celle commise en Mc 1 : 2-3 et en Mt 3 : 3, à propos d'un

48. B55T = H12 = RJ14 = *Panarion*, 51, 8.

49. B62T = *Commentaire sur Jean*, Gibson t. III p. 241, cf. MORLET, « Comment le problème du *Contra Christianos* peut-il se poser aujourd'hui ? », appendice 2b.

50. B61T = *Historia scholastica*, 185 = PL CXCVIII col. 1637, cf. *ibid.*, appendice 1e.

51. Comparer, en effet, Mt 28 : 1-7, Mc 16 : 1-7, Lc 24 : 1-10 et Jn 20 : 1-17.

52. B1-4T = H21a-d = RJ39/42/46/28.

53. *Laus itaque iustae libertatis in Paulo et sanctae humilitatis in Petro, quantum mihi pro modulo meo uidetur, magis fuerat aduersus calumniantem Porphyrium defendenda, quam ut ei daretur obtrectandi maior occasio, qua multo mordacius criminaretur Christianos fallaciter uel suas litteras scribere uel dei sui sacramenta tractare*. B5T = *Lettre 82*, 22, dont nous lisons le dernier mot *tractare* avec Becker au lieu du *portare* (traduit par « défendre ») qu'y voit MORLET, « Comment le problème du *Contra Christianos* peut-il se poser aujourd'hui ? », appendice 1b ; la construction qu'il propose peut cependant être acceptée sans modifier le sens général du passage.

54. *Evangelistae tam imperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium, quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta*. = B45F = H9a = RJ52, cf. D. G. MORIN, *Études, textes, découvertes : Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles*, Paris, Picard, 1913, p. 245.

verset de Malachie (Ml 3 : 1) erronément attribué à Isaïe par les évangélistes⁵⁵. Les auteurs des textes fondateurs du christianisme maîtrisent si peu la tradition dans laquelle ils prétendent s'insérer qu'ils en confondent deux prophètes pourtant bien distincts, alors même, insiste le polémiste, que les textes en sont disponibles. Jérôme doit aussi défendre Matthieu contre une autre objection de Porphyre, cette fois concernant le compte des générations séparant Abraham de Jésus (Mt 1 : 1-17), dont trente-neuf sont énumérées avant d'être décrites comme quarante-deux (trois groupes de quatorze). L'objection exacte de Porphyre n'est pas explicitée dans le détail⁵⁶ mais porte vraisemblablement sur la maîtrise maladroite de la généalogie christique dont témoigne une si grossière erreur, et sur la faiblesse du pont numérolgique avec la tradition des Prophètes que tente de construire le début de cet évangile. Ce second niveau de critique pourrait se formuler de la sorte : les évangélistes maîtrisent en réalité très mal les textes dont ils s'autorisent⁵⁷, et ne peuvent ainsi pas prétendre à la continuité d'une tradition ancienne, mais seulement à une nouveauté inutile. À côté de la dissolution horizontale découlant du manque d'unité entre les autorités chrétiennes, Porphyre peut voir là une dissolution verticale liée à la fragilité du lien à l'antique tradition du judaïsme.

Le cas Daniel Cette dissolution verticale ne peut être montrée qu'à la condition d'avoir réponse à l'un des principaux arguments du christianisme pour l'établir : la prédiction de la venue du Christ dans les textes de la tradition juive, en particulier le livre de Daniel⁵⁸. Il semblerait bien que le christianisme contemporain de Porphyre se soit largement reposé sur cette prédiction pour légitimer son ancienneté, et que la critique qu'il en a produite ait suffisamment marqué un Père de l'Église comme Jérôme pour qu'il lui consacre une réfutation en bonne et due forme⁵⁹. L'argument tenait à cœur à Porphyre lui-même, puisqu'il est censé l'avoir développé en douze livres (B13-14T). Son analyse du livre de Daniel était donc forcément longue et probablement complexe, mais elle semble bien graviter autour d'une thèse fondamentale qui est d'ailleurs à peu près celle des historiens modernes⁶⁰ : le livre de Daniel a été rédigé au IIe siècle avant notre ère, sous le règne d'Antiochos IV Épiphane et en particulier lors de la révolte menée par Mattathias puis Judas Maccabée, et les divers éléments des visions qu'on y trouve se réfèrent directement à des acteurs ou à des épisodes de cette révolte. Ainsi, en 7 : 6-14, le léopard est Alexandre, le monstre est Antiochos, et chacune de ses grandes cornes un des rois les séparant, alors que les petites cornes représentent des rois lagides et arménien contemporains d'Antiochos ; son tueur est bien sûr Judas Maccabée (B21-23T). Toutes les allusions à des rois anonymes de Dn 11 peuvent prendre sens si on les réfère à Ptolémée VI et Antiochos IV (B26F-29T), et la petite aide décrit bien le soulèvement de Mattathias (B30F), en réaction au scandale bien connu du sacrifice à des dieux étrangers imposé par l'hellénisation du roi séleucide (B32T-34F), rappelé en 12 : 11 (B41T) en lien avec la révolte comme sa conséquence directe en 12 : 12 (B42T). Toutes les références restent donc au sein de l'histoire juive, et la promesse eschatologique de 12 : 7 n'a aucune raison de concerner quiconque en dehors de ce peuple (B39T). Bien loin d'y lire l'anticipation prophétique de la victoire finale du Christ sur l'Antéchrist, il s'agit d'une métaphore politique espérant la victoire des Maccabées sur

55. B46T = H9b = RJ33 = *Commentaire sur Matthieu*, 3 : 3 = PL XXVI col. 29 ; cf. aussi B59F = H10 = RJ25 = *Breviarium in Psalmos*, 77, 2 = PL XXVI col. 1045-1046.

56. B52T = H11 = RJ29 = *Commentaire sur Daniel*, 1 : 1 = PL XV col. 495.

57. Et leurs éventuelles interprétations de ces textes sont donc irrecevables, comme l'a compris J. G. COOK, « Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory », *The International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2008), p. 1-27.

58. A. MAGNY, « Porphyry Against the Christians : A Critical Analysis of the Book of Daniel in Its Historical Context », *Studia Patristica* 39 (2006), p. 181-186.

59. Ce sont ainsi les fragments B13-43 = H43a-w = RJ30a-t = FG rHist 260F33-39 & 48-58 = *Commentaire sur Daniel (passim)* qui y sont consacrés ; nous y ferons ici référence sous une forme abrégée.

60. Voir par exemple J. J. COLLINS, *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.

Antiochos (B43T). Toute cette argumentation, dont il est probable qu'en sa version complète elle commentait chaque verset du livre de Daniel, est une déconstruction méthodique de la prétention chrétienne à une annonce dans le texte d'un Daniel censé avoir vécu six siècles avant le Christ. En montrant à la fois que sa rédaction est bien plus tardive, et sa signification bien plus prosaïque, Porphyre porte un coup décisif tant aux prétentions à l'ancienneté du message chrétien qu'à sa continuité avec le judaïsme. L'attaque, qui occupe une part importante de ce que nous savons de la polémique antichrétienne de Porphyre, s'inscrit pleinement dans le geste que nous avons évoqué précédemment.

En conclusion de cette section, on peut résumer les critiques de Porphyre envers les chrétiens comme suit. Le christianisme manque d'efficacité : c'est que le dieu qu'il décrit se révèle indigne de confiance, voire malveillant, les démons eux-mêmes sont censés être soumis aux passions, de sorte que les hommes produits par un tel culte sont d'une vertu douteuse, ils mentent et en plus y sont peu habiles, racontant et croyant des histoires invraisemblables pour tout homme de bon sens, ce qui les empêche de disposer d'une tradition cohérente, et ce d'autant plus qu'ils ne peuvent se revendiquer de l'héritage d'un judaïsme qui ne les annonce en rien et que d'ailleurs ils connaissent mal. Ces six axes d'efficacité, de vertu divine, vertu démonique et vertu personnelle, de crédibilité et de cohérence de la tradition sont autant d'exigences auxquelles devra satisfaire un culte hellénique qui se veuille à la hauteur des standards porphyriens.

1.2 La *Lettre à Anébon* : une polémique contre les hellènes ?

Suffirait-il donc, pour en éviter les écueils, de tourner le dos au christianisme et de continuer à pratiquer la religion traditionnelle ? Ce que nous savons de la *Lettre à Anébon* nous pousse à refuser une solution aussi simple. Cette lettre, adressée par Porphyre à un fictif sage égyptien du nom d'Anébon, nous est surtout connue par la réponse que lui a adressée Jamblique, prenant le pseudonyme d'Abammon, dans le traité resté célèbre depuis Ficin sous le nom de *De Mysteriis*. Puisque cette réponse est une polémique marquant une rupture d'orientation doctrinale, il convient bien sûr de rester méfiant quant à la fidélité de ses citations, et de les compléter, en suivant la récente compilation publiée aux Belles Lettres, par les témoignages de sources patristiques lorsque c'est possible⁶¹. De nombreuses opinions attribuées sur le mode affirmatif par Jamblique à Porphyre mériteraient ainsi d'être restituées comme des doutes et des raisonnements hypothétiques plutôt qu'apodictiques. Il semble du moins certain que Porphyre a adressé à cet Anébon, par lequel il visait probablement déjà Jamblique afin de régler ses désaccords avec lui⁶², une série de questions précises sur plusieurs gênes qu'il éprouvait à l'endroit de la pratique religieuse traditionnelle. S'agit-il d'une modeste confrontation à l'hermétisme⁶³ ou d'une honnête perplexité telle que celle préconisée dans la *Philosophie tirée des Oracles*⁶⁴ ? Si le malaise de Porphyre sur ces questions est certes probablement honnête, trois éléments nous amènent à soupçonner qu'il a déjà une idée quant à comment répondre à ses propres questions, au moins en partie rhétoriques⁶⁵. Le premier est la structure systématique de leur enchaîne-

61. SAFFREY et SEGONDS, *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien*, abrégée ici A ; précisons bien sûr que de même que pour la section précédente et à la différence de l'opinion de Saffrey (p. 8-11), il nous semble préférable de conserver une égale distance critique avec les citations de ces Pères, dont les intentions vis-à-vis de Porphyre ont peu de raisons d'être plus charitables. Toutefois, nous choisissons ici de proposer une traduction des citations littérales d'Eusèbe ou éventuellement d'Augustin de préférence aux paraphrases de Jamblique.

62. Voir *ibid.*, p. xxvii-xxxii ; nous ne sommes cependant pas certain de déceler dans cet échange l'animosité qu'y voit ici Saffrey.

63. *Ibid.*, p. xxxii-xxxvi (contribution d'E. Oréal).

64. *Ibid.*, p. xxxvi-xxxviii ; cf. S303F = W109-110 = PE IV, 6, 2 - 7, 2.

65. Une telle lecture a d'ailleurs déjà été proposée par BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, p. 80-87 ; et A. SMITH, « Porphyry and pagan religious practice », in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*,

ment (nous espérons le montrer ici), le second la méfiance critique de Jamblique (omniprésente dans sa *Réponse*), le troisième l'habitude de Porphyre à construire et affirmer (quitte à être réfuté) plutôt qu'à modestement interroger⁶⁶, en particulier dans l'hypothèse où il considérerait Jamblique comme son disciple. Augustin lui-même, sans repérer l'adresse à Jamblique, n'est pas dupe de l'humilité porphyrienne, et considère qu'il « fait mine de se renseigner et de poser des questions, mais dévoile et renverse les arts sacrilèges »⁶⁷. En effet, bien qu'il ne rentre pas dans notre projet de proposer une datation de la *Lettre* et de sa *Réponse*⁶⁸, il nous semble plausible de considérer qu'elle fait suite à de longues discussions que n'auront pas manqué d'avoir Porphyre et Jamblique pendant l'année où le second étudiait auprès du premier⁶⁹ : au moment où Porphyre rédige ses interrogations, il y a déjà longtemps réfléchi et connaît les réponses qu'il souhaite y apporter, comme la suite tentera de le montrer. Mais venons-en maintenant aux questions que pose Porphyre au prêtre Jamblique-Anébon, et à travers lui aux pratiques qu'ils défendent, d'emblée envisagées sur un mode philosophique qui pourra en clarifier la dimension de simple croyance ; elles sont ainsi introduites selon Eusèbe et Théodoret :

J'inaugurerai notre amitié par les dieux, les bons démons et les questions philosophiques qui leur sont liées, à propos desquelles beaucoup de choses ont été dites par les philosophes grecs, mais avec comme postulats de leur croyance de simples conjectures.⁷⁰

1.2.1 Vertu divine

Commençons donc avec Porphyre par questionner les présupposés à propos des dieux. Si l'argument *ad deum* peut se mobiliser contre les chrétiens, un semblable soupçon n'a-t-il pas sa place dans la critique interne à l'hellénisme ? En l'occurrence, ce sont au premier chef les postulats de la pratique du sacrifice et de la prière, centrale au culte, qui vont être interrogés. Un premier doute se fait l'écho des *Lois*⁷¹ et porte sur la possibilité même de marchander avec les dieux : « quelle utilité et quelle puissance sur l'univers et auprès des dieux les sacrifices ont-ils, et en quoi sont-ils accomplis d'une manière qui soit à la fois appropriée à ceux qui sont honorés et profitable à ceux qui offrent les cadeaux ? »⁷² On aperçoit déjà poindre le scepticisme : quel intérêt un dieu aurait-il à de mortels présents qui justifie qu'il en récompense les donateurs ? Mais cela pose un autre problème sous-jacent qui est développé ailleurs dans la *Lettre* : « pourquoi donc beaucoup de gestes sont-ils accomplis lors des rites comme s'ils s'adressaient à des êtres sujets aux passions ? »⁷³ En effet, soit les dieux sont incorporels et donc impassibles⁷⁴, soit ils ne le sont pas. Dans le premier cas, « il semble peu crédible que l'incorporel entende une voix, puisque les choses dites dans nos prières exigent une sensation

sous la dir. de J. J. CLEARY, p. 29–35.

66. Voir par exemple *Vie de Plotin*, 18.

67. *consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et evertit*. A65a = *Cité de Dieu*, X, 11, 1-3 ; cf. aussi A65l = *ibid.*, 83-93.

68. Voir à ce sujet SAFFREY et SEGONDS, *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien*, p. xlv-v ; VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie*, p. 196-208 ; A. SMITH, « Porphyry and his School », in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, sous la dir. de L. P. GERSON, t. 1, p. 325–357.

69. Cf. les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape, V, 1.

70. Ἄρξομαι δὲ τῆς πρὸς σὲ φιλίας ἀπὸ θεῶν καὶ δαιμόνων ἀγαθῶν τῶν τε τούτοις συγγενῶν φιλοσοφημάτων, περὶ ὧν εἴρηται μὲν πλείστα καὶ παρὰ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις, εἴρηται δὲ ἐκ στοχασμοῦ τὸ πλέον τὰς ἀρχὰς ἔχοντα τῆς πίστεως. A1 = PE XIV, 10, 1 = *Thérapeutique des maladies helléniques*, I, 48.

71. Le propos est récurrent dans le livre X, cf. par exemple 885b, 899d et 905d.

72. τίνα ἔχουσι χρεῖαν ἢ δύναμιν ἐν τῷ παντὶ καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς, τίνος τε ἔνεκα λόγου προσφόρως μὲν τοῖς τρωμένοις ὠφελίμως δὲ τοῖς τὰ δῶρα προσάγουσιν ἐπιτελοῦνται ; A69 = DM V, 1.

73. Πῶς οὖν πρὸς ἐμπαθεῖς αὐτοὺς πολλὰ δρᾶται ἐν ταῖς ἱερουργίαις ; A14 = DM I, 11.

74. C'est là la thèse de Porphyre dans les *Sentences*, 21.

voire des oreilles »⁷⁵. De même, « les offrandes sont offertes comme à des êtres sensibles et psychiques »⁷⁶. Pour prendre un cas plus précis, considérer les astres, par exemple le soleil et la lune, comme des dieux, exige de pouvoir admettre le concept d'une divinité corporelle⁷⁷. Le problème de l'adresse de prières ou de sacrifices aux dieux est davantage explicité : « s'il y a des êtres impassibles et d'autres passibles, pour lesquels on dit que les gens érigent des phallus et disent des obscénités, vaines seront les invocations des dieux, les suppliques, les tentatives d'apaiser leur colère, les rites expiatoires, et plus encore les rites censés contraindre les dieux. En effet, ce qui est impassible ne peut être ni fléchi, ni forcé, ni contraint. »⁷⁸ Si les dieux sont incorporels et donc impassibles, les prières ne peuvent les atteindre ; les êtres qu'elles visent ne sont ainsi pas vraiment des dieux. La passibilité, on le sait, est une tare du point de vue de la philosophie platonicienne, admettre la seconde branche de l'alternative revient donc à faire des dieux des êtres indignes d'une vénération.

En outre, peut-on noter, si les dieux sont corporels, ils ne peuvent être présents (et donc écouter une prière, mais aussi agir) qu'en un seul lieu à la fois⁷⁹. Cela implique une radicale limitation de leur puissance :

Pourquoi certains sont-ils qualifiés d'aquatiques ou d'aériens, se répartissent-ils entre eux les lieux et reçoivent-ils des lots bien définis de corps, s'ils ont une puissance illimitée, indivisible et étrangère à toute délimitation ? Et comment y aurait-il unité entre eux, puisque leurs domaines sont répartis en des parcelles délimitées, et qu'ils sont séparés par l'altérité des lieux et des corps qui sont leurs sujets ?⁸⁰

Attribuer aux dieux des lieux ou une corporéité ou une spatialité, c'est les limiter à être les dieux d'un domaine déterminé, et à se révéler impuissants pour tout le reste, la corporéité excluant la capacité d'imbrication mutuelle à laquelle peuvent prétendre les incorporels⁸¹. Localité et corporéité concourent donc à faire des dieux de la religion traditionnelle des êtres relativement faibles, qui sont très loin de l'image de grandeur que leurs fidèles leur prêtent. Seuls des dieux de médiocre envergure et de bas statut ontologique, d'ailleurs, peuvent occuper la place que leur offrent certaines pratiques religieuses : Porphyre demande non sans sel « si le divin s'abaisse pour servir les hommes au point de ne pas répugner à se prêter à la divination par les gruaux »⁸². Tant la puissance que la dignité des dieux en question sont donc mises en doute.

Enfin, en plus de leur faiblesse, c'est sur le plan de l'honnêteté des dieux qu'il porte l'offensive. Se pourrait-il, demande Porphyre, que « se vanter et apparaître comme une illusion soit le commun apanage des dieux, des démons et de tous les êtres supérieurs »⁸³ ? Ce à quoi

75. ἄπιστον εἶναι καταφαίνεται πῶς φωνῆς ἀκούει τὸ ἀσώματον καὶ ὡς αἰσθήσεως προσδεῖσεται καὶ δὴ ὤτων τὰ λεγόμενα ὑφ' ἡμῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς. A18 = DM I, 15.

76. τὰ προσαγόμενα ὡς πρὸς αἰσθητικούς καὶ ψυχικούς προσάγεται. A20 = DM I, 15.

77. A22-24 = *Cité de Dieu*, X, 11, 12-17 = DM I, 17-19.

78. Εἰ δὲ οἱ μὲν ἀπαθεῖς, οἱ δὲ ἐμπαθεῖς, οἷς διὰ τούτων φαλλοὺς φασιν εἶσθαι καὶ ποιῆσθαι αἰσχρορρημοσύνας, μάταιοι αἱ θεῶν κλήσεις ἔσονται, προσκλήσεις αὐτῶν ἐπαγγελόμενοι καὶ μῆνιδος ἐξιλάσεις καὶ ἐκθύσεις, καὶ ἔτι μᾶλλον αἱ λεγόμεναι ἀνάγκαι θεῶν. Ἀκήλητον γὰρ καὶ ἀβίαστον καὶ ἀκατανάγκαστον τὸ ἀπαθές. A13 = PE V, 10, 10 = DM I, 10-14.

79. *Sentences*, 31.

80. Πῶς ἐνύδριοι τινες λέγονται καὶ ἀέριοι, τόπους τε διειλήχασιν ἄλλοι ἄλλους, καὶ σωμάτων μοίρας διεκκληρώσαντο κατὰ περιγραφὴν, καίτοι δύναμιν ἄπειρον ἔχοντες καὶ ἀμέριστον καὶ ἀπερίληπτον, πῶς τε αὐτῶν ἔσται ἡ ἔνωσις πρὸς ἀλλήλους, μερῶν μερισταῖς περιγραφαῖς διειργομένων, καὶ καθ' ἑτερότητα τῶν τόπων καὶ τῶν ὑποκειμένων σωμάτων διειλημμένων ; A11 = DM I, 9.

81. *Sentences*, 2-3.

82. εἰ ἄχρι τοσούτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων τὸ θεῖον ὡς μὴ ὀκνεῖν τινὰς καὶ ἀλφίτομάντις εἶναι. A44 = DM III, 17.

83. τὸ περιαιτολογεῖν καὶ τὸ ποιὸν φάντασμα φαντάζειν, κοινὸν εἶναι θεοῖς καὶ δαίμοσι καὶ τοῖς κρείττοσι γένεσιν ἅπασιν. A29 = DM II, 10 ; dans le fr. A29a, cette vantardise est décrite comme une tromperie (ἀπατηλόν).

Porphyre fait précisément référence nous semble difficile à déterminer⁸⁴, mais l'accusation nous semble du moins porter sur la tendance qu'ont les dieux de la mythologie grecque à s'adonner au mensonge et à l'illusion⁸⁵. De telles divinités, à n'en pas douter, sont indignes de confiance et à plus forte raison d'une vénération. La critique morale se poursuit :

Ce qui me trouble grandement est la façon dont ils sont invoqués comme des êtres supérieurs et reçoivent des ordres comme des inférieurs, dont ils exhortent le fidèle à être juste alors qu'eux-mêmes acceptent d'accomplir des actes injustes si on le leur ordonne, dont ils refusent d'écouter l'orant qui ne serait pas pur des plaisirs sexuels, alors qu'eux-mêmes ne répugnent pas à mener ceux qu'ils rencontrent dans d'illicites plaisirs. De plus, ils proclament que leurs prêtres doivent observer l'abstinence des viandes d'êtres animés afin de n'être pas souillés par les fumées de ces corps, alors qu'eux-mêmes se délectent des fumées des sacrifices, et aussi que l'épopée doit éviter de toucher un cadavre, alors que beaucoup de théagogies sont accomplies au moyen d'animaux morts.⁸⁶

L'attaque est ici plus explicite : les dieux ont pour les hommes des exigences morales qu'ils ne prennent pas la peine de respecter, et dont ils encouragent parfois même la transgression lorsque la chose les avantage ; à ces évidents vices, il faut ajouter un délit d'hypocrisie. Celui-ci vient s'ajouter aux charges de limitation et d'impuissance mentionnées auparavant, qui partagent d'ailleurs un lien étroit avec le problème récurrent de la corporéité et donc de la passibilité des dieux, obstacles majeurs à leur respectabilité.

1.2.2 Êtres intermédiaires

On peut remarquer que ce dernier fragment parle des « êtres supérieurs » en général et non seulement des dieux. Les reproches concernant la vertu divine semblent donc pouvoir aussi s'appliquer aux êtres censés être meilleurs que les humains et qui échoueraient dès lors à se montrer dignes de leur rang⁸⁷. Mais de quels êtres parle-t-on exactement ? Trois fragments nous permettent de dresser la liste suivante : les démons (δαίμων), les héros (ἥρωας), les anges (ἄγγελος), les archanges (ἀρχάγγελος), les archontes (ἄρχων) et les âmes immaculées (ἄχραντος ψυχή) sont intermédiaires entre les dieux et les âmes humaines⁸⁸. Mais ces fragments, qui d'ailleurs donnent des listes partielles, posent justement la question du critère qui permettrait de distinguer entre eux tous ces personnages. Cette incertitude revient dans d'autres fragments qui évoquent de possibles critères pour ce faire, comme les opérations, les passions, les mouvements naturels, les actes ou les accidents⁸⁹. La question de la hiérarchie à établir entre eux semble avoir aussi fait l'objet d'une question⁹⁰. La religion traditionnelle souffre ainsi aux yeux de Porphyre d'un manque de clarté quant à ses catégories ontologiques. Il utilisera ailleurs dans la *Lettre* le terme de « démon », le seul ayant bénéficié d'une caractérisation philosophique, pour poser ses questions sur les êtres intermédiaires.

84. Saffrey, dans son commentaire de bas de page du A29, suggère un parallèle chez Eunape (*Vies de philosophes et de sophistes*, VI), mais l'épisode dont il parle mentionne plutôt un fantôme inférieur prenant l'apparence d'un dieu.

85. Contentons-nous de rappeler les v. 8 à 15 du chant II de l'*Iliade*.

86. Πάνυ δέ με θράττει πῶς ὡς κρείττους παρακαλούμενοι ἐπιτάττονται ὡς χείρους καὶ δίκαιον εἶναι ἀξιοῦντες τὸν θεράποντα τὰ ἄδικα αὐτοὶ κελευσθέντες δρᾶν ὑπομένουσιν καὶ καθαρῶ μὲν μὴ ὄντι ἐξ ἀφροδισίων οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακούσαιεν, αὐτοὶ δὲ ἄγειν εἰς παράνομα ἀφροδίσια τοὺς τυχόντας οὐκ ὀκνοῦσιν. Καὶ ἀπὸ ἐμψύχων μὲν ἀποχῆς κελεύουσιν δεῖν εἶναι τοὺς ὑποφῆτας, ἵνα μὴ τοῖς ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀτμοῖς χραίνωνται (αὐτοὶ δὲ ἀτμοῖς τοῖς ἀπὸ θυσίων μάλιστα δελεάζονται), καὶ νεκροῦ μὲν ἀθηγῆ δεῖν εἶναι τὸν ἐπόπτην, διὰ νεκρῶν δὲ τὰ πολλὰ ζῶων αἰ θεαγωγίαι ἐκτελοῦνται. A64.1-2 = PE V, 10.

87. Voir par exemple A29-29b = DM II, 10.

88. A3 = DM I, 3 ; A27 = DM II, 1 ; A28a = DM II, 3.

89. A4-7 = DM I, 4.

90. Cf. A28b = DM II, 10.

En dépit — ou peut-être à cause — de cet héritage, il lui semble difficile d'accorder le statut du démon avec les rites traditionnels. « Il fait des reproches à tous les démons, dont il dit que c'est à cause de leur manque de sagesse qu'ils se laissent attirer par une humide fumée, et qu'ils se trouvent dès lors non dans l'éther, mais dans l'air sublunaire et sur la lune elle-même. »⁹¹ La généralité du reproche est une hyperbole d'Augustin, qui se corrige immédiatement : « mais en vérité, il n'ose pas attribuer à tous les démons toutes les tromperies, méchancetés et inepties qui l'indigent à bon droit. En effet, à la façon d'autres auteurs, il qualifie certains démons de bienveillants, bien qu'il reconnaisse que tous manquent de sagesse. »⁹² En tentant de moins préjuger qu'Augustin des intentions de Porphyre, on peut du moins affirmer qu'il s'est dans sa *Lettre* montré dubitatif sur les raisons qui pourraient expliquer que les sacrifices rituels attirent effectivement les démons : à supposer qu'il s'agisse bien d'êtres supérieurs, il faut admettre qu'« aucun dieu ou démon n'est attiré vers le bas par de simples reflets »⁹³. On peut certes admettre que certains démons le soient et correspondent ainsi à la conception populaire, si l'on en fait des mauvais démons⁹⁴, mais (comme on le verra plus en détail dans la sous-section 2.1.4, p. 41) il ne s'agit alors plus des démons que l'on souhaiterait avoir pour alliés : les rites peuvent avoir prise sur eux, mais en courant le risque d'avoir affaire à des êtres mauvais voire malfaisants⁹⁵. De telles entités retrouvent les accusations de faiblesse et de malveillance qui suffisent à les disqualifier comme objets souhaitables de culte : les démons sont soit insensibles aux rites, qui sont donc inutiles, soit ils y sont sensibles mais ce sont alors des démons malveillants, et les rites sont alors même dangereux. À moins bien sûr que le démon en question ne soit rien d'autre qu'une production des rites eux-mêmes : Porphyre aurait mentionné l'hypothèse voulant que « les offrandes faites de matière suscitent les démons par des puissances qui leur sont internes, et surtout la matière arrachée aux animaux »⁹⁶. En ce cas le démon ne serait pas seulement un être intermédiaire de perfection douteuse, mais un être causé par la matière, si cela est possible, c'est-à-dire profondément mauvais⁹⁷.

À côté de cette hypothétique dichotomie en bons et mauvais démons qui éclaire encore mal les différences entre classes d'êtres intermédiaires, un autre problème se pose : le problème du statut du démon personnel, celui par exemple de Socrate ou de Plotin. On se souvient que dans ce dernier cas, le démon se révélait être un dieu⁹⁸, et la différence exacte entre dieu et démon est d'ailleurs un point de doute, puisque certains dieux sont censés être visibles, comme les astres, alors que certains démons sont invisibles⁹⁹, parmi lesquels au moins le démon personnel ; or le visible est censé inférieur à l'invisible, et les démons aux dieux. Pourtant, la mobilisation du démon personnel pourrait être une réponse à la justification des rites, si l'on admet que chacun peut invoquer son démon propre pour son bien-être. Cependant, cela pose alors la question de la multiplicité de tels démons, et de leur répartition : se partagent-ils les parties du corps ou les niveaux du soi que sont le corps, l'âme et l'Intelligence ?¹⁰⁰ Il semble ainsi que leur nombre soit peu clair, puisque l'on rend parfois un culte à son démon personnel

91. *Et ibi quidem omnes daemones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum uaporem et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna atque in ipso lunae globo*; A65b-c = *Cité de Dieu*, X, 11, 3-6; nous suivons Saffrey pour la traduction de *imprudentiam*.

92. *uerumtamen non audet omnes fallacias et malitias et ineptias, quibus merito mouetur, omnibus daemonibus dare. Quosdam namque benignos daemones more appellat aliorum, cum omnes generaliter imprudentes esse fateatur*. A65d = *Cité de Dieu*, X, 11, 6-10.

93. μηδένα θεόν ἢ δαίμονα ὑπ' αὐτῶν (= εἰδώλων) καθέλκεσθαι. A61 = DM III, 30.

94. A90 = DM IX, 7.

95. A62 = DM II, 31 = *Contre Julien* (Cyrille; PG LXXVI, 392), IV, 125 = *Cité de Dieu*, X, 11, 22-31.

96. τὰ προσαγόμενα ἀπὸ τῆς ὕλης ὑφίστησι διὰ τῶν ἐνουσῶν δυνάμεων δαίμονας, καὶ μάλιστα ἢ ἀπὸ τῶν ζῶων εἰλημμένη. A51 = DM III, 22.

97. La matière est en effet pour Porphyre, comme pour son maître Plotin, ce d'où vient le mal, cf. *Sentences*, 20 & *Ennéades*, I, 8 [51].

98. *Vie de Plotin*, 10.

99. A25 = DM I, 20.

100. A88-89 = DM IX, 7.

comme s'il était deux ou trois¹⁰¹. Pire encore : de tels rites sont parfois collectifs, ce qui suggère la baroque situation d'un partage, éventuellement à grande échelle, du démon personnel¹⁰². De façon générale (et les présents arguments anticipent en partie sur la sous-section 1.2.4, p. 27), la compréhension que l'on a des démons et des êtres intermédiaires dans leur ensemble apparaît comme peu claire, floue, voire inconsistante. Diverses conceptions semblent cohabiter, dont aucune n'est satisfaisante, puisque toutes mènent à des conséquences indésirables sur l'inutilité, la dangerosité ou l'absurdité des rites accomplis.

1.2.3 Vertu personnelle

Est-il impossible d'adopter une attitude de modeste agnosticisme en la matière, et de se contenter des rites en gardant à distance les subtilités théologiques ou démonologiques comme des mystères inconnaissables ? Ce serait oublier le platonisme de Porphyre, d'ailleurs partagé par Jamblique sur ce point : « tu (Porphyre) juges que la science qui concerne les dieux est sainte et utile, et tu appelles obscurité l'ignorance de ces choses belles et honorables, et lumière leur connaissance. Tu affirmes en outre que la première remplit les hommes de maux à cause de leur inculture et de leur insolence, alors que tu considères la seconde comme cause de toutes les bonnes choses. »¹⁰³ La connaissance des dieux et des démons n'est pas une affaire d'érudits, mais bien une nécessité pragmatique, puisque sa présence cause tous les biens et son absence tous les maux. En conséquence, Porphyre peut estimer que « l'ignorance et la tromperie sur ces questions est une impiété et une impureté »¹⁰⁴. Ne pas être au clair sur le statut des êtres supérieurs ou, pire encore, induire les autres en erreur à leur propos sont non seulement des défauts, mais même des actes impies qui témoignent d'une nature mauvaise, dont sont coupables la plupart des pratiquants mal éclairés. Qu'entend-il au juste par tromperie ?

Quel sens ont ces prières à celui qui sort du limon, assis sur un lotus et naviguant sur une barque, qui se transforme au fil des saisons et évolue selon le zodiaque ? En effet, ils disent l'avoir ainsi vu de leurs propres yeux, ne comprenant pas qu'ils projettent sur lui l'effet de leur propre imagination. Et si ces descriptions sont dites sur un mode symbolique, comme des symboles de ses puissances, qu'ils nous donnent donc l'interprétation des symboles ! Il est en effet manifeste que si quelque chose arrive au soleil, comme dans le cas des éclipses, le phénomène est vu de la même façon par tous ceux qui le regardent.¹⁰⁵

Les prières chargées de longues descriptions et épithètes peuvent se comprendre sur un mode littéral, et dans ce cas elles sont manifestement fausses puisque le soleil, par exemple, n'a pas quand on le regarde les propriétés que le culte lui attribue. Mais elles peuvent aussi se comprendre sur un mode symbolique, et dans ce cas, pourquoi ne pas expliquer les symboles ? Le reproche ici encore discret est plus explicite dans le cas de l'usage de noms étrangers pour les dieux. Là aussi, si les dieux sont communs pour tous et que l'on parle de la même chose, il importe peu que l'on utilise un mot grec ou égyptien, et autant employer celui de sa propre

101. A92 = DM IX, 9.

102. *Ibid.*

103. ὄσιον καὶ ὠφέλιμον εἶναι νενίμικας τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην, καὶ τὸ μὲν ἀγνοίας τῆς περὶ τῶν τιμίων καὶ καλῶν σκότος καλεῖς, φῶς δὲ τὸ τῆς γνώσεως· καὶ τὸ μὲν ἐμπλήσαι τίθεσαι πάντων κακῶν τοὺς ἀνθρώπους δι' ἀμαθίαν καὶ τόλμαν, τὸ δ' αἴτιον ἡγῆ πάντων ἀγαθῶν. A32 = DM II, 11.

104. τὴν περὶ τούτων ἀγνοίαν καὶ ἀπάτην ἀνοσιουργίαν καὶ ἀκαθαροσίαν A31 = DM II, 11.

105. Αὐταὶ δὲ αἱ εὐχαὶ τίνα ἔχουσιν λόγον, τὸν ἐξ ἰλῦος ἀναφανέντα λέγουσαι καὶ ἐπὶ τῷ λωτῷ καθήμενον καὶ ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενον καὶ καθ' ὥραν τὰς μορφὰς ἀμείβοντα καὶ κατὰ ζώδιον μετασχηματιζόμενον; Οὕτω γὰρ φασὶν αὐτοπτέσθαι, ἀγνοοῦντες ὅτι τὸ ἴδιον πάθος τῆς αὐτῶν φαντασίας ἐκείνῳ περιάπτουσιν. Εἰ δὲ συμβολικῶς λέγεται ταῦτα, τῶν ἐκείνου δυνάμεων ὄντα σύμβολα, τὴν ἐρμηνείαν τῶν συμβόλων εἰπάτωσαν. Δῆλον γὰρ ὡς εἰ τοῦ ἡλίου ἦν τὸ πάθος, καθάπερ ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν, πᾶσιν ἂν ὠφθη ταῦτόν τοῖς εἰς αὐτὸν ἀτενίζουσιν. A76 = PE V, 10, 5-6, cf. DM VII, 2.

langue¹⁰⁶. Si on cherche à l'éviter, « ou bien tous ces discours sont des techniques et des voiles de sorciers qui reportent sur le divin nos propres passions, ou bien nous entretenons sans l'avouer des conceptions du divin contraires à la réalité »¹⁰⁷. L'accusation est claire : l'emploi de noms barbares, plus qu'une coquetterie, est la façon dont nous mentons sinon aux autres au moins à nous-mêmes, et peut-être en va-t-il de même des descriptions imaginées vues précédemment.

Cette fausseté qui témoigne soit de la sottise soit de la malhonnêteté des prêtres et de ceux qui les imitent n'est pas isolée. Porphyre rappelle qu'un certain nombre de devins au moins sont des charlatans¹⁰⁸, mais il est prêt à concéder le bénéfice de la stupidité à ceux qui profèrent des menaces envers les dieux¹⁰⁹. Dans certains cas, il peut simplement s'agir d'une illusion : « l'âme forge de grandes inventions à partir de tout ce qu'elle rencontre »¹¹⁰. Dans tous les cas, que les prêtres et autres pratiquants des divers rites soient stupides, malhonnêtes ou simplement assez naïfs pour prendre les passions de leur âme pour des réalités, ils sont discrédités en tant qu'autorités, précisément à cause de leur incapacité à livrer un discours cohérent sur toutes les formes d'interaction avec le divin et le démonique que permettent les pratiques cultuelles. Notons bien ici que de telles remarques n'ont de sens que dans la perspective d'une religion, sinon unifiée, du moins dont il est attendu qu'elle soit pourvue de suffisamment de cohérence pour que soient comparés dans un même argumentaire des pratiques de prière intéressée, de divination, et même des actes *theourgikoi*¹¹¹. Si Porphyre envisageait ces pratiques comme spatio-temporellement situées et donc en droit isolées les unes des autres, nombre de ses critiques n'auraient aucune pertinence, et c'est bien à titre de représentants de cette tradition censée unifiée qu'il adresse (au moins dans la rhétorique de la *Lettre*) ses reproches aux prêtres et théurges, coupables d'ignorance des vérités générales sur le divin.

1.2.4 Crédibilité : le cas de la divination

En plus des individus, l'ignorance, les passions et le charlatanisme mettent aussi en péril la crédibilité des pratiques. C'est le cas pour la divination, dont le fonctionnement même semble être le cas d'école par lequel Porphyre illustre sa critique du manque de rationalité de la religion traditionnelle. Que penser en effet d'un art divinatoire qui procède avec une aussi improbable diversité de méthodes : oniromancie¹¹², enthousiasme venu des dieux¹¹³ et éventuellement provoqué par la musique¹¹⁴, inspiration par les éléments naturels¹¹⁵ ou technique savante de lecture dans les entrailles, les oiseaux ou les astres¹¹⁶, voire, comme on l'a vu, les gruaux¹¹⁷. L'abondance nuit parfois, et cette profusion de modes d'accès au futur sape leur prétention à être pris au sérieux : rien n'empêche que leurs résultats divergent. En effet, « dans nos rêves, il arrive parfois que sans avoir besoin d'essayer nous pressentions l'avenir, et souvent que même en essayant nous ne le pressentions pas »¹¹⁸. De même, Porphyre considère « comme

106. A77 = PE V, 10, 8 = DM VII, 3.

107. Ἡ γὰρ γοήτων ἦν ταῦτα πάντα τεχνάσματα καὶ προκαλύμματα διὰ τῶν ἐπιφημιζομένων τῶ θεῖω τῶν περὶ ἡμᾶς γινομένων παθῶν, ἢ λελήθαμεν ἐναντίας ἐννοίας ἔχοντες περὶ τοῦ θεοῦ ἢ αὐτὸ τῶ ὄντι διάκειται. A78 = PE V, 10, 9 = DM VII, 5.

108. A43 = *Hypomnesticon* (Joseph de Tibériade ; PG CVI, 163), 143 & A96 = DM X, 2.

109. A65q-s = *Cité de Dieu*, X, 11, 53-70 = PE V, 10, 3-5 = DM VI, 5 = A73 & A75.

110. ἡ ψυχὴ ἐκ τοῦ τυχόντος ἀναπλάττει μεγάλα. A95 = DM X, 2 ; voir aussi A48-51 = DM III, 20-21 & A53-56 = DM III, 24-25.

111. A10 = DM I, 9.

112. A34-35 = DM III, 2.

113. A36-37 = DM III, 4 & 9.

114. A38-38a = DM III, 9.

115. A39-41 = DM III, 11-14.

116. A42 = DM III, 15.

117. A44 = DM III, 17.

118. Κατὰ γὰρ τοὺς ὕπνους μηδὲν πραγματευσάμενοι ἐνίστε τῶ μέλλοντι ἐπιβάλλομεν, καὶ πραγματευσάμενοι πολλάκις οὐκ ἐπιβάλλομεν. A53 = DM III, 23 ; nous ne voyons aucune raison d'ajouter avec Saffrey un ὕπαρ

non négligeable le fait qu'il y ait des gens qui produisent des imitations convaincantes »¹¹⁹, simulant par exemple l'enthousiasme divinatoire. En l'absence d'un critère autre qu'*a posteriori* pour déterminer la véracité de chaque oracle, l'attitude raisonnable consiste donc à suspendre sa croyance envers ces actes divinatoires aux prédictions si peu fiables. Est-ce à dire pour autant que Porphyre rejette en bloc toute forme de divination ?¹²⁰ Au moins ressent-il le besoin d'opérer une sélection, puisque le fragment A53 indique qu'il admet qu'une divination réelle se produit parfois, et il semble de façon générale disposé à admettre la possibilité en droit d'une prescience¹²¹. Il faudrait donc, pour y placer sa foi, la caution d'un arbitre (διστατητής)¹²² ou d'une sorte de méta-discipline capable de faire le tri entre les oracles dignes de foi et les autres. Un tel rôle pourrait être rempli par ceux qui « observent attentivement le cours des corps célestes et disent, en fonction de quel corps céleste s'aligne avec quel autre ou quels autres, si les oracles seront vrais ou faux, et si les rites auront un effet opératoire, divinatoire ou vain »¹²³. Mais cette prétention de l'astrologie ne vaut que si ses résultats sont accessibles à la raison, or « ce qui concerne les calculs des calendriers et la science de l'horoscope est incompréhensible »¹²⁴. Il faut, pour ainsi dire, comprendre pour croire, et une tradition qui repose pour son bon fonctionnement sur l'incompréhension voire la mystification ne peut qu'engendrer des ignorants et, dès lors, des êtres mauvais. C'est que le mal est le corrélat de l'inconnaissable, et certains points majeurs de l'astrologie sont incompréhensibles¹²⁵, dès lors la discipline dans son ensemble est inconnaissable. C'est du moins ce que conclut Porphyre à partir de la profonde dissonance entre ses pratiquants, incapables de se mettre d'accord sur une doctrine et une logique herméneutique cohérentes¹²⁶. La crédibilité des pratiques divinatoires, en tant qu'elles sont d'une fiabilité douteuse ou tout simplement incompréhensibles dans leur fonctionnement, est donc fragile.

1.2.5 Cohérence de la tradition

Cela nous amène naturellement à ce reproche de cohérence que nous avons plusieurs fois effleuré, et dont on se souvient qu'il était aussi un argument important de la polémique anti-chrétienne. La plupart des fragments à ce propos concernent la cohérence des enseignements sur les dieux, les démons ou la divination : nous les avons déjà mentionnés et il n'est pas utile de s'y attarder à nouveau ; notons simplement l'omniprésence de cette exigence dans les questions de Porphyre. Le manque de ce que nous avons nommé cohérence horizontale est donc assez souligné : les divers prêtres, théurges, devins et pratiquants en tous genres donnent une mosaïque

δὲ (« tandis que, dans l'état de veille, ») absent des manuscrits : l'opposition entre ἐνίστε et πολλάκις suffit au balancement, et Porphyre nous semble ici insister sur le manque de fiabilité des rêves pour prédire l'avenir plutôt que sur la supériorité de l'état onirique sur l'état de veille.

119. ὡς οὐδαμῶς ἀπόβλητον τὸ εἶναι γεννητικούς τῶν δραστηκῶν εἰδῶλων. A59 = DM III, 28 ; ici en revanche, la traduction de Saffrey par « des simulacres efficaces » est également défendable, et nous ne tranchons qu'à la lumière du fr. A53.

120. C'est la conséquence de l'attribution par Saffrey à Porphyre d'une volonté, difficile à tirer du fr. A63a = DM III, 31, de prendre pour arbitres les chrétiens, cf. son commentaire de bas de page. Un tel rejet par Porphyre est en outre défendu par G. SHAW, *Theurgy and the Soul : The Neoplatonism of Iamblichus*, State College (Pennsylvania), Penn State University Press, 1995, p. 231-236.

121. Voir par exemple le fragment A57 = DM III, 27, qui suggère un modèle proche de celui de son maître Plotin (cf. *Ennéades*, III, 3 [48], 6).

122. A63 = DM III, 31.

123. παρατηροῦσιν οὗτοι τήν τῶν οὐρανίων φοράν καὶ λέγουσι τίνος τῶν κατ' οὐρανὸν μετὰ τίνος ἢ τίνων πολεύοντος ἔσται ψευδῆ τὰ μαντεῖα ἢ ἀληθῆ, καὶ τὰ δρώμενα ἀργὰ ἢ ἀπαγγελτικά ἢ ἀποτελεστικά. A60 = DM III, 30.

124. τὰ περὶ τῆς τῶν κανόνων διαριθμῆσεως καὶ περὶ τῆς ἐπιστήμης γενεθλιαλογικῆς εἰσὶν ἀκατάληπτα. A85 = DM IX, 3.

125. Outre le A60, voir aussi le A87 = DM IX, 5.

126. A86 = DM IX, 4.

bariolée d'explications divergentes de leurs pratiques, quand ils prennent la peine d'en donner, et dieux et démons semblent à la fois corporels et sans corps, passibles et sans passions, bons et vicieux, localisés et omniprésents. Intéressons-nous donc maintenant à la cohérence que nous avons qualifiée de verticale. Les fragments de la *Lettre* à ce sujet sont peu nombreux, mais le reste de l'œuvre de Porphyre témoigne assez de l'importance pour lui de cette préoccupation¹²⁷. C'est, pensons-nous, dans cette optique que Porphyre demande « ce que les Égyptiens considèrent être la cause première. L'Intelligence, ou ce qui est au-delà ? Est-elle unique, ou y en a-t-il une ou plusieurs avec elle ? Est-elle corporelle ou incorporelle ? Sont-elles la même chose que le Démiurge, ou y sont-elles antérieures ? Toutes choses viennent-elle d'une seule ou de plusieurs ? Connaissent-ils la matière, ou bien les qualités corporelles premières ? La matière est-elle engendrée ou inengendrée ? »¹²⁸ L'intention de Porphyre est ici assez manifeste : confronter la pensée de son interlocuteur aux thèses centrales de la tradition philosophique, et plus spécifiquement platonicienne. Il est difficile de déterminer ici si Porphyre veut vraiment trouver des convergences entre cette philosophie et la théologie des Égyptiens, ou s'il vise déjà Jamblique qu'il considère peut-être comme en porte-à-faux vis-à-vis des principes élémentaires du néoplatonisme. Un long fragment semble cependant nous diriger vers la première option : Porphyre mobilise tant l'autorité du prêtre égyptien Chérémon que l'astrologie et les almanachs hermétiques pour soutenir le corporalisme de la religion que ces sources décrivent¹²⁹. Dès lors, une telle description du divin et des causes en général est incompatible avec les enseignement du platonisme¹³⁰. Ledit fragment décrit en outre la nécessité des liens du Destin, ce qui semble incompatible avec une autre autorité mobilisée dans la *Lettre* : Homère. En effet, Porphyre aurait confronté ces considérations avec le vers 497 du chant IX de l'*Iliade*, en invoquant l'argument de Phénix suppliant Achille : « les dieux eux-mêmes peuvent être fléchis »¹³¹. Trois autorités majeures de la tradition religieuse dont Porphyre et Jamblique discutent, à savoir Homère, la philosophie platonicienne, et enfin le consensus de la théologie égyptienne, de l'hermétisme et de l'astrologie, sont en désaccord ou en ont du moins l'apparence. Il importe donc de décider à qui donner raison, ou d'expliquer leur éventuel accord, comme on verra Porphyre et Jamblique le tenter dans les chapitres suivants.

1.2.6 Efficacité : bonheur et liberté

Avec les réserves que nous avons mentionnées, Porphyre ne semble cependant pas contester les bénéfiques pratiques que peuvent apporter les pratiques culturelles ou même divinatoires de la religion de son correspondant. En revanche, nous savons qu'il s'est enquis de leur capacité à aider l'homme à savoir « quelle est la voie vers le bonheur »¹³². En effet, il est tout à fait concevable d'avoir accès à la connaissance du futur sans être à même d'en faire bon usage et d'atteindre ainsi le bonheur¹³³ : les honneurs humains qu'un tel savoir garantit sont insuffisants pour cette fin¹³⁴. Cette possibilité est même non seulement insatisfaisante, mais aussi inquiétante :

Les polémiques sont chez nous nombreuses, car on se représente le Bien à partir de raisonnements humains. Mais pour ceux qui se sont ménagé la proximité avec l'être

127. Que l'on songe, simplement, aux *Questions homériques*, à la *Philosophie tirée des Oracles*, aux *Sentences* qui viennent commenter les *Ennéades*, ou aux traités *Sur les écrits de Julien le Chaldéen* et *Sur le Styx*.

128. τί τὸ πρῶτον αἴτιον ἡγοῦνται εἶναι Αἰγύπτιοι· πότερον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν ; καὶ μόνον ἢ μετ' ἄλλου ἢ ἄλλων ; καὶ πότερον ἀσώματον ἢ σωματικόν ; καὶ εἰ τῷ δημιουργῷ τὰ αὐτὰ ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ ; καὶ εἰ ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα ἢ ἐκ πολλῶν ; καὶ εἰ ὕλην ἴσασιν ἢ σώματα ποῖα πρῶτα ; καὶ ἀγέννητον ὕλην ἢ γεννητὴν ; A79 = DM VIII, 1.

129. A81 = PE III, 4 = DM VIII, 4 & 6-7, voir le riche commentaire de Saffrey à ce propos.

130. Voir notamment les *Sentences*, par exemple la 36.

131. στρεπτοὺς εἶναι τοὺς θεοὺς. A82 = DM VIII, 8 ; ce vers faisait déjà l'objet d'une critique par Maxime de Tyr, *Dissertation* ???, ???.

132. *quae sit ad beatitudinem uia*. A65w = A93 = A99 = *Cité de Dieu*, X, 11, 94-95 = DM X, 1 & 5.

133. A98 = DM X, 4.

134. A94 = DM X, 2.

supérieur, si cette partie du problème n'a pas fait l'objet d'un examen attentif, la sagesse aura été pour eux un vain exercice : ils dérangeront l'Intelligence divine pour retrouver un esclave en fuite, pour l'achat d'un champ, pour savoir si un mariage sera heureux, ou pour ouvrir un commerce. En l'absence de cet examen, même s'ils disent les choses les plus vraies sur tout le reste, mais sur le bonheur rien de solide ni de certain, c'est qu'ils sont en compagnie non de dieux ou de bons démons, mais bien de cette errance dont nous parlions.¹³⁵

La pertinence et l'intérêt de toute théologie dépendent de sa capacité à mener au bonheur et à justifier celle-ci. Les expédients mondains ont certes une valeur (on se souvient du reproche d'inefficacité adressé aux chrétiens), mais elle est subordonnée, à titre de moyen au service de la fin eudémonique qui est première. Qui aide aux moyens sans avoir en vue la fin ne peut espérer vraiment aider à atteindre celle-ci, et l'assistance qu'il propose n'est qu'illusion de progrès. En cela, malgré tous les avantages que pourraient procurer les arts culturels, ils sont stériles et en dernière instance complètement inutiles s'ils ne peuvent aider au progrès moral de l'individu vers le Bien, c'est-à-dire s'ils ne fournissent un cadre explicatif et normatif capable de permettre et de guider cette progression.

C'est dans cette optique que nous comprenons cette autre question de Porphyre : « est-il possible avec l'aide des dieux de l'astrologie de soi-même se libérer, et de croire que ces mêmes dieux règnent sur les destinées et enchaînent chaque vie par des liens inexorables ? »¹³⁶ Si les dieux sont les agents ou les maîtres d'une Nécessité absolue, comment penser la possibilité même d'une sortie de la logique corporelle, d'une fuite du monde et d'un progrès de l'âme ?¹³⁷ On peut y lire un argument pragmatique : si une théologie décrit le cours de l'univers comme nécessaire puisque prévisible, elle empêche par sa logique même de penser une libération et un progrès moral. Dès lors, non seulement elle n'est d'aucune utilité, mais se révèle même dissuader de la quête de la seule connaissance à vraiment compter, celle du Bien, qui mène au bonheur. Une telle conception est donc inutile et même nuisible, on retrouve l'argument par l'efficacité qui achève, en même temps que la *Lettre*, de discréditer la religion hellénique, ou plus précisément les aspects de celle-ci qui sont selon Porphyre indésirables. La capacité à mener au bonheur et à permettre d'en penser le cheminement est ainsi le critère décisif par lequel Porphyre conclut son argumentaire en faveur d'une épuration des pratiques et croyances religieuses de l'hellénisme.

1.3 Thèmes communs

Synthétisons. Les critiques que Porphyre adresse au christianisme et à l'hellénisme naïf sont différentes puisque adaptées à leur objet, mais présentent plusieurs points de convergence. Nous pouvons les diviser en trois groupes, qui reprennent les rubriques que nous avons, parfois un peu artificiellement ou du moins conjecturalement, distinguées. D'abord, Porphyre s'en prend à la solidité doctrinale des conceptions religieuses. Les dieux des deux traditions sont censés être bons, mais se révèlent coupables d'attitudes malveillantes et hypocrites. Ils semblent ainsi

135. Παρὰ μὲν γὰρ ἡμῖν λογομαχία τίς ἐστι πολλή, ἅτε ἐξ ἀνθρωπίνων λογισμῶν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκαζομένου οἷς δὲ μεμηχάνηται ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον συνουσία, εἰ παρείται τὸ μέρος τοῦτο εἰς ἐξέτασιν, μάτην αὐτοῖς ἢ σοφία ἐξήσκηται, περὶ δραπέτου εὐρέσεως ἢ χωρίου ὠνήσῃ γάμου, εἰ τύχοι, ἢ ἐμπορίας τὸν θεῖον νοῦν ἐνοχλήσασιν. Εἰ δ' οὐ παρείται μὲν, οἱ δὲ συνόντες περὶ μὲν τῶν ἄλλων τάληθέστατα λέγουσιν, περὶ δὲ εὐδαιμονίας οὐδὲν ἀσφαλὲς οὐδ' ἐχέγγυον, οὐκ ἦσαν ἄρα οὔτε θεοὶ οὔτε ἀγαθοῖδαίμονες, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνος ὁ λεγόμενος πλάνος. A100 = PE XIV, 10, 2 & V, 10, 11 = *Cité de Dieu*, X, 11, 95-103 = DM X, 7 = A65x-y = A64.11; nous suivons l'emboîtement des citations d'Eusèbe proposé par Saffrey.

136. Οἷόν τε ἐστὶ διὰ τῶν πολυρόνουξιν θεῶν λύειν ἑαυτὸν, καὶ τοὺς αὐτοὺς ἡγεῖσθαι μοιρηγέτας καὶ δεσμοῖς ἀλύτοις τοὺς βίους δεσμεύοντας; A81a = DM VIII, 8. L'attribution de la totalité du fragment à Porphyre nous semble garantie par l'utilisation d'un argument similaire dans son traité *Sur ce qui dépend de nous* (cf. S268-271F = Stobée, II, 8, 39-42), qui faisait probablement déjà référence à la *République*, X, 617d-e.

137. L'inquiétude fait écho à l'argumentation que Plotin développe en III, 1 [3], 7-10.

manquer des vertus les plus élémentaires, dont la constance, ce qui semble pouvoir s'expliquer par leur faiblesse, contraire à ce que prétendent leurs adeptes : l'omnipotence ne tient pas la route. Les êtres supérieurs non divins ne sont pas mieux lotis : non seulement leur statut ontologique est pour le moins vague, mais en plus ils apparaissent des deux côtés comme sujets aux passions. Ils sont ainsi vulnérables, manipulables, parfois malfaisants et donc mauvais. De façon générale, c'est toute la vision du monde qui souffre de graves tares en matière de cohérence et de crédibilité, à moins d'en venir à admettre que l'on vénère des êtres faibles et mauvais.

Ensuite, et en lien étroit, ce sont les pratiques mêmes des fidèles qui sont mises en accusation. Ceux qui colportent d'aussi grossières contre-vérités doivent être stupides, maladroits ou malhonnêtes, probablement les trois à la fois, et il en va de même pour ceux qui se permettent d'agir en les suivant, par exemple en menaçant les dieux. Le soupçon de charlatanisme est récurrent, il est renforcé par la tendance des ministres des deux cultes à ajouter plus que nécessaire des énigmes et des mystères. Il trouve aussi fondement dans le manque d'accord entre les pratiquants de chaque tradition : de même que Pierre et Paul (et ceux qui en héritent) ne savent pas s'entendre, on retrouve les astrologues ou les devins incapables de consensus. En conséquence, on peut ajouter la charge d'inconscience sur ceux qui pratiquent tous ces rites sans avoir une compréhension claire de leur portée. Dès lors, c'est toute la possibilité d'une action efficace sur le monde, et, de façon encore plus problématique, celle d'un progrès vers le bonheur, qui sont mises en danger. Faute d'une vue claire sur les fins et les moyens, et *a fortiori* d'un enseignement consacré et explicite, comment s'orienter dans la quête du bonheur ? C'est donc par le reproche d'ignorance — avec les conséquences éthiques et eudémoniques que lui prête le platonisme — que peut se résumer la critique porphyrienne.

Enfin, ces ignorances théorique et pratique sont accompagnées d'une troisième : la pauvreté en matière érudite. Chrétiens et hellènes ignorent leur tradition, ou n'en ont qu'une maîtrise approximative, ce qui fait que nombre de croyances et de rites sont en contradiction flagrante avec les autorités dont ils se réclament. L'Évangile méconnaît les Prophètes tout comme l'hellénisme échoue à accorder Homère, Platon et l'hermétisme. Notons ici que Porphyre ne déprécie à aucun moment ces autorités, pas même le *Tanakh*¹³⁸, et qu'il reproche ainsi aux chrétiens beaucoup moins le fait de chercher à hériter des enseignements du judaïsme que de les comprendre de travers et de les déformer. Parmi l'héritage dont il s'agit de tenir compte, la tradition philosophique n'est pas la moindre part : il convient ainsi de rejeter des modes de pensée qui feraient l'impasse sur ses acquis, divinement inspirés au même titre que les vers homériques ou les Oracles Chaldaïques, et même les religions orientales. En l'absence d'une connaissance et d'une compréhension suffisantes de toutes ces sources, la croyance et la pratique religieuses ne peuvent qu'être bancales, sans fondement ni espoir de succès.

Les six rubriques que nous avons dégagées dans chacun des deux textes (efficacité, vertus divine, démonique et personnelle, crédibilité et cohérence) peuvent donc être groupées en trois genres, qui eux-mêmes, on s'en rend compte, convergent. Le problème n'est ainsi pas tant une croyance ou une pratique en particulier, pas même celles du christianisme, mais plutôt un mode de religiosité, dont les carences sont d'autant mieux mises en évidence par la confrontation des deux polémiques porphyriennes¹³⁹. Celui-ci pourrait se caractériser par une paresse intellectuelle qui mène à une ignorance des révélations divines sous leurs divers modes (poétique, philosophique, oraculaire, etc.) et donc à une conception approximative des dieux et démons.

138. Il semblerait même qu'il le considère avec beaucoup d'estime, voir par exemple S323-4F = W139-141 = PE IX, 10.

139. Assez curieusement, une telle mise en parallèle n'a à notre connaissance jamais fait l'objet d'une étude consacrée. Signalons tout de même la suggestion en ce sens de ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 138-142 & 166-169, qui voit cependant dans la *Lettre* et sa *Réponse* un dialogue visant à répondre aux critiques des chrétiens mises en scène par Porphyre ; bien que nous ne la rejoignons pas sur ce point, sa lecture est intéressante et converge avec la nôtre au moins sur ce point : Porphyre a en vue une série de réponses constructives.

Le manque de rigueur intellectuelle fait tolérer la coexistence de conceptions incohérentes entre elles, et permet la mise en œuvre de pratiques douteuses aux niveaux théorique et moral, ouvrant la voie au charlatanisme. Cette dynamique et cette méconception du divin encouragent d'autres vices individuels, en ce compris la démesure et la malhonnêteté. Ultimement, elle coupe toute possibilité d'une action réelle, et surtout d'une émancipatrice poursuite du bonheur. Les mauvaises pratiques au sein du polythéisme ne sont que des exemples et des conséquences de ce mode de religiosité défectueux, et le christianisme peut se comprendre comme un de ses artefacts. Il nous semble que la philosophie de Porphyre, comme nous allons tenter de le décrire dans le second chapitre, apporte une solution à ce rapport non souhaitable aux réalités supérieures, plutôt qu'une réponse dirigée spécifiquement contre le christianisme ou l'ensemble des pratiques polythéistes, bien que tous deux soient *de facto* aussi sa cible en tant que conséquences de la dynamique qu'il dénonce. Il est donc pertinent de garder à l'esprit ces critiques, et surtout la logique qui les relie, dans l'examen des travaux de Porphyre.

Avant de passer à la suite, deux remarques s'imposent. Malgré l'emphase sur le bonheur individuel, Porphyre n'a, dans ce qui nous est parvenu de ces deux ouvrages polémiques, pas un mot pour la question du salut personnel, notamment après la mort, thématique pourtant centrale pour le christianisme, mais aussi pour l'ensemble du discours religieux aux III^e et IV^e siècles¹⁴⁰. Est-ce à dire que la question n'intéresse pas Porphyre ? C'est une possibilité, mais qu'il est bien trop tôt pour accepter ; à ce stade nous pouvons du moins dire qu'il n'apparaît pas que ce soit l'objet des polémiques religieuses¹⁴¹. Cependant, cela peut s'expliquer simplement : en l'absence des conditions nécessaires à tout espoir de salut, à savoir une compréhension suffisante des enjeux et une préparation morale à même de les poursuivre, il y a peu de sens à porter le débat sur de plus hautes questions, là où les élémentaires exigences d'une pensée cohérente ne sont pas remplies. On doit donc tempérer le constat de l'absence de ce thème par le rappel d'une dépendance des ambitions sotériologiques envers les vertus ordinaires. Reste cependant que le mot est absent des polémiques, bien qu'il se retrouve dans d'autres écrits, comme le *De l'Abstinence*, la lettre *À Marcella* ou le plus délicat à manier traité *Sur le retour de l'âme*.

Cependant, et cela nous amène à la seconde remarque, le présent chapitre constitue une proposition de mise en sens des fragments *connus* des polémiques porphyriennes. Celles-ci n'étant parvenues jusqu'à nous que sous une forme partielle et en tradition indirecte, la prudence s'impose. Par exemple, l'importance quantitative de chaque thématique en terme de nombre ou de longueur des fragments ne doit pas faire sauter aux conclusions : les passages parvenus jusqu'à nous sont, pour leur longueur et leur récurrence, le fruit des contingences et des intérêts de ceux qui les ont cités. Le nombre important de fragments concernant la divination et le livre de Daniel (y compris si l'on admet avec Jérôme que la critique de ce livre s'étendait sur douze livres) ne doivent pas nous faire trop vite conclure que l'essentiel de nos textes portaient sur ces sujets, tout comme l'absence de fragments dans le *Contre les chrétiens* sur la question du bonheur ne doit pas trop vite faire conclure à l'absence d'une telle critique. Ces traités sont des icebergs dont une fraction nous est connue ; c'est avec un optimisme inévitable que nous devons espérer que la pointe visible est tant soit peu représentative. C'est pour cette raison qu'il nous semble possible de fonder une rubrique sur un unique fragment et de structurer comme nous l'avons fait notre mise en sens. Une éventuelle découverte future de nouveaux fragments du *Contre les chrétiens* ou de la *Lettre à Anébon*, voire d'une troisième polémique religieuse¹⁴²,

140. P. BROWN, *Le monde de l'Antiquité tardive : De Marc Aurèle à Mahomet*, trad. par C. MONNATTE, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011 [1971], p. 47-56 ; SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 107-113.

141. Contrairement à ce que suggère SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 60-91 : aucun des fragments qu'il mobilise ne remplit la triple condition de traiter du Salut, de s'adresser aux chrétiens, et d'être explicitement rapporté à la polémique antichrétienne de Porphyre.

142. Nous savons par exemple que Porphyre a rédigé un ouvrage contre des écrits du pseudo-Zoroastre, dirigé

pourrait nous amener à nuancer ou à revoir notre lecture. Ceci étant dit, la cohérence et la force de l'argumentation que nous avons reconstituée semblent suffisantes pour raisonnablement penser qu'elle doit être proche du propos de Porphyre tel que nous le connaîtrions avec la totalité de ces deux textes. Reste bien sûr qu'elle n'a qu'un statut d'hypothèse de travail, dont la plausibilité devra être renforcée par un examen du reste de la pensée et de l'œuvre porphyriennes, auquel nous allons maintenant procéder, du moins sur les questions précises qui nous occupent.

contre des chrétiens gnostiques et consistant en une réfutation principalement philologique, cf. S369T = *Vie de Plotin*, 16, 14-18; il est impossible de déterminer avec certitude si cet ouvrage est le même que le *Contre les chrétiens*, un argument annexe de celui-ci, ou une polémique séparée.

Chapitre 2

Réponses de Porphyre

Il est difficile de croire que Porphyre ait pu entretenir ces polémiques avec tant d'énergie, d'insistance et de souci du détail sans être prêt à répondre à l'inévitable objection : que propose-t-il de mieux ? Notre auteur est un polémiste, mais il n'est pas que cela : comme on le verra, plusieurs des apories qu'il soulève peuvent trouver une réponse grâce à un examen philosophique. Nous nous permettrons de ne revenir à nos cinq axes de questionnement qu'en fin de chapitre : si Porphyre a un jour composé un traité non polémique qui les prend pour plan, nous ne l'avons pas, et il nous semble ici préférable de suivre le fil de sa pensée tel que nous en avons hérité. Nous commencerons donc par décrire la hiérarchie hénologique¹ qu'il propose, dans ses aspects en rapport avec notre thématique, avant d'en venir à l'exhortation sotériologique qu'il en fait découler, et qui semble nécessaire pour comprendre sa conception de l'hellénisme. C'est à partir de là que deviendront compréhensibles ses arguments à propos des pratiques rituelles, de l'efficacité eudémonique, et même de la cohérence de la tradition.

2.1 Hiérarchie hénologique

Afin de décrire la place et les vertus que Porphyre donne à chaque entité, il nous semble important de faire un rappel du système métaphysique qu'il mobilise. Une précision doit être faite d'emblée : dans les textes que nous avons, il est fréquent que Porphyre parle soit de dieux et de démons, soit des principes métaphysiques (typiquement les trois hypostases plotiniennes avec quelques modifications), sans que l'interaction entre ces concepts ou l'éventuelle subordination des uns aux autres ne soit vraiment claire. Tout se passe comme si Porphyre travaillait avec au moins deux systèmes hétérogènes, soit qu'il ait changé d'avis², soit qu'il s'adresse à deux publics différents³. Les commentateurs, soucieux de respecter la logique interne du texte étudié, imitent ce cloisonnement du questionnement et se restreignent soit au Porphyre philosophe plotinien⁴, soit au Porphyre théologien polythéiste⁵. Notre sujet nous emmènera à davantage fréquenter ce second aspect de l'œuvre porphyrienne, mais il nous semble utile de ne pas complètement négliger le système philosophique, en ce qu'il peut aider à expliquer certaines prises de position.

1. Comme nous le verrons, certains niveaux (sinon tous) du modèle de Porphyre comme de celui de Jamblique relèvent moins d'une ontologie que d'une hénologie.

2. C'est l'hypothèse évolutionniste, aujourd'hui majoritairement rejetée, proposée par BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, p. 17-28 & 51-64.

3. Voire à trois, comme le défend SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*.

4. C'est notamment le cas du long article de M.-O. GOULET-CAZÉ et L. BRISSON, « Le système philosophique de Porphyre dans les Sentences », *in Porphyre. Sentences*, sous la dir. de L. BRISSON, t. 1, p. 31-138, auquel nous renvoyons d'ailleurs pour une paraphrase et un commentaire des *Sentences* bien plus développés que le court résumé de cette section.

5. C'est le cas, un peu plus nuancé, du livre d' ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*.

2.1.1 Principes incorporels

La hiérarchie et l'Un Une première division centrale est celle entre le corporel et l'incorporel. Celui-ci est hors de tout lieu, et dès lors omniprésent ; c'est sans contact qu'il communique au corporel ses puissances⁶. La puissance d'un incorporel est d'autant plus importante qu'il est unifié, d'autant plus relâchée qu'il se diversifie⁷. Les incorporels sont donc cause du corporel et de ses déterminations, et on peut distinguer entre les incorporels eux-mêmes une hiérarchie fondée sur le degré d'unité : un incorporel plus unifié aura davantage de puissance causale. C'est donc en toute logique qu'au sommet de cette hiérarchie se trouve l'Un, c'est-à-dire le principe de toute unité, lui-même absolument unifié. Porphyre en parle relativement peu, et pour cause : on ne peut en parler sans profondément le dénaturer⁸, seul le contact supra-intellectuel permet d'en quelque sorte le connaître⁹. Du moins peut-on en faire la cause première de toute chose, puisque c'est l'unité qui permet la puissance de l'incorporel.

L'Intelligence et ses triades Les choses deviennent plus dicibles mais aussi plus complexes pour les niveaux suivants. L'Un, en effet, est moins compris en lui-même que déduit à partir du niveau immédiatement inférieur, l'Intelligence (*νοῦς*). En effet, celle-ci n'est pas pourvue d'une unité suffisante pour être le premier principe, puisqu'elle se confond avec son objet d'intellection¹⁰, qui est multiple puisqu'il s'agit des Idées¹¹. Une innovation importante de Porphyre par rapport à Plotin semble avoir été l'intégration à cette seconde hypostase du fonctionnement triadique des *Oracles chaldaïques*¹², très répandu dans le néoplatonisme postérieur¹³. L'articulation exacte de ces triades nous est mal connue, mais trois témoignages nous renseignent partiellement à leur propos. Damascius nous indique que Porphyre faisait du Père de la première triade le premier principe¹⁴, c'est-à-dire qu'il identifie ce sommet de l'intelligible avec l'Un lui-même, assurant ainsi la continuité hénologique. D'autre part, Jean le Lydien nous informe que Porphyre entretenait un système de trois triades¹⁵, et que le Demiurge, qui correspond au Dieu des juifs, vient en second après le premier principe qu'est le Bien¹⁶. Enfin, Augustin nous indique que Porphyre aurait reconnu comme principes une Intelligence paternelle, son « Fils » et un intermédiaire entre les deux¹⁷. Nous ne disposons d'aucun autre témoignage clair et direct sur cette question, et ce dont nous disposons ne suffit donc pas à reconstituer le schéma complet¹⁸ ; cependant nous pouvons au moins affirmer que Porphyre entretient la volonté de

6. *Sentences*, 1-6.

7. *Sentences*, 11.

8. Une telle lecture de la première hypothèse *Parménide* est habituelle dans le néoplatonisme dès Plotin, cf. par exemple V, 3 [49], 13, 1-2.

9. *Sentences*, 25, cf. GOULET-CAZÉ et BRISSON, « Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences* », p. 61-69.

10. Dont chaque partie est homéomère, c'est-à-dire a le même mode d'être que le tout, cf. *Sentences*, 22.

11. *Sentences*, 43.

12. Voir par exemple le fr. 22.

13. Notons à ce titre que Porphyre semble cependant en récupérer davantage la structure que le contenu, comme le faisait déjà remarquer H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy : Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2011 [1956], p. 449-456.

14. S367F = *Questions et solutions sur les premiers Principes*, I, 86.

15. S365F = *De Mensibus*, 110, 18-25.

16. S366F = *De Mensibus*, 159, 5-8.

17. S284F = MG5A-C = *Cité de Dieu*, X, 23, 9-19 ; cf. aussi S284aF = MG11 = *Cité de Dieu*, X, 29, 1-3.

18. La question des triades est l'occasion de préciser que dans notre développement, ici comme dans le reste de ce travail, nous n'avons pas suivi la construction proposée par P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1968 ; voir aussi P. HADOT, « La métaphysique de Porphyre », in *Porphyre, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE et al., p. 125-163 ; et déjà les suggestions de P. HADOT, « Fragments d'un Commentaire sur le *Parménide* », *Revue d'Études Grecques* 74 (1961), p. 410-438 ; nous ne sommes en effet guère convaincu par l'argumentation qui prétendrait tirer quoi que ce soit de certain sur la pensée de Porphyre à partir de l'héritage possiblement porphyrien des passages néoplatonisants de Victorinus, et dès lors guère

relier la hiérarchie hénologique avec les triades divines proposées par les *Oracles chaldaïques*.

L'Âme L'Intelligence est donc sans volume ni divisibilité au sens spatial ; au contraire la réalité sensible présente ces caractéristiques. Pour expliquer la génération de l'une à partir de l'autre, il faut postuler un intermédiaire, qui est l'Âme¹⁹. Elle aussi incorporelle, elle est sans grandeur spatiale ni passion, mais elle est l'harmonie impassible d'un corps, à comprendre comme distincte de ce corps au sens où l'harmonie d'une lyre est distincte de ses cordes²⁰ ; dotée d'une vie propre, elle est le principe de vie et donc de mouvement²¹. Cela lui permet d'être source du temps : l'Intelligence agit par un contact éternel avec son objet qui exclut la séquence, tandis que l'âme admet un mouvement par étapes successives²², en des « parties » non spatiales mais temporelles qui sont autant d'actualisations possibles²³. Cette multiplicité vaut tant pour les facultés et décisions de l'âme individuelle que pour la multiplicité de l'âme totale, celle du monde, dont les âmes particulières sont des parties²⁴. Cette actualisation peut se faire sur un mode autonome (il s'agit alors d'une intellection que l'âme provoque elle-même), ou hétéronome (c'est-à-dire provoquée de l'extérieur : c'est la sensation)²⁵. Cette double possibilité permet peut-être de mieux comprendre la question de la double nature que Porphyre attribue à l'âme : la division, qu'Augustin décrit comme opposant une partie « spirituelle » (*spirituala*) à une partie « intellectuelle » (*intellectuala*)²⁶, semble plutôt concerner une nature rationnelle et bienfaisante, et une nature irrationnelle et maléficiente de l'âme²⁷. En d'autres passages, toutefois, Porphyre reprend la plus classique tripartition platonicienne de l'âme : « le carrefour à trois routes dont il est question et dont on pense qu'il se trouve dans l'Hadès se rapporte aux divisions de l'âme, la raisonnante, l'irascible et la désirante, dont chacune donne un principe d'elle-même et une inclination vers le genre de vie qui lui est propre »²⁸. On peut cependant raisonnablement considérer que c'est cette tripartition que Porphyre adopte, la bipartition étant une simplification rassemblant les parties irascible et désirante dans l'irrationnelle. Comme chez Platon, bien sûr, l'âme, bien que temporelle, est immortelle puisqu'elle ne dépend pas de la pérennité d'une composition²⁹.

La Matière Le dernier niveau d'incorporalité est celui de la Matière. Contrairement aux autres, elle est sans vie, sans forme, sans *λόγος*, sans limite et sans puissance : elle en est

plus par l'identification à Porphyre du commentateur anonyme du *Parménide* que permet l'exploitation de ces passages ; la fragilité de telles inférences a déjà été signalée par J. M. RIST, « Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism », *Hermes* 92.2 (1964), p. 213-225 ; et par M. J. EDWARDS, « Porphyry and the Intelligible Triad », *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), p. 14-25, contentons-nous d'ajouter à leurs remarques que le fait que Victorinus semble hériter d'un appareil conceptuel pourvu d'une relative cohérence ne montre en rien que sa source est unique (*contra* p. 74-77 de *Porphyre et Victorinus*), encore moins qu'il s'agit de Porphyre ; son argument par élimination des autres penseurs de l'époque dont nous avons connaissance (p. 79-102 de *Porphyre et Victorinus*) est insuffisant.

19. *Sentences*, 5 & 35 ; nous distinguons l'Âme comme hypostase de l'âme individuelle par la différence de casse.

20. *Sentences*, 18 ; remarquons qu'il s'agit de la thèse refusée par Platon dans le *Phédon*, 85e-86d.

21. *Sentences*, 17.

22. *Sentences*, 44.

23. *Sentences*, 37.

24. Voir le commentaire des *Sentences* 9 & 37 proposé par GOULET-CAZÉ et BRISSON, « Le système philosophique de Porphyre dans les *Sentences* », p. 86-92.

25. *Sentences*, 16.

26. S290-290cF = MG1B-E ; II ; 9B ; 15E = *Cité de Dieu*, X, 9, 20-35 ; 10, 30-34 ; 27, 59-61 ; 32, 123-127.

27. τῆς μὲν οὐσῆς εὐεργέτιδος, τῆς δὲ κακοεργέτιδος, καὶ τῆς μὲν λογικῆς, τῆς δ' ἀλόγου· *Antre des Nymphes*, 30.

28. Ἡ γὰρ λεγομένη καὶ νομιζομένη τῶν ἐν Ἄιδου τρίδος ἐνταῦθά που τέτακται περὶ τὰ τῆς ψυχῆς σχιζόμενα μέρη, τὸ λογιστικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν, ὧν ἕκαστον ἀρχὴν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ῥοπὴν ἐπὶ τὸν οἰκεῖον βίον ἐνδίδωσι. S382F = Stobée I, 49, 60, 45-50.

29. *Sentences*, 14 ; cf. aussi S381F = Stobée I, 49, 59.

seulement le manque, caractérisé par un impossible désir d'être comblé³⁰. Elle est pour ainsi dire le principe de l'instabilité : tout ce qui y est mêlé est bousculé, changeant, composé, dissoluble et se trouve en un lieu et en un temps précis³¹. Cette absence de puissance a donc une forme de puissance négative, à comprendre comme une redoutable entrave : même un dieu immatériel, s'il se matérialise³², se retrouve incapable de se libérer de la matière qu'il occupe³³ ! Cependant, il s'agit bien d'une négativité, au sens où la matière n'a aucun pouvoir direct sur l'incorporel, sinon celui d'être l'occasion d'un attachement maladroit de sa part, qui ne dépend que de lui³⁴. En dehors de cette caractérisation, la matière, comme l'Un, ne peut faire l'objet d'une véritable description, elle est profondément impensable, et se symbolise par l'obscurité³⁵.

2.1.2 Processions et corps

Reste pour achever cette présentation du versant « philosophique » (nous verrons que la suite ne l'est pas moins) du système porphyrien à décrire davantage cette façon dont l'incorporel peut se retrouver occuper la matière, c'est-à-dire former un corps, et de façon plus générale à rappeler le mécanisme d'apparition de chacun de ces niveaux hénologiques : la procession.

Celle-ci désigne un rapport de dépendance causale et permanente d'une réalité envers une autre ; la cause reste présente « partout puisque nulle part » à ce qui en procède, ce qui permet de rendre compte de la fin de la procession : le corps, seul à être dans le lieu, ne peut dès lors entrer dans cette relation de présence « partout et nulle part » avec autre chose³⁶. Une telle relation est possible par le relâchement de puissance, corrélatif à un gain de volume, tous deux caractéristiques de chaque nouveau niveau³⁷ : c'est parce que l'Intelligence a la multiplicité, l'âme la temporalité et le corps la spatialité que les réalités précédentes, qui sont dépourvues de cette nouvelle dimension, peuvent leur être omniprésentes. Cette dispersion progressive, en puissance et en étendue, a une autre conséquence : si toutes les réalités subsistent par leur conversion vers leur cause, vers laquelle elles tendent leur attention, elles peuvent faire cela à travers elles-mêmes, ou à travers leurs propres créations : cette capacité, source de troubles, est d'autant plus importante que la dispersion est forte³⁸. Cette double possibilité, signalons-le déjà, permet de rendre compte de la double nature de l'âme, que nous avons évoquée ci-dessus : le partage entre l'âme rationnelle autonome qui intellige et l'irrationnelle hétéronome qui sent recouvre celui entre conversion par soi-même et conversion à travers ses propres créations.

Comment se fait-il que cette hétéronomie de la conversion soit source de troubles ? Précisément parce que ce qui procède de l'âme double la temporalité de celle-ci d'une nouvelle dimension, la spatialité, qui admet le mélange à la matière et donc la passibilité : contrairement aux réalités incorporelles, le corps, composé de matière et de forme, peut pâtir³⁹. En effet, la forme (εἶδος) dont il est composé n'est pas directement l'*eidos* intelligible, mais une « forme dans la matière » (ἐνυλον εἶδος), certes incorporelle et impassible prise abstraitement, mais qui peut structurer la matière et ainsi s'y coincer⁴⁰. Mais dès lors, si nous avons un *eidos* qui

30. *Sentences*, 20.

31. *Sentences*, 39.

32. Nous verrons plus loin (2.1.3) comment rendre cela compatible avec ce qui dit Porphyre dans le *De l'Abstinence*, II, 37-39.

33. S350F = PE V, 8, 13 - 9, 12.

34. *Sentences*, 28 ; cf. aussi *Sur ce qui dépend de nous*, S268-269F = Stobée II, 8, 39-40.

35. *Antre des Nymphes*, 5-6.

36. *Sentences*, 14 & 31.

37. *Sentences*, 35.

38. *Sentences*, 13 & 30.

39. *Sentences*, 19 & 21.

40. *Sentences*, 5 & 19-21 ; *Commentaire sur les Harmoniques*, 14 & 17. Voir à ce sujet le bon résumé de R. CHIARADONNA, « Porphyry's views on the immanent incorporeals », in *Studies on Porphyry*, sous la dir. de G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD, p. 35-49.

est une forme intelligible complètement détachée de toute matière tandis que l'autre est au contraire la structure immanente à travers laquelle l'âme donne quantité et qualité au sensible, pourquoi leur donner le même nom ? C'est que le mécanisme de la procession doit être compris comme un héritage dont cette homonymie est le signe d'un cas particulier : chacun des niveaux de causalité reste présent dans tout ce qui est engendré à partir de lui sur son mode propre⁴¹. C'est par cette « forme dans la matière » que l'Intelligence reste d'une certaine manière présente dans le corporel ; son unité et sa rationalité discursive sont respectivement les héritages de l'Un et de l'Âme.

2.1.3 Dieux

Cette ébauche de système posée, quelle place y donner aux dieux ? La question peut sembler difficile, ne serait-ce que parce que Porphyre lui-même explicite à notre connaissance rarement les liens entre dieux et hypostases. Il fournit cependant quelques indications ; le traité *De l'Abstinence* dit ainsi, dans un passage sur lequel nous reviendrons, que :

Au dieu qui est au-dessus de tous, comme l'a dit un homme sage, ne convient ni invocation ni sacrifice de choses sensibles : rien qui soit dans la matière n'est propre à atteindre ce qui en est dépourvu. Pour la même raison, aucune parole (λόγος) ne peut l'atteindre, qu'elle soit prononcée ou intérieure. [...] À ceux qui sont issus de lui, les dieux intelligibles, il faut ajouter l'hymne chanté par la parole (ἐκ τοῦ λόγου). À chacun, en guise de sacrifice, il faut offrir les prémices de ce qu'il donne et de ce par quoi il nourrit notre *ousia* et l'amène jusqu'à l'être. De même qu'un paysan offre les prémices des fruits de la terre et des arbres, nous ferons aux dieux l'offrande de nos belles pensées à leur sujet, en les remerciant de nous avoir donné la contemplation.⁴²

Un peu plus loin, en rapportant l'opinion des Pythagoriciens puis des Platoniciens, il ajoute encore d'autres dieux, visibles et composés d'âme et de corps (ἐκ τε ψυχῆς καὶ σώματος οὖσιν ὄρατοῖς θεοῖς), à savoir le monde et les astres⁴³. Chaque niveau hénologique a donc son (pour la première hypostase) ou ses propres dieux : aux dieux intelligibles⁴⁴ ne conviennent pas les mêmes sacrifices qu'aux dieux sensibles comme les astres, ce qui suggère qu'ils sont différents. Pourtant, nous pouvons lire que « Zeus est donc le monde entier, vivant parmi les vivants et dieu parmi les dieux. Et Zeus est aussi le dieu, en ce qui concerne l'Intelligence, vers lequel toutes les choses se portent, parce qu'il est démiurge pour les intelligibles »⁴⁵. C'est donc d'une certaine manière le même Zeus qui d'une part s'identifie au monde et préside sur les dieux sensibles, et de l'autre qui opère une action démiurgique au niveau intelligible, c'est-à-dire supra-sensible.

Cette attribution de la fonction démiurgique à la seconde hypostase est d'ailleurs cohérente avec le témoignage de Jean le Lydien⁴⁶, mais en opposition avec celui de Proclus, qui rapporte

41. *Sentences*, 10 & 31.

42. θεῶν μὲν τῶν ἐπὶ πᾶσιν, ὡς τις ἀνὴρ σοφὸς ἔφη, μηδὲν τῶν αἰσθητῶν μήτε θυμιῶντες μήτ' ἐπονομάζοντες· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἔνυλον, ὃ μὴ τῶν ἀύλων εὐθύς ἐστιν ἀκάθαρτον. Διὸ οὐδὲ λόγος τούτω ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδον [...] Τοῖς δὲ αὐτοῦ ἐγγόνιοις, νοητοῖς δὲ θεοῖς, ἤδη καὶ τὴν ἐκ τοῦ λόγου ὑμνωδίαν προσθετέον. Ἀπαρχὴ γὰρ ἐκάστῳ ὧν δέδωκεν ἡ θυσία, καὶ δι' ὧν ἡμῶν τρέφει καὶ εἰς τὸ εἶναι συνέχει τὴν οὐσίαν. Ὡς οὖν γεωργὸς δραγμάτων ἀπάρχεται καὶ τῶν ἀκροδρύων, οὕτως ἡμεῖς ἀπαρξώμεθα αὐτοῖς ἐννοιῶν τῶν περὶ αὐτῶν καλῶν, εὐχαριστοῦντες ὧν ἡμῖν δεδώκασιν τὴν θεωρίαν *De l'Abstinence*, II, 34 ; l'« homme sage » dont il est question pourrait être Maxime de Tyr, dont la huitième *Dissertation* correspond assez bien au propos ou, plus probablement, Apollonius de Tyane, comme le propose Eusèbe dans la *Préparation* (IV, 34, 2-5), suivi par J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Porphyre. De l'Abstinence*, t. 2, Paris, Belles Lettres, 1979, p. 30-34.

43. *De l'Abstinence*, II, 36-37.

44. Qui sont probablement les νόας καθαρούς de A17 = DM I, 15.

45. Ζεὺς οὖν ὁ πᾶς κόσμος, ζῶον ἐκ ζώων καὶ θεὸς ἐκ θεῶν. Ζεὺς δὲ καὶ <ὁ θεός>, καθὸ νοῦς, ἀφ' οὗ προσφέρει πάντα, ὅτι δημιουργεῖ τοῖς νοήμασιν. S354aF = Stobée, I, 31, 7-10 ; cf. S354F = PE III, 8, 2 - 9, 9.

46. S365F = *De Mensibus*, 110, 18-25.

à plusieurs reprises que Porphyre aurait considéré comme Démiurge une âme hypercosmique non participée, qui aurait simplement appliqué dans la matière les paradigmes intelligibles⁴⁷. Il est bien sûr plausible que les doxographes, par souci de concision, par volonté de systématisme historique ou même par négligence, aient simplifié la pensée de Porphyre pour mieux la mobiliser au service de leur propos⁴⁸ ; reste cependant à connecter ces témoignages divergents.

On pourrait faire une tentative en ce sens en rappelant le principe du « tout est dans tout » que nous avons vu plus haut, dont nous savons par ailleurs qu'il s'applique très bien au divin⁴⁹. La division entre les dieux (c'est-à-dire entre Zeus, Héra, Athéna, etc. qui s'impose à Porphyre par le corpus de textes dont il hérite et auquel il a à donner une place) pourrait ainsi être présente aux trois niveaux de l'intelligible, de l'âme et du corps, plutôt que de se répartir entre eux. Les dieux, davantage que des points à situer sur le graphe métaphysique, se représenteraient mieux comme des arêtes de celui-ci, c'est-à-dire comme des puissances s'appliquant à chaque niveau hénologique selon le mode propre à ce niveau. À titre d'exemple, Athéna est un principe de sagesse et de bonne organisation qui se traduit par la longévité et la résistance aux malheurs⁵⁰, tandis qu'Hestia est un principe général de fécondité qui s'exprime au niveau corporel par la terre, dont Rhéa et Déméter sont des aspects spécialisés⁵¹. Il s'agit bien de principes divins intelligibles au-delà de la compréhension ordinaire⁵² qui rendent possible l'organisation du sensible : un tel schéma correspond précisément, jusque dans l'homonymie, à la relation entre l'*eidōs* intelligible et l'*enulōn eidōs* que nous avons vue dans la sous-section précédente. C'est comme cela que la descente des dieux, que ce soit ponctuellement à des fins prophétiques ou perpétuellement dans l'organisation de l'univers, peut être comprise : « on ne peut rien trouver de plus clair, de plus divin et de plus naturel que ceci. Un souffle qui descend et s'écoule depuis la puissance divine se dirige vers un corps animé et organisé, il se sert de l'âme comme d'un point d'appui, et du corps comme d'un instrument pour proférer des paroles »⁵³. La descente de la puissance divine, qui s'exprime en faisant usage des propriétés de chaque niveau, est bien décrite comme naturelle et divine : il ne s'agit pas seulement du phénomène ponctuel de la divination, mais bien du cours normal de l'action divine dans le sensible qu'elle organise.

Cette mobilisation des possibilités de chaque niveau va de pair avec une soumission à ses limitations. Les dieux, lorsqu'ils se manifestent à un niveau sensible, c'est-à-dire corporel et donc mêlé de matière, doivent composer avec les entraves propres à cette condition. Ainsi, ils doivent passer par le biais discursif de la divination pour prédire l'avenir, en prenant dès lors le risque de faire les erreurs qui y sont inhérentes⁵⁴. De même, la dispersion de puissance, qui va avec la spatialisation, peut les rendre incapables d'exaucer une prière⁵⁵, voire de se libérer de cette entrave pour se dégager de la matière⁵⁶. L'exposition à de telles vicissitudes est cependant partie intégrante du cours naturel des choses ; c'est ce qui rend possible l'invocation, qui fonc-

47. *Commentaire sur le Timée*, I, 306-307 ; 322 ; 431 ; voir en ce sens J. M. DILLON, « Plotinus, Enn. 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World », *Transactions of American Philological Association* 100 (1969), p. 63-70.

48. C'est ce que propose W. DEUSE, « Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich », in *Die Philosophie des Neuplatonismus*, sous la dir. de C. ZINTZEN, p. 238-278 ; Proclus ne serait d'ailleurs ici que peu fiable, selon J. OPSOMER, « Who in heaven is the demiurge : Proclus' exegesis of Tim. 28C3-5 », *Ancient World* 32 (2001), p. 52-70.

49. *Sentences*, 10 & 31 ; voir notamment *À Marcella*, 11.

50. *Antre des Nymphes*, 32-33.

51. S357aF = PE III, 11, 6-7 ; un catalogue beaucoup plus long peut être trouvé en S359-360F = PE III, 11, 21 - 13, 3.

52. S352F = PE III, 7, 2-4.

53. Τούτων οὔτε σαφέστερα οὔτε θεϊκώτερα καὶ φυσικώτερα γένοιτ' ἄν. Πνεῦμα γὰρ τὸ κατιὸν καὶ ἀπόρροια ἐκ τῆς ἐπουρανίου δυνάμεως εἰς ὄργανικὸν σῶμα καὶ ἔμψυχον εἰσελθοῦσα, βάσει χρωμένη τῇ ψυχῇ, διὰ τοῦ σώματος ὡς ὄργανου φωνῆν ἀποδίδωσιν. S349F = W160 = PE V, 8, 11-12.

54. S331 & 341F = W166 & 175-176 = PE V, 1, 1 & VI, 2, 4.

55. S339F = W165 = PE VI, 3, 5 - 4, 3.

56. S350F = W162-164 = *Préparation*, V, 8, 13 - 9, 12.

tionne presque comme une contrainte sur les puissances divines, mais est plus précisément une persuasion irrésistible, une lourde nécessité qui dompte et lie les dieux⁵⁷. C'est que les dieux, à partir du moment où ils interviennent dans le sensible, doivent jouer selon ses règles. Porphyre, selon Philopon, admettait que « tout ce qui descend sur la terre, lorsqu'il descend, tombe sous la juridiction des dieux puissants, c'est-à-dire sous le mouvement des astres, de sorte que les dieux eux-mêmes descendus sont soumis aux Moires »⁵⁸. Cela ne retire rien à la séparation des dieux par rapport à la matière, de même qu'un *eidos* paradigmatique ne devient pas passible parce qu'il sert à structurer la matière à un autre niveau hénologique. La distinction de moments, ou plutôt d'aspects, du processus démiurgique n'exige pas la position de démiurges réellement différents⁵⁹.

La question de Zeus peut elle aussi s'éclairer par cette considération : la fonction démiurgique est appliquée à chaque niveau hénologique selon ses caractéristiques, c'est ainsi qu'il peut y avoir un Zeus cosmique, un Zeus identifié à une âme hypercosmique, et un Zeus noétique : tous trois sont des aspects d'une même puissance fondamentale, celle du Démiurge, c'est-à-dire Zeus, mais appliquée à des niveaux différents, et dont le déploiement s'opère donc différemment.

2.1.4 Démons

Maintenant que nous avons clarifié le statut des dieux, il nous reste à situer les démons au sein du système porphyrien. Porphyre en distingue deux grandes catégories :

Toutes les âmes nées de l'âme totale administrent les grandes divisions des régions sublunaires ; d'une part, certaines dominant leur souffle (*πνεύμα*) et le gouvernement de façon raisonnable, il faut les considérer comme de bons démons, qui agissent en toutes choses à l'avantage de ceux sur qui ils ont pouvoir, que ce soit en s'occupant des animaux ou en protégeant les récoltes, ou que grâce à eux il y ait de la pluie, juste assez de vent, du beau temps, et tout ce qui contribue à faciliter les récoltes dans le bon enchaînement des saisons, ainsi que, pour nous, l'ensemble des arts, la musique, la culture, la médecine, la gymnastique, et toutes les choses semblables. Il est impossible que ceux qui ont procuré ces bienfaits soient en outre source pour nous de maux. Il faut compter parmi eux ceux qui jouent le rôle de transmetteur et de messenger entre les hommes et les dieux, comme le dit Platon, transmettant nos prières aux dieux comme à des juges, et nous rapportant les conseils, avertissements et oracles des dieux. Mais d'autre part, les âmes qui ne dominant pas leur souffle, mais sont plutôt dominées par lui, poussées et emportées à l'excès, cèdent sous les assauts de ses impulsions et de ses désirs. Ces âmes sont à bon droit appelées mauvais démons.⁶⁰

57. Décrite par des formules telles que *πειθοῖ τ' ἀρρήτων ἐπέων, θειοδάμοισιν ἐπημύσαντες ἀνάγκαις, μ' ἐπέδησας ἀνάγκη* et *καρτερόν ἢ δ' ἔτι βριθύ* en S347-348F = W154-159 = PE V, 7, 6 - 8, 10.

58. *πάν γάρ τὸ κατιὸν εἰς γῆν, ὅτε κάτεισι, ὑποπίπτει τῇ φορᾷ τῶν κρατούντων θεῶν, τούτεστι τῇ κινήσει τῶν ἄστρον, ὥστε καὶ αὐτοὺς τοὺς κατιόντας θεοὺς ὑπὸ τὰς μοίρας εἶναι* S337F = W170 = *De Opificio Mundi*, 200, 13-20.

59. DEUSE, « Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich ».

60. « Ὅσαι μὲν ψυχὰι τῆς ὅλης ἐκπεφυκυῖαι μεγάλα μέρη διοικοῦσι τῶν ὑπὸ σελήνην τόπων, ἐπεριδόμεναι μὲν πνεύματι, κρατοῦσαι δὲ αὐτοῦ κατὰ λόγον, ταύτας δαίμονάς τε ἀγαθοὺς νομιστέον καὶ ἐπ' ὠφελεία τῶν ἀρχομένων πάντα πραγματεύεσθαι, εἴτε τινῶν ἀφηγοῖντο ζώων, εἴτε καρπῶν ἀποτεταγμένων, εἴτε καὶ τῶν ἔνεκα τούτων, οἷον ὄμβρων, πνευμάτων μετρίων, εὐδίας, τῶν τε ἄλλων ἃ τούτοις συνεργεῖ, εὐκρασίας τε ὠρῶν τοῦ ἔτους, ἡμῖν αὖτεχνῶν τε καὶ τῶν κατὰ μουσικὴν παιδείας τε συναπάσης ἰατρικῆς τε καὶ γυμναστικῆς ἢ τινοσ τούτοις ὁμοίας. Τούτους γὰρ ἀδύνατόν ἐστι καὶ τὰς ὠφελείας ἐκπορίζειν καὶ πάλιν αὖτε βλάβης ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰτίους γίνεσθαι. Ἐν δὲ τούτοις ἀριθμητέον καὶ τοὺς πορθμεύοντας, ὡς φησὶ Πλάτων, καὶ διαγγέλλοντας τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις, τὰς μὲν παρ' ἡμῶν εὐχὰς ὡς πρὸς δικαστὰς ἀναφέροντας τοὺς θεοὺς, τὰς δὲ ἐκείνων παραινέσεις καὶ νοουθεσίας μετὰ μαντικῶν ἐκφέροντας ἡμῖν. Ὅσαι δὲ ψυχὰι τοῦ συνεχοῦς πνεύματος οὐ κρατοῦσιν, ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ καὶ κρατοῦνται, δι' αὐτὸ τοῦτο ἄγονταί τε καὶ φέρονται λίαν, ὅταν αἰ τοῦ πνεύματος ὄργαί τε καὶ ἐπιθυμίαι τὴν ὀρμὴν λάβωσιν. Αὗται δ' αἱ ψυχὰι δαίμονες μὲν καὶ αὐταί, κακοεργοὶ δ' »

Ces derniers sont, comme tout ce qu'il y a au-dessus d'eux, invisibles, bien qu'ils soient capables, de même que les bons, de devenir visibles. L'ensemble de leurs actions s'explique par cet asservissement de leur puissances à leurs désirs sans distinction, ce qui les mène à user de tous les moyens pour satisfaire leurs volontés changeantes, en ce compris la manipulation des humains, à qui ils inspirent de violentes pulsions et le souhait de plaisirs superflus, ou à qui ils imposent des calamités tout en se faisant passer pour bienfaisants, à moins qu'un bon démon plus puissant ne les surveille et les empêche de nuire⁶¹.

Le concept de mauvais démon, explicitement présent dans le *De l'Abstinence* et encore bien plus fréquent dans la *Philosophie tirée des Oracles*⁶², est embarrassant, dans la mesure où ce qui est détaché de la matière est censé ne pas avoir l'occasion de dévier de la tension vers le Bien et être toujours capable de mener une contemplation sans entrave : le statut de démon correspond à l'accomplissement du second niveau de vertu, celui des vertus purificatrices⁶³. Il faut pourtant bien l'admettre, et l'embarras peut être un peu dissipé si l'on fait remarquer que c'est à propos de la façon dont ils exercent leur pouvoir sur leur *pneuma* que les bons démons se distinguent des mauvais. Or, cette description n'est pas sans rappeler celle que Plotin faisait de l'attachement de l'âme au corps : la bonne organisation exige une certaine forme d'attachement qui contient toujours en elle le risque d'un excès d'attention qui peut se révéler nuisible tant à l'âme qu'au corps⁶⁴ ; l'aliénation mineure indispensable à la subsistance même du corps peut toujours dégénérer en une aliénation majeure qui mène pour l'âme à l'oubli voire à la destruction du corps⁶⁵. De même, le pouvoir que le démon doit exercer sur son *pneuma* implique toujours un risque de se laisser absorber par sa tâche au point d'être emporté par son inertie, de sorte que le démon développe à son tour des désirs, et ainsi, si l'on considère le *pneuma* comme lié à la matière, qu'il se joigne aux passions d'une telle compromission⁶⁶. Le mauvais démon est ainsi celui qui est pris dans cette logique aliénante et nuisible — c'est-à-dire celui qui actualise la possibilité qu'ont les êtres particuliers d'opérer une sorte de parodie de conversion vers leurs créations plutôt que vers leur cause⁶⁷ — le bon est celui qui est parvenu à conserver la maîtrise de soi et de son *pneuma*.

Cela nous donne l'occasion de souligner que contrairement aux dieux, qui agissent sur chaque niveau selon ses caractéristiques et ont ainsi une présence trans-hypostatique, les démons sont des âmes particulières qui ordonnent toujours, certes plus ou moins bien, des corps⁶⁸, éventuellement celui d'un humain en collaboration avec son âme, il s'agit alors du démon personnel. Leur relation de soumission et d'infériorité envers les dieux⁶⁹ ne porte pas tant sur le niveau hénologique que sur la logique même de leur action. La hiérarchie est cependant bien respectée, puisque même lorsqu'ils agissent sur le même niveau, celui des corps, les dieux l'emportent néanmoins : jamais, quant à eux, ils ne se laissent séduire par les attraits de la matière, mais en restent purs, et ne peuvent être compris que par qui partage cette pureté, ce qui est d'ailleurs

ὄν εἰκότως λέγουντο. *De l'Abstinence*, II, 38.

61. *De l'Abstinence*, 39-40, cf. S228aF = MG8-9A = *Cité de Dieu*, X, 27, 25-29 & 52-55, ainsi que S326-327F = W147-150 = PE IV, 22, 15 - 23, 6.

62. S320F = W134-137 = *Préparation* V, 14, 2-3 ; S326-327F = W147-150 = PE IV, 22, 15 - 23, 6 ; S346F = W185-186 = *Cité de Dieu*, XIX, 23, 107-133.

63. *Sentences*, 32.

64. IV, 3 [17], 21-28 & IV, 8 [6], 2, 1-30.

65. G. GURTNER, « Plotinus and the Alienation of the Soul », in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, sous la dir. de J. J. CLEARY, p. 221-234.

66. Si la logique est plotinienne, Plotin lui-même ne l'a cependant jamais appliquée aux démons, et on chercherait en vain dans les *Ennéades*, par exemple dans le traité III, 4 [15], de mention d'un mauvais démon : le démon, précisément, est l'être suffisamment détaché des passions pour s'appliquer à la contemplation de l'intelligible.

67. *Sentences*, 30.

68. Cela renforce l'hypothèse du caractère rhétorique des questions de la *Lettre à Anébon*, où Porphyre aurait distingué entre des démons du corps, de l'âme et de l'Intelligence, cf. A89 = DM IX, 7.

69. Explicitée notamment en S307F = W128-129 = PE V, 5, 7 - 6, 2.

peut-être le sens de l'exigence de l'oracle d'Apollon requérant que l'on passe par le sacrifice à un démon avant de pouvoir accéder à lui⁷⁰. S'il y a de mauvais démons, jamais Porphyre ne parle de dieu mauvais. Cela n'empêche pas que la fonction de guide d'un humain puisse être assumée par un dieu⁷¹, simplement, cela aura pour conséquence que l'individu ayant une telle chance sera nécessairement toujours bien orienté.

2.2 Purification et ascension

Si les âmes démoniques, malgré leur supériorité de puissance, sont exposées à un attachement au corps qui peut les faire sombrer et oublier de se tourner vers leurs causes, à plus forte raison les âmes humaines courent-elles ce risque, et y succombent même souvent, subissant ainsi des maux. En effet, les « ajouts » que constituent les diverses catégories secondes, comme le lieu ou la relation, sont pour l'être qui les subit autant d'éloignements de ses Principes et donc de soi-même, ajouts que Porphyre invite à retrancher afin de se retrouver⁷². Il semble bien que le philosophe se soit mis en quête d'une ou plusieurs voies de salut (si l'on comprend en ce sens le salut), comme en témoigne d'ailleurs ce que nous dit Augustin des écrits *Sur le retour de l'âme*⁷³. « Il faut fuir tout corps »⁷⁴, car le corps est une prison dorée qui alourdit l'âme⁷⁵; reste à voir comment. Et afin de mieux comprendre les pratiques préconisées par Porphyre pour ce faire, étroitement liées à sa conception des actes religieux, il convient de s'attarder un moment sur ce en quoi consiste cette possibilité de se sauver.

2.2.1 Théorie : la sotériologie

Disposition de l'âme Rappelons d'abord que la matière, ainsi que le corps qu'elle contribue à composer, n'a aucune puissance positive sur les réalités qui la dépassent : c'est par son propre attachement que l'âme s'y tient emprisonnée, et dès lors par un travail sur elle-même qu'elle pourra s'en libérer⁷⁶. La symétrie n'est cependant pas totale : « ce que la nature a lié, la nature le délie, et ce que l'âme a lié, c'est l'âme qui le délie ; or c'est la nature qui a lié le corps à l'âme, et l'âme qui s'est liée elle-même au corps. Dès lors, c'est la nature qui délie le corps de l'âme, mais c'est l'âme qui se délie du corps. »⁷⁷ C'est en effet du côté de l'âme qu'il faut chercher la cause des altérations qu'elle partage avec le corps :

Ce qu'on trouve chez Homère à propos de Circé porte une remarquable théorie de l'âme. En effet, il dit : « ils avaient des têtes, une voix, des poils et une forme de porcs, mais leur esprit était exactement le même qu'auparavant. » Le mythe exprime donc par énigme les enseignements de Pythagore et de Platon à propos de l'âme, à savoir qu'étant par nature incorruptible et perpétuelle, mais n'étant pas sans passion ni changement, elle connaît, dans ce qu'on appelle corruptions et morts, un changement et une transformation en d'autres espèces de corps, tendant

70. S329F = W152-154 = PE IV, 19, 8 – 20, 1 ; cf. S296F = MG4 = *Cité de Dieu* X, 21, 31-37.

71. Comme c'est le cas pour Plotin, probablement sur l'exemple de Socrate, cf. *Vie de Plotin*, 12.

72. *Sentences*, 40.

73. S302-302bF = MG15A-D = *Cité de Dieu*, X, 32, 5-37 ; cf. MG15F-G = *Cité de Dieu*, X, 32, 130-142. Notons que rien dans le texte d'Augustin nous dit certes que Porphyre n'a trouvé de voie unique dans aucune tradition, mais non qu'il considèrerait qu'il dût y en avoir une.

74. S297-297cF = MG 12D-F ; 26* ; 27*B = *Cité de Dieu*, X, 29, 58-75 & XXII, 26, 1-2 ; *Rétractations*, I, 4, 7 ; *Sermon 241*, 7 ; cf. S297dF = MG28* = *De Statu Animae* (Claudien Mamert), II, 7, 13-16.

75. *À Marcella*, 7.

76. *Sentences*, 28.

77. "Ο ἔδησεν ἡ φύσις, τοῦτο φύσις λύει, καὶ ὁ ἔδησεν ἡ ψυχὴ, τοῦτο αὐτὴ λύει· ἔδησε δὲ φύσις μὲν σῶμα ἐν ψυχῇ, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν ἐν σῶματι. φύσις μὲν ἄρα λύει σῶμα ἐκ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ἑαυτὴν λύει ἀπὸ σώματος. *Sentences*, 8.

pour son plaisir à ce qui lui est adéquat et propre à cause de la ressemblance et l'habitude induites par son mode de vie.⁷⁸

Les marins d'Ulysse symbolisent les âmes, qui reçoivent le corps porcine comme extension adéquate de leur tempérament glouton : l'âme ne se corrompt pas à proprement parler, mais en s'exposant aux passions elle avilit le corps qui dépend d'elle. Le modèle peut servir à expliquer les radicaux changements d'espèce d'une incarnation à l'autre, mais aussi à décrire la condition présente d'une âme à un moment donné :

En effet, elle trouve un corps défini par le rang et les lieux qui lui sont propres selon la façon dont elle est disposée. C'est pourquoi, plus elle est disposée de façon pure, plus lui est connaturel le corps proche de l'immatériel, c'est-à-dire le corps éthéré, et quand elle s'est élancée de la raison à l'imagination, c'est le corps de forme solaire, tandis que le corps lunaire lui échoit quand elle s'est efféminée et s'est passionnée pour la forme, et quand c'est pour des corps faits de vapeurs humides — lorsque sa propre informité abandonne la forme — il s'ensuit une complète ignorance de l'être, une obscurité et une puérité.⁷⁹

Ce qui ressort de telles descriptions est une dépendance forte de l'état du corps, et donc aussi de celui du composé d'âme et de corps, envers la disposition de l'âme.

Lois La façon donc il convient de tenir compte de cette dépendance fait l'objet d'une normativité : puisque chacun veut être heureux (nous y reviendrons), il y a une bonne et de mauvaises dispositions de l'âme, un bon et de mauvais rapports de celle-ci au corps. La matière, comme plus grand éloignement du Bien, entrave au libre mouvement de l'âme et occasion de l'attachement de celle-ci, est réputée source des maux pour l'âme lorsque celle-ci se tourne vers elle, ce qui se traduit par des émotions et des passions⁸⁰. Plus précisément, ce qui est en cause est moins la corporéité (la « chair », *σάρξ*) elle-même que l'échec de l'âme à appliquer sa volonté aux choses qui lui sont adéquates, dans la mesure convenable, qui subordonne le corps à l'âme et l'âme à l'Intelligence⁸¹. Comment déterminer ce qui est adéquat et correspond au mieux à cette hiérarchie ? Porphyre propose de distinguer trois régimes de légalité, eux-mêmes hiérarchisés : la loi positive (*ὁ θετὸς νόμος*), déterminée par les hommes et variable selon le contexte ; la loi de la nature mortelle (*ὁ τῆς θνητῆς φύσεως νόμος*), qui fixe les besoins et les limites du corps ; la loi divine (*ὁ τοῦ θεοῦ νόμος*), plus générale, qui régit les rapports entre les réalités. Alors que cette dernière, plus élevée, est par définition impossible à transgresser, la loi naturelle peut être violée par excès ou par défaut ; soit que l'âme, par excès de souci et d'indulgence pour le corps, le laisse aller à se faire du mal en obéissant à ses inclinaisons, soit que par mépris envers lui elle le néglige et le laisse dépérir⁸². Puisque la loi positive repose sur la loi naturelle, et celle-ci à son tour sur la loi divine, c'est la bonne application de cette dernière qui doit moduler l'obéissance

78. Τὰ δὲ παρ' Ὀμήρῳ περὶ τῆς Κίρκης λεγόμενα θαυμαστὴν ἔχει τὴν περὶ ψυχὴν θεωρίαν. λέγεται γὰρ οὕτως· οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνὴν τε τρίχας τε καὶ δέμας· αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ.

ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἰνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπὸ τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος, ὡς ἄφθαρτος οὔσα τὴν φύσιν καὶ αἰδῖος, οὐ τι μὴν ἀπαθῆς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολῆν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σώματων εἶδη, καθ' ἡδονὴν διώκουσα τὸ πρόσφορον καὶ οἰκεῖον ὁμοίωτητι καὶ συνηθείᾳ βίου διαίτης. S382F = Stobée I, 49, 60, 1-14, citant l'*Odyssee*, X, 239-240.

79. Ὡς γὰρ ἂν διατεθῆ, εὐρίσκει σῶμα τάξει καὶ τόποις οἰκείοις διωρισμένον· διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγύς τοῦ αὐλοῦ σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον, προελθούση δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές, θηλυθείση δὲ καὶ παθαινομένη πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές, πεσοῦση δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῆς ἄμορφον στῆ εἶδος, ἐξ ὑργῶν ἀναθυμιάσεων συνεστηκότα, ἄγνοια ἔπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωση καὶ νηπιότης. *Sentences*, 29.

80. *Sentences*, 30 & *À Marcella*, 9.

81. *À Marcella*, 13 & 28-29.

82. *À Marcella*, 25-27.

aux deux autres : elle exige ainsi de donner au corps exactement ce dont il a besoin, et ni plus ni moins, sans donc se fermer à ses besoins, mais en restant vigilante de ne se laisser induire en erreur par de mauvaises opinions qui leur donneraient une trop large part ; elle enjoint donc de respecter la loi naturelle et permet de comprendre comment le faire⁸³. On comprend ainsi ce qui permet à Porphyre de considérer la destruction physique (c'est-à-dire le suicide, mais peut-être aussi la mortification) comme impie⁸⁴ : une telle attitude est un échec de la bonne organisation du corps prescrite par l'ordre cosmique, au même titre que l'indulgence coupable envers les désirs, que l'âme humaine partage d'ailleurs avec les mauvais démons dont nous avons parlé plus haut. Cela n'empêche pas que le dépouillement, voire dans certains cas la violence faite au corps, puissent se justifier⁸⁵ : la loi divine donne la règle d'interprétation de la loi naturelle (et *a fortiori* de la loi positive) et prescrit un rapport paternaliste au corps, qu'il faut savoir châtier et récompenser avec justice selon son mérite, comme on le ferait pour des serviteurs, dans l'optique d'un progrès et d'une autonomie à son égard⁸⁶.

Les vertus Reste que comprendre la loi divine et l'appliquer n'a rien, pour ainsi dire, de naturel, puisque « seule l'Intelligence la connaît, en se creusant pour l'y découvrir, et la trouve imprimée en lui-même ; elle en obtient une nourriture pour l'âme, qui est pour elle (*scil.* pour l'Intelligence) comme son corps »⁸⁷. Pourtant, le divin est partout et ses règles perceptibles en toutes choses⁸⁸ ; c'est par aveuglement que nous échouons à les saisir. Tout le propos de la sotériologie est donc de rendre possible de suivre la loi divine, et d'amener l'âme individuelle à être capable de le faire. Le moyen préconisé par Porphyre pour atteindre cette intelligibilité est ce qu'il appelle la vertu⁸⁹. Celle-ci se décline en fait en plusieurs vertus, qui elles-mêmes peuvent s'appliquer à quatre niveaux distincts, que Porphyre détaille dans la trente-deuxième des *Sentences*⁹⁰, qui se conclut d'ailleurs sur l'évocation de cette capacité à donner au corps ni plus ni moins que ce dont il a vraiment besoin. Le premier niveau consiste à modérer les passions de sorte à permettre la vie en société : la prudence, le courage, et la tempérance comme vertus politiques imposent une mesure respectivement à la partie rationnelle de l'âme, à l'irascible et à la désirante, formant ensemble la justice ; celui qui les suit parfaitement est un homme bon. Le second niveau, celui des vertus cathartiques ou purificatoires, vise à détacher l'âme des choses mortelles au lieu de seulement en modérer l'usage, il s'agit donc cette fois de supprimer entièrement les passions en poussant au bout de leur logique ces quatre mêmes vertus ; celui qui y parvient est un (bon) démon. Mais les démons peuvent toujours en principe se laisser aller aux passions, ils sont capables de dévier du Bien ; un troisième niveau est donc proposé, celui des vertus contemplatives, qui remontent à la signification intelligible des quatre vertus cardinales (désormais convergentes au point de s'impliquer mutuellement), et en font une fusion

83. *À Marcella*, 30-32.

84. *Antre des Nymphes*, 35.

85. *De l'Abstinence*, I, 56-57 & *Antre des Nymphes*, 34.

86. *À Marcella*, 35.

87. Νοῦς δὲ αὐτὸν μόνος γινώσκει μεταλλεύων αὐτοῦ τὴν ἔρευναν καὶ τετυπωμένον ἐν αὐτῷ ἐξευρίσκει τροφήν τε ἀπ' αὐτοῦ πορίζει τῇ ὡςπερ σώματι αὐτοῦ ψυχῇ. *À Marcella*, 26.

88. *Sentences*, 31 & *À Marcella*, 20.

89. Voir notamment *À Marcella*, 16 ; *De l'Abstinence*, III, 25-27 ; S291F = MG10C = *Cité de Dieu*, X, 28, 6-8 ; S346F = W185-186 = *Cité de Dieu*, XIX, 23, 107-133 ; S382F = Stobée I, 49, 60, 18-20.

90. Qui a par ailleurs été plus longuement commentée et reliée à ses probables sources d'inspiration par L. BRISSON, « La doctrine des degrés de vertu chez les Néo-platoniciens : Une analyse de la *Sentence 32* de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *Études platoniciennes* 1 (2004), p. 271-286 ; notons quant à nous que cette sentence en particulier présente une doctrine introuvable chez Plotin (cf. le traité I, 2 [19]), dont les *Sentences* ne peuvent donc être considérées comme une simple paraphrase sans originalité, comme l'affirme pourtant S. K. STRANGE, « Porphyry and Plotinus' metaphysics », in *Studies on Porphyry*, sous la dir. de G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD, p. 17-34 ; voir cependant en sens contraire C. D'ANCONA COSTA, « Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de Théologie* de Proclus », in *Porphyre. Sentences*, sous la dir. de L. BRISSON, t. 1, p. 139-274.

progressive à l'Intelligence. Il semblerait que celui qui y parvient ne soit pas (ou plus seulement) une âme, mais un dieu, incapable de choir à nouveau dans le vice et les passions, en une sorte de salut définitif⁹¹. Un tel dieu qui contemple et se confond avec l'Intelligence est engagé dans un quatrième niveau, celui des vertus paradigmatiques, en fait identiques les unes aux autres, qui sont l'acte naturel de l'Intelligence. On comprend ainsi mieux la hiérarchie entre les êtres comme témoignant du degré d'avancement de chacun. Les démons sont les âmes purifiées qui n'ont pas (encore) pu réaliser les vertus contemplatives et ainsi se diviniser, mais doivent gérer un état d'équilibre précaire, car ils demeurent toujours menacés de céder aux passions et de devenir de mauvais démons, toujours plus humains. Les âmes humaines, quant à elles, se divisent entre gens de bien, maîtrisant les vertus politiques mais pas encore les cathartiques, et les autres⁹². Le salut comporte ainsi plusieurs étapes, dont les unes supposent les autres, et qui doivent donc se franchir dans l'ordre⁹³.

La pureté Afin de mieux comprendre la pratique des sacrifices qui vient concrétiser cette théorie sotériologique, il convient d'explicitier un peu cette notion de pureté qui se trouve y être centrale. Les pratiques cultuelles semblent en effet bien se rattacher au second niveau de vertus, c'est la « purification de l'âme spirituelle » d'Augustin, censée insuffisante pour atteindre l'intelligible et la divinité⁹⁴. Dans cette optique, on peut prendre Augustin à un subtil jeu sur les mots, qui lui permet de travestir la pensée de Porphyre sans rien dire de techniquement incorrect : la vertu de tempérance (*continentia*) suffit à la purification de l'âme, même en l'absence de « théurgie »⁹⁵. C'est exact, si ce n'est que la vertu est la fin, et la « théurgie » le moyen, et que précisément, comme nous allons le voir, les pratiques cultuelles ont pour fonction de mener aux vertus cathartiques. Qu'est en effet cette pureté qui est recherchée par ce second niveau de vertu ? On peut en trouver une définition négative : « la souillure, c'est-à-dire l'impureté, est le mélange avec son contraire »⁹⁶. L'âme, comme mouvement automoteur, est contraire à la lourdeur de la réplétion et surtout à la dépendance envers des apports corporels : elle est d'autant plus libre qu'elle habitue le corps à absorber de l'extérieur le minimum vital à sa survie, et se rend aussi autonome qu'il est possible à cet égard⁹⁷. Une telle autarcie est une question de sécurité : par l'attachement et l'hétéronomie induite par ce genre de mélange, on s'expose à l'action perturbatrice de mauvais démons, dans le jeu desquels on rentre par l'acceptation des passions⁹⁸. Afin de pouvoir s'adresser à la divinité, c'est-à-dire de pratiquer la contemplation pour se diviniser soi-même, il faut être entièrement purifié de tout amour du corps et de ses plaisirs, qui viendrait obstruer l'acte de communion avec l'Intelligence : il faut ne vouloir que ce qui est digne d'un dieu⁹⁹. Voyons maintenant comment s'organise la pratique censée concrétiser cette ambition cathartique.

91. Ce qui rejoint d'ailleurs ce que dit Augustin des écrits *Sur le retour de l'âme*, cf. S298-298dF = MG13C-F ; 14*B ; 17 ; 24A-B ; 25* = *Cité de Dieu*, X, 30, 20 - 31, 24 ; XII, 21, 61-68 ; XXII, 27, 6-18 & 28, 33-37.

92. Il est intéressant de noter qu'en toute rigueur, cette séparation au sein de l'humanité est métaphysiquement aussi importante que celle entre démons et humains.

93. La description de la sotériologie porphyrienne comme admettant trois voies de salut hiérarchisées entre elles et convenant chacune à un public différent, proposée par SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 136-158, apparaît donc peu congruente avec la *Sentence* 32 : il faut en effet soit admettre quatre voies distinctes, soit une seule voie pourvue de quatre étapes.

94. S290-290cF = MG1B-E ; 1I ; 9B ; 15E = *Cité de Dieu*, X, 9, 20-35 ; 10, 30-34 ; 27, 59-61 ; 32, 123-127.

95. S291F = MG10C = *Cité de Dieu*, X, 28, 6-8.

96. ὥστε καὶ φθορὰ καὶ μίανσις ἢ τοῦ ἐναντίου μίξις. *De l'Abstinence*, IV, 20.

97. *De l'Abstinence*, I, 45-57.

98. *De l'Abstinence*, II, 37-43 & *À Marcella*, 21-22.

99. *À Marcella*, 14-15.

2.2.2 Pratique : les sacrifices

L'interprétation que nous donnons de ce dernier passage, si on l'accepte, est importante pour comprendre le rapport de Porphyre aux pratiques sacrificielles. L'auteur du *De l'Abstinence* s'illustre en effet par son intransigeance envers la mise à mort d'animaux ; pourtant, c'est au même Porphyre qu'est attribuée (par Eusèbe) la prise en compte comme autorités sérieuses et l'examen d'oracles qui ordonnent d'égorger des animaux, par exemple une brebis, et d'offrir leur cadavre selon un rite précis adapté à chaque genre de dieu¹⁰⁰. Cette dissonance a attiré l'attention, et plusieurs solutions ont été proposées : changement d'avis de Porphyre au cours de sa carrière¹⁰¹, incomplétude des fragments dont nous disposons¹⁰², ou divergence des chemins de salut¹⁰³. Ces suggestions, les deux dernières en particulier, ne sont pas incompatibles, et voici la synthèse que nous en proposons : la progression vers le divin se fait par étapes, et à chaque stade correspondent des actes qui lui sont appropriés ; le sacrifice sanglant, adéquat à une âme encore peu purifiée, est inférieur à son abstinence, mais est néanmoins la seule bonne chose à faire (et à bien faire !) tant que l'on n'est pas digne de sacrifier mieux. Sur ce point on verra que Jamblique est d'un avis comparable.

En effet, il ne faut s'adresser au divin que dans la mesure où l'on est capable et digne de le faire¹⁰⁴, et comme on l'a vu, il n'y a aucun sens à prétendre à la contemplation divinissante avant de s'être purifié des passions, aucun sens à prétendre s'en purifier avant de les avoir modérées. C'est en effet celui qui sacrifie qui est au centre de la démarche : si certaines offrandes (les végétaux, « à l'ancienne » (κατὰ τὰ πατριά)) sont meilleures que d'autres (les viandes), aucun dieu n'a besoin de ce qu'on lui consacre, et s'imaginer que ce serait le cas serait se nuire à soi-même¹⁰⁵. Ce serait oublier ou méconnaître la dimension purificatoire des sacrifices : c'est bien l'individu qu'il s'agit de purifier et non les dieux, et cette purification est graduelle, correspondant à l'ordre des vertus. C'est en cela que l'abstinence prônée par Porphyre concerne surtout l'individu déjà en partie purifié, elle s'adresse « à l'homme revenu à la raison, celui qui se concentre sur ce qu'il est, d'où il vient et ce à quoi il doit s'appliquer »¹⁰⁶. Un rapport sain à la pratique sacrificielle passe nécessairement par une bonne compréhension du stade auquel on se trouve et du genre de sacrifice qui y convient : à chaque dieu son offrande — libation ou raisonnement (διάνοια !) — et il est impie de se tromper à ce sujet¹⁰⁷. Plus la divinité à laquelle on s'adresse est élevée, moins le sacrifice qui lui correspond sera lié à la matière : l'Un n'accepte en sacrifice que l'ascension elle-même, tandis que les dieux intelligibles s'honorent par la pratique de la raison (λόγος), et que les dieux sous leur forme d'organiseurs du sensible acceptent des offrandes corporelles¹⁰⁸. Cette obligatoire correspondance entre la divinité visée et le type d'offrande se comprend mieux si l'on garde à l'esprit qu'il s'agit surtout pour le sacrificateur de s'élever au niveau hénologique auquel cette divinité correspond : offrir une offrande à un dieu sert à s'inscrire dans la logique propre du degré d'unité de ce dieu, et doit donc passer par des offrandes qui y sont adaptées. À chaque niveau, en outre, s'impose un principe de modération : c'est le symbole et la transformation de soi qui comptent, la

100. S314-315F = W111-121 = PE IV, 8, 4 - 9, 7.

101. La *Philosophie tirée des Oracles* serait une œuvre de jeunesse reniée par le plus mûr auteur du *De l'Abstinence* et du *Sur les Statues*, c'est l'hypothèse de BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, p. 17-28.

102. Eusèbe aurait ainsi escamoté le commentaire et les nuances apportées par Porphyre à un oracle qui n'est que sa base de travail, selon ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 83-95.

103. Le sacrifice sanglant serait admis pour améliorer son sort ici-bas pour la masse, mais proscrit pour le philosophe qui veut s'élever à l'Être voire à l'Un, comme le propose SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 126-133.

104. À *Marcella*, 12.

105. À *Marcella*, 18 ; *De l'Abstinence*, II, 33 & 58-59.

106. ἀνθρώπων δὲ λελογισμένω, τίς τέ ἐστιν καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει, *De l'Abstinence*, I, 27.

107. À *Marcella*, 23.

108. *De l'Abstinence*, II, 34-36 ; voir aussi S346F = W185-186 = *Cité de Dieu*, XIX, 23, 107-133.

somptuosité et le faste sont inutiles, superflus, et même dangereux en tant qu'ils comportent le risque de déplacer indûment l'emphase sur l'abondance du sacrifice extérieur alors que l'essentiel est dans la purification intérieure que permet ce sacrifice¹⁰⁹. On peut ajouter que la tendance à multiplier les présents consacrés aux dieux vient ajouter sans nécessité de l'impureté (liée à la nature corporelle des offrandes) à un acte censé viser la purification, en particulier dans le cas du sacrifice sanglant¹¹⁰. Ce principe, appliqué partout, permet d'ailleurs de justifier davantage la gradation des offrandes : les sacrifices matériels, adéquats aux divinités cosmiques, ne peuvent faire l'impasse sur une immixtion au sensible, et c'est d'autant plus vrai pour la mise à mort d'un animal, qui exige de « voler une âme » à un vivant, en une sorte de dommage collatéral qui doit faire renoncer à un tel acte dès que possible¹¹¹.

Afin d'illustrer ce qui nous semble être le système porphyrien de justification des pratiques sacrificielles, tournons-nous vers un autre fragment issu de la *Philosophie tirée des Oracles* :

Alors que le prophète s'appliquait et peinait à entrer en contact avec le divin, Apollon lui dit que c'était impossible avant qu'il n'ait offert un pot-de-vin au mauvais démon. Il lui dit ainsi : « Offre un cadeau à l'être vénérable qui habite la terre de ta patrie : d'abord des libations, ensuite le feu d'un autel et le sang noir d'un vin obscur, ainsi que le flot blanc des brebis. »¹¹²

L'injonction d'Apollon, qui symbolise vraisemblablement le divin conçu au niveau de l'Intelligence, signifie la nécessité d'une purification inférieure avant de pouvoir prétendre au contact contemplatif direct : il faut passer par le démon avant d'atteindre le dieu, de même qu'il faut pratiquer les vertus purificatoires et devenir démonique avant de pratiquer les vertus contemplatives et devenir divin. En fonction de l'état d'avancement du prophète, cette purification préparatoire peut prendre la forme d'une offrande carnée (comme dans les fragments S314-315F), végétale (comme par exemple dans le *De l'Abstinence* II, 58) ou liquide (comme ici). Notons bien, au passage, le soin qu'a Porphyre de distinguer entre l'acte de sacrifice et la consommation de ce qui a été sacrifié : bien que de fait on consomme souvent ce que l'on a offert, puisque l'on a pris l'habitude d'offrir une partie de ses récoltes avant de les consommer et que par analogie on a étendu la pratique aux viandes, les deux ne vont pas nécessairement de pair, et il est possible de sacrifier (accomplissant ainsi le rite requis) sans consommer (évitant ainsi une part au moins de l'impureté)¹¹³. Cette précision est importante pour comprendre comment il est possible d'adopter les bonnes habitudes alimentaires végétariennes qu'il préconise comme indispensables à toute transformation personnelle¹¹⁴ tout en se soumettant, en début de parcours, aux sacrifices animaux qui restent pertinents comme première forme de purification. La pratique sacrificielle reste ainsi utile et pertinente dans ses divers aspects¹¹⁵. Il n'est pas impossible que cela s'inscrive dans la politique dioclétienne de sacrifice obligatoire, à laquelle Porphyre a probablement été mêlé¹¹⁶.

109. Voir les nombreux exemples invoqués dans le *De l'Abstinence*, II, 14-20 & 60-61.

110. *De l'Abstinence*, II, 44 & 46

111. *De l'Abstinence*, II, 12-13.

112. Σπεύδοντος γοῦν τοῦ προφήτου αὐτοπτῆσαι τὸ θεῖον καὶ ἐπειγομένου ὁ Ἀπόλλων ἀδύνατον ἔφη τὸ τοιοῦτο πρὶν λύτρα τῶ πονηρῶ δαίμονι δοῦναι. Λέγει δὲ οὕτως:

Λύτρα δίδου γαίης πατρίης οἰκήτορι σεμνῶ,
πρῶτα χοάς, μετέπειτα πυρὴν ἢ δ' αἶμα κελαινὸν
οἴνου παμμέλανός <τ'> οἴων θ' ἅμα λευκά ῥέεθρα.

S329F = W152-154 = PE IV, 19, 8 - 20, 1.

113. C'est tout le propos longuement développé dans le *De l'Abstinence*, II, 1-12 ; 25-32 ; 53.

114. *De l'Abstinence*, I, 29.

115. Voir par exemple *De l'Abstinence*, IV, 36 & 49, mais aussi le commentaire qu'en proposé ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 157-168.

116. Voir sur ce point les arguments avancés par E. DEPALMA DIGESER, « Porphyry, Lactantius, and the Paths to God », *Studia Patristica* 34 (2001), p. 521-528.

Plus qu'une attaque en règle contre le culte traditionnel¹¹⁷, cette reformulation de la logique des sacrifices apparaît comme une volonté de remettre de l'ordre dans le culte, mais aussi d'accorder à l'existence des pratiques sacrificielles l'argument de leur inutilité pour les dieux (mentionné par exemple chez Platon, *Euthyphron*, 14e-15b), le cas de sacrifices perçus comme inégalement adéquats malgré leur faste¹¹⁸, l'héritage végétarien du pythagorisme et enfin l'impératif sotériologique dont la prégnance est croissante dans l'histoire du platonisme. C'est une condition indispensable à la fédération de doctrines d'origines variées que Porphyre tente de synthétiser en un système unique et cohérent¹¹⁹. Chaque forme de sacrifice trouve ainsi sa place et surtout sa fonction dans une structure purificatoire progressive, où chacun se voit prescrire un type d'offrande approprié à sa situation.

2.3 La question de l'efficacité

On ne peut nier qu'une des dimensions de la religion hellénique a partie liée avec l'espoir d'une efficacité des rites accomplis. Même quand il ne s'agit pas d'un pur *do ut des*, nombre de pratiques se font avec la volonté, explicite ou non, d'obtenir une protection ou des bienfaits de la part de l'entité que l'on invoque et à qui l'on rend hommage, et Porphyre ne peut complètement ignorer cet aspect s'il entend fédérer l'hellénisme plutôt que fonder à part une religion de philosophes. La question de l'efficacité intérieure de la purification, par le biais notamment des sacrifices, doit ainsi s'accompagner de celle d'une efficacité extérieure.

2.3.1 Mantique

La *Lettre à Anébon* semble avoir porté une proportion importante de ses attaques sur le terrain de la divination. Il importe donc de reconstituer la place donnée à cette pratique dans la construction porphyrienne. La tâche est rendue plus difficile par l'état fragmentaire du traité qui porte sur la question, la *Philosophie tirée des Oracles*, connue principalement, comme c'est souvent le cas, par des citations d'Eusèbe et d'Augustin, dont les enjeux polémiques ont pu interférer avec leur rigueur philologique¹²⁰. La *Lettre à Anébon*, en tant qu'exercice de questionnement parfois très rhétorique, doit être elle aussi prise avec précaution quant à la conception de la divination qu'elle semble mobiliser. Tâchons cependant, à la lumière de ce qui a été relevé précédemment dans ce travail, de donner sens à ce que nous savons de la mantique selon Porphyre.

Allégorie Les oracles, tout d'abord, ont pour propriété pour ainsi dire essentielle de contenir des messages venus des dieux ou des bons démons quant à l'ordre de la réalité, mais formulés de façon détournée et enveloppés de mystère¹²¹. C'est probablement ainsi que Porphyre pouvait donner une justification et surtout une fonction positive à des oracles décrivant les dieux comme sujets à divers attachements et passions¹²² (ce qui, dans le système porphyrien, est, comme on l'a vu, impossible), ou les traitant tout simplement de façon hautement anthropomorphe¹²³. En l'absence du commentaire porphyrien de ces oracles isolés par la pratique de citation d'Eusèbe, il est hasardeux de conjecturer une explication ; s'il faut s'y risquer, on peut suggérer que, puisque

117. Comme celle qu'y voient BOUFFARTIGUE et PATILLON, *Porphyre. De l'Abstinence*, p. 102.

118. Voir par exemple les cas cités par Porphyre dans le *De l'Abstinence*, II, 15-17.

119. Voir à ce sujet G. CLARK, « Translate into Greek : Porphyry of Tyre on the new barbarians », in *Constructing Identities in Late Antiquity*, sous la dir. de R. MILES, p. 112-132 ; cette volonté avait déjà été relevée par BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, p. 143-155.

120. MAGNY, *Porphyry in Fragments*, p. 119-132 ; ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 83-95.

121. S303-305F = W109-110 = PE IV, 6, 2 - 8, 2.

122. S307-309F = W122-125 & 128-129 = PE V, 5, 7 - 7, 5.

123. S310-313F = W125-127 = PE III, 14, 3-7.

Porphyre fait des dieux les applications des intelligibles à divers niveaux, chacun correspond à une Idée, dont les relations avec les autres Idées sont signifiées par une mythologisation qui les décrit comme si elles étaient des sensibles temporels et passibles, en suivant donc une méthode comparable à celle de Plotin¹²⁴. La situation est un peu plus claire pour les oracles qui consistent en des instructions données par le dieu pour la réalisation de sa statue¹²⁵. En effet :

Je m'adresse à ceux pour qui il y a un ordre divin — à la porte, les profanes — en montrant qu'il y a une sagesse venue des dieux dans l'idée que les hommes révèlent, pour les sens, le divin et ses puissances, par des images qui lui sont liées, donnant une forme visible aux choses invisibles, du moins pour ceux qui connaissent l'alphabet des choses divines qu'on lit dans les livres que sont les statues. Mais il n'y a rien d'étonnant à ce que les ignorants n'y voient que des sculptures de bois ou de pierre, de même que les incultes ne voient que de la pierre dans les colonnes, que du bois dans les tablettes, que du papyrus tressé dans les livres.¹²⁶

La façon de faire les statues, conformément à la volonté des divinités concernées¹²⁷, est un langage à part entière, servant à véhiculer un enseignement à propos de l'ordre de l'univers, du moins pour ceux capables de le comprendre¹²⁸. Les images et matériaux utilisés permettent de signifier symboliquement les propriétés des incorporels : l'or en manifeste l'incorruptibilité, la pierre noire l'invisibilité, l'anthropomorphisme la rationalité, la grâce la beauté intelligible, tandis que les propriétés plus particulières opèrent une différenciation au sein de l'ordre intelligible : la posture, le sexe et la forme de la statue permettent ainsi de distinguer les différents niveaux d'action de chaque divinité¹²⁹. Chaque symbole indique ainsi l'action particulière d'une divinité sur un phénomène cosmique, qu'il s'agisse des différences de fertilité de la terre ou de salinité des mers, de la course solaire, de l'enchaînement des saisons ou de la lune, de la maturation des fruits ou des cycles de sommeil¹³⁰. Les oracles divins sont ainsi des allégories de premier ou de second degré : soit ils révèlent eux-mêmes les lois et structures hénologiques ou cosmiques, soit ils communiquent des instructions pour la réalisation de statues qui à leur tour pourront remplir cette fonction pédagogique.

Déterminisme Si les dieux et leurs statues peuvent révéler l'enchaînement cosmique, et surtout si l'on fait appel à eux dans un cadre divinatoire, est-ce à dire que les événements sont prédéterminés, pour qu'ils soient préconnaissables ? Il semblerait que ce soit le cas : les oracles des dieux prévoient le sexe d'un enfant à naître, les maladies qu'il aura à subir, et le sort qu'il rencontrera s'il s'expose à la guerre, ils indiquent aussi que sont prédéterminés des événements comme la destruction d'un temple¹³¹. Tout ce qui est sujet au devenir est astralement prédéterminé, y compris les dieux sous leur forme d'organiseurs des corps : comme on l'a vu précédemment¹³², les dieux, lorsqu'ils descendent dans le sensible, doivent en suivre

124. Cf. III, 5 [50], 9, 24-28 ; pour une proposition légèrement différente mais également plausible centrée sur l'ordre des divinités, voir ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 95-106.

125. S317-321F = W130-137 = PE V, 12, 1 - 15, 4.

126. Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι, σοφίας θεολόγου νοήματα δεικνύς, οἷς τὸν θεὸν καὶ τοῦ θεοῦ τὰς δυνάμεις διὰ εἰκόνων συμφύλων αἰσθήσει ἐμήνυσαν ἄνδρες, τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαντες πλάσασιν, τοῖς καθάπερ ἐκ βιβλῶν τῶν ἀγαλμάτων ἀναλέγειν τὰ περὶ θεῶν μεμαθηκόσι γράμματα. Θαυμαστὸν δὲ οὐδὲν ξύλα καὶ λίθους ἡγεῖσθαι τὰ ξόανα τοὺς ἀμαθεστάτους, καθὰ δὴ καὶ τῶν γραμμάτων οἱ ἀνόητοι λίθους μὲν ὀρώσι τὰς στήλας, ξύλα δὲ τὰς δέλτους, ἐξυφασμένην δὲ πάπυρον τὰς βίβλους. S351F = PE III, 7, 1.

127. Voir aussi S316F = W129-130 = PE V, 10, 13 - 11, 1.

128. Cette fonction est déjà suggérée par JOHNSON, « Arbiter of the Oracular » ; T. C. KRULAK, « “Invisible Things on Visible Forms” : Pedagogy and Anagogy in Porphyry's Περὶ ἀγαλμάτων », *Journal of Late Antiquity* 4.2 (2011), p. 343-364, et.

129. S352F = PE III, 7, 2-4.

130. S356-360aF = PE III, 11, 5 - 13, 3 ; *De Mensibus*, 138, 18 - 139, 5 ; *Cité de Dieu*, VII, 25, 1-12 ; Stobée, I, 25, 2.

131. S333-336F & S338F = W166-172 = PE VI, 1, 1 - 3, 1.

132. Voir sous-section 2.1.3, p. 39.

les règles et ne peuvent s'y soustraire, persuadés par la nécessité¹³³. D'ailleurs, eux-mêmes, à qui nous devons de connaître les règles par lesquelles nous pouvons pratiquer l'astrologie¹³⁴, ne prévoient en fait l'avenir qu'en en faisant usage de la même façon que nous : « ce que les dieux disent, quand ils parlent en connaissant les lots de chacun, ils le révèlent à partir du cours des astres, et presque tous les dieux véridiques le mentionnent »¹³⁵. Bien plus que la position de surplomb divine, il semble que ce soit la maîtrise de l'astrologie qui permette la prescience, et que ce qu'on lit dans les astres soit la règle qui détermine et contraint le cours de l'univers. Cependant, il faut qualifier ce déterminisme que semble suggérer la puissance de prédiction de l'astrologie. La fatalité dont il est question doit se comprendre sur un mode conditionnel : il n'est pas prédéterminé que ceci ou cela arrivera, mais plutôt que *si* l'on fait ceci, *alors* cela arrivera¹³⁶. Il s'agit donc à plus proprement parler d'un principe de causalité compris au sens fort : l'individu — en tout cas l'être humain et probablement aussi le démon — peut toujours choisir de se laisser ou non aller à ses désirs, bien que sa force d'action soit limitée par sa constitution corporelle¹³⁷. Cela ne retire rien à la prévisibilité en principe de ses choix, qui pourrait bien reposer sur la notion de sympathie universelle, c'est du moins ce que suggère la *Lettre à Anébon* : « la nature, la technique et la sympathie des parties qui sont dans l'univers comme en un seul être vivant expliquent la prédiction de certaines choses à partir d'autres. Les corps sont construits de telle sorte qu'une prédiction peut passer des uns aux autres. »¹³⁸ Tout ce que l'on fait a des conséquences, et ces conséquences sont prévisibles pour qui connaît l'état de l'univers au moment où l'on agit ; les astres peuvent nous fournir une indication pertinente sur cet état. L'astrologie est dès lors une technique d'observation d'une réalité qui n'est pas cause, mais indice de la configuration générale dans laquelle tout acte s'inscrira, et donc des conséquences qui s'ensuivront.

Difficulté Si les dieux eux-mêmes recourent à l'astrologie pour délivrer leurs oracles, à quoi sert leur médiation ? Il y a en effet des astrologues humains, et de façon générale des devins qui mobilisent la sympathie universelle pour obtenir des informations sur l'avenir. Quelle nécessité accorder dès lors aux oracles ? Pour y répondre, soulignons que le fait que la position des astres soit indice du cours des choses à venir ne suffit pas à nous en fournir la connaissance. L'astrologie, si elle veut être rigoureuse et vraiment s'inscrire dans la lecture des indices fournis par la sympathie de l'univers¹³⁹, est un art difficile, qui exige de tenir compte d'énormément de paramètres, et obéit à des règles d'une complexité incroyable : aucun humain ne peut prétendre la maîtriser, car elle est difficile même pour les démons¹⁴⁰. Ce que l'homme sait de l'astrologie et les techniques qu'il utilise lui sont en fait révélés par les dieux, qui l'aident à comprendre le monde sensible, en ce compris donc les lois par lesquelles s'articule sa sympathie ; telle est la

133. S347-350F = W154-165 = PE V, 7, 6 - 9, 12. Notons cependant que ces fragments sont contestés : rien ne nous garantit qu'Eusèbe ne déforme pas le propos de Porphyre, qui pourrait par exemple être de citer des exemples de *ce qu'il ne faut pas faire* pour parler avec justesse du divin, comme y insiste ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 106-117 ; ceci étant dit, Eusèbe a coutume de citer littéralement pour ne critiquer qu'ensuite.

134. S330-330aF = W138-139 = PE V, 14, 1 & *De Opificio Mundi*, 200, 2-7.

135. Ἄ γὰρ λέγουσιν οἱ θεοί, εἴπερ τὰ μεμοιραμένα γινώσκοντες λέγουσιν, ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρων φορᾶς δηλοῦσιν, καὶ τοῦτο σχεδὸν πάντες ἐξέφηναν οἱ ἀψευδεῖς τῶν θεῶν. S331F = W166 = PE VI, 1, 1, voir aussi S337F traduit dans notre sous-section 2.1.3, p. 41.

136. *Sur ce qui dépend de nous*, S271F = Stobée, II, 8, 42.

137. *Sur ce qui dépend de nous*, S269-270F = Stobée, II, 8, 40-41.

138. καὶ φύσις καὶ τέχνη καὶ ἡ συμπάθεια τῶν ὡς ἐν ἐνὶ ζῳῳ τῶ παντὶ μερῶν προδηλώσεις ἔχει τινῶν πρὸς ἄλληλα. τὰ σώματα οὕτω κατεσκευάσται, ὡς εἶναι προσημασίαν ἀπὸ τῶν ἐτέρων εἰς τὰ ἕτερα. A57 = DM III, 27 ; comme nous l'avons rappelé, ce document doit être pris avec précaution. Ce passage est cependant en parfaite continuité avec Plotin, cf. II, 3 [52], 5, et a donc été pris très au sérieux par ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 95-106 & 117-124.

139. Voir à ce sujet la note précédente

140. S332 & 340F = W169 = PE VI, 4, 3 - 5, 1.

fonction des oracles : une fonction d'enseignement sur l'organisation de la réalité, qui comprend donc la sympathie de l'univers et les façons dont il est possible d'en tirer des leçons¹⁴¹. Est-ce pour autant une façon infaillible d'optimiser sa condition mondaine ? Il faudrait déjà supposer une excellente compréhension des oracles, souvent cryptiques, et nous reviendrons sur ce point dans la section suivante, mais il faut ajouter une réserve. Les oracles, on l'a vu, ne parviennent à nos oreilles que prononcés, c'est-à-dire comme sons : il a fallu que le divin actualise les plus basses de ses puissances pour s'exprimer au niveau corporel¹⁴². Or, en parlant des dieux, Porphyre « dit que pour eux tous, comme pour les hommes, la "théosophie pratique" — ainsi nomme-t-il la magie — est difficile à prendre en main, et que le cours exact des astres et leurs alignements leur sont inaccessibles, c'est pourquoi ils se trompent sur beaucoup de questions, et beaucoup de réponses données par les oracles reposent sur la croyance »¹⁴³. Quoique l'on fasse de l'accusation de magie portée par Eusèbe, le passage suggère une convergence de la pratique astrologique et d'une certaine forme de mobilisation pragmatique du rite ; il peut s'agir d'une confusion de Philopon, mais l'utilisation de la mantique à des fins pratiques n'a rien d'absurde. Ce qu'il indique plus clairement est que Porphyre semble avoir admis que les oracles, même compris, puissent être faux : cela est explicable si l'on garde à l'esprit que la descente du divin implique de suivre les règles du monde corporel, y devenant faillibles. Cette lecture est à la fois confirmée et nuancée par deux autres fragments : les dieux, parfois incapables de prévoir le futur en raison des limitations de leur puissance descendue, ne se font jamais passer pour plus savants qu'ils ne sont, et préviennent toujours d'emblée que leurs prédictions seront imprécises, voire erronées ; c'est à l'entêtement des mortels à trouver des réponses là où il n'y en a pas qu'il faut attribuer la responsabilité des oracles infirmés par les événements¹⁴⁴. Pour le formuler avec un vocabulaire un peu postérieur, les dieux, considérés en tant que puissances hypercosmiques, ont une intellection directe de tout ce qui est possible, mais, en tant que puissances encosmiques, ne peuvent que faire au mieux avec les limitations de la condition corporelle et sont seulement d'excellents astrologues, dont la prescience est donc médiée par une technique faillible et dont ils sont conscients de l'imperfection. À partir du moment où l'on est sur le terrain de la prévision et de l'efficacité, c'est en termes de succès et d'échecs relatifs qu'il faut penser : les oracles augmentent les chances de succès par leurs conseils.

2.3.2 Le bonheur

Jouer le jeu du destin, c'est-à-dire s'inscrire dans le système de sympathie universelle et tenter d'y évoluer avec autant de lucidité qu'il est possible pour en négocier les rudes virages de fortune, exige donc de jouer selon ses règles, jusque dans le bénéfique que l'on peut tirer des pratiques rituelles et divinatoires. C'est un progrès, c'est même une forme de bonheur, au sens où l'on peut espérer un plus heureux dénouement que sans ces conseils ; ainsi peut-on comprendre la théurgie comme purification de la partie spirituelle de l'âme dont parle Augustin et qui reste sinon fort mystérieuse¹⁴⁵. Nous proposons d'y voir l'application du premier niveau de vertu : sous le conseil d'oracles on opère une modération des passions, c'est-à-dire non pas tant une simple diminution qui ne serait qu'une version affaiblie du second niveau, mais une modulation qui tient compte de la chaîne de causalité dans laquelle elles s'inscrivent pour en optimiser l'action. Puisque la cause du malheur est à chercher dans la volonté mal dirigée¹⁴⁶,

141. S330-330aF = W138-139 = PE V, 14, 1 & *De Opificio Mundi*, 200, 2-7.

142. Voir notamment S349F = W160 = PE V, 8, 11-12, traduit dans la sous-section 2.1.3, p. 40.

143. Τούτοις οὖν ἅπασιν ὡς καὶ τοῖς ἀνθρώποις τήν τε « πρακτικὴν θεοσοφίαν » --- οὕτω τὴν μαγείαν καλῶν --- χαλεπὴν εἰς ἐγχείρησιν εἶναι φησι καὶ τὴν φορὰν τὴν ἀκριβῆ τῶν ἄστρον καὶ τὰς ἐκ τούτων συμβάσεις ἀκαταλήπτους, διὸ καὶ ψεύδεσθαι περὶ πολλῶν ἐρωτηθέντας, καὶ πολλὰ τούτων εἰς πίστιν ἐκ τῶν χρησμῶν παρατίθεται λόγια. S340aF = *De Opificio Mundi*, 200, 20-26.

144. S341-341aF = W175-176 = PE VI, 5, 2-4 & *De Opificio Mundi*, 201, 1-17.

145. Voir le paragraphe « L'Âme » de la sous-section 2.1.1, p. 37.

146. *À Marcella*, 28-29.

une bonne compréhension du cours du monde¹⁴⁷ permet de mieux l'orienter, et ainsi de limiter au minimum les malheurs. Mais limiter les malheurs ne permet qu'un bonheur négatif : cette purification n'est pas complète, et doit l'être pour que le bonheur soit réel et, dès lors, ne cesse pas, rendant l'âme éternelle et immortelle¹⁴⁸. De façon parallèle, la connaissance du démon personnel, qui semble nécessaire pour mener au bonheur¹⁴⁹, ne peut être fournie par l'astrologie, et pour cause : elle permettrait d'échapper au destin, c'est-à-dire au cours même des événements que décrit l'astrologie. Or, tout ce qui est lié au corps obéit à cet ordre, seul ce qui en est dégagé serait donc, dans cette logique, réellement heureux. C'est pourtant bien un tel bonheur qui est l'état recherché par la démarche porphyrienne :

Il faut dès lors — surtout à l'approche de la mort — préserver l'âme de toute passion vile, la purifiant comme dans un rite initiatique et, évitant tout désir dangereux, la faire sortir du corps, en éloignant les jalousies, les inimitiés et les colères de ce qui pense. Cet Hermès à la baguette dorée se trouve être en vérité le *logos*, et il lui (à l'âme que représente l'Ulysse de *Od.* X, 277-306) montre clairement ce qu'il est beau de faire en fonction de sa capacité : soit qu'il l'écarte et l'éloigne du mélange, soit qu'il la fasse boire pour la maintenir dans une vie et une situation humaines.¹⁵⁰

Faute de mieux, les vertus et oracles peuvent guider l'action pour éviter les maux, mais si l'on en est capable, le but est bien de sortir de la condition humaine et corporelle, c'est-à-dire du mélange d'âme et de corps. Cela confirme le témoignage d'Augustin quant à la volonté de Porphyre de mettre un terme au cycle des réincarnations¹⁵¹ : l'absence de malheurs peut à la limite s'obtenir par une bonne gestion des contingences corporelles, mais le bonheur positif n'existe qu'en dehors du corps, et le sage ne se réincarne pas. L'autarcie du sage prend ainsi un tour radical : ce n'est pas tant qu'il est détaché des avantages corporels, c'est simplement qu'il n'est plus concerné par eux, et se retrouve donc incapable d'être tenté à nouveau, puisqu'il n'a plus de lien au corps ; à ce titre il est supérieur même aux démons, dont on a vu qu'ils pouvaient se laisser entraîner par leurs désirs vers des corps. Une telle conception de la divinisation du sage constitue une rupture majeure avec Plotin, qui, même pour celui devenu un dieu n'admet pas une telle sortie du cycle des incarnations, et encore moins la possibilité d'être heureux sans accomplir une procession organisatrice d'une réalité inférieure¹⁵². Notons cependant une nuance : cette sortie n'est définitive qu'après la mort, mais semble pouvoir s'envisager sur un mode partiel ou provisoire avant celle-ci, puisque de son propre témoignage, Porphyre aurait atteint une fois ponctuellement une union à l'Un, de laquelle il est ensuite revenu dans le corps¹⁵³.

147. La théurgie est ainsi censée permettre de voir les démons, c'est-à-dire sans doute leur action et interférence, cf. S290aF = MG1I = *Cité de Dieu*, X, 10, 30-34.

148. S292-292aF = MG 1E & 9B = *Cité de Dieu*, X, 9, 35-37 & 27, 61-64 ; S298a-dF = MG14*B, 17 & 24-25 = *Cité de Dieu*, X, 31, 22-24 ; XII, 21, 61-68 & XXII, 27, 6 - 28, 37 ; S301aF = MG21 = *Cité de Dieu*, XIII, 19, 41-49. L'immortalité évoquée dans les deux premiers fragments est une précision étrange, puisque l'âme est pour tout platonicien d'emblée immortelle ; probablement le passage qu'Augustin mobilise indiquait-il que l'âme se trouvait dégagée de tout contact avec le corps mortel.

149. A84 = DM IX, 3, voir à ce sujet M. BROZE et C. VAN LIEFFERINGE, « Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique », in *De Socrate à Tintin*, sous la dir. de J.-P. BOUDET, P. FAURE et C. RENOUX, p. 67-78.

150. διὸ δεῖ μάλιστα περὶ τὸν θάνατον ὥσπερ ἐν τελετῇ καθαρῶντα παντὸς ἀπέχειν πάθους φαύλου τῆν ψυχὴν καὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν χαλεπὴν κοιμήσαντα καὶ φθόνους καὶ δυσμεινείας καὶ ὀργὰς ἀπωτάτω τιθέμενον τοῦ φρονούντος ἐκβαίνειν τοῦ σώματος. οὗτος ὁ χρυσόρραπις Ἑρμῆς ἀληθῶς ὁ λόγος ἐντυγχάνων καὶ δεικνύμων ἐναργῶς τὸ καλὸν ἢ παντάπασιν εἶργει καὶ ἀπέχει τοῦ κυκεῶνος ἢ πιούσαν ἐν ἀνθρωπίνῳ βίῳ καὶ ἦθει διαφυλάττει χρόνον, ὡς ἀνυστόν ἐστι. S382F = Stobée, I, 49, 60, 62-71.

151. S300-300bF = MG13A-B, 18 & 21 = *Cité de Dieu*, X, 30, 1-20 ; XIII, 19, 41-49 & XXII, 12, 56-64.

152. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur le sujet : C. TRESNIE, « La fuite du monde dans la philosophie de Plotin », Université Libre de Bruxelles, 2017.

153. *Vie de Plotin*, 23 ; notons que cette union, censée avoir eu lieu lors de sa soixante-huitième année, peut être postérieure aux écrits que nous commentons et avoir fait évoluer sa pensée.

2.4 Le rapport à la tradition

Un point important demeure, dont nous avons vu que Porphyre y revenait régulièrement dans sa polémique tant contre les chrétiens que contre la mauvaise compréhension de l'hellénisme qu'il dénonce dans la *Lettre à Anébon* : la mobilisation de la tradition. Nous avons vu Porphyre adresser des reproches soit à son manque de cohérence, soit à sa méconnaissance. Comment pouvons-nous relier l'importance qu'il donne à ces points à la théorie générale par laquelle il justifie les pratiques rituelles comme chemin vers la purification et le bonheur ? Comment relier culte et culture, dont nous savons que l'hellénisme tiendra à ne surtout pas les séparer ?

2.4.1 Importance de l'érudition

Centralité de l'éducation Chez Porphyre peut-être encore plus que chez tout autre philosophe ancien, le progrès individuel ne se conçoit pas comme un exercice philosophique isolé du reste de la connaissance, mais y est au contraire profondément intégré. C'est ainsi qu'il peut affirmer que « toute passion de l'âme est le plus grand ennemi de son salut, or l'inculture est la mère de toutes les passions, et être cultivé ne consiste pas en l'assimilation d'une polymathie, mais en la libération des passions de l'âme »¹⁵⁴. Le manque d'éducation est cause des passions, et donc de tous les maux et entraves au bonheur. En retour, il est besoin de vertu pour faire bon usage de la connaissance, sinon insuffisante : « la vie adéquate est l'Intelligence, de sorte que notre but soit la vie selon l'Intelligence. Les discours à ce propos et les sciences renforcent notre purification, mais ne suffisent pas au bonheur. »¹⁵⁵ Il ne faut pas lire le passage comme un dénigrement de l'apport des connaissances, mais bien comme une affirmation de leur nécessaire complémentarité. En effet :

Dès lors, l'aide que l'éducation/culture (παιδεία) et la philosophie apportent à chacun est évidente, si l'âme, en se souvenant des belles choses, incapable de supporter les plaisirs vils et illicites, peut les dominer, se contenir et se préserver, afin de ne pas devenir à son insu une bête sauvage ni de s'attacher à un corps qui ne soit pas bien équilibré ni purifié par la vertu, et qui cultive et entretienne une nature grossière et irrationnelle, c'est-à-dire la partie désirante et l'irascible, au lieu de celle qui est sensée.¹⁵⁶

On se souvient que les oracles des dieux, et en particulier ceux donnant des indications sur la réalisation des statues, restaient lettre morte auprès des ignorants, qui ne bénéficiaient pas de cette précieuse aide en raison de leur incapacité à y voir, faute d'instruction, plus que du bois ou de la pierre¹⁵⁷. Un troisième passage peut être mis utilement en parallèle avec ces considérations cathartiques, il est issu quant à lui du traité *Sur le Styx* :

Ainsi prie-t-on « le puissant Hadès et la terrible Perséphone ». Celle-ci envoie d'abord les femmes, puisqu'elles sont plus proches de l'Achéron et sont inférieures aux âmes masculines. Les âmes des hommes, en effet, évoluent dans une complète obscurité, plus loin du fleuve et des âmes punies. Et alors que toutes ces questions sont pleines

154. Πρὸς δὲ τούτοις οὐχ ὅτι πᾶν πάθος ψυχῆς εἰς σωτηρίαν αὐτῆς πολεμιώτατον, καὶ ἀπαιδευσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ ; τὸ δὲ πεπαιδεῦσθαι οὐκ ἐν πολυμαθείας ἀναλήψει, ἐν ἀπαλλάξει δὲ τῶν ψυχικῶν παθῶν ἐθεωρεῖται' ; *À Marcella*, 9.

155. Αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς, ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν. Καὶ πρὸς τοῦτο καὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ μαθήματα τὰ ἔξωθεν, καθαρτικὸν ἐπέχοντα τόπον ἡμῶν, οὐ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας. *De l'Abstinence*, I, 29.

156. ἐνθα δῆ<λον> τὸ μετὰ παιδείας ἐκάστω καὶ φιλοσοφίας ὄφελος, ἂν μνημονεύουσα τῶν καλῶν ἢ ψυχῆ καὶ δυσχεραίνουσα τὰς αἰσχροὺς καὶ παρανόμους ἡδονὰς δύνηται κρατεῖν καὶ προσέχειν αὐτῇ καὶ φυλάττειν, μὴ λάθη θηρίον γενομένη καὶ στέρξασα σώματος οὐκ εὐφροῦς οὐδὲ καθαροῦ πρὸς ἀρετὴν, φύσιν ἄμουσον καὶ ἄλογον καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ θυμούμενον μᾶλλον ἢ τὸ φρόνιμον αὔξοντος καὶ τρέφοντος. S382F = Stobée, I, 49, 60, 14-22.

157. Voir S351F = PE III, 7, 1, traduit dans la section 2.3.1.

de théosophie, nous nous y appliquons, parce qu'il n'y a pas encore de traité à propos de ces choses, et ce n'est que grâce à une explication à propos du Styx qu'on pourra à coup sûr être emmené.¹⁵⁸

Une compréhension fine de l'eschatologie est ainsi nécessaire à l'âme pour s'orienter dans son voyage, et cette connaissance peut faire l'objet de traités ; en son absence les âmes sont vouées à progresser au hasard. Cela ne les empêche pas d'atteindre parfois leur but, mais celles qui en sont d'avance plus proches ont de meilleures chances ; la connaissance leur donne à toutes une certitude, et établit ainsi une égalité entre, par exemple, les âmes d'hommes et de femmes, sinon à distance inégale du fleuve. Cette connaissance est bien sûr celle que peut apporter un traité *Sur le Styx* comme celui de Porphyre, mais pas seulement : toute l'eschatologie qu'il décrit est censée être déjà présente « par énigmes » chez Homère mais aussi chez les Anciens en général¹⁵⁹.

Manifestations érudites de Porphyre Quelle est l'extension de cette *paideia* si utile et que Porphyre, on l'a vu, entend bien distinguer d'une simple polymathie ? Le passage cité du traité *Sur le Styx* suggère qu'il est capital de savoir à quoi s'attendre en terme eschatologique, et donc d'avoir une bonne compréhension des réalités que rencontrera l'âme après la mort. Pour étayer son exposé, il commence par mobiliser les arguments d'Apollodore, Hérodote et Callimaque qui sont censés apporter un surcroît d'intelligibilité à son propos¹⁶⁰. Son développement s'appuie notamment sur la convergence de plusieurs récits de voyage qu'il a entendus ou lus et qui illustrent de leurs anecdotes et détails factuels le modèle qu'il décrit, contribuant notamment à situer géographiquement les endroits où l'eau de certains fleuves infernaux serait accessible¹⁶¹. Un examen de la symbolique du peuplier, qu'il est difficile de rattacher au reste de l'argumentation, se fonde sur un argument de Plutarque et un vers de Sophocle¹⁶². Puisqu'il s'agit du même traité où Porphyre vante l'utilité de la connaissance, il semble naturel qu'il montre ici l'exemple d'une bonne utilisation de celle-ci pour favoriser le salut de l'âme. Une telle démarche n'est d'ailleurs pas isolée dans l'œuvre de Porphyre : le premier livre du traité *De l'Abstinence* comporte une longue section qui est une sorte de doxographie, cette fois composée des arguments contre lesquels il entend lutter¹⁶³, mais on trouve aussi, au troisième livre, une série d'arguments de Plutarque et de Théophraste qu'il considère comme anticipant et confirmant sa thèse¹⁶⁴ et, au quatrième, une mobilisation de propos tenus dans un tout autre contexte par Dicéarque ou Euripide¹⁶⁵. On trouve aussi beaucoup de discussions ponctuelles de thèses ou simplement d'informations tirées d'auteurs de la tradition, philosophes ou non¹⁶⁶.

158. διὸ καὶ ἐπεύχεται ἰφθίμῳ τ' Αἴδη καὶ ἐπαινῆ Περσεφονείῃ. ἡ δὲ ἀποστέλλει πρῶτας τὰς γυναῖκας, ὡς ἂν πλησίον οἰκούσας τοῦ Ἀχέροντος καὶ ἡττωμένας τῶν ἀνδρῶν ψυχῶν. αἱ γὰρ δὴ τῶν ἀνδρῶν ἐν τῷ ἀκραίφνει σκότῳ διάγουσι, πόρρω τοῦ ποταμοῦ καὶ τῶν κολαζομένων οὔσαι. ὦν πάντων πολλῆς θεοσοφίας γενόντων ἡμεῖς ἐπιτρέχομεν διὰ τὸ μὴ νῦν περὶ τούτων εἶναι τὴν πρόθεσιν, χάριν δὲ καὶ τῆς κατὰ τὴν Στύγα ἐξηγήσεως ἀναγκαίως παρειλῆφθαι. S378F = C3 = Stobée, I, 49, 54, 44-53, citant l'*Odyssée*, XI, 47.

159. S372F = C1 = Stobée, II, 1, 32.

160. S373-374F = C4-5 = Stobée, I, 49, 50-51.

161. S375-376F = C6-7 = Stobée I, 3, 96 & 49, 52.

162. S379 = C8 = Stobée, IV, 41, 57 ; les deux références semblent venir d'œuvres aujourd'hui disparues.

163. *De l'Abstinence*, I, 4-26.

164. *De l'Abstinence*, III, 18-24 pour Plutarque (sur la capacité naturelle des animaux à l'astuce et à la solidarité, quoique sur un mode différent des humains) & III, 25 pour Théophraste (sur la communauté de nature entre l'âme de l'homme et celle de l'animal).

165. *De l'Abstinence*, IV, 1-2 & 19.

166. Pour ne citer que quelques exemples, voir *Antre des Nymphes*, 8-11 (où l'on trouve en trois pages un fragment d'un hymne à Apollon, le fr. DK31 B120 d'Empédocle, plusieurs citations de la *République* et du *Phédon*, le T46 de Numénus, une citation de Gn 1 : 2, une description des croyances de « prêtres égyptiens », les DK A1, 9-11 & 22 B62, 72 & 118 d'Héraclite et le DK A40 de Xénophane) ; mais aussi S382F = Stobée I, 49, 60, 25 ; ou encore le complexe enchâssement de maximes traditionnelles contenues dans la lettre *À Marcella*, comme le montrent notamment W. PÖTSCHER, *Porphyrios ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ : Griechischer text herausgegeben*,

L'étendue érudite ne se limite pas aux textes : une lecture adéquate des attributs de chaque divinité, par exemple sur ses statues, exige la maîtrise d'un riche lexique symbolique, dont nous avons des exemples de déploiement en certains fragments du *Sur les Statues*, qui font office de véritables catalogues¹⁶⁷. L'étude de la rhétorique semble avoir tenu beaucoup à cœur à Porphyre, qui est capable d'en dissertar avec une grande technicité¹⁶⁸. Le domaine médical et biologique n'est pas non plus en reste, bien que pour ce dont nous disposons il se cantonne à la lettre *À Gaurus*¹⁶⁹.

Les autorités et l'allégorie Porphyre, bien sûr, parle avec respect des Anciens et les cite souvent, mais il y a une figure qui est à l'honneur chez lui, non d'ailleurs qu'il soit à cet égard très original : Homère. Il a consacré des commentaires spécialisés à Platon, à Aristote et à Ptolémée, autorités indiscutables dans leurs domaines, qui ne sont pas des moindres ; il s'agit alors de clarifier le propos et de l'accorder avec d'autres savoirs par ailleurs acquis¹⁷⁰. Homère occupe une place éminente à un double titre : le premier est interne au présent travail, c'est sa place comme principale autorité pour le rapport hellénique au divin ; le second tient à l'abondance du commentaire porphyrien sur les deux épopées, justifiée par la difficulté mais aussi la complétude documentaire du poète inspiré¹⁷¹. Il importe donc d'avoir une lecture aussi informée que possible de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, ce qui se traduit par l'exercice méticuleux du commentaire rapproché de l'œuvre homérique, où Porphyre s'applique à identifier chacun des personnages et à justifier chaque tournure grammaticale qui le mérite, expliquant les apparentes erreurs ou incohérences¹⁷². Mais en plus de cette lecture pour ainsi dire philologique, Homère est aussi l'occasion d'une lecture allégorique : non seulement le poète ne se trompe jamais, mais en plus il communique à travers ses descriptions un enseignement, sous forme d'énigmes, d'ordre proprement philosophique¹⁷³. En effet :

Puisque le récit est rempli de telles obscurités, il se trouve ne pas être une simple invention visant au divertissement, mais guère plus une enquête géographique exacte ; c'est que le Poète y allégorise quand il place non loin, à titre de mystère, un olivier. Les Anciens, ainsi que nous qui à leur suite tentons de les expliquer, ont estimé que tous les poursuivre et découvrir est un labeur. C'est pourquoi, ceux qui, dans leur commentaire, croient que la caverne est fictive ainsi que ce qui est écrit sur elle par le Poète semblent faire preuve d'une coupable négligence de l'investigation sur place.¹⁷⁴

übersetzt, eingeleitet und erklärt, Leyde, Brill, 1969, p. 103-140 ; et E. DES PLACES, *Porphyre. Vie de Pythagore - Lettre à Marcella*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 94-101.

167. S355-360aF = PE III, 10, 26 - 13, 3 ; *De Mensibus*, 138, 18 - 139, 5 ; *Cité de Dieu*, VII, 25, 1-12 ; Stobée I, 25, 2.

168. M. HEATH, « Platonists and the Teaching of Rhetoric in Late Antiquity », in *Late Antique Epistemology*, sous la dir. de P. VASSILOPOULOU et S. R. L. CLARK, p. 143-159.

169. Voir à ce propos V. BOUDON-MILLOT, « L'*Ad Gaurum* attribué à Porphyre et les théories galéniques sur l'animation de l'embryon », in *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, sous la dir. de L. BRISSON, p. 77-92, en particulier la partie doxographique qu'on trouve dans les §2,2-3.

170. Ce sont, pour la philosophie, les commentaires à Aristote, dont la célèbre *Introduction*, mais aussi les fr. S44-167F, ceux à Plotin (S189-192F) et les commentaires à Platon, S168-188 ; voir aussi pour celui au *Timée* A. R. SODANO, *Porphyrii In Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, Naples, Istituto della Stampa, 1964.

171. S372F = C1 = Stobée, II, 1, 32 ; S377F = C2 = Stobée, I, 49, 53 ; S382F = Stobée, I, 49, 60.

172. C'est tout le propos des *Questions Homériques*, dont nous devons une récente édition du premier livre à J. A. MACPHAIL, *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad : Text, Translation, Commentary*, Göttingen, De Gruyter, 2011, voir aussi les fragments S387-406F.

173. Ainsi la *Souda* fait-elle état d'un traité *Sur la philosophie d'Homère* attribué à Porphyre, cf. IV, 178, 24 = S371T.

174. Τοιοῦτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐδ' ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν ἔχειν, ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητὴν, προσθέντα μυστικῶς

Le propos est ici double : Homère n'a pas tout inventé car la caverne en question existe bien *in concreto* — et la suite du passage en donne des preuves¹⁷⁵ — et en même temps on trouve dans sa description des obscurités qui sont autant d'indices d'un niveau de lecture supplémentaire, qu'il entreprend de révéler par l'exégèse allégorique. Chaque détail de la description de la caverne des Nymphes de l'épopée homérique¹⁷⁶ reçoit ainsi une signification philosophique, et ce travail herméneutique occupe tout le traité consacré à cet *Antre des Nymphes*. Pour donner deux exemples, les deux entrées de la caverne représentent la double nature de l'âme, rationnelle et irrationnelle¹⁷⁷, tandis que leur orientation nord-sud renvoie à l'opposition des vents (Borée et Notos), dont l'un favorise la vie et rend les peuples septentrionaux vigoureux, l'autre, qui profite aux méridionaux, la sagesse¹⁷⁸. On remarque dès lors que l'allégorie peut véhiculer des enseignements convergents avec la philosophie porphyrienne telle qu'on la trouve dans les *Sentences*, mais aussi signifier des faits d'ordre météorologique et sociologique. Plus encore : le même symbole peut renvoyer à des choses différentes voire opposées : la caverne représente l'obscurité fluide du sensible aussi bien que la saisie difficile de l'intelligible, et le miel signifie tant la purification que la conservation et la volupté corruptrice¹⁷⁹. Les nombreux renvois à l'*Iliade* et l'*Odyssée* confirment le fait que ce n'est pas ce seul passage, mais bien toute l'œuvre homérique, qui se prête à une lecture allégorique¹⁸⁰. Le texte homérique a ainsi une fonction pédagogique au sens large¹⁸¹, tant à propos de la purification et la contemplation philosophiques qu'à celui de la compréhension la plus pragmatique de l'organisation du monde matériel ; à ce titre, il semble que sa fonction soit identique à celles des oracles, desquels on peut donc le rapprocher, quoique son origine soit autre.

Validité, genres littéraires et critique textuelle Pourtant, la lecture allégorique n'était-elle pas justement l'expédient sur lequel Porphyre reprochait aux chrétiens de s'appuyer¹⁸² ? Ne tombe-t-il dès lors pas sous le coup de sa propre critique ? Deux réponses, compatibles entre elles, peuvent permettre d'expliquer cette tension apparente¹⁸³. D'abord, la pratique allégorique exige de supposer une vérité partagée ou du moins partageable : c'est dans la

καὶ ἐλαίας φυτὸν πλησίον. Ἄ δὴ πάντα ἀνιχνεύσαι καὶ ἀναπτύξαι ἔργον καὶ τοὺς παλαιοὺς νομίσαι καὶ ἡμᾶς μετ' ἐκείνων τε καὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς πειρᾶσθαι νῦν ἀνεύρισκεν. Περὶ μὲν οὖν τῆς ἐγχωρίου ἱστορίας ῥαθυμότερον φαίνονται ἀναγράφαντες ὅσοι τέλεον ᾠήθησαν πλάσμα εἶναι τοῦ ποιητοῦ τό τε ἄντρον καὶ ὅσα περὶ τούτου ἀφηγήσατο. *Antre des Nymphes*, 4.

175. *Ibid.* ; ce réalisme de la description est paradoxalement indispensable à la solidité de l'allégorie, comme y insistent J. PÉPIN, « Porphyre, exégète d'Homère », in *Porphyre, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE et al., p. 229-272 ; et G. LARDREAU, « La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation », in *Porphyre. L'antre des nymphes dans l'Odyssée*, sous la dir. d'Y. LE LAY, p. 7-63.

176. *Odyssée*, XIII, 102-112.

177. *Antre des Nymphes*, 30-31.

178. *Antre des Nymphes*, 21-29.

179. *Antre des Nymphes*, 9-12 & 15-19. Cette équivocité assumée sans que cela semble déranger Porphyre est troublante. On peut éventuellement y voir une diversité de significations possibles « également valides » correspondant à autant de degrés d'avancement, comme le propose ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 57-77 ; cette solution du reste fort ingénieuse présente cependant un problème : à qui Porphyre s'adresse-t-il dans son commentaire, si chaque interprétation est adéquate à un public différent ?

180. La prophétie de Tirésias (*Od.* XI, 110-137) se rapporte à la purification, le déguisement d'Ulysse (*Od.* XIII, 361-375) en mendiant suggère l'utilité du dépouillement à cette fin, tandis que l'éborgnement de Polyphème aux funestes conséquences (*Od.* IX, 370-566) signifie le refus du suicide, cf. *Antre des Nymphes*, 34-35.

181. Voir déjà une proposition dans cette direction chez L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale : Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998, p. 723-726.

182. C'est du moins ce que semble dire Didyme l'Aveugle dans son *Commentaire sur les Psaumes*, 43 : 2 = B63T = RJ11.

183. En revanche, celle-ci empêche d'arguer que les contradictions internes ou l'immoralité de l'anthropomorphisme aient motivés la critique de l'allégorie chrétienne, comme le soutient P. SELLEW, « Achilles or Christ ? : Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation », *The Harvard Theological Review* 81.1 (1989), p. 79-100.

mesure où l'on peut ramener le propos d'Homère à une vision de la réalité sinon convergente au moins compatible avec celle d'autres autorités que l'exégèse est recevable ; au contraire toute interprétation incompatible avec la tradition platonicienne (au sens large incluant le pythagorisme) doit être écartée¹⁸⁴. « Le mythe exprime donc par énigme les enseignements de Pythagore et de Platon »¹⁸⁵, et « tous les Anciens » font de même, quoiqu'avec des degrés de clarté inégaux¹⁸⁶. « Vous ne croyez pas en nos écrits, et nous ne croyons pas en les vôtres »¹⁸⁷ disait Arnobe, et c'est là tout ce qui le sépare de Porphyre : une telle attitude instaurant deux régimes de vérité incompatibles est contraire à l'unicité de la vérité qu'il entend défendre. Il ne s'agit pas de croire ou de ne pas croire en des écrits, mais d'y trouver une description du réel qui soit plus ou moins convaincante et cohérente avec le reste de la tradition, c'est-à-dire de ce qui a été dévoilé par les Anciens. Cela n'exclut pas, comme on le verra dans la sous-section suivante, la multiplicité des cultures et donc des modes d'expression de la vérité, mais cela condamne par avance toute tentative de réfuter les autorités ou de s'en détacher pour créer un nouveau régime d'intelligibilité qui se revendique comme réellement divergent plutôt que comme une autre façon d'exprimer la même chose. Une condition de validité d'une lecture allégorique est donc sa compatibilité avec ce que d'autres modes de recherche, comme la philosophie, indiquent : il n'est pas question d'admettre de rupture plus qu'apparente et superficielle.

D'autre part, l'allégorie n'est justifiée que lorsque le texte présente une obscurité irréductible à l'ignorance de l'auteur : c'est si et seulement si le propos est étrangement contourné qu'il faut soupçonner un niveau de lecture plus profond. Ainsi, certains textes peuvent voire doivent être interprétés, mais les autres ne peuvent faire l'objet d'un tel exercice¹⁸⁸. Or, les Écritures juives — dont les chrétiens entendent tirer des enseignements cachés — présentent un texte clair, qui narre ou prescrit de façon univoque ; rien ne justifie donc le recours à une lecture allégorique, puisque le genre littéraire auquel appartiennent ces textes est en général sans ambiguïté le genre historique ou légal. Les « problèmes » auxquels les chrétiens prétendent apporter des solutions par leur mobilisation des textes n'en sont pas, et ce qu'ils proposent est donc dénué de sens et hors de propos¹⁸⁹. Cette sorte de principe d'économie avant la lettre et de respect des genres littéraires est caractéristique du scrupule philologique porphyrien que nous avons déjà eu l'occasion de constater. Il est des parties de l'œuvre homérique qu'il ne convient pas d'interpréter, sans que cela ne dévalorise le texte : le catalogue des navires du second livre de l'*Iliade*, dont l'exactitude semble avoir été contestée, est ainsi défendu comme partie légitime du texte, non par des rapprochements allégoriques, mais par une érudite mise en parallèle avec les descriptions d'Apollodore et de Ménogène¹⁹⁰. Nous savons par ailleurs que Porphyre avait à cœur de savoir précisément à quel texte il avait affaire lorsqu'il s'agissait de décider quelle lecture en faire : outre l'exemple vu plus haut du livre de Daniel, dans une polémique similaire, il a contesté la lecture allégorique chrétienne d'un traité attribué à Zoroastre en montrant l'inauthenticité et la fabrication récente¹⁹¹.

184. C'est ce que propose de comprendre CLARK, « Translate into Greek ».

185. ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἰνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπὸ τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος, S382F = Stobée, I, 49, 60, 8-9.

186. S372F = Stobée, II, 1, 32, 1-4.

187. *Non creditis scriptis nostris, et nos uestris non credimus scriptis. Contre les Gentils*, I, 57, 1.

188. C'est ce que propose M. KAHLOS, « Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts in Late Antiquity », *Classical World* 105.4 (2012), p. 525-545.

189. Une reconstruction convaincante de la structure de cet argument avec les fragments pertinents est détaillée par COOK, « Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory ».

190. S387F = *Commentaire sur l'Iliade* (Eustathius de Thessalonique), 263, 33-39.

191. S369T = *Vie de Plotin*, 16, 14-18.

2.4.2 Les traditions orientales

Peut-on fonder l'hellénisme sans référence aux riches et anciennes cultures autour desquelles, et parfois à partir desquelles, se sont développées la pensée et la religion grecques ? Cet hellénisme, on va le voir, ne saurait pour Porphyre se comprendre comme un suprématisme ni même tout à fait comme un nationalisme : il y a non seulement un profond respect pour plusieurs traditions, mais aussi une volonté de s'inscrire dans leur sillage, et du moins d'être en continuité et en convergence avec elles. Cette prise en compte d'un héritage étranger complexifie la question de l'exigence de cohérence et de connaissance de ses autorités.

Exemplarité orientale « Le chemin vers les dieux est fait d'airain, il est escarpé et exigeant, et les Barbares ont trouvé plusieurs voies qui y donnent accès, tandis que les Grecs, pourtant capables de faire de même, ont gâché leur chance et se retrouvent à errer. Le dieu a témoigné du fait que la découverte en a été faite par les Égyptiens, les Phéniciens, les Chaldéens, c'est-à-dire les Assyriens, les Lydiens et les Hébreux. »¹⁹² La culture hellénique est une civilisation qui se cherche : elle a pu avoir son mode d'accès au divin, mais l'a perdu et doit le retrouver, pour arriver ou revenir au niveau des civilisations barbares, plus anciennes et avancées. Cette fascination pour l'antiquité du savoir oriental n'est pas un cas isolé à l'époque de Porphyre¹⁹³ et se traduit par une exhortation à une certaine forme d'imitation du progrès de tels modèles : puisque leur accès au divin est plus parfait, il convient non de l'adopter, mais de s'en inspirer. L'abstinence de viande, totale ou partielle, que Porphyre affirme trouver chez les Égyptiens, Hébreux¹⁹⁴, Perses, Brahmanes et Samanéens¹⁹⁵ peut ainsi être mobilisée comme un argument en faveur de l'imitation de cette pratique : une tendance commune à tous les peuples éclairés ne peut être qu'une bonne idée. Notons au passage qu'au chapitre suivant (IV, 19), Porphyre ajoute à cette liste l'exemple des Crétois, qu'il semble ainsi mettre au nombre des peuples orientaux disposant de cet accès plus avancé au divin. Il importe donc de connaître les doctrines et pratiques de ces peuples vénérables, non tant pour en adopter la culture que dans une optique heuristique permettant d'orienter au mieux l'évolution concertée de l'hellénisme. Celui-ci, plus jeune, doit ainsi hériter et s'inspirer de ses aînés plus expérimentés, et veiller à vivre en bonne intelligence avec eux.

L'Égypte Le rapport à l'Égypte doit ainsi se comprendre comme un cas particulier de ce rapport admiratif aux traditions plus anciennes. C'est bien à un Égyptien que Porphyre s'adresse pour lui soumettre ses questions, entretenant la rhétorique, même dans la fiction, du sage égyptien comme figure autoritaire¹⁹⁶ ; cela peut d'ailleurs constituer une occasion de se confronter à l'hermétisme, et du moins celui-ci est-il, ne serait-ce qu'en terme de représentations, fortement lié à l'Égypte¹⁹⁷. L'Égypte bénéficie pour ainsi dire d'une place privilégiée : « que l'on regarde donc et imite les plus instruits de tous, les Égyptiens, eux qui sont si loin de tuer le moindre animal qu'ils en font des images représentant leurs dieux »¹⁹⁸. Peut-être est-ce de la rhétorique, mais le peuple égyptien bénéficie ici d'un flatteur superlatif pour avoir eu le bon goût d'avoir

192. Χαλκόδετος γὰρ ἡ πρὸς θεοὺς ὁδὸς αἰπεινὴ τε καὶ τραχεῖα, ἧς πολλὰς ἀτραποὺς βάρβαροι μὲν ἐξεῦρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατοῦντες ἤδη καὶ διέφθειραν. Τὴν δὲ εὐρεσιν Αἰγυπτίοις ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοῖνιξί τε καὶ Χαλδαίοις Ἀσούριοι γὰρ οὗτοι Λυδοῖς τε καὶ Ἑβραίοις. S323F = W140 = PE IX, 10, 2.

193. Voir les exemples réunis par A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Belles Lettres, 2014 [1944-1949], p. 35-60.

194. La périodisation que Porphyre semble mobiliser pour l'histoire du peuple juif semble davantage se structurer autour des conquêtes grecque puis romaine que, comme pour le judaïsme moderne, autour de l'Exil.

195. *De l'Abstinence*, IV, 6-18 ; les Samanéens font probablement référence au mouvement *Śramaṇa*.

196. Voir à ce propos ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 129-147.

197. BROZE et VAN LIEFFERINGE, « L'Hermès commun du prophète Abamon ».

198. Μάθοι δ' ἂν τις ἐπιβλέψας τοὺς λογιωτάτους πάντων Αἰγυπτίους, οἱ τοσοῦτον ἀπέιχον τοῦ φονεῦν τι τῶν λοιπῶν ζώων, ὥστε τὰς τούτων εἰκόνας μιμήματα τῶν θεῶν ἐποιοῦντο. *De l'Abstinence*, II, 26.

anticipé au plus haut point les vues de Porphyre. L'Égypte, probablement par sa proximité et sa plus grande familiarité pour un auteur grec, fournit ainsi un point de comparaison régulier avec la culture hellénique, comme en témoigne le catalogue de correspondances entre divinités grecques et égyptiennes qui sert à illustrer la dimension pédagogique des rites qui leur sont consacrés et instruisent du même coup sur l'organisation de la nature¹⁹⁹. Quoiqu'ils soient très instruits qu'ils soient et très bien placés par leur proximité géographique et symbolique pour être des modèles pour les Grecs, il ne faut cependant pas en adopter toutes les déclarations : leur conception absolument déterministe de l'astrologie les place en porte-à-faux avec l'enseignement de Platon, qui constitue la référence prioritaire pour la fondation du modèle hellénique²⁰⁰. L'exemple égyptien est donc utile, mais reste l'objet de possibles critiques ; Porphyre ne propose donc pas de le suivre servilement, mais bien d'en tirer tous les enseignements qui peuvent résister à la critique et à la confrontation avec le corpus et les arguments philosophiques.

Les juifs et le danger chrétien Un autre peuple à bénéficier d'un traitement spécial est celui des Hébreux. Ceux-ci, qui se refusent à consommer tout animal sacrifié, ont la seconde place en matière d'exemplarité alimentaire, ce qui fait de leur pratique un bon moyen de chasser les mauvais démons²⁰¹, et surtout ont le mérite d'avoir reconnu la prééminence d'un Dieu Père suprême sur les autres divinités, Principe qu'ils honorent d'ailleurs mieux que ne le font les chrétiens²⁰². Comme on l'a vu dans la section 1.1, Porphyre était savamment versé dans le corpus textuel tant des juifs que des chrétiens²⁰³, pourtant son jugement est fort différent dans chacun des deux cas. Jésus est un sage juif dont les enseignements sont vénérables et proposent, de même que l'ensemble de la tradition dont il hérite, une recommandable voie d'accès au divin en même temps que la démonstration d'une exemplaire vertu, tandis que ceux qui se réclament de lui sont des imposteurs ou des insensés²⁰⁴. Au début de la *Préparation Évangélique*, Eusèbe décrit la position d'« un Hellène » (τις Ἑλλήνων) qui aurait reproché aux chrétiens de ne suivre ni les coutumes helléniques ni celles d'un peuple barbare en particulier, mais d'y ressembler sans en suivre les institutions, ne se pliant complètement aux usages d'aucun et rejetant dès lors les dieux de chaque tradition pour se forger leurs propres croyances et pratiques²⁰⁵. L'identification à Porphyre n'est pas explicite, mais est de l'avis général reconnue comme plus que plausible, bien qu'on puisse hésiter entre en faire un fragment du *Contre les chrétiens*²⁰⁶, de la *Philosophie tirée des Oracles*²⁰⁷, ou un résumé de la polémique porphyrienne²⁰⁸. Que Porphyre ait à redire sur ce choix de vie est en tout cas cohérent avec le respect qu'il porte au chemin d'accès au divin

199. S360F = PE III, 11, 45 – 13, 3 ; voir aussi S360aF = Stobée, I, 25, 2.

200. *Sur ce qui dépend de nous*, S271F = Stobée, II, 8, 42.

201. *De l'Abstinence*, II, 26 & S346F = W185-186 = *Cité de Dieu*, XIX, 23, 107-133.

202. W142 = S344-344aF & S344cF = *Cité de Dieu*, XIX, 23, 30-37 ; XX, 24, 8-26 ; XXII, 25, 1-15. Voir aussi S343F = W183-184 = *Cité de Dieu*, XIX, 22, 17 – 23, 17 ainsi que S345F = W180 = *Démonstration évangélique*, III, 7, 2.

203. Et il a peut-être lui-même été chrétien, ou en a du moins fréquenté, voir notre Introduction.

204. S345a-cF = W181 = *De Consensu*, I, 15, 23 ; *Cité de Dieu*, X, 27, 37-39 & XIX, 23, 41-73.

205. PE I, 2.

206. Comme le propose l'édition Harnack (cf. H1), suivant ainsi les arguments de U. von WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, « Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der altern Kirche* 1 (1900), p. 101–105 ; voir par ailleurs le commentaire et l'état de l'art établis par BECKER, *Porphyrios. « Contra Christianos »*, p. 458-470, qui en fait quant à lui un *dubium*.

207. Comme le soutient R. L. WILKEN, « Pagan Criticism of Christianity : Greek Religion and Christian Faith », in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, sous la dir. de W. SCHOEDEL et R. L. WILKEN, p. 17–34 ; sur lequel se fonde A. P. JOHNSON, « Identity, Descent, and Polemic : Ethnic Argumentation in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* », *Journal of Early Christian Studies* 12.1 (2004), p. 23–56.

208. E. DES PLACES et J. SIRINELLI, *Eusèbe de Césarée. Préparation Évangélique*, t. 1, Paris, Cerf, 1976, p. 224-229 ; suivis par T. D. BARNES, « Scholarship or Propaganda ? : Porphyry *Against the Christians* and its Historical Setting », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 41 (1994), p. 53–65.

qu'il trouve dans les diverses traditions orientales : chaque somme de textes et de rites est celle d'un peuple, et par elle le divin, en soi incompréhensible, peut être approché et s'exprimer par des symboles qui sont adaptés à la vie et à l'histoire de ce peuple²⁰⁹. Cela permet de comprendre les reproches faits à Origène sur la duplicité de son appartenance intellectuelle²¹⁰ : Porphyre semble accorder de l'importance à la préservation de la cohérence de chaque tradition, ou du moins voir une nécessité à n'en pas mélanger les éléments, de peur d'en dénaturer le mérite, et de présenter en plus un danger pour l'ordre social²¹¹. Il n'a ainsi pas de raison de s'en prendre aux juifs, et prend peut-être même tacitement leur parti face aux accusations d'exagération de leur ancienneté dont ils firent l'objet²¹². Leur tradition serait ainsi pour lui une voie éprouvée d'accès au divin, là où les chrétiens n'en ont pas et se contentent de l'imiter. Signaler les convergences entre héritages symboliques peut aider à leur intelligence, et même corriger les imperfections de chacun ; les mélanger sans prudence au gré des envies ou des besoins peut les dépouiller de toute signification et ainsi compromettre leur utilité et l'espoir de s'élever grâce à eux.

2.5 La synthèse porphyrienne

Notre présentation de la pensée porphyrienne est bien sûr partielle : loin de se vouloir une synthèse exhaustive de la pléthore de sujets couverts par le Tyrien, notre but était plutôt de chercher la façon dont Porphyre pouvait lui-même répondre aux questions polémiques qu'il adressait tant aux chrétiens qu'aux tenants d'un hellénisme encore naïf, afin de trouver la façon dont lui-même envisage la fondation philosophique de ce dernier. Avons-nous trouvé ce que nous cherchions, ou doit-on conclure avec résignation que la religion hellénique n'est pas à la hauteur de l'exigence éthique et intellectuelle du philosophe²¹³ ?

Vertu divine Le ou les dieux sont-ils faibles ou méchants ? Une bonne approche consiste à distinguer des niveaux d'application de la puissance divine. Au niveau du premier Principe, la divinité se concentre en une complète unité, dégagée donc de toute passibilité et se confondant avec le Bien absolu. Au niveau intelligible, qui procède du précédent, les dieux sont multiples mais toujours impassibles et donc non locaux, et représentent divers aspects du Bien intelligible. À ces premiers niveaux, l'action divine est atemporelle, elle n'admet donc pas d'incarnation située et encore moins d'eschatologie qui se déroulerait en un lieu et à un moment plutôt qu'à un autre. Au niveau psychique, ils contribuent à l'organisation du monde dont ils se répartissent les grandes divisions ; c'est aussi à partir de là qu'ils peuvent communiquer avec les mortels, et passer pour ce faire par un corps, c'est ce corps qui est sujet à des limitations et peut expliquer l'incapacité à prévoir le détail de l'avenir. Ils n'en restent pas moins incorporels, et ne sont donc pas tant des êtres coincés en un lieu que des moments d'une action qui ordonne chaque lieu à son tour²¹⁴. De même, ils ne suivent jamais que les ordres conformes à leur propre fonction et volonté, c'est-à-dire ceux de qui a uni sa volonté avec le cours du monde. En outre, ils ne mentent jamais, sinon en l'annonçant clairement, et un être que l'on peut soumettre ou prendre à mentir voire à être malveillant ne saurait être un dieu²¹⁵, mais un (mauvais) démon.

209. S351-352F = PE III, 6, 7 – 7, 2-4.

210. Voir les fragments B6-9 commentés dans la sous-section 1.1.4, p. 15.

211. E. DEPALMA DIGESER, « Christian or Hellene ? : The Great Persecution and the Problem of Identity », in *Religious Identity in Late Antiquity*, sous la dir. de R. M. FRANKS et E. DEPALMA DIGESER, p. 36–58.

212. Voir le commentaire du témoignage B12T proposé par PÉPIN, « Porphyre, exégète d'Homère ».

213. Comme le pense SMITH, « Porphyry and pagan religious practice ».

214. Voir à ce sujet *Sentences*, 27.

215. Notons à cet égard que le fragment B49, que nous avons traduit en 1.1.2, semble viser uniquement la lecture chrétienne de la *Genèse* plutôt que la juive : cette dernière aurait-elle alors eu selon Porphyre une dimension métaphorique ?

Êtres intermédiaires Il y a en effet des êtres intermédiaires, que Porphyre regroupe sous le terme de démons, et qui sont simplement des âmes non attachées par nature à un corps fixe. En tant que tels, ils sont cependant capables de se laisser entraîner par des désirs, qui pour eux sont par définition superflus, et ils sont d'autant mieux placés pour agir sur les corps afin de les satisfaire. Ces âmes sont particulières, et n'ont donc jamais une vue d'ensemble qui en ferait des dieux, à moins de se livrer à une contemplation divinisante. Pour autant, ils participent, à la mesure de leur vertu, à l'ordre divin, et peuvent ainsi accompagner et guider d'autres âmes individuelles (se faisant démons personnels), ou au contraire tourmenter les mortels par leur méchanceté aliénée aux désirs, étant ainsi l'occasion pour ces mortels d'une purification par les offrandes : c'est le mauvais démon auquel l'orant d'Apollon doit offrir de la nourriture pour s'en purifier avant d'accéder au dieu. Les démons sont ainsi supérieurs aux hommes, mais l'homme lui-même peut se démoniser, dans la mesure où la définition du démon est le fait d'être une âme non attachée au corps.

Vertu personnelle Toute interaction avec les réalités supérieures se fait d'ailleurs par la pratique de la vertu, ou plutôt des vertus. Celles-ci, sans perdre leur division traditionnelle, sont en outre hiérarchisées selon les quatre niveaux politique, purificateur, contemplatif et paradigmatique, permettant de devenir un homme bon, un démon, un dieu, puis de s'unir au Principe. Cette gradation de vertu correspond à l'échelle hénologique, et il convient d'y mettre chaque être à sa place. Il s'agit cependant toujours des mêmes vertus de courage, tempérance, justice et sagesse : aucun apôtre cupide (qui manque donc de tempérance), aucun prophète ou prêtre menteurs (qui manquent ainsi de justice), aucun mage visant à contraindre les dieux (qui manque ainsi de sagesse) ne peut prétendre à satisfaire même le niveau politique des vertus, et donc à être un homme bon, première étape pour avoir commerce avec les dieux. Leur discours sur le divin est donc sans fondement, puisque leurs passions les rendent sourds à l'ordre des réalités par lequel s'expriment les dieux. Au contraire, les pratiques cultuelles visent à cette purification et cette élévation : la mantique donne le mode d'emploi de pratiques sacrificielles destinées à purifier toujours davantage, et à évoluer dans le processus. Devenir meilleur signifie comprendre les couches plus subtiles des oracles, et pratiquer des sacrifices de plus en plus nobles, passant de la nourriture aux bonnes pensées. La pratique de la vertu est donc à la fois le moyen et le signe de l'état d'avancement, c'est-à-dire de la disposition de l'âme plus ou moins attachée aux passions corporelles ou au contraire à l'ordre divin. À plus forte raison, il n'est pas concevable que le Christ soit à la fois divin (ou même un homme exemplaire) et menteur, péchant par injustice, il faut donc soit qu'il soit un homme vicieux, soit que l'évangéliste se trompe dans son récit ; Porphyre semble avoir choisi la seconde option.

Tradition Cela nous mène à la question des textes. Pour qui sait les comprendre et a l'occasion de les voir, les statues et les élans prophétiques véritables sont des modes d'expression des dieux par lesquels ceux-ci indiquent la route à suivre et aident à la démarche d'ascension par la vertu²¹⁶. Mais pour que cela soit faisable de façon consistante, il faut passer par l'enregistrement de ces révélations (car, chez Porphyre beaucoup plus explicitement que dans la tradition platonicienne antérieure, la philosophie est au moins en partie divinement révélée) : l'ordre divin est complexe et difficile à comprendre pour une âme particulière spatio-temporellement située, et qui plus est assaillie par les passions ; il faut beaucoup de tels oracles et une soigneuse réflexion pour parvenir à y dégager une logique. Il convient donc non seulement de les découvrir avec circonspection, mais aussi bien sûr de les transmettre de façon exacte et sans approxima-

216. À ce titre, Porphyre semble prendre beaucoup moins au sérieux que Plotin l'introverser, et lui préférer l'exploitation de ressources extérieures : les oracles divins sont un meilleur guide que soi-même pour apprendre à se connaître ; Augustin ne l'oubliera pas.

tion : le prologue de la *Philosophie tirée des Oracles* est très clair sur ce point²¹⁷. Beaucoup de textes peuvent remplir ce rôle, et ainsi Porphyre se sent-il autorisé à mobiliser tant les *Oracles Chaldaïques* que Platon, Homère, Pythagore, l'orphisme ou l'hermétisme. Il importe cependant de toujours opérer cette lecture dans un esprit de convergence, puisqu'ils sont censés manifester la même vérité également exprimée dans les rites et statues, et surtout garder à l'esprit le genre de chaque texte pour déterminer son usage possible. Il est ainsi hors de question de lire un texte historique (comme le livre de Daniel) ou légal comme un oracle, et même chez Homère chaque chant doit rester dans son rôle : l'allégorie ne s'applique qu'aux textes obscurs. De plus, l'authenticité est un enjeu réel pour faire le tri entre les oracles crédibles et les fabrications hors de propos. C'est à toutes ces conditions, auxquelles il faut ajouter celle d'une connaissance rigoureuse de la tradition dans laquelle on s'inscrit, qu'il est possible de mobiliser celle-ci pour s'orienter dans sa pratique personnelle de vertu et donc de tension vers le divin. À ce titre, chaque texte ou rite a son histoire dont il convient d'être conscient lorsqu'un emprunt ou une inspiration, du reste possibles, se font : pas de syncrétisme sauvage ou de jeu intéressé sur l'ambiguïté comme celui dénoncé par Porphyre chez le « demi-chrétien » Origène, qui d'ailleurs le paie par l'échec de son prosélytisme.

Efficacités L'étude de sa tradition n'est pas un devoir déconnecté de l'implication pragmatique dans le monde. L'ensemble des parties de l'univers sont en sympathie, et chaque acte engendre une complexe chaîne de conséquences dont certaines sont perceptibles et permettent, pour qui sait les reconnaître, une relative prévisibilité du futur. Cet art difficile à manier forme la partie réelle de l'astrologie : en s'y exerçant notamment par la compréhension de nombreux oracles, on peut améliorer son esprit pratique. Rien de surnaturel là-dedans : l'homme avisé pressent et jusqu'à un certain point comprend les conséquences de chaque acte qu'il pose ou la direction vers laquelle tend une situation donnée, et il sait reconnaître les signes d'un événement à venir. Puisque les dieux sont les puissances à l'origine de cette structure déterministe, c'est en les approchant, c'est-à-dire en les connaissant davantage, que l'on pourra mieux comprendre la sympathie universelle. L'optimisation pragmatique passe donc bien par une forme de mantique, mais qui est indissociable d'un perfectionnement éthique et intellectuel, puisqu'il s'agit de se rendre sensible à l'organisation du monde qui préside elle-même à la vertu. Vouloir se servir de capacités de prescience à des fins immorales est donc une contradiction dans les termes qui voue l'entreprise à l'échec, puisque le moyen exclut la fin et réciproquement. L'homme vertueux est excellent (n'oublions pas le champ sémantique de l'ἀρετή) par sa vertu, qui l'inscrit dans le cours d'un univers dans le sens duquel va donc sa volonté. Et les bénéfiques ne s'arrêtent pas aux avantages mondains, mais s'étendent au bonheur. Puisque les souffrances sont causées par les passions, un détachement complet de celles-ci rend celles-là impossibles, et pour cause : Porphyre promet une félicité sans mélange, permise par une ultime échappée de la liaison de l'âme au corps.

217. S350F = PE V, 8, 13 - 9, 12.

Chapitre 3

Réponses de Jamblique

À présent que nous disposons d'un aperçu du modèle construit par Porphyre pour justifier la place qu'il donne à chaque entité et à chaque pratique, nous pouvons nous tourner vers celui que propose Jamblique. Puisque sa pensée s'est construite — et, dans plusieurs cas dont la *Réponse* est le plus manifeste, exprimée — en dialogue avec celle de Porphyre, il est possible et même fécond d'en présenter une application en suivant approximativement la même structure que dans le chapitre précédent. Nous commencerons ainsi par tenter de dégager la hiérarchie hénologique déployée par Jamblique, en particulier la place qu'il donne aux êtres concernés par la théurgie. Celle-ci fera l'objet de la section suivante, avant que puissent être examinés les aspects de l'efficacité pragmatique, et enfin du rapport à la tradition. Ce sera l'occasion de constater combien, derrière la rhétorique de la *Réponse*, qui semble présenter une opposition frontale entre deux modèles irréconciliables, se trouve en fait une proximité de thème et parfois de prise de position, où l'on décèle cependant d'importantes nuances, qu'il s'agira de mieux comprendre.

3.1 Hiérarchie hénologique

Jamblique ne prend dans aucun des traités qui nous sont parvenus la peine d'une exposition complète et systématique de son modèle métaphysique¹. Il répond en effet à chaque fois à un problème spécifique qui exige l'explicitation d'un certain aspect de la hiérarchie et peut se permettre de négliger ou de simplifier les autres. Ainsi, la métaphysique de la *Réponse*² a-t-elle peu de rapport avec celle de la *Série pythagoricienne* ou des *Commentaires*³. Le passage qui se rapproche le plus d'une exposition générale compatible avec le reste de ce qu'on peut lire chez Jamblique ne lui est attribué que par une scolie à une allusion dans le *Commentaire sur le Parménide* de Proclus, à propos de commentateurs qui font correspondre à chacune des hypothèses du *Parménide* un niveau de réalité : Dieu et les dieux (c'est-à-dire, selon Proclus, les « hénades »), puis un niveau inconnu⁴, puis les anges, démons et héros, puis les âmes ra-

1. Et la recherche contemporaine semble avoir peu de goût pour une reconstruction de ce système, voir cependant la courageuse tentative de F. W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1969 ; ainsi que les synthèses provisoires proposées par H.-D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, t. 3, Paris, Belles Lettres, 1978, p. XXVIII-XXIX ; et J. M. DILLON, « Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A.D.) », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.2 (1987), p. 863-909.

2. Telle que présentée notamment en DM II, 3-9, elle-même sensiblement différente de celle de DM VIII, 3.

3. Voir par exemple le *De Communi Mathematica Scientia* (à partir d'ici, DCMS), 15 ou le *In Tim.* fr. 9.

4. Le texte présente une lacune, que les éditeurs, à la lumière notamment du texte qui précède le fragment dans la *Théologie Platonicienne* (VI, 1054, voir à ce sujet SAFFREY et WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, p. XIX) supposent concerner l'intelligible ; la conjecture est raisonnable, à condition de prendre garde à y voir un sens plus large du terme que celui, d'ailleurs isolé, qui va être caractérisé plus bas à propos du fragment 2B du *In Parm.*

tionnelles, puis les âmes rattachées (προσσυφαινομένων) à celles-ci, puis les formes immanentes et raisons séminales, puis la Matière, puis les cieux, et enfin le monde sublunaire⁵. Chacun de ces échelons pourra être davantage exploré et subdivisé, mais cette description semble correspondre au plan global du système jamblichéen et, surtout, a le mérite de lier ensemble les registres philosophique et théologique, registres dont la relation est parfois complexe, comme on le verra plus bas.

Remarquons donc déjà que Jamblique ne récupère pas le grand partage porphyrien entre les êtres corporels et incorporels, et il lui reproche même d'être certes juste, mais d'importance secondaire⁶. De même met-il en garde Porphyre (ou du moins Porphyre tel qu'il reconstruit sa position) contre la caractérisation de chaque niveau par sa seule activité : il importe de hiérarchiser les entités en tenant compte simultanément de leur être, de leur puissance et de leur activité⁷. En revanche, il s'inscrit pleinement dans l'attribution à chaque niveau d'une action des niveaux supérieurs⁸, dont on a vu plus haut qu'elle était aussi admise par Porphyre. Ces quelques remarques générales étant faites, il est temps de s'intéresser aux Principes de l'univers jamblichéen.

3.1.1 Les Uns et l'Intelligence

Parties et unités Comme chez Porphyre et Plotin, le Principe suprême de la métaphysique de Jamblique est l'Un, qui est assimilé à la divinité suprême. Il est aussi ineffable, et, pour le caractériser, Jamblique fait un intéressant détour par le niveau intelligible, le plus unifié dont on puisse parler. Chaque propriété de la totalité intelligible est présente en chaque Idée, mais on peut faire une distinction entre l'unité présente en chaque Idée (par laquelle, nous dit Damascius qui transmet ce fragment, « chaque dieu est duodécimain ») et l'unité antérieure à chacune ; ces deux unités forment ensemble, comme ses deux aspects, l'Un, qui porte dès lors en quelque sorte déjà une dualité⁹. Une entité supplémentaire est donc requise pour que le principe soit absolument simple, et pour fonder cet Un qui est « une seule fois au-delà » (ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα¹⁰), il en faut un autre qui soit encore au-delà¹¹. Ce besoin justifie la distinction entre l'Un et le Bien¹² :

Avant les êtres véritables et les principes des universels, il y a un dieu un, antérieur même au premier dieu et roi, qui demeure immobile dans la solitude de sa propre unité. En effet, ni intelligible, ni quoi que ce soit d'autre n'est relié à lui : il siège comme modèle du dieu qui, seul père de lui-même, s'engendre lui-même, à savoir le Bien véritable ; il est en effet quelque chose de supérieur et de premier, source de toutes choses et fondement des premiers êtres intelligibles, les Idées. À partir donc de l'Un jaillit par lui-même le dieu autosuffisant (αὐτάρκης), c'est pourquoi il est père de lui-même et autosuffisant : il est principe et dieu des dieux, monade venue de l'Un, antérieur à l'être et principe de l'*ousia*.¹³

5. *In Parm.* fr. 2 ; sur l'attribution du fragment à Jamblique, voir les arguments supplémentaires apportés par J. M. DILLON, *Jamblichus. The Platonic Commentaries : In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Dilton Marsh, Prometheus Trust, 2009 [1973], p. 387-389.

6. DM I, 16-17.

7. DM I, 4.

8. DM I, 5.

9. *In Parm.* fr. 6.

10. L'expression se trouve telle quelle dans le fr. 6.

11. C'est peut-être ce qui est suggéré dans le difficile fr. 3 du même commentaire.

12. Par ailleurs évoquée par Jamblique selon le témoignage de l'*Arithmétique éthique et théologique* (à partir d'ici AET) de Psellus, 59-63 ; pour une justification de l'utilisation de ce texte ainsi que de celui sur le *Nombre Physique*, voir D. J. O'MEARA, *Pythagoras Revived : Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 53-60.

13. Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὄλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως,

Il est ainsi clair que l'unification des Idées exige une première forme d'unité suessentielle, pourvue d'aséité mais cependant subordonnée à une autre unité supérieure qui est son modèle et dont elle jaillit sans cesser d'être source d'elle-même et de toutes choses. L'Un-Bien divin de Plotin et Porphyre se retrouve ainsi dédoublé en deux formes suprêmes et hiérarchisées de divinité, dont seule l'inférieure est décrite comme le Bien et comme le principe des êtres postérieurs, tandis que la supérieure est dans une sorte de double transcendance, en ce sens qu'elle ne produit les êtres qu'en tant que modèle de l'Un-Bien. En outre, Jamblique admet aussi l'existence d'un « Un-qui-est » qui n'est pas suessentiel, mais est du côté intelligible, étant donc postérieur au Bien¹⁴.

Intelligible et intellectuel Nous venons de voir que l'Un-Bien est à l'origine de toutes choses, et en premier lieu, des intelligibles. Ceux-ci, en dépit de leur nom, ne peuvent être saisis « ni par l'opinion, ni par l'intelligence de l'âme, ni par une intellection accompagnée de raison, mais guère plus par la vue d'ensemble de l'Intelligence, ni par la fleur de l'Intelligence, ni en général par une intuition, ni par un effort de définition, ni par une saisie, ni par aucun moyen de connaissance »¹⁵. Il ne s'agit pas de l'Un, et l'ineffabilité radicale ne s'y applique donc pas, mais de peu : le niveau intelligible reste fort distant de la logique usuelle de l'homme. Il apparaît du moins qu'il s'agit là du niveau de réalité qui vient après celui de l'Un, et en dépend encore :

Jamblique a affirmé que l'intelligible demeure dans l'Un, parce qu'il est davantage unifié par lui et en reçoit davantage de forme que de ce qui est. [...] Selon Jamblique, la pure *ousia* devient manifeste à ce rang (intelligible), et ce sommet intellectuel serait une *ousia* parce qu'il est intellectuel, c'est-à-dire qu'il est par lui-même séparé, et que sa relation avec l'Un est celle d'une chose par rapport à une autre, à cause de l'altérité substantielle et unifiée qui est par là manifestée.¹⁶

L'intelligible (τὸ νοητὸν) est l'interface entre le niveau du pensable ou intellectuel (τὸ νοηρὸν), dont il est le sommet (ἀκρότης), et l'Un-Bien. Il est distinct de ce dernier, et cette altérité fait de lui un être à part entière, une *ousia*, mais une *ousia* à la limite de l'impensable, puisque cette altérité minimale fait encore, comme on l'a vu plus haut et comme c'est aussi le cas chez Plotin¹⁷, que chaque Idée contient, à un degré extrême de concentration, tout l'intelligible. En tant que sommet de l'intellectuel, l'intelligible est cependant aussi intellectuel, c'est d'ailleurs ce qui en fait une *ousia*. Jamblique met en garde contre une interprétation psychologique de cette intellectualité :

Jamblique considère l'Intelligence comme antérieure à l'âme, la maintenant et la perfectionnant d'en haut ; il polémique tant avec ceux qui connectent l'âme avec l'Intelligence absolue (en effet, le passage de ce qui est séparé à ce qui en participe ne doit pas être immédiat, mais il doit y avoir comme intermédiaires les *ousiai* mêlées

ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων. Οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῶ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλο τι παράδειγμα δὲ ἴδρυται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ· μείζον γὰρ τι καὶ πρῶτον καὶ πηγὴ τῶν πάντων καὶ πυθμὴν τῶν νοουμένων πρῶτων ἰδεῶν ὄντων. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε, διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρκης· ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μονὰς ἐκ τοῦ ἐνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. DM VIII, 2.

14. *In Parm.* fr. 3.

15. "Ὅτι μὲν τοίνυν οὔτε δόξη, οὔτε διανοία, οὔτε νῶ τῶ ψυχικῶ, οὔτε νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀλλ' οὐδὲ τῆ τοῦ νοῦ παντελεῖ περιωπῆ, οὔτε τῶ ἄνθει τοῦ νοῦ αἰρετόν, οὔτε ἐπιβολῆ ὄλως, οὔτε κατὰ ἐπέρεισιν ὠρισμένην, οὔτε κατὰ περίληψιν, οὔτε τινὰ τοιοῦτον τρόπον ἐκείνο γνωστόν, *In Parm.* fr. 2A.

16. Ὁ ἰάμβλικος ἐν τῶ ἐνὶ μένειν τὸ νοητὸν ἀπεφήνατο, ὅτι μᾶλλον ἦνωται πρὸς αὐτὸ καὶ κατ' αὐτὸ εἰδοποιεῖται ἢ κατὰ τὸ ὄν. [...] ἢ γὰρ καθαρὰ οὐσία καὶ κατὰ ἰάμβλικον ἐν τῆδε ἀνεφάνη τάξει· εἴη δ' ἂν αὕτη ἢ νοερὰ ἀκρότης οὐσία νοερὰ οὔσα· τοῦτο δὲ ἐστὶ διωρισμένη καθ' αὐτήν, καὶ τῶ ἐνὶ ὑπεστρωμένη ὡς ἑτέρα ἑτέρω κατὰ τὴν ἐκεῖ ἀναφανείσαν οὐσιώδη καὶ ἐνιαίαν ἑτερότητα. *In Parm.* fr. 2B

17. Voir par exemple IV, 9 [8], 5, 12-19.

à ce qui participe), qu'avec ceux qui posent l'Intelligence comme une disposition de l'âme (en effet, ce qui est par soi doit être avant ce qui est par autre chose).¹⁸

Puisque l'intelligible était *ousia* en tant qu'intellectuel, et que l'Intelligence est ici caractérisée comme une *ousia* par soi, on peut raisonnablement considérer que l'intellectuel (en ce compris donc l'intelligible) désigne ce qui relève de l'Intelligence, et que celle-ci est distincte de l'âme. Notons que cela n'empêche pas qu'il y ait des âmes intellectuelles¹⁹ : l'Intelligence est quelque chose auquel on participe, et il est possible d'y participer à différents degrés, dont le plus haut vaut bien l'épithète d'intellectuel, de la même façon que Jamblique peut considérer le cerveau comme étant l'organe qui est de tout le corps le plus lié à l'Intelligence²⁰. En tant qu'*ousiai*, ces êtres véritables structurent tout le déroulement.

3.1.2 Dieux

Négativités Jamblique, dans ses écrits, parle beaucoup des dieux. Pourtant, il est difficile d'en tirer une définition claire, univoque et, surtout, suffisamment précise pour les distinguer de façon stable des autres entités de son système. La logique même de ce dernier n'y est pas étrangère : le divin et l'humain sont à ce point éloignés qu'il est vain de chercher à connaître les dieux en mobilisant à leur propos des concepts humains²¹. La méthode qui convient aux êtres inférieurs, qui fonctionne par images, opinions, hypothèses et syllogismes, n'est pas adaptée aux dieux, dont il est même impossible d'admettre ou de refuser l'existence ; il faut une autre méthode, qui tienne compte de notre ineffable familiarité innée avec eux²². Le divin peut en effet être trouvé, mais seulement par une conversion vers soi-même, à comprendre comme la part divine de soi-même²³. Nous précisons plus loin la nature de cette conversion (voir section 3.2) ; soulignons par contre que cette inconnaissabilité semble une caractéristique des dieux : « les démons diffèrent des dieux invisibles par la spécificité de leur invisibilité : les démons échappent à la vue et sont insaisissables par la sensation, tandis que les dieux dépassent la connaissance par la raison ou par l'intellection liée à la matière ; on les qualifie ainsi parce qu'ils sont inconnaissables et invisibles par ces facultés, et c'est d'une façon très différente qu'on dit des démons qu'ils sont invisibles »²⁴. Les dieux peuvent être visibles ou invisibles (bien que les dieux invisibles aient été décrits comme supérieurs aux visibles dans la section précédente de la *Réponse*) pour l'œil humain, mais ce qui les sépare des démons, dont au moins certains sont invisibles, est que l'« invisibilité » divine est en fait une inconnaissabilité²⁵. Les dieux ne sont donc pas connaissables. Au même titre que tous les êtres supérieurs, ils ne sont de

18. Ἰάμβλιχος δὲ τὸν νοῦν τοῦτον πρεσβύτερον ἀκούει τῆς ψυχῆς, ἄνωθεν αὐτὴν συνέχοντα καὶ τελειοῦντα, καὶ διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ἢ αὐτόθι τῶ παντελεῖ νῶ συνάπτοντας τὴν ψυχὴν (δεῖν γὰρ μὴ ἀθρόαν γίνεσθαι τὴν μετάβασιν ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μέσας εἶναι τὰς συντεταγμένας τοῖς μετέχουσιν οὐσίας) ἢ τὸν νοῦν ἔξιν ὑποτιθεμένους τῆς ψυχῆς (δεῖν γὰρ εἶναι τὸ ἐν αὐτῶ ὄν πρὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ὄντος). *In Tim.* fr. 60.

19. Au nombre de sept et pourvues de corps qui sont probablement les planètes, voir à ce sujet le fr. 69 de l'*In Tim.*

20. *Protreptique*, 21, 31.

21. C'est en ce sens qu'il interprète au moins quatre *acousmata* pythagoriciens dans le *Protreptique* : 21, 1 ; 21, 15-16 ; 21, 25.

22. C'est tout le propos du DM I, 3.

23. *Protreptique*, 21, 6-7.

24. Τῶν δ'ἀφανῶν θεῶν διεστῆκασιν κατ' αὐτὴν τὴν τοῦ ἀφανοῦς διαφορὰν· οἱ μὲν γὰρ δαίμονες ἀόρατοὶ τέ εἰσι καὶ οὐδαμῶς αἰσθηθεὶ περιληπτοί, οἱ δὲ καὶ λόγου γνώσεως καὶ νοήσεως ἐνύλου προέχουσι· καὶ διότι τούτοις εἰσὶν ἄγνωστοὶ καὶ ἀφανεῖς, οὕτως ἐπονομάζονται πολὺ διαφερόντως ἢ ὡς ἐπὶ τῶν δαιμόνων λέγεται τὸ ἀφανές. DM I, 20.

25. On pourrait lire le texte de Jamblique comme signifiant que, parmi les dieux, certains sont « invisibles » = inconnaissables, tandis que d'autres sont « visibles » = connaissables, tandis que l'invisibilité démonique ne concerne que la vue. Cependant, une telle lecture ne constituerait pas un argument pour la thèse que Jamblique tente ici de défendre, à savoir que même les dieux visibles sont supérieurs aux démons invisibles, en réponse à l'aporie soulevée par A25. Il est donc plus probable que Jamblique veuille ici contester la pertinence du critère de visibilité pour hiérarchiser les êtres, puisque les dieux, visibles ou non, l'emportent sur les démons en distance

façon générale pas sujets au pâtre²⁶, ni même à proprement parler impassibles : « aucun des genres supérieurs n'est en effet passible ou impassible, ni au sens d'une opposition au passible, ni au sens où il aurait par nature des passions dont il se serait délivré par la vertu ou par quelque autre vénérable disposition »²⁷. *A fortiori* ne peuvent-ils être souillés par quoi que ce soit²⁸. Cela peut naturellement s'expliquer par le fait que les dieux n'ont pas de corps²⁹. En conséquence, il ne sont en aucun lieu, ou plutôt ils sont partout à la fois : « qu'est-ce qui est capable d'empêcher les dieux de se déployer partout et entrave leur puissance au point qu'elle se limite à la voûte céleste ? Ce serait en effet l'œuvre d'une cause plus puissante qui les contraindrait et les confinerait en certaines parties déterminées. »³⁰ La transcendance même des dieux et leur immatérialité radicale font qu'aucune puissance ne peut les brider, et permet donc leur omniprésence, en une certaine forme d'immanence³¹. Une telle caractérisation, comme on le verra, est indispensable à la théurgie et à la cohérence du système jamblichéen, au point qu'il soit possible d'entrer en contradiction directe avec l'attribution aux dieux de lots spatiaux du *Banquet* (203a). Jamblique s'expliquera avec Platon ailleurs, en usant d'un détour semblable à celui du problème de l'invisibilité : le « lieu » que Platon attribue aux dieux (ici, dans le *Timée* 24c) doit être lu comme le lieu fondamental immatériel qui préexiste à la spatialité³². Nous pouvons donc caractériser les dieux comme n'étant ni connaissables, ni passibles, ni impassibles, ni corporels, ni spatialisés sinon en un « lieu » présatial qui permet leur omniprésence. Tout cela nous permet de savoir ce qu'ils ne sont pas, et notamment qu'ils ne sont ni des mythes, ni des traditions locales, ni des esprits gardiens, ni des contes moraux, ni des âmes³³, mais nous donne peu d'indication sur ce qu'ils sont. La théologie jamblichéenne, même quand il ne s'agit pas de l'Un, est principalement négative.

Hénades ? Mais s'agit-il vraiment d'entités différentes de l'Un ? L'usage récurrent du pluriel pour désigner *les dieux* rend du moins l'identification pure et simple à l'Un — fût-ce celui qui n'est qu'« une fois au-delà » — difficile. Ceci étant dit, Jamblique semble d'une part considérer les dieux comme au-delà de l'Intelligence : critiquant l'opinion rapportée par Porphyre faisant d'eux des Intelligences pures (νόας καθαρούς), il considère de telles conceptions comme susceptibles d'induire en erreur (Ὑποσυγκέχνηται γὰρ πάντα τὰ τοιαῦτα), parce qu'« elles réduisent les dieux à l'Intelligence immatérielle en acte, à laquelle les dieux sont absolument antérieurs »³⁴. D'autre part, la définition de la vérité que l'on trouve dans l'unique fragment de la *Lettre à Sôpater sur la Vérité* nous fournit une correspondance intéressante, mais qui suggère tout autre chose :

La vérité, comme son nom l'indique (Ἀλήθεια), fait se tourner vers les dieux et l'activité sans tache des dieux ; au contraire, cet art des images ne génère que des

par rapport à nous par l'« invisibilité » qu'est leur inconnaissabilité ; la section I, 21 suppose d'ailleurs cette compréhension.

26. DM V, 1-3.

27. Οὐδ' ὅτι οὖν γὰρ τῶν κρείττωνων γενῶν ἐστὶν ἐμπαθὲς οὐδ' ἀπαθὲς οὕτως ὡς ἀντιδιαιρούμενον πρὸς τὸ παθητὸν οὐδ' ὡς πεφυκὸς μὲν δέχεσθαι τὰ πάθη, δι' ἀρετὴν δ' αὐτῶν ἢ τινα ἄλλην σπουδαίαν κατάστασιν ἀπολελυμένον. DM I, 10.

28. DM V, 4 & VI, 2.

29. DM I, 8 & *Protreptique*, 21, 23.

30. τί δὲ δὴ καὶ τὸ διακωλύον ἐστὶ τοὺς θεοὺς προιέναι πανταχοῦ καὶ τὸ ἀνεῖργον αὐτῶν τὴν δύναμιν ὥστε ἰέναι μέχρι τῆς οὐρανίας ἀψίδος; ἰσχυροτέρας γὰρ ἂν εἴη τοῦτο αἰτίας ἔργον, τῆς κατακλειούσης αὐτοὺς καὶ περιγραφούσης ἐν τισὶ μέρεσιν. DM I, 8.

31. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie*, p. 82-85.

32. *In Tim.* fr. 20 ; pour une discussion de cette question, voir J. M. DILLON, « The Ubiquity of Divinity According to Iamblichus and Syrianus », *The International Journal of the Platonic Tradition* 7 (2013), p. 145-155.

33. *In Tim.*, fr. 74.

34. ἀπὸ δὲ τῶν θεῶν ἐπὶ τὸν κατ' ἐνέργειαν ἄυλον νοῦν ἀποπίπτοντα, οὐδὲ παντελῶς οἱ θεοὶ προέχουσιν. DM I, 15.

apparences, comme le dit Platon, et erre en une obscurité sans dieux. L'une s'accomplit dans les Idées intelligibles et divines, les êtres qui sont vraiment et ont toujours la même forme, tandis que l'autre regarde vers l'informe, le non-être, vers ce qui est toujours différent, et y limite son regard.³⁵

Les dieux sont ici assimilés aux Idées, et on dirait que les deux termes sont dans ce contexte interchangeables. Bien sûr, on pourrait considérer les *Lettres* comme une version simplifiée, et dès lors moins rigoureuse sur le plan terminologique, de la pensée jamblichéenne, qui sacrifierait ici à un besoin de vulgarisation³⁶. Reste que cette implication des dieux est, sinon pour l'argument étymologique, inutile. En outre, dans un passage beaucoup discuté³⁷, Proclus attribue à un prédécesseur usuellement identifié à Jamblique une caractérisation des dieux comme des Intelligibles³⁸. D'autres témoignages procliens vont cependant dans une direction légèrement différente, et suggèrent l'existence dans le système de Jamblique d'entités appartenant à la fois au niveau intelligible et à celui de l'Un³⁹, ce qui a permis de faire l'hypothèse d'« hénades » comme interface cette fois entre l'Un-Bien et les Idées⁴⁰. Ces « hénades », ainsi nommées en référence à la façon dont Syrianus et Proclus caractérisent les dieux, pourraient bien être nos dieux. Ceux-ci en effet sont comme à cheval entre les deux niveaux : « le Bien au-delà de l'*ousia* et celui qui appartient à l'*ousia*, j'entends par là cette *ousia* qui est la plus ancienne, la plus honorable et qui est par elle-même incorporelle, sont la particularité caractéristique des dieux, qui se retrouve dans tous les genres de dieux, dont elle veille à la bonne répartition et au bon ordre sans s'en détacher, elle est toujours la même dans tous ces genres »⁴¹. Une telle construction a le mérite d'être cohérente avec la distinction par Jamblique entre triades cosmique, céleste, supracéleste, intellectuelle et intelligible, avec une unité supra-intelligible qui les rend possibles⁴². Il nous semble ainsi possible de faire des dieux les Intelligibles, à condition de comprendre ce terme avec les nuances que nous lui avons vues dans la sous-section précédente, c'est-à-dire comme sommets de l'intellectuel, qui appartiennent déjà en quelque sorte à l'Un-Bien dont ils ne sont pas vraiment séparés. Leur fonction dans le système est ainsi comparable⁴³ à celle des hénades des penseurs plus tardifs, bien que Jamblique n'en ait probablement pas construit le concept avec tant de précision, et, jusqu'à preuve du contraire, jamais employé le terme. Un

35. Ἀλήθεια μὲν, ὡςπερ καὶ τοῦνομα δηλοῖ, περὶ θεοῦ ποιεῖ τὴν ἐπιστροφὴν καὶ τῶν θεῶν τὴν ἀκήρατον ἐνέργειαν· ἡ δὲ δοξομιμητικὴ αὕτη εἰδωλοποιία, ὡς φησι Πλάτων, περὶ τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν πλανᾶται. καὶ ἡ μὲν τοῖς νοητικοῖς εἶδει καὶ θεοῖς καὶ τοῖς ὄντως οὐσι καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ αἰεὶ ἔχουσι τελεοῦται, ἡ δὲ τὸ ἀνείδεον καὶ μὴ ὄν καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἔχον ἀποβλέπει καὶ περὶ αὐτοῦ ἀμβλυώττει. *Lettre 18*, fr. 1, citant le *Sophiste*, 267e; l'intellectif ne semble ici pas distinct de l'intelligible, voir à ce propos le commentaire de J. M. DILLON et W. POLLEICHTNER, *Iamblichus of Chalcis : The Letters*, Leyde, Brill, 2009, p. 91.

36. J. M. DILLON, « The Letters of Iamblichus : Popular Philosophy in a Neoplatonic Mode », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 51-62.

37. En premier lieu par ses éditeurs, SAFFREY et WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, p. IX-XL; mais aussi, plus récemment, par S. MESYATS, « Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses and his Doctrine of Divine Henads », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 151-175.

38. *Théologie Platonicienne* III, 82, 4-22.

39. In *Parm.* 1066 & 36K; *Théologie Platonicienne* III, 2.

40. Voir J. M. DILLON, « Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads », *Phronesis* 17 (1972), p. 102-106; ainsi que J. M. DILLON, « Iamblichus and Henads Again », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 48-54.

41. Ἔστι δὴ οὖν τὰγαθὸν τό τε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ὑπάρχον, ἐκείνην λέγω τὴν οὐσίαν τὴν πρεσβυτάτην καὶ τιμιωτάτην καὶ καθ' αὐτὴν οὖσαν ἀσώματον, θεῶν ἰδίωμα ἐξαιρετόν καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη τὰ περὶ αὐτοὺς ὄντα, τηροῦν μὲν αὐτῶν τὴν οἰκίαν διανομήν καὶ τάξιν καὶ οὐκ ἀποσπώμενον ταύτης, τὸ αὐτὸ δ' ὁμῶς ἐν ὅλοις ὡσαύτως ὑπάρχον. DM I, 5.

42. AET, 70-80; voir à ce sujet le commentaire de O'MEARA, *Pythagoras Revived*, p. 76-85.

43. Et comparable seulement : les dieux en question sont assez mêlés à l'Un pour que Jamblique en trouve l'exposé dans la première hypothèse du Parménide et non dans la seconde, comme le fera Proclus, elles ne sont ainsi pas l'exact équivalent des hénades procliennes, comme l'ont souligné SAFFREY et WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, p. XVII-XL.

fragment de Jamblique trouvé chez Damascius confirme que le sommet de l'Intelligence contient le principe unitaire des Idées : « même au second niveau n'y a-t-il pas une complète séparation. En effet, la création d'Idées est la tâche de la première Intelligence, et cette première Intelligence est l'Intelligence pure ; c'est pourquoi Jamblique dit qu'en elle sont constituées les monades des Idées, désignant par là la dimension non séparée de chacune. »⁴⁴

Démiurges Cela nous permet de mieux comprendre un passage de la *Réponse*, qui à son tour soulève des questions : « l'Intelligence, maître et roi des êtres, art démiurgique du tout, est auprès des dieux toujours de la même manière, de façon parfaite, autosuffisante et sans faille, en un seul acte qui tient purement en lui-même »⁴⁵. Aux dieux est ainsi attribuée une activité démiurgique, et celle-ci se confond avec l'Intelligence⁴⁶. La question de la démiurgie est un incontournable de l'exégèse du *Timée*, et nous avons à ce propos une citation directe de Jamblique que Proclus nous fournit : « l'*ousia* réelle, le principe des choses en devenir et les paradigmes intelligibles du monde, c'est-à-dire ce que nous appelons le monde intelligible et que nous considérons comme des causes qui préexistent à toutes choses dans la nature, le dieu démiurge qui fait l'objet de la recherche les contient toutes, rassemblées par lui en une seule »⁴⁷. La différence qu'on peut observer est qu'il est ici question d'un unique démiurge. Ce démiurge, nous dit Jamblique selon Proclus, « contient » en lui le Paradigme⁴⁸, qu'il définit comme « ce qui est précisément l'être, qui est saisi par une intellection accompagnée de raison, mettant ainsi l'Un au-delà de ce paradigme, avec lequel ce qui est précisément l'être coïncide, chacun d'eux étant décrit comme saisi par une intellection »⁴⁹. Le démiurge peut donc être considéré comme l'Un situé au sommet de l'Intelligence sans la dépasser, le dieu-roi de celle-ci⁵⁰. Il contient ainsi, comme à l'état germinal et unifié, tous les genres de l'être⁵¹. Assez paradoxalement, le fait que Jamblique décrive ce principe démiurgique comme « indicible et au-delà de la connaissance »⁵² est cohérent avec la façon dont il traite usuellement, comme on l'a vu, de ce sommet intelligible.

Mais qu'en est-il dès lors de la pluralité des dieux à laquelle la démiurgie était attribuée ? L'unique fragment d'un commentaire jamblichéen au *Sophiste* est sur ce point éclairant :

Selon le grand Jamblique, le sujet dont il est ici question est celui du démiurge sublunaire. Celui-ci est en effet créateur d'images et purificateur des âmes, séparant toujours les *logoi* contraires, source de changement et chasseur professionnel de riches jeunes gens, recevant les âmes qui viennent d'en haut pleines de *logoi*, et recevant d'elles, comme salaire, la création de la vie des mortels conformément à ces *logoi*. Il est relié au non-être, créant les formes dans la matière et ayant ainsi

44. "Ὅτι οὐδὲ ἐν τῷ δευτέρῳ διακόσμῳ ἢ πάντῃ διάκρισις. ἢ γὰρ περιγεγραμμένη εἰδοποιῖα νοῦ πρώτου ἐστίν, νοῦς δὲ πρῶτος ὁ καθαρὸς νοῦς· διὸ καὶ Ἰάμβλιχος ἐν τούτῳ ὑφίστασθαι λέγει τὰς τῶν εἰδῶν μονάδας, <μονάδας> τὸ ἐκάστου λέγων ἀδιάκριτον. *In Phil.* fr. 4.

45. Νοῦς τοίνυν ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων τέχνη τε δημιουργικὴ τοῦ παντός τοῖς μὲν θεοῖς ὡσαύτως αἰεὶ πάρεστι τελέως καὶ αὐταρκῶς καὶ ἀνευδεῶς, κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἐστῶσαν ἐν ἑαυτῇ καθαρῶς, DM I, 7.

46. Voir à ce propos DILLON, « Plotinus, Enn. 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World ».

47. τὴν ὄντως οὐσίαν καὶ τῶν γιγνομένων ἀρχὴν καὶ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα, ὃν γε καλοῦμεν νοητὸν κόσμον καὶ ὅσας αἰτίας προϋπάρχειν τιθέμεθα τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων, ταῦτα πάντα ὁ νῦν ζητούμενος θεὸς δημιουργὸς ἐν ἐνὶ συλλαβῶν ὑφ' ἑαυτὸν ἔχει. *In Tim.* fr. 34.

48. ὁ τὸν δημιουργὸν λέγων ἐν αὐτῷ τὸ παράδειγμα περιέχειν *In Tim.* fr. 36.

49. ὁ μὲν γὰρ θεὸς Ἰάμβλιχος αὐτὸ τὸ ὅπερ ὄν, ὃ δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἐστίν, ἀφωρίσατο τὸ παράδειγμα τοῦ παντός, τὸ μὲν ἐν ἐπέκεινα τιθέμενος τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ὅπερ ὄν αὐτῷ σύνδρομον ἀποφαίνων, ἐκάτερον δὲ νοήσει περιληπτὸν ἀποκαλῶν. *In Tim.* fr. 35.

50. Pour un examen approfondi des passages de la *Réponse* qui tendent à cette conclusion, sur lesquels nous ne nous attarderons donc pas, voir BROZE et VAN LIEFFERINGE, *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, p. 204-231 ; les fragments de Numénios nécessaires à l'argument qui y est développé peuvent être au moins en partie remplacés par ceux des *Commentaires à Platon* de Jamblique ici examinés.

51. *In Parm.* fr. 6A.

52. ἄρητον καὶ κρείττονα γνώσεως *In Tim.* fr. 88.

commerce avec ce véritable mensonge qu'est la matière. Cependant, c'est vers l'être véritable qu'il regarde. Il est polycéphale, puisqu'il combine plusieurs vies et *ousiai*, par lesquelles il construit la diversité du devenir. Mais il est aussi sorcier, puisqu'il ensorcelle les âmes par les *logoi* naturels, au point qu'il leur est difficile de s'extirper du devenir. C'est ainsi que l'amour est sorcier, et que la nature est appelée magicienne par certains, à cause des sympathies et antipathies des choses qui s'y trouvent. Platon veut ici enseigner que le sophiste a plusieurs aspects. À cet égard, le philosophe est sophiste en tant qu'il imite aussi bien le démiurge céleste que celui du devenir. La méthode de division imite la procession des êtres depuis l'Un, comme le démiurge du devenir imite le céleste, c'est pourquoi il est un sophiste. Et le sophiste lui-même, bien qu'étant un homme, est appelé sophiste parce qu'il imite de grandes choses ; c'est pour cela qu'il a qualifié le sophiste de polycéphale. L'Étranger doit être compris comme le représentant du Père des démiurges, supracéleste et transcendant, et ses interlocuteurs comme des intellections démiurgiques, l'un celle de Zeus, l'autre d'une intellection angélique, par exemple hermaïque et géométrique. Et puisque la démiurgie va de l'imparfait au parfait, l'Étranger converse d'abord avec Théodore, ensuite, par une conversion, avec Socrate, qui correspond à Zeus.⁵³

Nous aurions ainsi trois acteurs de la démiurgie : le Père des démiurges (qui pourrait bien correspondre au démiurge au sommet de l'Intelligence), le démiurge céleste et le démiurge du monde sublunaire, ce dernier étant décrit comme polycéphale. Outre cette triade de démiurges, la polycéphalie de ce dernier rend compte du pluriel. On peut aller plus loin et la détailler en partie : Héra est source de la cohésion et de la vie de toutes choses, Zeus est le principe de complétion du devenir, leurs frères olympiens sont les Intellectances qui contribuent à la création du royaume du Devenir⁵⁴, dont la coordination est assurée par Téthys, patronne des intermédiaires⁵⁵, tandis que Rhéa est en charge des fluides et Phorcys de la substance humide ; Cronos, quant à lui, considéré comme une monade, gère les sommets de l'éther⁵⁶, il peut ainsi correspondre au démiurge céleste. On peut observer que Zeus occupe ainsi, au niveau sublunaire, une fonction plus générale que les autres, ce qui peut expliquer que Jamblique ait été réputé l'assimiler purement et simplement au démiurge, ne serait-ce qu'au sublunaire⁵⁷. L'insistance sur le statut d'Intellectances des Olympiens (dont on se souvient que chacun était censé être duodécimain, c'est-à-dire contenir tous les autres) permet de maintenir la démiurgie, y compris la démiurgie sublunaire, dans le continuum de l'Intelligence. Un enjeu en est que

53. Ἔστι γὰρ κατὰ τὸν μέγαν Ἰάμβλιχον σκοπὸς νῦν περὶ τοῦ ὑπὸ σελήνην δημιουργοῦ. οὗτος γὰρ εἰδωλοποιὸς καὶ καθαρτὴς ψυχῶν, ἐναντίων λόγων ἀεὶ χωρίζων, μεταβλητικὸς, καὶ νέων πλουσίων ἔμμισθος θηρευτὴς, ψυχὰς ὑποδεχόμενος πλήρεις λόγων ἄνωθεν ἰούσας, καὶ μισθὸν λαμβάνων παρ' αὐτῶν τὴν ζωοποιίαν τὴν κατὰ λόγον τῶν θνητῶν. οὗτος ἐνδέδεται τῶ μὴ ὄντι, τὰ ἔνυλα δημιουργῶν, καὶ τὸ ὡς ἀληθῶς ψεῦδος ἀσπαζόμενος, τὴν ὕλην. βλέπει δὲ εἰς τὸ ὄντως ὄν. οὗτός ἐστιν ὁ πολυκέφαλος, πολλὰς οὐσίας καὶ ζῶας προβεβλημένος, δι' ὧν κατασκευάζει τὴν ποιηλίαν τῆς γενέσεως. ὁ δ' αὐτὸς καὶ γόης, ὡς θέλων τὰς ψυχὰς τοῖς φυσικοῖς λόγοις, ὡς δυσασπαστάως ἔχειν ἀπὸ τῆς γενέσεως. καὶ γὰρ ὁ ἔρως γόης, καὶ ἡ φύσις ὑπὸ τινῶν μάγος κέκληται διὰ τὰς συμπαθείας καὶ ἀντιπαθείας τῶν φύσει. νῦν οὖν τὸν παντοδαπὸν σοφιστὴν βουέλεται διδάσκειν. καὶ γὰρ ὁ φιλόσοφος σοφιστὴς ὡς μιμούμενος τὸν τε οὐράνιον δημιουργὸν καὶ τὸν γενεσιουργόν. καὶ ἡ διαιρετικὴ μιμεῖται τὴν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τῶν ὄντων πρόοδον, καὶ ὁ γενεσιουργὸς τὸν οὐράνιον δημιουργόν· διὸ καὶ σοφιστὴς. καὶ αὐτὸς δὲ ὁ σοφιστὴς ἄνθρωπος ὢν διὰ τὸ τὰ μεγάλα μιμεῖσθαι σοφιστὴς καλεῖται· ὅθεν καὶ τὸν σοφιστὴν πολυκέφαλον εἴρηκεν. ὁ δὲ ξένος εἰς τύπον τοῦ πατρὸς τῶν δημιουργῶν νοείσθω ὑπερουράνιος καὶ ἐξηρημένος, οἱ δὲ ἀκροαταὶ εἰς τὰς δημιουργικὰς νοήσεις, ὁ μὲν εἰς τὴν τοῦ Διὸς, ὁ δὲ εἰς τὴν ἀγγελικὴν ὡς Ἑρμαϊκὸς καὶ γεωμετρικὸς. καὶ ἐπεὶ ἡ δημιουργία ἐκ τοῦ ἀτελοῦς εἰς τὸ τέλειον, διὰ τοῦτο πρῶτον ὁ ξένος τῶ Θεοδώρῳ συγγίνεται. εἶτα δι' ἐπιστροφῆς τῶ Διίῳ Σωκράτει. *In Soph.* fr. 1 ; voir le bref commentaire de DILLON, *Iamblichus. The Platonic Commentaries*, p. 245-247.

54. *In Tim.* fr. 78.

55. *In Tim.* fr. 76.

56. *In Tim.* fr. 77.

57. *In Phaed.* fr. 3 ; voir aussi Proclus, *In Tim.* I, 308-310 et Olympiodore, *In Alc.* 2, 1-5, ainsi que la discussion de ces passages proposée par C. VAN LIEFFERINGE, « De l'omnipotence de Zeus : Entre tradition mythologique et doctrines philosophiques et théologiques », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 (2003), p. 241-260.

l'âme ne peut donc créer : le temps, qui est nombre du mouvement fondamental à la source de tous les autres mouvements, fait donc partie de la démiurgie, et est ainsi généré au niveau de l'Intelligence plutôt qu'à celui de l'Âme⁵⁸. Le nombre, comme on le verra plus bas, est d'ailleurs l'outil principal de la démiurgie sublunaire, en ce qu'il est producteur des *logoi* qui permettront d'organiser la matière et de refléter en elle le modèle divin⁵⁹.

Providence Une dernière précision doit être faite quant à la démiurgie : celle-ci ne s'opère pas dans le temps, mais a toujours déjà eu lieu, « le monde étant toujours lui-même » (αὐτοῦ μὲν ὄντος αἰεὶ τοῦ κόσμου), et les étapes que l'on y distingue ne sont que des commodités d'exposition indiquant la structure de l'univers et les couches démiurgiques qui sont autant de niveaux d'action de la constante providence divine⁶⁰. Cette permanence de l'action divine trouve un écho dans la *Réponse* : « ce qui est appelé “contraintes des dieux” sont précisément des contraintes propres aux dieux, et s'appliquent à eux comme il convient à des dieux. Ce n'est donc ni de l'extérieur, ni par coercition, mais tout comme le bien est forcément utile, ainsi font-elles que les dieux sont toujours disposés de la même façon et jamais autrement. »⁶¹ Cette immuabilité de l'action divine fait que celle-ci est toujours juste, bien que cette justice, étant imperméable aux effets du temps, puisse être d'autant plus difficile à comprendre qu'elle tient compte d'événements de vies antérieures⁶². De plus, cette providence est répartie entre les différents acteurs démiurgiques, bien qu'elle puisse être ultimement ramenée à l'action du premier démiurge : le Bien irrigue l'ensemble de ce qui est, et est la raison dernière de la justice de son ordonnancement, que se répartissent divers niveaux de puissances. C'est ainsi qu'on peut considérer que « certains des dieux sont matériels, les autres immatériels : les matériels contiennent en eux-mêmes la matière et l'ordonnent, les immatériels en sont complètement séparés et lui sont supérieurs »⁶³. L'ordonnancement de la matière peut aller loin : Pythagore est ainsi réputé être le fils d'Apollon et d'une mortelle samienne⁶⁴, voire une incarnation d'Apollon lui-même⁶⁵. Pour être exact, il semble qu'entre ces deux genres de dieux, il faille en placer un troisième, composé de dieux « intermédiaires, qui commandent aux biens intermédiaires »⁶⁶. Ce partage des tâches ne doit pas induire en erreur et faire croire à la possibilité d'une délégation, voire d'un conflit, car tous partagent une même unité :

Et c'est pour cette raison que les dieux complètement incorporels sont reliés aux dieux perceptibles qui ont des corps. En effet, les dieux visibles sont extérieurs à leurs corps, et pour cela sont dans l'intelligible, tandis que les dieux intelligibles, par leur unité illimitée, contiennent en eux-mêmes les dieux visibles, et les deux genres se constituent ensemble dans une unité commune et un seul acte. C'est un trait remarquable de la cause et de l'ordonnancement des dieux, en raison duquel la même unité de tous avec tous s'étend d'en haut jusqu'au terme de l'ordre divin.⁶⁷

58. Il a été montré par P. HOFFMAN, « Jamblique exégète du pythagoricien Archytas : Trois originalités d'une doctrine du temps », *Les Études philosophiques* 3 (1980), p. 307–323, que les fr. 62 à 68 du *In Tim.* visent à établir ce fait.

59. *Sur l'Introduction à l'Arithmétique de Nicomaque* (à partir d'ici, IAN), IV, 93 ; cf. aussi *In Tim.* fr. 84.

60. *In Tim.* fr. 37 ; celui-ci indique que Jamblique est sur ce point en accord avec Porphyre contre Plutarque et Atticus.

61. Ἔτι τοίνυν αἰ λεγόμενα θεῶν ἀνάγκαι τὸ ὄλον τοῦτο θεῶν εἰσιν ἀνάγκαι καὶ ὡς ἐπὶ θεῶν γίνονται. Οὐκ ἄρα ὡς ἕξωθεν οὐδ' ὡς κατὰ βίαν, ἀλλ' ὡς τάγαθὸν ὠφελεῖ ἐξ ἀνάγκης, οὕτως ἔχουσι τὸ πάντη οὕτως καὶ μηδαμῶς ἄλλως διακεῖσθαι. DM I, 14.

62. DM IV, 4-6.

63. ἄνωθεν οὖν τοὺς μὲν ὑλαίους τῶν θεῶν τοὺς δὲ ἀύλους ὑποθώμεθα· ὑλαίους μὲν τοὺς τὴν ὕλην περιέχοντας ἐν ἑαυτοῖς καὶ διακοσμοῦντας, ἀύλους δὲ παντελῶς τοὺς ἐξηρημένους ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ ὑπερέχοντας. DM V, 14.

64. *Vie de Pythagore*, 5.

65. *Vie de Pythagore*, 92 ; 133 ; 140.

66. τοῖς γε μέσων καὶ τῶν μέσων ἡγεμονοῦσιν ἀγαθῶν DM V, 19.

67. Ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς αἰτίας καὶ τοῖς αἰσθητοῖς θεοῖς σώματα ἔχουσι οἱ παντελῶς ἀσώματοι θεοὶ συνήνωνται.

La démiurgie-providence est un acte unique dont les genres de dieux ne sont que des niveaux d'action plus ou moins pluralisés, où chaque rang contient les inférieurs qui ne sont qu'une autre façon, plus proche de nous, d'en décrire l'action. Celle-ci peut en définitive se ramener au déploiement de l'intelligible, en particulier de son sommet, le Bien essentiel, lui-même reflet dans l'être de l'Un-Bien sursésentiel.

3.1.3 Anges et démons

Ordre et rôle À présent que nous avons caractérisé les dieux, tournons-nous vers les entités qui viennent à leur suite dans la hiérarchie hénologique, à savoir les anges et les démons. Ces deux groupes peuvent être traités ensemble. En effet, Jamblique nous parle peu des anges⁶⁸, sinon pour dire qu'ils sont supérieurs aux démons dont ils partagent l'*ousia*⁶⁹. Or, « les démons sont produits selon les puissances génératrices et démiurgiques des dieux au terme extrême de la procession et des dernières divisions »⁷⁰. De plus, anges et démons sont censés, on l'a vu, être le niveau de réalité décrit par la troisième hypothèse du Parménide⁷¹, or, nous savons par ailleurs que « selon le grand Jamblique, cette hypothèse concerne les êtres qui se mettent en permanence à la suite des dieux »⁷². Cette constance serait donc leur propriété caractéristique. Elle permet notamment à l'ange et au bon démon, aux côtés du dieu, d'« enseigner aux hommes leur *ousia* propre » : « les anges et les démons reçoivent en effet toujours des dieux la vérité », or, « ceux qui fournissent la vérité à tous les êtres se montrent au premier chef véridiques à propos d'eux-mêmes, et manifestent en premier lieu leur être à ceux qui les contemplent »⁷³. Anges et démons sont pour les âmes le principe de vérité, le canal par lequel la vérité divine peut leur être communiquée, ils ne peuvent donc, par définition, qu'être véridiques. Ils peuvent encore moins se tromper, et pour cause : « selon les Anciens »⁷⁴, les âmes libérées du devenir « participent à la démiurgie de toutes choses aux côtés des anges »⁷⁵. Nous reviendrons plus tard sur la question des âmes ; notons ici que les anges sont censés œuvrer à la démiurgie de toutes choses, qui n'est donc pas une prérogative des seuls dieux. Dans la mesure où les deux groupes sont censés fonder la vérité, on pourrait conjecturer qu'une contribution démiurgique est aussi apportée par les démons. Du moins est-il certain que non seulement les dieux, les anges et les démons, mais aussi d'autres entités dont il sera question plus loin comme les héros, les âmes et les archontes, se manifestent en des apparitions dont l'uniformité, la beauté, l'instantanéité, la grandeur, la clarté, la lumière, l'indivisibilité, la capacité à purifier les âmes, la pureté, la stabilité, l'immatérialité, la générosité, le rang, l'autorité, la subtilité, la qualité de

Οἱ τε γὰρ ἐμφανεῖς θεοὶ σωμάτων εἰσὶν ἕξω, καὶ διὰ τοῦτό εἰσιν ἐν τῷ νοητῷ, καὶ οἱ νοητοὶ διὰ τὴν ἄπειρον αὐτῶν ἔνωσιν περιέχουσιν ἐν ἑαυτοῖς τοὺς ἐμφανεῖς, ἀμφοτέροί τε κατὰ κοινὴν ἔνωσιν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἴστανται ὡσαύτως. Καὶ τοῦτο τῆς τῶν θεῶν αἰτίας καὶ διακοσμήσεως ἐστὶν ἐξαίρετον, διόπερ ἄνωθεν μέχρι τοῦ τέλους τῆς θείας τάξεως ἡ αὐτὴ διήκει πάντων ἔνωσις. DM I, 19.

68. La caractérisation ici tentée doit donc conjecturer à partir d'un faible matériau de base ; une autre voie serait de considérer que Jamblique hérite sans guère les modifier des anges de la tradition des *Oracles chaldaïques*, comme choisit de le faire CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, p. 63-68.

69. DM I, 2.

70. Λέγω τοίνυν δαίμονας μὲν κατὰ τὰς γεννητικὰς καὶ δημιουργικὰς τῶν θεῶν δυνάμεις ἐν τῇ πορρωτάτῳ τῆς προόδου ἀποτελεωτήσῃ καὶ τῶν ἐσχάτων διαμερισμῶν παράγεσθαι DM II, 1.

71. *In Parm.* fr. 2.

72. Λείπεται δὲ [ἡ] περὶ τῶν αἰεθλοῦς ἐπομένων εἶναι τὴν ὑπόθεσιν, κατὰ τὸν μέγαν Ἰάμβλιχον. *In Parm.* fr. 12.

73. διδαχῆ μὲν γὰρ τῆς οικείας οὐσίας θεὸς καὶ ἄγγελος καὶ δαίμων ἀγαθὸς χρῆται πρὸς ἄνθρωπον. [...] Καὶ μὴ οἷ γε ἄγγελοι καὶ δαίμονες ἀπὸ θεῶν αἰεθλοῦς παραλαμβάνουσι τὴν ἀλήθειαν. [...] τὰ τὴν ἀλήθειαν χορηγοῦντα πᾶσι τοῖς οὐσι περὶ ἑαυτῶν πρῶτως ἀληθεύει, καὶ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν προηγουμένως ἀναφαίνει τοῖς θεωροῦσι. DM II, 10.

74. κατὰ μὲν τοὺς παλαιούς ; afin de faire le tri dans la diversité doxographique du *De l'Âme*, il nous semble pertinent de considérer que lorsque Jamblique rapporte sans autre précision la doctrine de Platon, des « Égyptiens » ou des « Anciens », il souscrit à ces vues, tandis qu'on ne peut faire cette inférence à propos de ce qu'il dit des autres philosophes, en ce compris les « platoniciens ».

75. καὶ ἄγγελοι ὡσαύτως κατ' ἐκείνους μὲν συνδημιουργοῦσι τὰ ὅλα, *De l'Âme* fr. 53.

pureté et les bienfaits qu'il est possible d'en obtenir sont proportionnels à leur place dans une hiérarchie hénologique⁷⁶. Celle-ci introduit un nouvel intermédiaire : les archanges, dont toutes les caractéristiques que nous venons d'énumérer sont à mi-chemin entre celles des dieux et celles des anges. Après ces derniers, nous trouvons les démons, suivis des héros et des âmes⁷⁷. Cette démultiplication des entités intermédiaires, en particulier les anges et les archanges, ne joue guère de rôle dans la métaphysique jamblichéenne. Peut-être ne serait pas déraisonnable de les considérer comme la personnification de niveaux de clarté et de subtilité dans la compréhension de l'intelligible⁷⁸. Il se pourrait également qu'il s'agisse plutôt (ou aussi) de niveaux de réalité, c'est-à-dire d'organisation du monde. Quoi qu'il en soit, nous n'avons à propos des anges et archanges pas de quoi reconstruire un rôle positif, et il ne faudrait pas trop vite exclure la possibilité d'un recouvrement au moins partiel avec le genre des démons.

Bons et mauvais démons Les démons, quant à eux, font l'objet de subdivisions plus précises : bien que supérieurs aux âmes et aux corps, certains d'entre eux, les « démons selon la relation » (τῶν κατὰ σχέσιν λεγομένων δαιμόνων) admettent une forme de mort, « semblable au retrait d'une tunique » (ὁ μὲν μιμούμενος οἶον χιτῶνος ἀπόθεσιν) et ainsi distincte de celle des âmes et des corps, tandis que les « démons selon l'ousia » (οἱ κατ' οὐσίαν δαίμονες) n'en admettent aucune⁷⁹. Il nous semble possible de comprendre que les démons selon la relation désignent les démons personnels (dont nous traiterons au paragraphe suivant), tandis que ceux selon l'ousia renvoient aux autres. Ceux-ci ont trois types de fonctions : « les genres intermédiaires sont en charge du jugement : ils donnent des conseils quant à ce qu'il faut faire et ce dont il convient de s'abstenir, ils se joignent aux actions justes et entravent les injustes, et à beaucoup de ceux qui s'appêtent à prendre injustement quelque chose à autrui, à indûment faire du tort à quelqu'un, ou encore à tuer, ils leur font subir cela même qu'ils avaient l'intention d'infliger aux autres »⁸⁰. Que les genres intermédiaires dont il est ici question soient les démons est corroboré par un témoignage de Jean le Lydien : « selon Jamblique, la race des démons sublunaires est divisée en trois : les démons terrestres vengeurs, les démons aériens purificateurs, et les démons sauveurs, qui sont auprès de l'orbite de la Lune »⁸¹. La fonction vengeresse est clairement parallèle, de même que la tripartition des démons⁸². L'assimilation de la fonction purificatrice à l'ingérence démonique dans les actions justes et injustes, ainsi que de la fonction salvifique aux conseils fournis par les démons, est plus difficile bien que possible. Quoi qu'il en soit, ce passage confirme que l'action des démons doit se comprendre uniquement au niveau sublunaire, sous la direction, nous apprend plus loin Jean le Lydien, de Pluton et de Perséphone, identifiés au soleil et à la lune⁸³.

Mais la présence de ces démons, dont l'action, bien que sensiblement différente, est conforme à la justice et donc bénéfique, laisse perplexe quant à l'existence du mal. Celle-ci pousse Jamblique à admettre qu'« il faut seulement attribuer aux dieux et aux bons démons le beau et le juste, tandis que ce sont des démons mauvais par nature qui accomplissent l'injuste et le

76. Précisément décrite par les très répétitifs chapitres 3 à 9 de DM II.

77. Pour le problème des archontes, voir sous-section 3.1.5, p. 80.

78. Une suggestion comparable est faite au sujet des démons par ATHANASSIADI, « The Oecumenism of Iamblichus ».

79. *In Tim.* fr. 80

80. Τὰ δὲ μέσα γένη κρίσεως ἔφορα τυγχάνει συμβουλεύει τε ἃ δεῖ ποιεῖν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι προσήκει, καὶ πρὸς μὲν τὰ δίκαια ἔργα συναίρεται, διακωλύει δὲ τὰ ἄδικα, πολλοὺς τε τῶν ἐπιχειρούντων ἀφαιρέσθαι τι τῶν ἀλλοτρίων παρὰ δίκην ἢ λυμαίνεσθαι τινα πλημμελῶς ἢ ἀπολλύναι, αὐτοὺς ἐποίησε παθεῖν ταῦτα οἷα ἄλλους διανοοῦντο ἐργάζεσθαι. DM IV, 1.

81. ὅτι τὸ ὑπὸ σελήνην δαιμόνιον φύλον τριχῆ διήρηται κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον· καὶ τὸ μὲν πρὸς γειον αὐτοῦ τιμωρόν, τὸ δὲ ἀέριον καθαρτικόν, τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζῶνῃ σωτήριόν ἐστιν, *De Mensibus* IV, 25, 13-16.

82. À propos de cet aspect triadique du genre des démons, voir aussi SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 129-142.

83. *De Mensibus* IV, 149, 19-28.

laid »⁸⁴. La présence de mauvais démons apparaît comme un intrus dans le tableau d'une chaîne de bonté continue, au sein de laquelle les démons sont un maillon élevé, dont la stabilité et la conformité à l'ordre divin sont bien au-delà de celles de l'âme⁸⁵. Afin de mieux la comprendre, résumons les chapitres où Jamblique explicite l'action de ces mauvais démons. Le problème qui en introduit le besoin est celui des plaisirs vénériens (ἀφροδισία) : de la question de Porphyre qui critique la cohérence des dieux qui prohiberaient un tel commerce tout en le causant (A68), Jamblique conclut à un besoin de mieux décrire et expliquer l'émergence de tels plaisirs⁸⁶. Ceux-ci, nous dit-il, sont en effet la conséquence d'une cause bonne : « il faut bien concevoir que le Tout est un seul être vivant. En lui, les parties sont séparées quant à leur lieu, mais se hâtent (σπεύδει) les unes vers les autres en raison de l'unicité de leur nature. D'un côté, la totalité qui les rapproche, cause de leur mélange, pousse les parties à se mélanger naturellement les unes avec les autres. De l'autre, elles peuvent aussi être mises en branle par un artifice, et ainsi être excitées plus qu'il ne faut. »⁸⁷ C'est donc là qu'intervient la race des mauvais démons : « qu'il y a-t-il d'étonnant à ce qu'une telle race accomplisse de telles actions ? Tout homme n'est en effet pas capable de discerner ce qu'il y a chez eux de fécond (σπουδαῖον) ou de mauvais, ni par quel critère reconnaître chacune de ces deux dimensions. »⁸⁸ Un tel raisonnement doit nous pousser à limiter l'anthropomorphisme des démons : les mauvais démons sont à trouver dans l'utilisation déséquilibrée des forces qui viennent des dieux, tandis que les bons dans leur bon usage. Beaucoup plus que d'agents conscients déterminés, il semble donc bien s'agir d'une façon de parler de l'excès et de l'erreur dans la façon dont les êtres inférieurs mobilisent les outils qui leur sont fournis par la providence démiurgique. Une étrange inférence réalisée précédemment par Jamblique peut ainsi trouver une explication : « ainsi, les erreurs du sacrilège, commises par impiété, sans ordre renversent les actes sacrés et sans ordre évaluent ceux qui se présentent, et tantôt, à ce qu'il semble, font survenir un dieu à la place d'un autre, tantôt introduisent à la place des dieux de mauvais démons, que l'on appelle donc des anti-dieux »⁸⁹. Il ne s'agit ici pas de comprendre qu'un niveau inférieur serait cause d'un supérieur, et que notre action créerait un démon, même mauvais. Les « mauvais démons » sont le nom que Jamblique propose de donner au déséquilibre qui résulte d'une faute de piété et d'une mauvaise combinaison, à un niveau inférieur, des fruits de la providence : l'action (en principe bonne) du démon est mobilisée dans un cadre qui ne convient pas, le démon agit à la place d'un autre ou d'un dieu, il est donc hors de son rôle, c'est-à-dire mauvais⁹⁰. Les « phantasmes »⁹¹ ne sont donc bien que cela : des illusions, des erreurs, des confusions, qui ont certes un effet, mais davantage par leur présence là où ils ne doivent pas être que par une malignité substantielle.

84. θεοῖς μὲν καὶ ἀγαθοῖς δαίμοσιν ἀποδιδόναί δεῖ μόνως τὸ καλὸν καὶ δίκαιον, τὰ δὲ ἄδικα καὶ αἰσχρὰ ἀπεργάζονται οἱ φύσει πονηροὶ δαίμονες. DM IV, 7.

85. Outre ce que nous avons vu plus haut, ajoutons que Priscien insiste sur ce point de la doctrine de Jamblique dans sa *Metaphrasis*, 32 ; voir à ce sujet P. M. HUBY, « Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 5–13.

86. DM IV, 11.

87. Δεῖ δὴ νοεῖν ὡς ἐν ζῶόν ἐστι τὸ πᾶν. Τὰ δ' ἐν αὐτῷ μέρη διέστηκε μὲν τοῖς τόποις, τῇ δὲ μιᾷ φύσει σπεύδει πρὸς ἄλληλα. Τὸ δὲ συναγωγὸν ὅλον καὶ τὸ τῆς συγκράσεως αἴτιον ἔλκει μὲν καὶ αὐτοφυῶς τὰ μέρη πρὸς τὴν ἀλλήλων σύμμειξιν. Δύναται δὲ καὶ ἀπὸ τέχνης ἐγείρεσθαι τε καὶ ἐπιτείνεσθαι μᾶλλον τοῦ δέοντος. DM IV, 12.

88. Τί οὖν ἔτι θαυμαστόν εἰ καὶ τὰ τοιαῦτα ἔργα τὸ τοιοῦτον ἐπιτελεῖ; οὐδὲ γὰρ πᾶς ἀνὴρ διακρίναι δυναθεῖται τί ποτ' ἐστὶ τὸ σπουδαῖον αὐτοῦ καὶ φαῦλον ἢ τίσι γνωρίσμασι διακρίνεται ἐκάτερον. DM IV, 13.

89. Ἄ τοίνυν τῆς ἀνοσιουργίας ἐστὶν ἀσεβῆ πταισμάτα, ἀτάκτως μὲν αὐτὰ προσφερόμενα τοῖς ἱεροῖς ἔργοις, ἀτάκτως δὲ πειρώμενα καὶ τῶν ἐπεισιόντων, καὶ ποτὲ μὲν, ὡς δοκεῖ, θεὸν ἄλλον ἀνθ' ἐτέρου ποιοῦντα ἐπικωμάζειν, ποτὲ δ' αὖ δαίμονας πονηροὺς ἀντὶ τῶν θεῶν εἰσκρίνοντα, οὓς δὴ καὶ καλοῦσιν ἀντιθέους DM III, 31.

90. Il ne s'agit pas ici de mettre en doute le fait que le problème des mauvais démons, en particulier considérés comme des antidieux, vient de la nécessité de donner une interprétation aux pratiques magiques et à l'héritage tant des *Oracles Chaldaïques* que du mazdéisme, comme y insiste LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 285 ; en revanche, il ne nous semble pas nécessaire de le suivre en considérant que Porphyre et Jamblique conserveraient fidèlement cette conception des mauvais démons : tout l'enjeu est précisément leur reconduction au système philosophique platonicien.

91. φαντασμάτων, cf. par exemple DM II, 10.

Démon personnel Afin de faire la transition entre le traitement des démons et celui des âmes, nous pouvons nous intéresser aux démons « selon la relation », que l'on pourrait identifier aux démons personnels. Jamblique nous fournit une description qu'il vaut la peine de citer :

À partir du monde entier, de la vie variée qui est en lui et de son corps tout aussi varié, par lesquels l'âme descend dans le devenir, nous est assignée en propre une certaine partie, répartie en chacun des éléments qui nous constituent selon un soin particulier. Ce démon siège en tant que paradigme avant la descente de l'âme dans le devenir. Lorsque l'âme l'a pris pour guide, le démon établit aussitôt l'accomplissement des vies de l'âme, il l'attache au corps quand elle y descend, gouverne le vivant commun qu'elle forme, guide lui-même la vie particulière de l'âme, et tout ce que nous pensons, nous le déployons parce qu'ils nous en fournit les principes, et nous faisons les choses telles qu'il les présente à notre intelligence, au point qu'il conduit tous les hommes jusqu'à ce que nous établissions, par la théurgie hiératique, un dieu à sa place comme chef de l'âme.⁹²

La providence assurée par ce démon semble laisser peu de latitude à l'âme, dont il est une entité résolument distincte⁹³, mais elle repose toujours sur le fait que l'âme l'ait pris pour guide. Or, ce choix même exige de l'âme qu'elle soit capable de le connaître. Ce n'est pas une mince affaire : « là où les hommes commettent les plus grandes erreurs, c'est quand ils déduisent quelque chose à propos de la condition des démons à partir des faiblesses humaines, et caractérisent ce qui est grand, précieux et parfait en usant de ce qui est petit, sans valeur et divisé »⁹⁴. Comme souvent à propos des entités supérieures, l'être humain n'a que peu d'outils pour s'en assurer la connaissance. L'astrologie peut en permettre une approche, mais celle-ci sera, dans le meilleur des cas, partielle et soumise aux limitations de la nature (μεριστῶς κατὰ τὴν φύσιν), et, dans tous les autres, inadéquate, par exemple si elle se concentre sur un aspect secondaire comme la planète maîtresse de la géniture, comme semble l'avoir suggéré Porphyre⁹⁵. Le démon personnel est comparable, *mutatis mutandis*, au Soleil de la *République*, qui permet de comprendre toutes choses mais reste lui-même incompréhensible tant que le perfectionnement de l'âme n'est pas achevé⁹⁶. C'est par une transformation radicale de soi, au moyen de la théurgie⁹⁷, qu'il est possible de l'approcher ; une fois celle-ci opérée, l'âme peut se placer complètement dans son sillage, réalisant ainsi la volonté divine, et permettant son remplacement par une divinité⁹⁸. Le statut de démon personnel se révèle ainsi être surtout une fonction, qui peut être assumée, selon l'état d'avancement de l'âme, par un véritable (bon) démon ou un par un dieu : c'est en cela qu'il s'agit d'un « démon selon la relation ». Par analogie, cette fonction peut aussi s'appliquer

92. ἀφ' ὅλου δὲ τοῦ κόσμου καὶ τῆς παντοδαπῆς ἐν αὐτῷ ζωῆς καὶ τοῦ παντοδαποῦ σώματος, δι' ὧν ἡ ψυχὴ κάτεισιν ἐπὶ τὴν γένεσιν, ἀπομερίζεται τις ἡμῖν μοῖρα ἰδίᾳ πρὸς ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν ἀπομεριζομένη κατ' ἰδίαν ἐπιστάσιαν. Οὗτος δὲ οὖν ὁ δαίμων ἔστηκεν ἐν παραδείγματι πρὸ τοῦ καὶ τὰς ψυχὰς κατιέναι εἰς γένεσιν· ὃν ἐπειδὴν ἔληται ἡ ψυχὴ ἡγεμόνα, εὐθύς ἐφέστηκεν ὁ δαίμων ἀποπληρωτῆς τῶν βίων τῆς ψυχῆς, εἰς τὸ σῶμα τε κατιοῦσαν αὐτὴν συνδεῖ πρὸς τὸ σῶμα, καὶ τὸ κοινὸν ζῶον αὐτῆς ἐπιτροπεύει, ζωὴν τε τὴν ἰδίαν τῆς ψυχῆς αὐτὸς κατευθύνει, καὶ ὅσα λογιζόμεθα, αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς ἡμῖν ἐνδιδόντος διανοούμεθα, πράττομέν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ, καὶ μέχρι τοσοῦτου κυβερνᾷ τοὺς ἀνθρώπους, ἕως ἂν διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας θεὸν ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς· DM IX, 6.

93. DM IX, 7-8.

94. ἀλλ' ἐνταῦθα καὶ μάλιστα σφάλματα συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέγιστα, ἡνίκα ἂν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας συλλογίζωνται τι περὶ τῶν δαιμονίων ἐπιστάσιων, καὶ τοῖς μικροῖς καὶ οὐδενὸς ἀξίοις καὶ διηρημένοις τὰ μεγάλα καὶ ἀξιόλογα καὶ τέλεια τεκμαίρονται. DM IX, 10.

95. DM IX, 1-2, répondant à A82-83 ; sur cette question difficile, voir notamment BROZE et VAN LIEFFERINGE, « Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique ».

96. Pour ce rôle solaire du démon personnel, suggéré par DM II, 8, voir SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 216-228, qui propose de mettre ce passage en relation avec les métaphores convergentes dans les passages sur les rites (cf. plus bas dans le présent travail) que sont III, 14 ; III, 30 et V, 26.

97. DM IX, 1 & 9-10.

98. Notons que cette condition d'un perfectionnement qui est à ce point avancé que le démon personnel a été remplacé par un dieu est celle que Porphyre prête à son maître dans sa *Vie de Plotin*, 12.

à toute une communauté : Pythagore, dont on a vu que son statut était ambigu mais en tout cas lié au divin, est ainsi censé avoir servi de démon au peuple de Samos⁹⁹.

3.1.4 Âmes et Héros

Héros Dans les hiérarchies que nous avons vues plus haut, après les démons sont censés venir les héros. Comme pour les anges, Jamblique est relativement peu disert sur leur nature exacte et leurs caractéristiques. Nous savons que « les héros sont produits selon les *logoi* de la vie qui est dans les dieux, et les mesures premières et pures des âmes sont accomplies grâce à eux » et que leur *ousia* est « vitale, raisonnable et propre à conduire les âmes »¹⁰⁰. S'ils ont cette fonction de guides, qu'est-ce qui les distingue des démons ? « Au sommet du niveau des âmes se trouve celui des héros, qui le surpasse complètement par la puissance, la vertu, la beauté, la grandeur et tous les biens qui peuvent s'appliquer aux âmes ; il n'en est pas moins relié à elles, les touchant par la parenté intime de leur vie. »¹⁰¹ Les héros ne sont pas tout à fait des démons ni tout à fait des âmes¹⁰², mais partagent la fonction des uns et la nature des autres : ce sont en quelque sorte des âmes exceptionnelles, excellentes au point d'en être méconnaissables. Reste dès lors à décrire cette nature psychique.

Définition et composition de l'âme Disons d'emblée que notre ambition n'est pas d'être complet sur la psychologie jamblichéenne¹⁰³, mais simplement de caractériser brièvement l'âme afin de mieux comprendre son rôle dans l'économie du système général. Il s'agit d'un intermédiaire entre les corps et les êtres qui relèvent de l'Intelligence¹⁰⁴ ; cette seconde catégorie pourrait bien correspondre à la chaîne de procession divine dont le dernier terme était le niveau des démons¹⁰⁵. Plus précisément, l'âme est l'« unité » (ἕνωσις) au principe de la limite et de l'Idée de l'extension en toute chose (πέρας [...] ἰδέα δὲ τοῦ πάντη διαστατοῦ)¹⁰⁶ : elle est l'interface qui permet à la spatialité corporelle de se structurer plus ou moins conformément à l'Intelligence. En tant que telle, elle est moins unifiée que celle-ci, plus que celle-là : elle comporte en elle-même trois parties (raisonnable, irascible, désirante), et se déploie dans le corps qui lui est attaché selon une multitude de puissances¹⁰⁷. En ce qui concerne ses parties, elles peuvent ou non être en accord sur le rang qui convient à chacune, et lorsque cet accord est réalisé, l'âme est dite tempérante¹⁰⁸. En particulier, il convient que la partie raisonnable gouverne les deux autres, et pour cause : il s'agit en fait de ce qu'il y a de plus divin en nous, et

99. *Vie de Pythagore*, 10.

100. ἥρωας δὲ κατὰ τοὺς τῆς ζωῆς ἐν τοῖς θεοῖς λόγους, καὶ τὰ πρῶτα καὶ τέλεια μέτρα τῶν ψυχῶν ἀποτελεῦσθαι ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀπομερίζεσθαι. [...] ζωτικὴν δὲ καὶ λογικὴν καὶ ψυχῶν ἡγεμονικὴν ὑπάρχειν τὴν τῶν ἡρώων. DM II, 1.

101. ὑψηλοτέραν μὲν τῆς τῶν ψυχῶν τάξεως, τὴν τῶν ἡρώων ἐπιτεταγμένην, δυνάμει καὶ ἀρετῇ κάλλει τε καὶ μεγέθει καὶ πᾶσι τοῖς περὶ τὰς ψυχὰς ἀγαθοῖς οὗσι παντελῶς αὐτὴν ὑπερέχουσαν, προσεχῆ δ' ὅμως αὐταῖς συναπτομένην διὰ τὴν τῆς ζωῆς ὁμοειδῆ συγγένειαν DM I, 5.

102. En cela, ils peuvent être appelés des « demi-dieux » (ἡμιθεοί), cf. *Vie de Pythagore*, 37.

103. Quelques études ont été consacrées à la question, parmi lesquelles on peut retenir C. STEEL, *The Changing Self : A Study on the Soul in Later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1978 ; J. F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1985 ; SHAW, *Theurgy and the Soul* ; et le commentaire qui accompagne l'édition de J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, *Iamblichus De Anima : Text, Translation, and Commentary*, Leyde, Brill, 2002, p. 76-228.

104. *De l'Âme*, fr. 7.

105. DM II, 1 ; l'argument de DM I, 15 qui attribue aux démons un statut supérieur à celui d'une simple participation à l'Intelligence (qui les ferait descendre au niveau des âmes) va dans ce sens.

106. Il s'agit de la synthèse « plus pure » (καθαρώτερον) que propose Jamblique des définitions de Severus et de Speusippe dans le fr. 4 du *De l'Âme*, corroboré par le fr. 90 du *In Tim.*

107. *De l'Âme*, fr. 11-12.

108. *Lettre 3*, fr. 1 ; bien qu'il soit ici question de « puissances », le fragment concerne bien les trois parties de l'âme.

qui peut être rapproché de notre démon personnel : « c'est en particulier cette part éminente de l'âme qui doit être exercée, elle que le dieu a donnée à chacun comme un démon et qui nous élève depuis la terre jusqu'à notre famille dans le ciel, puisque nous sommes une nature non pas terrestre mais céleste »¹⁰⁹. Ce démon qu'est la partie raisonnable de l'âme n'est, du moins en général, pas parfait pour autant, il serait sinon un dieu, c'est-à-dire que l'âme n'en serait pas une, mais se confondrait avec l'Intelligence, inaccessible à toute forme de trouble ; il n'y a donc pas, pour un humain, de partie parfaite en l'âme¹¹⁰.

Liberté Comment comprendre cette imperfection congénitale de l'âme humaine ? Il importe d'avoir à l'esprit qu'en plus de sa tripartition, « l'âme vit une double vie, en elle-même et avec le corps, ses puissances sont donc présentes d'une façon à l'âme, d'une autre au vivant commun, comme le disent Platon et Pythagore »¹¹¹. Plus précisément, cette double présence ne s'applique qu'à une partie de ce que peut faire l'âme : « pour Platon, tout comme la vie de l'âme est double, l'une séparée du corps, l'autre qui lui est commune, certains actes seront propres à l'âme, d'autres communs au corps dont elle est l'âme »¹¹². La suite du fragment file la métaphore du navire et de son pilote, qui est la source de leur mouvement commun mais aussi de ses mouvements propres, de sorte que « les âmes qui se sont par elles-mêmes libérées de l'attachement au vivant agissent selon les vies propres à l'âme selon son *ousia*, parmi lesquelles celle des divinement inspirés, ou de ceux qui intelligent sans matière, qui sont en un mot les vies par lesquelles nous sommes en contact avec les dieux »¹¹³. L'âme a ainsi des actes propres qui sont supérieurs à la nature corporelle à laquelle elle est jointe¹¹⁴. Son *ousia* est immatérielle et dès lors libre, c'est seulement dans la mesure où elle est impliquée dans les actes qu'elle a en commun avec le corps qu'elle est soumise aux nécessités de la nature et au destin¹¹⁵. Pour le dire autrement, l'homme a en quelque sorte deux âmes, dont l'une est capable de se libérer tandis que l'autre est soumise au déterminisme astral¹¹⁶. Il convient de bien mettre de telles déclarations en rapport avec la définition de l'âme que nous avons vue plus haut : l'interface entre Intelligence et corps, comprise pour ce dernier comme principe structurant de toute spatialité, ne peut qu'être double, et selon que l'on s'intéresse à son aspect d'organisation du corps ou à son aspect d'héritage de l'Intelligence, une causalité différente servira à la décrire. C'est ainsi que dans la mesure où elle s'organise à l'image de l'Intelligence, elle est libre, c'est-à-dire qu'elle détermine le destin plus qu'elle n'est déterminée par lui. Pour autant, cet état n'est pas toujours déjà réalisé, mais peut faire l'objet d'une progressive acquisition dans le temps¹¹⁷, dont nous verrons les modalités dans la section 3.2.

109. διαφερόντως δὲ δὴ τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς εἶδος, ὅπερ δαίμονα ὁ θεὸς ἐκάστῳ δέδωκε καὶ ὅπερ ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρει πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον, τοῦτο δὴ μάλιστα ἀσκητέον. *Protreptique* 5 (p. 61 des Places).

110. *In Tim.* fr. 87.

111. ἡ ψυχὴ διττὴν ζωὴν ζῆ, καθ' αὐτὴν τε καὶ μετὰ τοῦ σώματος, ἄλλως μὲν πάρεισι τῇ ψυχῇ, ἄλλως δὲ τῷ κοίνῳ ζῶντι, <ὡς> κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν. *De l'Âme*, fr. 10.

112. Οὐκοῦν ὡσπερ ζωὴ κατ' αὐτὸν ἦν διττὴ, ἡ μὲν χωριστὴ τοῦ σώματος, ἡ δὲ κοινὴ μετ' αὐτοῦ, οὕτω καὶ ἐνεργήματα <τὰ> μὲν ἴδια ἔσται τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος. *De l'âme* fr. 16.

113. ὅσαι τοῦ συνθέτου ζῶντος ἀπολελυμέναι αὐταὶ καθ' αὐτὰς [ἀπόλυτοι] τὰς κατ' οὐσίαν ζωὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργοῦσιν, οἷα δὲ εἰσὶν αἱ τῶν ἐνθουσιασμῶν καὶ τῶν ἀύλων νοήσεων καὶ συλλήβδην ἐκείνων, καθ' ἃς τοῖς θεοῖς συναπτόμεθα.

114. *De l'Âme*, fr. 22.

115. *Lettre 8*, fr. 2 & 4 ; voir le commentaire de D. P. TAORMINA et R. M. PICCIONE, *Giamblico. I frammenti dalle epistole : Introduzione, testo, traduzione e commento*, Rome, Bibliopolis, 2010, p. 181-225 & 336-386.

116. DM VIII, 6-7.

117. D. P. TAORMINA, « Iamblichus : The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 63-73.

Gradation Il y a donc un processus par lequel l'âme peut être plus ou moins soumise ou soustraite à l'aliénation déterministe du monde corporel¹¹⁸. Nous reviendrons aussi dans la section suivante sur les modalités de la descente, mais remarquons simplement ici qu'elle diffère selon le rang de l'âme : « la communauté qu'a l'âme avec le corps n'est pas la même pour toutes »¹¹⁹. Suit alors une gradation des âmes selon leur degré d'influence sur la façon dont s'organise cette communauté, l'âme totale (ἡ μὲν ὅλη) dominant complètement son corps, les âmes soumises à leurs passions étant à l'autre extrémité de cette échelle, puisque entièrement dominées par leur corps. Celle-ci rejoint d'ailleurs la hiérarchie plus précise qu'on trouve ailleurs dans le traité : « il y a une opinion qui n'est pas à rejeter, qui divise les âmes selon les genres et espèces, et selon laquelle une chose sont les actions complètes des âmes totales, une autre les actions immaculées et immatérielles des âmes divines, encore une autre les actions efficaces des démoniques, ainsi que les grandes actions des héroïques, et aussi celles des âmes qui animent les animaux et les hommes mortels, et ainsi de suite »¹²⁰. Chacun de ces niveaux constitue une *ousia* à part entière¹²¹ et dispose de son propre lot dans la démiurgie¹²², c'est-à-dire correspond à un corrélat corporel différent, à l'exception de l'Âme totale, dont le corrélat est, en toute logique, l'univers entier, et qui pour cela peut être qualifiée d'hypercosmique¹²³. On peut comprendre cette gradation de domination du corps comme proportionnelle au degré de libération du destin, c'est-à-dire de vertu interne à l'âme et donc de bonne organisation de ses parties, ou encore comme degré de fidélité à la partie raisonnable qu'est le démon personnel, et donc à la volonté divine dont il est l'expression.

3.1.5 Le monde matériel

Corps et souffles L'âme est liée à un corps dont elle rend possible l'existence. C'est ainsi qu'outre tous ces êtres supérieurs que nous avons mentionnés, et qui ne peuvent qu'être approchés de façon très imparfaite par les méthodes humaines, il y a toute une nature à laquelle l'être humain est apparenté, et qui peut donc être d'autant plus facilement comprise par lui¹²⁴. Ironiquement, Jamblique a peu écrit sur ce monde, qui est pourtant celui censé faire le plus facilement l'objet du discours. Nous savons cependant que :

Il y a un autre genre d'êtres qui nous sont proches, sans raison ni jugement, qui a reçu une seule puissance lors de la répartition en toutes les parties du tout, quand une tâche a été attribuée à chacune. Tout comme la fonction d'une lame est de couper et qu'elle ne fait rien d'autre que cela, de même parmi les souffles répartis dans l'univers, l'un divise les êtres en devenir par la nécessité qui lui a par nature été attribuée, tandis qu'un autre les rassemble. Cela peut d'ailleurs s'observer dans

118. Nous ne voyons donc pas de raison de lire le traité *De l'Âme* comme impliquant l'impossibilité pour l'âme humaine de changer de niveau, comme le suggère SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 70-80 ; contre cette lecture, voir J. M. DILLON, « Iamblichus' Defence of Theurgy : Some Reflections », *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007), p. 30-41 ; ainsi que TAORMINA, « Iamblichus » ; et P. ATHANASSIADI, « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : Entre les Oracles chaldaïques et Jamblique », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 61 (2015), p. 41-68.

119. Οὐχ ἡ αὐτὴ ἐστὶ πασῶν τῶν ψυχῶν κοινωνία πρὸς τὰ σώματα, *De l'Âme* fr. 28.

120. Γένοιτο δὲ κἄν ἄλλη δόξα οὐκ ἀπόβλητος, ἢ κατὰ γένη καὶ εἶδη τῶν ψυχῶν ἄλλα μὲν τὰ τῶν ὅλων παντελεῖ, ἄλλα δὲ τὰ τῶν θείων ψυχῶν ἄχραντα καὶ αὐλα, ἕτερα δὲ τὰ τῶν δαιμονίων δραστήρια, τὰ δὲ τῶν ἥρωικῶν μεγάλα, τὰ δὲ τῶν ἐν τοῖς ζώοις καὶ τοῖς ἀνθρώποις θνητοειδῆ καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἔργα διαιρουμένη. *De l'Âme* fr. 18.

121. *De l'Âme* fr. 19.

122. *De l'Âme* fr. 26.

123. *In Tim.* fr. 52.

124. Voir sur cette parenté D. P. TAORMINA, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre : Quatre études*, Paris, Vrin, 1999, p. 141-151.

les phénomènes naturels : les cavernes dites de Charon exhalent d'elles-mêmes un certain souffle capable de détruire sans distinction tout ce qui y tombe.¹²⁵

En-dessous des démons et même des âmes, il y aurait donc des puissances naturelles pourvues d'une seule fonction, qui seraient autant d'outils derniers de la démiurgie. Ces « souffles » pourraient bien être les manifestations les plus spécialisées de l'unité, le degré le plus élémentaire d'ordre dans le sensible, la forme dans la matière à ses degrés les plus bas¹²⁶, qui n'en demeure pas moins trouver son origine directement du côté des dieux¹²⁷. Il n'est guère difficile de reconstruire l'ensemble de la réalité physique à partir de la combinaison de tels souffles, en particulier si cette combinaison suit l'arrangement harmonieux déjà assuré par les diverses couches de providence démiurgique, des dieux aux âmes. L'ensemble de cette nature corporelle, à laquelle nous avons part en tant que notre âme permet son extension spatiale et met la dernière main à sa bonne structuration, est en quelque sorte notre nature, qui est le dernier terme de la procession à faire l'objet d'un ordre, avant la matière, dont on ne peut en dire autant¹²⁸.

Matière La matière, en effet, est à l'extrémité du spectre hénologique néoplatonicien, ce qui est le plus éloigné des principes, au point que Jamblique a pu la considérer comme n'étant pas générée par le démiurge mais seulement ordonnée par lui¹²⁹. Cette suggestion de dualisme doit être considérée comme une hyperbole au moins partielle : toute préexistence de la matière à l'organisation divine est inacceptable, en ce qu'elle rendrait le pire antérieur au meilleur, bouleversant ainsi toute la cohérence démiurgique¹³⁰. « Nul ne doit donc s'étonner que nous disions qu'il y a une certaine matière pure et divine : celle-ci, générée à partir du père et démiurge de toutes choses, a acquis la perfection appropriée à la réception des dieux »¹³¹. Cette matière n'a d'autre ordre que celui qui lui est fourni par les réalités qui en sont séparées et constituent donc le principe de son intelligibilité : « la connaissance contemple l'*ousia* de façon séparée de la matière, tirant des formes qui s'y trouvent des *logoi* séparés qui ne sont pas troublés par elle, c'est ainsi, semble-t-il, que la connaissance est au principe et aux commandes des techniques liées à la matière, ainsi qu'à leur découverte, au discernement et au jugement qu'elles exigent »¹³². Il ne faut donc pas être trop prompt à voir dans la pensée de Jamblique une réhabilitation de la matière contre le pessimisme plotinien¹³³ : comme chez Plotin¹³⁴, la matière est l'extrême éloignement du Bien, elle est donc, comme concept limite, le mal absolu, à supposer qu'il puisse exister, ce qui n'est pas le cas, puisque *de facto*, la matière de tout corps

125. Ἔστι δὲ δὴ τι καὶ ἄλλο ἀλόγιστον καὶ ἄκριτον γένος τῶν παραγιγνομένων, ὃ μίαν ἀριθμῶ δύναμιν κατενεύματο διὰ τὴν ἐφ' ἐκάστοις τοῖς μέρεσι διανομὴν ἐφ' ἐκάστῳ τῶν ἔργων ἐπιτεταγμένων. Ὡσπερ οὖν μαχαίρας ἔργον ἐστὶ τὸ τέμνειν καὶ οὐδὲν ἄλλο ποιεῖ ἢ τοῦτο, οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ παντὶ διηρημένων πνευμάτων κατὰ φύσεως μεριστὴν ἀνάγκην τὸ μὲν διαιρεῖ, ἄλλο δὲ συνάγει τὰ γιγνόμενα. Γνώριμον δὲ τοῦτό ἐστι καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων· τὰ γὰρ Χαρώνεια λεγόμενα ἀφίησι τι πνεῦμα ἀφ' ἑαυτῶν πᾶν τὸ ἐμπίπτον ἀδιακρίτως δυνάμενον φθεῖρειν. DM IV, 1 ; voir aussi IV, 9.

126. La connotation aérienne du mot ne doit pas plus induire en erreur que celle de « ψυχὴ ».

127. Il s'agit peut-être dès lors des mêmes πνεύματα en DM III, 7.

128. F. ROMANO, « Il vocabolario della "natura" nel *De Mysteriis* di Giamblico », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 87–106.

129. IAN IV, 93.

130. In *Tim.* fr. 37.

131. Μὴ δὴ τις θαυμάζετω ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγωμεν· ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὄλων καὶ αὕτη γενομένη, τὴν τελειότητα ἑαυτῆς ἐπιτηδείαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν. DM V, 23.

132. ἐπειδὴ γὰρ χωρὶς τὴν τε οὐσίαν τῆς ὕλης θεωρεῖ αὕτη ἡ ἐπιστήμη, λόγοις τε χρῆται χωριστοῖς καὶ οὐκ ἐπιταρattoμένοις ἀπὸ τῶν ἐνύλων, διὰ ταῦτα αἰτιωτέρα ἐστὶ καὶ ἡγεμονικωτέρα τῶν τῆς ὕλης ἐφαπτομένων τεχνῶν εἰς τε εὐρεσις αὐτῶν καὶ ἐπίκρισις καὶ διάγνωσις. *Sur la science mathématique commune* (à partir d'ici DCMS), 16.

133. Pour cette narration devenue courante, voir par exemple SHAW, *Theurgy and the Soul* ; ainsi que J. MOLINA, « Iamblichus' Path to the Ineffable », *ΣΧΟΛΗ* 4.2 (2010), p. 229–238.

134. III, 6 [26], 14, 9-15 ainsi bien sûr que le traité I, 8 [51] ; voir aussi l'étude de D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leyde, Brill, 1993.

est toujours déjà organisée par une forme qui en permet l'existence et lui communique donc, depuis les niveaux de réalité supérieurs, sa part de bonté, sans laquelle elle n'est rien ¹³⁵.

Archontes L'énumération répétitive des niveaux de la hiérarchie que nous avons vue (DM II, 3-9) mentionne cependant deux genres d'entités sinon absents du corpus jamblichéen : les archontes cosmocrates et les archontes liés à la matière. Ceux-ci sont inférieurs à ceux-là, mais c'est la seule indication claire que nous donne la *Réponse* : il est manifeste qu'ils ont un rôle dans la démiurgie, mais leur rang exact reste mal déterminé ¹³⁶ : Jamblique subordonne les âmes aux démons et aux héros, jamais aux archontes. Les archontes matériels semblent présenter des similitudes avec les souffles dépourvus de raisons que nous avons vus plus haut, mais là encore aucun texte n'est décisif, et il semble de prime abord difficile d'admettre des archontes qui soient entièrement dépourvus de raison. Se pourrait-il que Jamblique se contente d'importer un concept de l'astrologie chaldaïco-babylonienne sans se l'approprier suffisamment pour qu'il entre de façon cohérente dans son système ¹³⁷ ? Une telle origine est possible, de même qu'une provenance égyptienne ou gnostique, mais difficile à établir en l'absence d'une meilleure connaissance des sources de Jamblique. Remarquons toutefois qu'il ne fait aucun autre usage du concept d'archonte dans l'ensemble du corpus aujourd'hui disponible ; peut-être ne faut-il pas exclure la possibilité soit d'une évolution, soit encore plus simplement d'un artifice rhétorique lié à son rôle de prêtre égyptien (qui rendrait alors compte du relatif isolement des deux classes d'archontes par rapport à la gradation d'entités dans laquelle elles apparaissent).

3.1.6 Nombres

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, la hiérarchie hénologique que nous venons de détailler trouve d'intéressants parallèles à propos des nombres. L'arithmétique, affirme Jamblique, est la science qui fonde et permet toutes les autres, en constituant la base indispensable ¹³⁸. Les dix premiers nombres, en effet, peuvent s'appliquer à chacun des niveaux de réalité à leur façon, permettant de les structurer et de les comprendre ¹³⁹, si bien que Jamblique se propose d'étudier en profondeur « en suivant l'ordre, toutes les autres choses qui fleurissent dans les nombres à partir de la monade jusqu'à la décade, dans l'étude de la physique, de l'éthique, et même avant ces deux domaines, de la théologie » ¹⁴⁰.

Le niveau le plus fondamental de l'intelligible est ainsi structuré de façon arithmétique : l'opposition métaphysique du Même et de l'Autre correspond à celle entre l'unité et les proportions hétéromèques dérivées de la dyade ¹⁴¹. Jamblique peut ainsi à l'occasion aller jusqu'à considérer comme équivalents le nombre et l'Intelligible ¹⁴², ou, avec plus de modération, à affirmer que la nature du nombre est apparentée aux dieux et que sa connaissance permet donc de

135. La correspondance avec le nombre que nous allons voir ci-dessous va cependant apporter à cette question une nuance supplémentaire, absente chez Plotin pour autant qu'on puisse en juger.

136. Saffrey, *ad. loc.*, les place entre le niveau des démons et celui des âmes ; la conjecture est tout à fait raisonnable, mais aucun passage ne permet de trancher de façon décisive.

137. Dans ce cas, une documentation utile pour les comprendre peut être trouvée chez CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich* de mysteriis, p. 86-91, qui propose de voir dans la récupération par Jamblique de ces archontes un calque non critique de l'ontologie chaldaïque.

138. IAN I, 1-5.

139. IAN IV, 127-133 ; voir aussi la traduction et le commentaire du DCMS 61-62 proposés par L. BRISSON, « Chapter 18 of the De Communi Mathematica Scientia : Translation and Commentary », in *Jamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 37-49.

140. καὶ ὅσα δὲ ἄλλα ἐπανθεῖ τοῖς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοῖς κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸ τούτων τὸν θεολογικὸν κατατάξαντες συμφιλολογήσομεν, IAN V, 124.

141. IAN IV, 69-76 & 89-90 ; pour rappel, on entend par hétéromèque (ou oblong) un nombre rectangle formé par le produit de deux nombres consécutifs, par exemple 2, 6, 12, 20, 30 ou 42 ; il s'agit donc d'une première forme d'asymétrie puisqu'un tel nombre est produit par des facteurs proches mais inégaux.

142. *Vie de Pythagore*, 59.

les honorer comme il convient¹⁴³. La dualité une fois posée, la matérialité devient nécessaire¹⁴⁴, puisque dyade et unité peuvent ensemble générer la pluralité infinie qu'est la matière¹⁴⁵. Ces deux ingrédients sont ce qui lance toute procession, et permet en tout cas l'émergence de chacun des niveaux intermédiaires, dont celui de l'âme¹⁴⁶. La bonne organisation de celle-ci se pense d'ailleurs en termes arithmétiques, puisque chacune de ses facultés correspond à un nombre¹⁴⁷. Sa vertu, comprise comme juste milieu, peut donc en quelque sorte se calculer, puisqu'elle est censée correspondre au nombre parfait, qui constitue un équilibre entre nombres déficients et abondants¹⁴⁸, et gérer ses relations sociales en respectant les propriétés des nombres amicaux¹⁴⁹, et des relations mathématiques en général¹⁵⁰. Enfin, l'univers physique lui-même suit un déploiement numérique¹⁵¹ à partir de l'opposition entre le principe de préservation qu'est la monade et celui de division qu'est la dyade¹⁵², qui se fait selon une relative harmonie numérique qui en permet l'organisation et la stabilité¹⁵³. La récupération que fait Psellus d'œuvres désormais perdues de Jamblique offre un témoignage convergent : « ainsi pour la triade, il y en a une qui est intelligible, une intellectuelle, une au-dessus du ciel, une dans le ciel, et une autre qui pénètre tout l'univers. En suivant le mode d'interprétation de cette merveilleuse arithmétique, on peut relier chacun des nombres de la suite naturelle aux unités qui dépassent la nature. »¹⁵⁴

Le monde jamblichéen est une chose complexe, organisée par de multiples niveaux de causalité, qui s'enracinent dans autant de degrés d'unité. Cette unité se pluralise selon des rapports arithmétiques, et cette pluralisation a lieu à chacun des niveaux hénologiques, chacun étant structuré par les propriétés des nombres ainsi générés et de leurs relations. À la causalité verticale qui fonde le corporel dans le psychique, le psychique dans le démonique, le démonique dans le divin et le divin dans l'Unité suressentielle, vient s'ajouter le déploiement de l'unité dans la multiplicité à chacun de ses niveaux : l'univers de Jamblique est en quelque sorte matriciel. Les choses sont compliquées par le fait, source d'ambiguïté, que les deux dimensions de cette matrice se fondent en deux unités (numérique et suressentielle) qu'il n'est pas toujours facile de distinguer, cela d'autant moins que le niveau le plus haut n'admet vraisemblablement pas de déploiement numérique. Le grand œuvre dans lequel Jamblique a détaillé ce déploiement arithmétique à chaque niveau de réalité, du divin au physique, est en bonne part perdu, puisque nous n'en avons gardé que les textes introductifs que sont la *Vie de Pythagore*, le *Protreptique*, le *Sur la science mathématique commune* et le commentaire *Sur l'Introduction à l'Arithmétique de Nicomaque*¹⁵⁵. Du moins est-il manifeste que Jamblique a tenté de rendre convergentes ces

143. *Vie de Pythagore*, 147 ; voir aussi DCMS 61.

144. IAN IV, 91.

145. Voir DM VIII, 3 & DCMS 15 tels que commentés par SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 28-36.

146. *In Tim.* fr. 54.

147. *De l'Âme*, fr. 4, qui confirme l'origine jamblichéenne de AET 16-23. À partir de là, il est possible que le lien entre nombres et vertus développé dans les lignes suivants (AET 24-52) vienne aussi de Jamblique.

148. IAN II, 110-116 ; rappelons que le nombre parfait est celui qui est égal à la somme de ses diviseurs propres (par exemple 6, 28 ou 496), le déficient celui qui y est supérieur, l'abondant celui qui y est inférieur.

149. IAN II, 125-127 ; rappelons que deux nombres sont amicaux si chacun d'eux est égal à la somme des diviseurs stricts de l'autre, par exemple 220 avec 284.

150. Jamblique en fournit au moins deux exemples. D'abord, la nécessaire réciprocité de l'égalité qui seule évite l'excès et le défaut (IAN III, 3-6). Ensuite, le fait que seule l'association du bien, c'est-à-dire de l'impair, avec lui même produit un autre bien (nombre impair), tandis que la multiplication par un mal (nombre pair) en contamine le produit (IAN IV, 106-107) : $3 * 3 = 9$ mais $2 * 3 = 6$ et $2 * 2 = 4$.

151. IAN II, 2-6.

152. IAN IV, 90-91.

153. *Lettre 3*, fr. 7.

154. οὕτω δὴ καὶ τριάς· ἡ μὲν τὴν ἐστὶ νοητή, ἡ δὲ νοερά, ἡ δὲ ὑπὲρ τὸν οὐρανόν, ἡ δὲ ἐν οὐρανῷ, ἡ δὲ ἐν τῷ κόσμῳ πάντῃ διαπεφοίτηκε. Κατὰ τοῦτον οὖν τὸν τρόπον τῆς ἐξηγήσεως τῆς θαυμασίας ταύτης ἀριθμητικῆς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ φυσικῷ χύματι ἀριθμῶν εἰς τὰς ὑπερφυεῖς ἀνάφοις ἐνώσεις· AET 78-83 ; il est bien sûr toujours difficile de déterminer avec précision où s'achève la paraphrase de Jamblique et où commence l'intervention de Psellus, mais ce passage est cohérent avec les autres passages que nous venons de citer.

155. Pour une éclairante tentative de reconstitution du propos général de cette *Série Pythagoricienne*, voir

deux dimensions de la description du réel, utilisant les propriétés arithmétiques comme autant de constantes de la pluralisation qui fait que chaque niveau hénologique hérite structurellement des niveaux qui le causent, bien que sa particularité (par exemple, l'extension spatiale du niveau corporel) force ce déploiement mathématique à revêtir un nouvel aspect qu'il ne présentait pas dans les niveaux antérieurs.

3.2 Agir sur l'âme

Nous avons vu dans le chapitre précédent que Porphyre dirigeait la question des rites et des sacrifices sur le terrain de la sotériologie comprise comme une purification de l'âme. Comment Jamblique traite-t-il cette dimension ? Après notre long mais nécessaire examen de l'arrière-plan hénologique du monde jamblichéen, voyons-y cet aspect dynamique.

3.2.1 La descente de l'âme

Aliénation Pour comprendre la remontée de l'âme, il convient d'abord d'en examiner la descente. Le commentaire de Jamblique à un passage du *Timée* (41c-d), rapporté par Proclus, peut constituer un bon point de départ :

Enfin viennent ceux qui refusent toute destruction tant au véhicule qu'à la partie irrationnelle, et qui à cette fin soutiennent la survie tant du véhicule que de la partie irrationnelle, interprétant le mot « mortel » dans le texte comme se référant à la dimension corporelle, qui est fascinée par la matière et se soucie des choses mortelles. C'est ce que pensent Jamblique et tous ceux qui marquent leur accord avec lui. L'existence qu'ils accordent à cette dimension corporelle n'est pas seulement dépendante des corps divins (de sorte que, générée par des causes en mouvement, elle puisse connaître le changement par sa propre nature), mais elle dépend des dieux eux-mêmes, qui dirigent l'univers et accomplissent tous leurs actes de façon éternelle.¹⁵⁶

Ce dense passage nous apprend trois choses. D'abord, il nous confirme que même ce qui dans l'âme est irrationnel vient des dieux et dépend d'eux par le fait même du déploiement des puissances divines. Ensuite, il nous informe de la permanence de cette partie irrationnelle ou « mortelle » de l'âme, qui survit donc aussi bien à la dissolution du corps individuel qu'à l'ascension théurgique¹⁵⁷ : la démiurgie étant un processus éternel, comme on l'a vu, elle ne peut faire machine arrière et anéantir ses produits, même les plus bas. Enfin, cette mortalité se caractérise par une fascination et un souci pour le monde matériel : comme chez Plotin et peut-être Porphyre, il y a une altération de la projection divine qu'est l'homme en une projection aliénante qui peut l'entraver¹⁵⁸. Ce n'est en effet pas en vertu de la nature de l'âme que celle-ci se tourne vers le corps, mais c'est un effet de sa particularisation qui peut être absorbante, et qui rend la vue d'ensemble et ainsi la domination sur le corps d'autant plus difficiles : « les âmes de toutes choses dirigent vers elles les corps qu'elles administrent, tandis que celles des choses

l'étude de O'MEARA, *Pythagoras Revived*, p. 30-105.

156. τρίτοι δὲ αὐ εἰσιν οἱ πᾶσαν φθορὰν ἀνελόντες ἀπὸ τε τοῦ ὀχήματος καὶ τῆς ἀλογίας καὶ εἰς ταῦτὸν ἄγοντες τὴν τε τοῦ ὀχήματος διαμονὴν καὶ τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ τὸ θνητὸν ἐπ' αὐτοῦ τὸ σωματοειδὲς καὶ περὶ τὴν ὕλην ἐπτοημένον καὶ ἐπιμελούμενον τῶν θνητῶν ἐξηγουόμενοι, ὡς Ἰάμβλιχος οἶεται καὶ ὅσοι τούτῳ συνᾶδειν ἀξιοῦσι, καὶ οὐχ ἀπλῶς ἀπὸ τῶν σωμάτων τῶν θείων αὐτῶ διδόντες τὴν ὑπόστασιν, ἵνα δὴ γενόμενον ἐκ κινουμένων αἰτίων καὶ μεταβλητὸν ἢ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν τῶν τὸν κόσμον κατευθυνόντων καὶ πάντα διαιωνίως ποιοῦντων. *In Tim.* fr. 81.

157. Cette thèse nous est confirmée par le fr. 37 du *De l'Âme*, où elle est mise dans la bouche des « plus anciens des prêtres » (οἱ παλαιότατοι τῶν ἱερέων) par Jamblique, qui la fait donc vraisemblablement sienne.

158. STEEL, *The Changing Self*, p. 65-70.

particulières sont elles-mêmes dirigées vers les objets dont elles se soucient »¹⁵⁹. L'animation d'un corps par l'âme est une descente qui se fait ainsi sous le patronage des dieux, c'est-à-dire de l'ordre nécessaire de l'univers, car elle est indispensable à la complétude de la démiurgie¹⁶⁰ ; elle est cependant aussi l'occasion de troubles localisés dans le temps et l'espace en raison de cette particularité spatio-temporelle elle-même¹⁶¹.

Typologie de descente Comme nous l'avons vu, l'attachement au corps se produit selon différentes modalités selon le degré d'universalité de l'âme dont il est question¹⁶². L'âme qui nous intéresse particulièrement est bien sûr celle d'un corps présentant un certain degré de particularisation, l'être humain. Au sein de ce niveau, Jamblique opère une nouvelle subdivision :

Je pense ainsi que les buts pour lesquels les âmes descendent sont différents, et en rendent différentes les modalités. En effet, l'âme qui descend pour le salut, la purification et le perfectionnement des choses d'ici opère une descente sans tache. Celle qui se tourne vers les corps à titre d'exercice et de correction de ses propres habitudes n'est pas tout à fait sans passion, et ce n'est pas libre par elle-même qu'elle est envoyée. Celle enfin qui est venue ici par un jugement et une punition semble bien y avoir été contrainte et forcée.¹⁶³

À trois genres d'âmes correspondent ainsi trois façons de se rapporter au corps : soit une volonté bienveillante et même démiurgique de perfectionnement du monde corporel, soit une volonté d'exercice moral personnel dont les corps sont ainsi l'occasion utile, soit une confrontation non choisie avec le corporel qui apparaît comme une sorte de châtement. Jamblique tente bien sûr de coller au mieux au texte du *Phèdre* (247c-249c), mais cette troisième catégorie, manifestement inférieure¹⁶⁴, s'inscrit mal dans la continuité des deux autres, en cela qu'elle n'épuise pas le spectre des autres rapports possibles au corps : que faire de ceux qui trouvent leur compte dans le sensible sans être philosophes ni théurges ? Ils devraient appartenir à la troisième catégorie, et cela peut être confirmé par la mention d'une autre tripartition, qui pourrait correspondre à celle qui nous occupe : dans la *Réponse*, Jamblique distingue entre une élite de théurges, une classe intermédiaire, et « le vaste troupeau des hommes, qui est soumis à la nature, gouverné par les puissances naturelles, regarde en bas vers les œuvres de la nature, accomplissant ce qui est organisé par le destin, dont il subit l'ordre des décrets, et ne fait jamais que des raisonnements pratiques, à propos seulement des choses qui suivent l'ordre de la nature »¹⁶⁵. Cette façon exclusivement pragmatique de se rapporter au monde corporel dans le cours duquel un tel individu s'inscrit *de facto* répond adéquatement aux deux autres types d'âme de la première tripartition¹⁶⁶.

159. Καὶ τὰ μὲν τῶν ὄλων ἐπιστρέφειν εἰς ἑαυτὰ τὰ διοκούμενα, τὰ δὲ τῶν διηρημένων αὐτὰ ἐπιστρέφειν πρὸς ταῦτα ὧν ἐπιμελοῦνται. *De l'Âme*, fr. 21.

160. Puisque chaque corps doit être le lot d'une âme, cf. *Sur l'Âme* fr. 26 ; voir aussi à ce sujet SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 21-27.

161. Voir aussi à ce sujet DM IV, 8 & 10.

162. *De l'Âme*, fr. 26 & 28, ainsi que le fr. 81 du *In Tim.* traduit ci-dessus.

163. Οἶμαι τοίνυν καὶ τὰ τέλη διάφορα ὄντα καὶ τοὺς τρόπους τῆς καθόδου τῶν ψυχῶν ποιεῖν διαφέροντας. Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιούσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον· ἡ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκείων ἡθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθῆς ἐστὶ παντελῶς, οὐδὲ ἀφεῖται ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν· ἡ δὲ ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συρομένη πως ἔοικε καὶ συνελαυνομένη. *De l'Âme* fr. 29.

164. Il est par ailleurs hors de doute que la première de la liste, qui n'a plus besoin de perfectionnement ou de purification, est la plus élevée, cf. *De l'Âme* fr. 35.

165. ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν, φυσικαῖς τε δυνάμεσι διοικεῖται, καὶ κάτω πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔργα βλέπει, συμπληροῖ τε τῆς εἰμαρμένης τὴν διοίκησιν, καὶ τῶν καθ' εἰμαρμένην ἐπιτελουμένων δέχεται τὴν τάξιν, πρακτικόν τε λογισμὸν αἰεὶ ποιεῖται περὶ μόνων τῶν κατὰ φύσιν. DM V, 18.

166. Pour des arguments différents mais qui convergent vers la même conclusion, voir DILLON et FINAMORE, *Iamblichus De Anima*, p. 159-163.

Jugements Cette rhétorique du châtement a-t-elle seulement un sens au-delà de la fidélité à la lettre du *Phèdre*? Elle en a, si l'on considère que cette tripartition des âmes, censée effective avant même la descente dans le corps que chacun occupe, résulte en fait des vies précédentes (et donc des précédents rapports au corps) de chaque âme¹⁶⁷. On peut aller plus loin : presque toutes les âmes sont soumises, à des degrés divers, à trois actes : le jugement, le châtement et la purification. Quelques-unes en sont exemptées, celles qui sont entièrement détachées du monde corporel, la première classe de notre tripartition¹⁶⁸. Ces âmes, en effet, ne descendent pas vraiment, « en raison de la forme de leur vie, qui opère une descente sans génération et reste en connexion avec les choses de là-bas, comme il [*scil.* Jamblique] l'a écrit lui-même dans ses *Lettres* »¹⁶⁹. C'est ce qui lui permet d'aller jusqu'à dire qu'elles « administrent avec les dieux toutes choses »¹⁷⁰. Toutes les autres, en revanche, se prêtent au jugement, qui consiste à distinguer le beau du laid de façon à discerner le bien dans sa pureté, au châtement, qui permet de réaliser en chacune une équité géométrique, et à la purification, qui par la libération des maux du corps permet de rendre sa vie plus complète et parfaite¹⁷¹. Bien sûr, une âme seule ne peut accomplir d'elle-même ces trois actes, puisque dans le cas contraire elle serait déjà parfaite. Il faut donc l'intervention d'une aide extérieure. D'où vient-elle? « Comme y insistent les plus anciennes autorités, elle vient des dieux visibles, en particulier le soleil, ainsi que des causes démiurgiques invisibles, et de tous les genres supérieurs, j'entends par là les héros, les démons, les anges et les dieux, puisqu'ils gouvernent tout le système. »¹⁷² La sotériologie est ainsi bien ramenée au culte, et peut aisément se rattacher au cadre hénologique général, tel que nous l'avons décrit ci-dessus. Il reste à en décrire le déroulement.

3.2.2 Salut épistémique

Purification Le Pythagore de Jamblique est censé avoir exhorté à répétition à s'adonner à la connaissance et à ne pas ménager ses efforts pour l'acquérir, comme en témoigneraient d'ailleurs les *Vers d'Or*, qui ne visent pas seulement l'adoption d'un comportement pieux ou simplement moralement acceptable, « mais c'est à la sagesse théorétique qu'il exhorte par ces vers [...] dont il n'est pas d'autres qui soient plus dignes d'admiration pour les hommes assez bien nés pour s'élancer noblement vers la philosophie théorétique. La connaissance des dieux est en effet vertu, sagesse et bonheur complet, et elle nous rend semblables aux dieux. »¹⁷³ C'est par cette connaissance que l'on suit vraiment son démon personnel, en une purification élévatrice¹⁷⁴. Même le sens commun bien compris y encourage, en considérant comme évidence

167. *De l'Âme* fr. 30 ; il s'agit ainsi d'une détermination de l'âme sur le long terme, qui évolue progressivement au fil des incarnations, il est donc excessif de considérer ces trois types d'âmes comme ne présentant que des différences mineures qui se résorberaient dans l'universalité de la théurgie, comme tente de le faire E. DEPALMA DIGESER, « The Power of Religious Rituals : A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », in *The Power of Religion in Late Antiquity*, sous la dir. d'A. CAIN et N. LENSKI, p. 81–92, nous y reviendrons dans la sous-section 3.2.3, p. 88.

168. *De l'Âme* fr. 44-46.

169. κατὰ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγένητον ποιουμένης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν ἐπιστολαῖς γράφει, *Lettre T1*, issue du *Commentaire au Phédon* de Damascius, 203, 26 - 204, 3.

170. συνδιοικοῦσι τοῖς θεοῖς τὰ ὅλα, *De l'Âme*, fr. 53.

171. *Sur l'Âme*, fr. 41-43.

172. ὡς δ' οἱ ἀρχαιότεροι διατείνονται, ὑπὸ τῶν ἐμφανῶν θεῶν, καὶ μάλιστα δὴ πάντων ἡλίου, τῶν τε δημιουργικῶν αἰτιῶν τῶν ἀφανῶν, τῶν τε κρειπτόνων γενῶν πάντων, ἡρώων φημί καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων καὶ θεῶν, ἐξηγουμένων αὐτῶν τῆς ὅλης συστάσεως. *De l'Âme*, fr. 40 ; remarquons l'absence des archanges et archontes.

173. ἀλλὰ μὴν εἰς γε τὴν θεωρητικὴν σοφίαν διὰ τούτων παρακαλεῖ [...] τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλα θαυμασιώτερα τοῖς εὐ πεφυκόσιν εἰς τὸ παρορμᾶσθαι γενναίως εἰς τὴν θεωρητικὴν φιλοσοφίαν. ἡ μὲν γὰρ γνῶσις τῶν θεῶν ἀρετὴ τέ ἐστι καὶ σοφία καὶ εὐδαιμονία τελεία, ποιεῖ τε ἡμᾶς τοῖς θεοῖς ὁμοίους *Protreptique* 3 (p. 44 des Places).

174. *Protreptique* 3 (p. 47 des Places).

partagée qu'il vaut mieux être pauvre et sain d'esprit que riche mais dément ou stupide¹⁷⁵. Cette évidence partagée est d'ailleurs elle-même obtenue grâce à la dialectique, puisque « tous les hommes font usage de la dialectique, ayant dès l'enfance cette puissance innée, au moins jusqu'à un certain point, les uns y participant davantage que les autres. Quoi qu'il en soit, un tel cadeau des dieux ne doit pas être mis de côté, mais mérite qu'on le renforce par des efforts, de la pratique et un entraînement technique. »¹⁷⁶ Toute mobilisation rationnelle, quel qu'en soit le sujet, se fonde ultimement dans la maîtrise dialectique, sans laquelle rien ne peut être connu, ni aucune purification accomplie¹⁷⁷. À cet égard, la connaissance des dieux, la théologie, n'est pas une discipline pleinement autonome par rapport à la philosophie, puisqu'en tant que connaissance, elle s'inscrit sous le patronage de la dialectique¹⁷⁸. Comment se réalisent cette purification et l'entraînement qui y mène ? Outre les habituelles techniques pythagoriciennes de modération alimentaire et de silence, la pratique des mathématiques est censée avoir de grands mérites cathartiques¹⁷⁹. C'est ainsi que « ceux qui ont d'eux-mêmes l'amour du beau » (τοῖς δι' αὐτῶν φιλοκαλήσουσι) sont invités à démontrer pour les nombres cubiques les propriétés qui l'ont été pour les nombres carrés¹⁸⁰ : l'exercice fait partie de la purification.

Préparation Tout l'exercice mathématique, cependant, est finalement présenté comme une introduction préparatoire, au sens où « quand un dieu nous en donnera l'occasion, nous te présenterons cette introduction arithmétique d'une façon plus aboutie, puisque nous t'avons rendu, à travers elle, en possession d'une capacité de mieux la comprendre »¹⁸¹. Le passage par l'arithmétique se conçoit comme une initiation générant une disposition à mieux comprendre non seulement ses propres propositions, mais aussi les objets mathématiques auxquels elle fait référence. En effet, « la beauté et la grandeur de la connaissance des dieux dépasse trop les facultés humaines pour qu'elles la saisissent d'un coup, mais on ne peut y obtenir une part qu'en s'en approchant progressivement et par étapes, avec l'aide des dieux »¹⁸². La *Série pythagoricienne*, dans sa progressive explicitation de la philosophie de Pythagore et des mathématiques, peut ainsi se comprendre comme une initiation préparatoire à une forme plus haute de perfectionnement¹⁸³, qui pourrait bien être une pratique non discursive comme la théurgie¹⁸⁴. Celle-ci requiert en effet un passage par la purification des sciences dianoétiques, qui en constituent un préalable indispensable, mais qu'il faut être capable de dépasser afin de ne pas rester bloqué par leur dynamique propre, qui est à la fois indispensable et insuffisante pour comprendre le

175. *Protreptique*, 8.

176. Πάντες ἄνθρωποι χρώνται τῷ διαλέγεσθαι, ἔμφυτον ἐκ νέων ἔχοντες τήνδε τὴν δύναμιν καὶ μέχρι τινός, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δὲ ἥττον αὐτῆς μετέχοντες. τὸ δὲ τῶν θεῶν δῶρον οὐδένα τρόπον δεῖ προῖεσθαι· ἀλλὰ καὶ ἐν μελέταις καὶ ἐμπειρίαις καὶ τέχναις αὐτὸ κρατύνειν ἄξιον. *Lettre 13*, fr. 1, dont la suite démontre l'incontournabilité de la dialectique : même la décision de ne pas la pratiquer ne peut être prise qu'en la pratiquant, fût-ce maladroitement.

177. *Lettre 13*, fr. 2.

178. Cette ambiguïté du statut de la théologie a été notée, pour d'autres raisons, par A. SMITH, « Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis* », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 74–86.

179. *Vie de Pythagore*, 68-70 & *Protreptique*, 21, 22 ; voir aussi le récit de l'éducation d'un jeune et pauvre gymnaste par Pythagore, qui l'élève en lui faisant prendre goût aux mathématiques, cf. *Vie de Pythagore* 21-25, commenté dans notre sous-section 4.3.2 124.

180. IAN IV, 185.

181. αὔθις δὲ θεοῦ διδόντος ἐντελέστερόν σοι καὶ αὐτὴν ταύτην τὴν ἀριθμητικὴν εἰσαγωγὴν ὡς ἂν ἤδη ἔξιν παρακολουθητικὴν διὰ ταύτης ἐσχηκότι ποιήσαντες παρέξομεν. IAN V, 123.

182. τὸ κάλλος αὐτῆς καὶ τὸ μέγεθος ὑπεραίρει τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν ὥστε ἐξαίφνης αὐτὴν κατιδεῖν, ἀλλὰ μόνως ἂν τίς τοῦ τῶν θεῶν εὐμενοῦς ἐξηγουμένου κατὰ βραχὺ προσιῶν ἡρέμα ἂν αὐτῆς παρασπάσασθαι τι δυνηθεῖη. *Vie de Pythagore*, 1 ; voir aussi *Protreptique*, 21, 21 & 28.

183. O'MEARA, *Pythagoras Revived*, p. 30-40.

184. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie*, p. 23-38.

divin supradiscursif¹⁸⁵. Faute d'une solide compréhension des concepts philosophiques, il est impossible d'aller plus loin, et la théurgie est impossible :

Certains problèmes requièrent une clarification de ce qui a été maladroitement confondu, d'autres portent sur la cause pour laquelle chaque être est et est pensé comme il est, d'autres mettent à mal notre capacité de connaître en raison de la contradiction qu'ils y amènent ; d'autres enfin exigent de notre part toute la mystagogie. [...] Nous te dévoilerons clairement nos doctrines en les expliquant par analogie, *grâce à la connaissance*, certaines à partir des écrits sans nombre de jadis, d'autres à partir de ce grâce à quoi les anciens ont rassemblé en quelques livres toute la connaissance à propos des choses divines.¹⁸⁶

Le simple discours à propos de la théurgie, sans même parler de sa pratique effective, requiert donc la maîtrise d'une connaissance préalable, qui inclut un bagage philosophique sur lequel on pourra fonder l'analogie qui permettra alors de comprendre ce dont il retourne. La possibilité de l'appréhension supradiscursive du divin permise par la théurgie dépend de la qualité du travail philosophique réalisé en amont¹⁸⁷, qui constitue donc, y compris dans ses dimensions mathématique et dialectique, une préparation incontournable.

3.2.3 Théurgie

Intéressons-nous maintenant à cette théurgie dont nous avons vu qu'elle suit la purification par la connaissance discursive, et ne peut elle-même être décrite que par une analogie avec elle. Il s'agit dès lors d'une pratique qui se vit plutôt qu'elle ne s'explique, et ne se réduit donc pas aux descriptions qu'on en fait¹⁸⁸ ; il importe cependant à notre propos de la caractériser, fût-ce sous ces réserves. Jamblique lui-même parle surtout de trois dimensions de la théurgie, qui correspondent aux rites traditionnels que sont la prière, le sacrifice et la mantique par enthousiasme.

Prière À Porphyre demandant s'il faut prier les « Intelligences pures » (νόας καθαρούς, cf. A17) auxquels il identifie les dieux, Jamblique peut ainsi répondre : « Moi, je considère qu'il ne faut pas en prier d'autres. En effet, ce qui en nous est divin, intelligible¹⁸⁹ et un, ou, si tu préfères, simplement intelligible, s'éveille clairement dans les prières, et une fois éveillé il tend

185. Voir à ce sujet le commentaire de DM I, 21 & II, 11 proposé par ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 189-205 ; mais aussi SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 81-87 ; VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie*, p. 123-126 ; G. SHAW, « Eros and Arithmos : Pythagorean Theurgy in Iamblichus and Plotinus », *Ancient Philosophy* 19 (1999), p. 121-143.

186. Τὰ μὲν οὖν ἐπιποθεῖ διάκρισιν τινα τῶν κακῶς συγκεχυμένων, τὰ δ' ἐστὶ περὶ τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἕκαστά ἐστὶ τε οὕτως καὶ νοεῖται, τὰ δ' ἐπ' ἄμφω τὴν γνώμην ἔλκει κατ' ἐναντίωσιν τινα προβαλλόμενα· ἕνια δὲ καὶ τὴν ὅλην ἀπαιτεῖ παρ' ἡμῶν μυσταγωγίαν· [...] τὰ δὲ ἡμέτερά σοι σαφῶς ἀποκαλύψομεν, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν ἀρχαίων ἀπείρων γραμμάτων ἀναλογιζόμενοι τῇ γνώσει, τὰ δ' ἀφ' ὧν ὕστερον εἰς πεπερασμένον βιβλίον συνήγαγον οἱ παλαιοὶ τὴν ὅλην περὶ τῶν θεῶν εἶδησιν. (nous soulignons) DM I, 1-2, dont la suite continue sur la mobilisation de l'héritage philosophique et de ses méthodes.

187. BROZE et VAN LIEFFERINGE, *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, p. 186-204.

188. G. SHAW, « The Role of Aisthesis in Theurgy », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 91-111 ; voir cependant la tentative d'en donner une lecture vivante par E. BUTLER, « Offering to the Gods : A Neoplatonic Perspective », *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2 (2007), p. 1-20 ; et J. S. KUPPERMAN, *Living Theurgy : A Course in Iamblichus' Philosophy, Theology and Theurgy*, Londres, Avalonia, 2014.

189. Les manuscrits donnant un sens acceptable, il n'est pas nécessaire de corriger en νοερόν comme le proposent Gale et Saffrey ; nous suivons donc sur ce point BROZE et VAN LIEFFERINGE, *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, p. 44. Notons que la correction en νοερόν proposée depuis Gale ne change cependant pas profondément notre propos.

en particulier vers ce qui lui est semblable, et s'unit à cette perfection qu'il porte en lui. »¹⁹⁰ À quoi se réfère cet élément divin, intelligible et un en nous ? Un fragment du *Commentaire sur le Phèdre* fourni par Hermias à propos de l'attelage ailé peut nous renseigner : « le divin Jamblique comprend le pilote comme signifiant l'un dans l'âme, tandis que le cocher en est l'intelligence ; il est "spectateur" non parce qu'il regarde l'intelligible comme un objet autre que lui, mais parce qu'il est uni à lui, c'est de cette façon qu'il en bénéficie. Il est en effet manifeste que le pilote est quelque chose de plus parfait que le cocher et que ses chevaux : l'un de l'âme est par nature uni aux dieux. »¹⁹¹ Chaque âme (il semble en effet n'y avoir pas de différence entre « nous » et notre âme chez Jamblique¹⁹²) dispose ainsi d'un un en elle, ainsi que d'une intelligence, qui sont toujours déjà unis respectivement à l'Un et à l'Intelligence. La proposition est forte, mais cohérente avec tout le processus démiurgique que nous avons vu précédemment : les principes organisent l'univers non comme des agents extérieurs à lui, mais comme des couches structurantes de sa réalité ; ils y sont dès lors toujours présents. Cela permet aussi de mieux comprendre l'argument qui ouvre la *Réponse* à propos de la vanité de toute concession d'existence aux dieux, puisque la certitude nous en envelopperait toujours nécessairement¹⁹³ : dans la mesure où les dieux sont les principes fondamentaux de l'univers dont notre âme fait partie, ils lui sont aussi présents comme fondement de son unité, et elle ne peut donc se rapporter à eux comme extérieurs à elle¹⁹⁴. Il n'y a donc en définitive pas de distinction réelle entre le destinataire de la prière et son destinataire¹⁹⁵, la prière ne consiste pas vraiment en un dialogue, mais en une persuasion des dieux par eux-mêmes¹⁹⁶.

Qu'ont-ils donc à se dire ? Rien, et c'est la dimension paradoxale de la prière, qui, parfaitement accomplie, n'a aucun contenu et se réduit donc nécessairement au silence. Tout au plus, quand elle s'adresse non aux dieux mais aux êtres qui leur sont inférieurs, peut-elle prendre la forme d'une injonction qui leur rappelle leur place et les enjoint d'accomplir leur fonction, au nom des dieux avec lesquels l'orant s'est uni¹⁹⁷. Mais cette prière est une forme dérivée de la prière véritable puisque, comme on l'a vu (DM I, 15), il faudrait ne prier que les dieux eux-mêmes. Celle-ci peut en fait se comprendre selon trois aspects hiérarchisés :

Je dis donc que le premier aspect de la prière est le rapprochement qu'elle permet, menant au contact avec le divin et à sa connaissance. Le second rassemble en une communauté d'intelligence, suscitant les dons envoyés par les dieux avant qu'on ait pu les dire, accomplissant toutes ses œuvres avant leur intellection. Son aspect le plus accompli parachève l'union ineffable, confiant aux dieux tout son pouvoir et permettant à notre âme de se reposer complètement en eux.¹⁹⁸

190. 'Εγώ δ' οὐδ' ἄλλοις τισὶν ἡγοῦμαι δεῖν εὐχέσθαι. Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοετὸν καὶ ἕν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐγειρόμενον δὲ ἐφίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα DM I, 15.

191. 'Ο θεῖος Ἰάμβλικος κυβερνήτην τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἀκούει· ἡνίοχον δὲ τὸν νοῦν αὐτῆς· τὶ δὲ 'θεατῆ' οὐχ ὅτι καθ' ἑτερότητα ἐπιβάλλει τούτῳ τῷ νοητῷ ἀλλ' ὅτι ἐνοῦται αὐτῷ καὶ οὕτως αὐτῆς ἀπολαύει· τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸν κυβερνήτην τελειότερόν τι τοῦ ἐνίοχου καὶ τῶν ἵππων· τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνοῦσθαι τοῦς θεοὺς πέφυκεν. *In Phaed.* fr. 6 ; cf. aussi DM VII, 8.

192. Voir par exemple *Protreptique*, 5.

193. DM I, 3.

194. C. ADDEY, « The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation », *in Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 133-150.

195. DM IV, 3.

196. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie*, p. 55-61.

197. DM IV, 1-2.

198. Φημὶ δὴ οὖν ὡς τὸ μὲν πρῶτον τῆς εὐχῆς εἶδος ἐστὶ συναγωγόν, συναφῆς τε τῆς πρὸς τὸ θεῖον καὶ γνωρίσεως ἐξηγούμενον· τὸ δ' ἐπὶ τούτῳ κοινωνίας ὁμοιοητικῆς συνδετικόν, δόσεις τε προκαλούμενον τὰς ἐκ θεῶν καταπεμπομένας πρὸ τοῦ λόγου, καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι τὰ ὅλα ἔργα ἐπιτελούσας· τὸ δὲ τελεώτατον αὐτῆς ἢ ἄρρητος ἔνωσις ἐπισφραγίζεται, τὸ πᾶν κύρος ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς, καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κείσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα. DM V, 26, dont la suite nous informe que le premier aspect précède le sacrifice, le second

Le premier aspect de la prière se laisse encore approcher sur le registre d'une certaine forme de connaissance, et rapproche du divin¹⁹⁹, tandis que les suivantes en consacrent une union toujours plus intime. Les mots importent peu dans ce rapprochement qui semble s'en servir surtout comme d'une litanie visant à fondre progressivement l'orant dans l'héritage divin qu'il porte en lui, ce qui justifie l'usage des noms barbares pour s'adresser aux dieux²⁰⁰. On assiste à un curieux retournement de la compréhension usuelle de la prière : ce n'est pas le théurge qui implore le divin de lui accorder des bienfaits, mais le divin dans l'âme du théurge qui s'implore et se persuade de se rendre disponible à sa propre influence²⁰¹. La prière, moins qu'un acte de communication, est ainsi une technique en quelque sorte méditative de concentration de l'âme sur le noyau d'unité qu'est l'un en elle. Elle scande ainsi l'action, dont on va voir qu'elle est convergente, du sacrifice.

Sacrifice Celui-ci, on l'aura compris, ne consiste pas du tout en un échange ou en un don que l'homme fournirait aux dieux ou aux démons, se faisant ainsi leur vénérable nourricier²⁰². Tout au contraire, « ce serait méconnaître l'offrande des sacrifices par le feu et la façon dont celle-ci consume et détruit plutôt la matière, l'assimilant à elle sans s'y assimiler, et s'élevant vers le feu divin, céleste et immatériel sans pour autant incliner vers la matière et le devenir »²⁰³. Plus que les êtres supérieurs, c'est le théurge qui en est le bénéficiaire. Notons ici qu'il s'agit bien de s'assimiler la matière pour l'intégrer à un effort qui la dépasse sans s'aliéner à elle²⁰⁴. Tous les sacrifices, cependant, ne sont pas matériels, mais seulement ceux qui s'adressent aux dieux matériels²⁰⁵. Ceux-ci correspondent, en toute logique, à ce vers quoi doit tendre le genre des âmes absorbées par les soucis pratiques, qui ont donc besoin de mettre en bon ordre leur corps et le rapport qu'ils y entretiennent, avant de pouvoir prétendre se tourner vers des réalités plus élevées que les dieux matériels²⁰⁶. « Ainsi, chacun s'applique au sacrifice en fonction de ce qu'il est, et non de ce qu'il n'est pas ; il ne faut donc pas qu'il dépasse la mesure propre du sacrificateur. »²⁰⁷ Quels sacrifices conviennent donc aux autres genres d'âmes ? En toute logique, ceux destinés aux dieux immatériels. Qu'est-ce à dire ? « Il convient de les vénérer par des honneurs affranchis du corps : les dons intellectuels s'accordent avec eux, ainsi que ceux issus d'une vie incorporelle, choses que donnent la vertu et la sagesse, ainsi que les biens parfaits et complets de l'âme. »²⁰⁸ Jamblique précise peu la nature exacte de ces biens incorporels qu'il convient d'offrir aux dieux immatériels. Le vocabulaire du don rappelle celui de la *Lettre 5* à

l'accompagne, le troisième le suit.

199. Il s'agit ici bien d'un réalignement de l'âme sur sa partie divine, à savoir la rationnelle, et non pas d'une prise de conscience de l'action divine (dont on a vu qu'elle était toujours déjà inévitablement acquise), comme le voudrait L. BRISSON, « Prayer in Neoplatonism and the Chaldean Oracles : Porphyry, Iamblichus, Proclus », in *Platonic Theories of Prayer*, sous la dir. de J. M. DILLON et A. TIMOTIN, p. 108–133.

200. DM VII, 4-5.

201. A. TIMOTIN, « Contrainte et persuasion dans la prière : Un aspect de la polémique entre Porphyre et Jamblique », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 88 (2014), p. 151–165.

202. DM V, 5 ; 10 ; 12 & 14.

203. Ἀγνοεῖ γὰρ τὴν διὰ τοῦ πυρὸς προσαγωγὴν τῶν θυσιαίων, ὡς δαπανητικὴ μᾶλλον τῆς ὕλης ἐστὶ καὶ ἀναιρετικὴ, ἀφομοιωτικὴ τε πρὸς ἑαυτὴν ἀλλ' οὐχὶ αὐτὴ ἀφομοιούμενη πρὸς τὴν ὕλην, ἀναγωγὸς τε ἐπὶ τὸ θεῖον καὶ οὐράνιον πῦρ καὶ αὐλον ἀλλ' οὐχὶ κάτω βρίθουσα περὶ τὴν ὕλην καὶ τὴν γένεσιν. DM V, 11.

204. Comme nous l'avons vu dans la sous-section 3.2.1, p. 84 ; il n'est donc pas question ici d'une exploration de la matière qui viserait à son rejet complet, comme le voudrait M. MASTERSON, « Authoritative Obscenity in Iamblichus and Arnobius », *Journal of Early Christian Studies* 22.3 (2014), p. 373–398.

205. DM V, 14 ; à propos de ces dieux, voir le dernier paragraphe de notre sous-section 3.1.2, p. 73.

206. DM V, 17 ; ce genre d'âme est le troisième de la tripartition présentée en 3.2.1.

207. Καὶ ἅμα ἕκαστος καθότι ἐστίν, οὐ μέντοι καθὸ μὴ ἐστὶ, ποιεῖται τῆς ὀσίας τὴν ἐπιμέλειαν· οὐκ ἄρα δεῖ αὐτὴν ὑπεράρειν τὸ οἰκεῖον μέτρον τοῦ θεραπεύοντος. DM V, 15 ; voir aussi à ce propos la *Vie de Pythagore*, 54 & 122-123.

208. ἀπολύτοις τιμαῖς αὐτοὺς γεραίρειν ἄξιον· τὰ δὲ νοερά τοῖς τοιοῦτοις δῶρα ἀρμόζει καὶ τὰ τῆς ἀσωμάτου ζωῆς, ὅσα τε ἀρετὴ καὶ σοφία δωρεῖται, καὶ εἴ τινα τέλεια καὶ ὅλα τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἀγαθὰ. DM V, 19, dont la suite indique qu'aux intermédiaires conviennent des sacrifices intermédiaires.

propos de la dialectique, tandis que la *Lettre 4* faisait de la sagesse le facteur de communion avec ces dieux. Il est ainsi probable que les vertus soient ici visées : leur entretien en l'âme constitue un sacrifice immatériel d'autant plus adapté aux dieux qu'elles l'unifient et la rapprochent ainsi de l'unité qu'elle porte en elle²⁰⁹. On pourrait peut-être aller plus loin²¹⁰ en considérant que les différents niveaux de sacrifice consistent toujours en l'offrande plus ou moins pure d'un nombre, d'abord de nombres physiques tels qu'on les trouve dans la nature, et ensuite du nombre psychique que constitue chaque vertu²¹¹.

Quoi qu'il en soit de ce rapport au nombre, on peut en tout cas constater que cette variété de sacrifices possibles (au moins deux, plus un nombre indéterminé de formes intermédiaires) poursuit un même but, quoique avec un degré variable de subtilité²¹². L'hommage à une seule catégorie de dieu est une abstraction : puisque chaque dieu ou démon hérite structurellement des entités supérieures qui l'enveloppent, c'est toujours vers tous que l'on tend lors de la réalisation du sacrifice²¹³, bien que l'on puisse en viser un aspect à la fois. C'est pour cela que « celui qui n'impartit pas à tous l'offrande qui leur revient ou n'honore pas chacun selon son rang, repartira incomplet et privé d'une participation aux dieux »²¹⁴. En pratique, la théurgie n'est un ensemble d'étapes discrètes que par analogie : « diviser les causes qui sont à notre fondement, au lieu de les ramener à une seule, induit en erreur, et oublie l'unité qui règne en toutes choses »²¹⁵. L'acte théurgique lui-même, dans sa perfection qui peut être plus ou moins accomplie par chaque théurge, consiste en ce que consacre le troisième aspect de la prière : l'union avec l'Un, qui revient à honorer tous les dieux ensemble en un acte unique²¹⁶. Les différents symboles, de même que les étapes artificiellement distinguées de cet acte unique dont on a vu qu'il était censé être en lui-même supradiscursif, consistent à exprimer par cette ritualisation les aspects de l'acte théurgique et de son objet, le principe tout aussi ineffable²¹⁷. Ces aspects sont une succession d'actes de reconnaissance des unités divines, vouée à se rassembler en un acte unique de convergence de ces unités intelligibles en l'Un, par le biais de l'un dans l'âme, comme c'est aussi le cas pour la prière.

Enthousiasme On ne s'étonnera donc pas de trouver une description similaire des rites relatifs à l'enthousiasme ou théophorie (δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας), état qui est par excellence propice à la divination. Lorsqu'il survient à ceux qui s'en sont rendus dignes, ceux-ci entrent dans un nouvel état de conscience, qui les rend insensibles à la douleur et capables de thaumaturgie, « ces faits montrent que ceux en état d'enthousiasme n'ont pas conscience d'eux-mêmes, et qu'ils ne vivent plus d'une vie humaine ou animale, selon la sensation ou l'appétition, mais qu'ils l'échangent contre une vie plus divine, par laquelle ils sont inspirés et parfaitement pos-

209. Voir à ce propos la section 3.3, ainsi que l'article de J. F. FINAMORE, « Iamblichus on the Grades of Virtue », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 113–132.

210. C'est du moins ce que propose, de façon séduisante bien que les textes qu'il invoque soient plus convaincants par leur nombre que par leur explicité, G. SHAW, « The Geometry of Grace : A Pythagorean Approach to Theurgy », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 116–137.

211. Voir à ce sujet les références de l'article de Shaw ainsi que celles que nous donnons en 3.1.6.

212. Qui pourrait bien correspondre au degré de consentement à l'ordre démiurgique, comme le propose SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 143–161.

213. DM V, 9-10 & 17 ; voir aussi notre sous-section 3.1.2, p. 71.

214. ὁ μὲν μὴ ἀπονείμας πᾶσι τὸ πρόσφορον καὶ κατὰ τὴν ἐπιβάλλουσαν τιμὴν ἕκαστον δεξιωσάμενος, ἀτελής ἀπέρχεται καὶ ἄμοιρος τῆς μετουσίας τῶν θεῶν, DM V, 21.

215. Τὸ γὰρ διαίρειν ἀλλὰ μὴ εἰς ἓν ἀνάγειν τὰ ἐφεστηκότα ἡμῖν αἴτια ψεῦδός ἐστι, καὶ διαμαρτάνει τῆς ἐν πᾶσιν ἐπικρατούσης ἐνώσεως. DM IX, 9.

216. DM V, 22.

217. A. CHARLES-SAGET, « La théurgie, nouvelle figure de l'*ergon* dans la vie philosophique », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 107–115.

sédés »²¹⁸. Cette possession peut cependant être plus ou moins totale, selon l'intensité de la participation du divin, qui se manifeste parfois de façon seulement partielle²¹⁹. À nouveau et plus encore que pour la prière, la cause d'un tel transport n'est pas à chercher du côté de l'initiative du corps ou de l'âme, dont l'action est au contraire une entrave : « mais l'enthousiasme n'est l'œuvre ni du corps, ni de l'âme, ni du composé des deux ; aucun n'a en effet en lui-même la cause du délire divin, et il n'est pas dans la nature des choses supérieures d'être engendrées par les inférieures »²²⁰. L'argument est important : cette action divine n'est pas un apport extérieur, mais au contraire une manifestation de ce qui est en nous le plus fondamental, car ontologiquement (et hénologiquement) premier : « il ne survient pas en premier lieu en nous à l'occasion d'une maladie, d'un excès ou d'une mauvaise digestion, mais tout son principe et sa fondation sont divins et viennent d'en haut »²²¹. Ce « haut » divin n'est extérieur ni à l'univers ni à nous-mêmes, puisqu'il en est au fondement. Cela pourrait expliquer que parfois, ce soient les enfants qui sont particulièrement aimés des dieux et bénéficiaires de leurs messages²²² : ils ont moins eu l'occasion de s'éloigner, par des distractions parasites, de l'ordre divin naturellement présent en eux comme en chacun.

Comment dès lors retrouver cette conformité à l'unité divine en nous ? C'est là que les rites entrent en jeu, notamment ceux de sacrifice et de prière vus plus haut, mais aussi les rites plus passifs, au contenu parfois obscène. « Lors des rites, nous nous libérons par la vision et l'audition de choses laides du dommage qu'elles auraient provoqué en nos actions »²²³. La mise en scène n'est pas conçue pour plaire aux dieux, sinon au sens où elle vise à nous libérer de tout ce qui nous en éloigne (Jamblique fait peu avant la comparaison avec la *catharsis* aristotélicienne). Cette fonction est encore plus manifeste dans le cas des rites d'apaisement de la colère divine : « celle-ci n'est pas, comme le pensent certains, une rancœur ancienne et durable, mais désigne notre aversion pour la bienfaisante sollicitude des dieux, lorsque nous nous détournons d'eux »²²⁴. C'est donc sur cette aversion, sur ce détournement, que visent à agir de tels rites ; de façon générale la théurgie vise une optimisation de notre réceptivité à l'action divine et de notre participation à l'ordre qu'elle établit²²⁵. C'est ainsi que dans les sanctuaires de Claros, Delphes et Didymes, le matériel et les divers rites divinatoires ne sont pas la cause de l'inspiration divine, mais les instruments qui favorisent la réceptivité de leurs prophètes à l'influence divine toujours présente : le dieu n'est pas dans l'eau ou dans les vapeurs, mais celles-ci permettent de mieux entendre le dieu présent en chacun de nous²²⁶. C'est ainsi que l'enthousiasme ne consiste pas à renoncer à une aliénation (à la matière) pour une autre (à l'action divine), mais plutôt à rétablir l'orientation naturelle de l'âme, qui se structure à partir de l'un et du divin qui sont en elle.

218. Ἀπὸ δὲ τούτων δείκνυται ὡς οὐ παρακολουθοῦσιν ἑαυτοῖς ἐνθουσιῶντες, καὶ ὅτι οὔτε τὴν ἀνθρωπίνην οὔτε τὴν τοῦ ζώου ζωὴν ζῶσι, κατ' αἴσθησιν ἢ ὀρμήν, ἄλλην δὲ τινα θειοτέραν ζωὴν ἀνταλλάσσουνται, ἀφ' ἧς ἐπιπνέονται καὶ ἀφ' ἧς τελέως κατέχονται. DM III, 4, dont le propos est repris en DM III, 6.

219. DM III, 5.

220. ἀλλ' οὔτε σώματος οὔτε ψυχῆς οὔτε τοῦ συναμφοτέρου τὸ ἐνθουσιᾶν ἐστὶν ἔργον· οὐδὲ γὰρ ἔχει τιὰ ταῦτα ἐν ἑαυτοῖς αἰτίαν τῆς θείας παραλλάξεως, οὐδὲ πέφυκεν ἀπὸ τῶν χειρόνων τὰ κρείττονα ἀπογεννᾶσθαι. DM III, 8.

221. Οὐδὲ γὰρ κατὰ νόσημά τι ἢ πλεονασμὸν ἢ περίττωμα πρῶτως ἐν ἡμῖν ἐμφύεται, θεία δ' αὐτοῦ συνίσταται ἢ πᾶσα ἄνωθεν ἀρχὴ καὶ καταβολή. DM III, 9.

222. *Vie de Pythagore*, 51-52 & 62 ; à noter toutefois que l'argument de Jamblique n'implique pas que l'éloignement de l'influence divine soit proportionnel à l'âge : on peut être distrait dès la naissance.

223. ἐν τε τοῖς ἱεροῖς θεάμασι τισὶ καὶ ἀκούσμασι τῶν αἰσχρῶν ἀπολυόμεθα τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀπ' αὐτῶν συμπιπτούσης βλάβης. DM I, 11.

224. Αὕτη τοίνυν οὐχ, ὡς δοκεῖ τισὶ, παλαιὰ τίς ἐστὶ καὶ ἔμμονος ὀργή, ἀλλὰ τῆς ἀγαθοεργοῦ κηδεμονίας παρὰ θεῶν ἀποστροφή, ἣν αὐτοὶ ἑαυτοὺς ἀποστρέψαντες, DM I, 13.

225. SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 129-142.

226. DM III, 11-12.

3.2.4 Transhumanisme

Radicalité À ce stade, il importe de souligner une caractéristique de cet abandon à l'influence divine qui est commun à la prière, au sacrifice et, bien entendu, à l'enthousiasme : il s'agit de sa radicalité²²⁷. Le but avoué de la théurgie est en effet non seulement la purification des passions, mais aussi le dépassement de la condition humaine. « Ce que nous considérons être le salut de l'âme se révèle à partir des rites eux-mêmes : lors de la contemplation des spectacles bienheureux, l'âme échange sa vie contre une autre, elle se comporte selon un acte différent, et considère, à juste titre, ne plus être un homme ; souvent même, ayant rejeté sa propre vie, elle reçoit en échange l'acte bienheureux des dieux »²²⁸. Les rites théurgiques tendent à l'abdication totale de l'identité humaine individuelle en faveur de l'ordre divin qui la sous-tend ; la prière, le sacrifice et les rites visant à l'enthousiasme sont autant de façons de noyer le sujet personnel dans un plus grand dessein. Notons que Jamblique ne cherche pas vraiment à cacher cette conséquence, puisqu'il l'annonce dès le *Protreptique* : « l'instruction de Pythagore enjoindrait donc de ne pas conserver obstinément et immuablement son humanité, mais d'imiter un dieu dans la mesure du possible par la philosophie »²²⁹. Ce qui fait de l'humain un humain est voué à disparaître dans le processus d'ascension. Est-ce à dire que la matérialité du corps sera abolie ? Il faudrait alors aller plus loin, et envisager la suppression de tous les niveaux infra-divins, en ce compris donc celui des âmes, des héros, des démons et des anges. Mais il n'y aurait dans ce cas aucune raison à ce qu'ils existent jamais ; au contraire il faut plutôt admettre, à propos de l'ascension, que :

Rien ne s'y accomplit à l'encontre de l'ordre prescrit dès le principe, de sorte que les dieux auraient changé d'avis suite au rite culturel survenu par la suite, mais c'est dès leur première descente ici que le dieu a envoyé les âmes de sorte à ce qu'elles remontent vers lui. Il n'y a ainsi pas de changement qui s'accomplit à travers une telle remontée, et les descentes et ascensions des âmes ne s'opposent pas. En effet, tout comme dans l'univers, le devenir et cet univers sont attachés à l'*ousia* intellectuelle, de même, dans l'ordonnement des âmes, la libération du devenir est en harmonie avec leur souci du devenir.²³⁰

L'opposition entre une descente de l'âme et sa remontée est à nouveau le résultat d'une abstraction : l'une et l'autre sont deux aspects d'une même volonté divine qui génère divers niveaux de réalité et les organise en les ramenant vers elle. L'union à cette volonté n'implique donc pas une destruction de la corporalité²³¹, mais plutôt l'adoption d'un nouveau rapport à elle. Le souci des corps n'est pas incompatible avec celui des réalités supérieures, puisqu'il en est dérivé. Jamblique propose ainsi un attachement purifié des distractions superflues afin de mieux accompagner la démiurgie²³². L'humanité, si on la définit comme l'ensemble de ces distractions, est, quant à elle, vouée à disparaître dans le processus, au profit d'un théurge devenu

227. Celle-ci a déjà été remarquée par A. SHEPPARD, « Iamblichus on Inspiration : *De Mysteriorum* 3.4-8 », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 138-143.

228. Δῆλον δὲ καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων ὁ νυνὶ φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς σωτήριον· ἐν γὰρ τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα ἢ ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται καὶ ἑτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι ἠγεῖται τότε, ὁρθῶς ἠγουμένη· πολλάκις δὲ καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀφείσα ζωὴν τὴν μακαριωτάτην τῶν θεῶν ἐνέργειαν ἀντηλλάξατο. DM I, 12.

229. δηλοῦται ὑπὸ τοῦ παραγγέλματος τὸ μὴ ἐπιμόνως καὶ ἀμεταβλήτως τῇ ἀνθρωπότητι ἔμμενε, ἀλλὰ μίμησιν θεοῦ κατὰ τὸ δυνατόν τῶν φιλοσοφῶν *Protreptique*, 21, 26 ; voir aussi 21, 29.

230. Καὶ οὐ παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τι θεσμὸν ἐπιτελεῖται ἐν τῷ τοιῶδε, ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν εἰς ὕστερον γιγνομένην ἱερούργιαν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου ἐπὶ τούτῳ κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχάς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν. Οὔτε οὖν μεταβολὴ τις γίγνεται διὰ τῆς τοιαύτης ἀναγωγῆς οὔτε μάχονται αἱ κάθοδοι τῶν ψυχῶν καὶ αἱ ἀνοδοὶ. Ὡσπερ γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ τῇ νοεῖσσι οὐσίᾳ ἢ γένεσις καὶ τὸ πᾶν τότε συνήρηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελεῖα συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις. DM VIII, 8.

231. MOLINA, « Iamblichus' Path to the Ineffable ».

232. SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 107-126.

surhumain, comme un dieu sur terre, à l'exemple de Pythagore et des autres âmes descendues pour le perfectionnement du monde : il ne cesse bien sûr pas d'être un homme et d'en avoir les propriétés physiques, mais son attachement personnel au corps n'a plus rien d'humain.

L'individu et le groupe Ce perfectionnement implique que la convergence de la descente et de l'ascension ne concerne pas seulement l'individu, mais aussi l'univers entier. Jamblique ne semble pas envisager d'action de notre part sur l'univers lui-même, en revanche il affirme bien que notre rapport aux dieux « est en mesure d'orienter les hommes et de gérer l'ensemble de leurs relations les uns avec les autres, et en élevant les cités, les foyers et la vie privée de chacun vers le modèle divin, il les colore à la ressemblance du meilleur »²³³. Le culte théurgique, par l'orientation vers le divin qu'il permet, a donc des conséquences politiques²³⁴, ce qui permet à Jamblique de discourir en tant que philosophe et théurge sur le bon chef, qui vise à la fois son propre perfectionnement et celui du groupe²³⁵. Cette convergence peut s'expliquer : « les dieux portent un jugement sur la justice des actes en regardant l'organisation totale de l'univers ainsi que la contribution que leur prêtent les âmes »²³⁶. Le jeu théurgique est collaboratif, ne serait-ce qu'au sens où il n'est possible d'en accomplir correctement les rites que dans une cité bien ordonnée : « dans une eunomie, les hommes sont libérés de la préoccupation la plus désagréable, et sont en compagnie de la plus agréable ; la préoccupation pour les choses pratiques est en effet la plus désagréable, celle pour l'exercice de ses fonctions propres la plus agréable »²³⁷. L'harmonisation de son action avec la volonté divine dont chacun de nous est dépositaire ne peut se faire que collectivement, au risque de la voir entravée par l'interaction malvenue d'autrui. Il faut donc une organisation non seulement de soi, mais de l'ensemble de la société, et puisque certains individus sont plus avancés que d'autre sur le chemin théurgique, il convient qu'ils montrent la voie à ceux qui en ont besoin : Jamblique semble avoir proposé, en bon platonicien, un modèle aristocratique²³⁸. Une conséquence importante en est que ce n'est pas seulement l'humanité du théurge qu'il s'agira de dépasser pour lui substituer la pure action divine : l'idéal théurgique implique aussi l'annihilation de l'humanité dans son ensemble et son remplacement par une attitude, en chacun, d'unité totale avec l'ordre démiurgique.

3.3 Efficacité

Les conséquences évoquées peuvent rendre méfiant vis-à-vis de la méthode théurgique que Jamblique propose : du point de vue de l'âme tournée vers les affaires pratiques, quel bénéfice attendre de cette profonde altération à laquelle mènent la philosophie et la théurgie ? Ne vaudrait-il pas mieux pour elle consacrer son temps à des occupations plus terre-à-terre ? Nous allons voir que pour Jamblique, même du point de vue pratique, le chemin qu'il propose est la stratégie dominante.

233. κυβερνητική τίς ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ὅλης ἐν αὐτοῖς διατάξεως ἀρχηγός, πόλεις τε καὶ οἴκους καὶ τὸν ἴδιον ἐκάστου βίον εἰς παράδειγμα τὸ θεῖον ἀναφέρουσα διαζωγραφεῖ κατὰ τὴν ἀρίστην ὁμοιότητα, *Lettre 4*, fr. 1.

234. À ce propos, voir la contribution de D. J. O'MEARA, « Aspects of Political Philosophy in Iamblichus », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 65-73.

235. Voir par exemple les deux fragments de la *Lettre 6*.

236. οἱ μέντοι θεοὶ πρὸς τὴν ὅλην τοῦ κόσμου διάταξιν καὶ πρὸς τὴν συντέλειαν τοῖς θεοῖς τῶν ψυχῶν ἀποβλέποντες, τὴν κρίσιν τῶν δικαιωμάτων ἐπιβάλλουσιν. DM IV, 5.

237. Φροντίδος δὲ τῆς μὲν ἀηδεστάτης ἀππλλάχθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῇ εὐνομίᾳ, τῇ δὲ ἡδίστῃ συνεῖναι πραγμάτων μὲν γὰρ φροντίδα ἀηδεστάτην εἶναι, ἔργων δὲ ἡδίστην. *Protreptique*, 20 (p. 128-129 des Places) ; voir aussi le reste de ce chapitre, ainsi que le commentaire de MOLINA, « Iamblichus' Path to the Ineffable ».

238. Voir les synthèses qu'en proposent D. J. O'MEARA, *Platonopolis : Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 87-105 ; et ATHANASSIADI, « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce ».

3.3.1 Mantique

Méthodes inférieures Le point sur lequel cet aspect est le plus obvie est celui de la connaissance du futur qui peut être ainsi permise. Jamblique prend le soin d'en écarter deux formes divinatoires, qui ne peuvent prétendre à l'exactitude fournie par la théurgie. Cela concerne d'abord les rêves dont parle Porphyre (A35), qui parfois ratent la vérité et parfois l'atteignent par chance, et pour cause : ces rêves, suscités lors du sommeil profond, sont des produits de l'âme et de ses soucis quotidiens ; ils ne peuvent donc guère nous renseigner que sur eux, et non sur l'univers dans son ensemble, et certainement pas sur le futur²³⁹. Il s'agit en fait d'une forme de la divination par sympathie : tout dans la nature est lié à tout, y compris l'homme en tant que partie d'elle qui y a donc accès, mais cet accès est tâtonnant et imprécis²⁴⁰. La seconde est la méthode des sacrifices sanglants, dénoncée par Porphyre : quels que puissent être ses mérites préparatoires à la théurgie, prise en elle-même « cette façon de lire l'avenir est totalement distincte de la façon divine et véridique, elle n'est capable de traiter que de questions minimales et situées, qui relèvent de la nature divisée et qui sont emportées dans le devenir »²⁴¹ ; elle repose en effet sur l'aide non de dieux mais de « démons extrêmement divisés »²⁴². Le passage par les produits de l'âme ou de l'action démonique ne peut donner que des résultats partiels, puisque « tout le pouvoir de la mantique remonte vers les dieux et est donné par les dieux »²⁴³.

Oniromancies Tous les rêves ne sont cependant pas de purs produits de l'âme : ceux que l'on a lors de l'état liminaire entre la veille et le sommeil peuvent être qualifiés d'« envoyés par les dieux »²⁴⁴, donnant ainsi un accès à la prescience. Celle-ci peut s'obtenir selon plusieurs degrés de finesse, dont nous pouvons nous contenter de présenter les extrêmes. À un niveau élémentaire, l'âme est lors de cet état liminaire détachée des distractions corporelles et laisse agir l'Intelligence qui l'enveloppe comme son principe ; or, « puisque l'Intelligence contemple les êtres, et que l'âme contient en elle les *logoi* de toutes les choses du devenir, il suit naturellement que grâce à la cause qui l'enveloppe, elle connaît d'avance les choses à venir, qui sont rangées dans ces *logoi* qui leur sont antérieurs »²⁴⁵. Le *logos* de chaque chose contient déjà en puissance le cours de son développement ultérieur, d'emblée présent en acte dans son modèle ; l'âme ainsi placée avec le recul suffisant peut discerner ce *logos* pour lui-même et anticiper le futur de l'objet dont il est *logos*. À l'autre extrême, « si elle fait remonter les *logoi* des choses du devenir vers les dieux qui en sont causes, elle en obtient une puissance et une connaissance de tout ce qui a été et de tout ce qui sera, elle contemple le temps tout entier et observe l'action de tout ce qui se produit dans le temps »²⁴⁶. Cette fois, l'union au divin permet à l'âme, vraisemblablement celle d'un théurge, de comprendre la place de chaque chose dans le cours d'un temps qu'elle peut contempler de façon synchrone. Les tournures employées rappellent d'ailleurs clairement l'objectif de la théurgie : celle-ci pourrait donc bien permettre d'améliorer l'acuité de notre clairvoyance lors de ce moment liminaire particulièrement prescient.

239. DM III, 2.

240. DM III, 27-30.

241. ἔστι μὲν οὖν ὁ τρόπος τῆς μαντείας οὗτος τοιοῦτος πάντη διεστηκῶς τοῦ θεοῦ καὶ ἀληθινοῦ τρόπου, περὶ σμικρῶν τε καὶ ἐφημέρων πραγμάτων δυνάμενος προλέγειν, περὶ τῶν ἐν τῇ διηρημένῃ φύσει κειμένων ὅσα ἤδη περὶ τὴν γένεσιν ἐμφέρεται, DM VI, 4.

242. δαίμοσι δὲ καὶ τοῦτοις σφόδρα διηρημένοις DM VI, 3.

243. τὸ δὲ πᾶν κῦρος αὐτῆς ἀνήκει εἰς τοὺς θεοὺς καὶ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐνδίδοται, DM III, 1.

244. οἱ γὰρ θεόπεμπτοι καλούμενοι ὄνειροι DM III, 2.

245. Ἐπειδὴ οὖν ὁ μὲν νοῦς τὰ ὄντα θεωρεῖ, λόγους δ' ἡ ψυχὴ τῶν γιγνομένων ἐν αὐτῇ πάντων περιέχει, εἰκότως δὴ κατὰ τὴν περιέχουσαν αἰτίαν τασσόμενα ἐν τοῖς προηγουμένοις αὐτῶν λόγοις προγιγνώσκει τὰ μέλλοντα. DM III, 3.

246. Ἐὰν δὲ τοὺς λόγους τῶν γιγνομένων ἀνάγη πρὸς τοὺς αἰτίους αὐτῶν θεοὺς, δύναμιν ἀπ' αὐτῶν προσλαμβάνει καὶ γινώσκει ἀναλογιζομένην ὅσα τε ἦν καὶ ὅσα ἔσται, θεωρίαν τε παντὸς χρόνου ποιεῖται καὶ τῶν ἐν τῷ χρόνῳ συμβαινόντων ἐπισκοπεῖ τὰ ἔργα DM III, 3.

Généralisation Mais sa fonction ne s'arrête pas là. La théurgie n'agit pas que sur le somnolent, mais aussi et surtout sur l'homme éveillé. Les dieux envoient en effet des messages aux hommes à travers tous les aspects de la réalité, du mouvement des astres aux combats des oiseaux²⁴⁷, non comme un service ou une exception, mais en tant que ces messages ne sont autres qu'une des formes que prend le déploiement de leur puissance : le mode par lequel les dieux rendent possible la divination « gère et domine toutes choses d'un bloc et sans limite, régnant par une puissance sans limite en donnant, d'un bloc, du sens à toutes choses »²⁴⁸. C'est parce que la démiurgie se fait selon la constante providence des dieux et que le théurge a assimilé sa volonté à celle de ces dieux et à leur logique qu'il peut prétendre comprendre non seulement l'avenir, mais aussi l'ensemble du cours de l'univers. Les dieux sont nécessairement véridiques, non en seule raison de leur supériorité morale, mais parce qu'ils fondent toute vérité : cette considération est au cœur de toute théurgie et implique que le théurge, s'il a bien accompli son ascension, ne peut se tromper²⁴⁹. Il devient ainsi capable d'un rapport cognitif direct à la matière, dans laquelle il est capable de discerner l'intelligible, c'est-à-dire le divin, et toutes les conséquences que cet héritage implique²⁵⁰. Une telle compétence est pour le moins enviable, et à côté d'elle, les techniques plus approximatives de divination font pâle figure. Il importe cependant de rappeler que, de même que la providence, la mantique est tout entière le fait des dieux : « si nous semblons être capables de faire quelque chose grâce au fait que nous participons aux dieux et qu'ils nous illuminent, ce n'est qu'en tant que nous bénéficions de l'acte divin. Dès lors, ce n'est pas en tant que l'âme possède une vertu et une sagesse qui lui seraient propres qu'elle participe aux actions divines. »²⁵¹ La mantique véritable n'est pas l'initiative du théurge, mais ce dernier n'en est que l'instrument, transformé qu'il est en une extension du pouvoir divin qui se manifeste à travers lui²⁵². Elle-même forme ainsi une sorte de boucle, puisque sa pratique permet de mieux comprendre la volonté des dieux afin de mieux la réaliser²⁵³, c'est-à-dire de devenir d'autant mieux réceptif à celle-ci, ce qui permet la mantique. L'état de demi-sommeil dans lequel l'âme est naturellement mieux disposée à recevoir les rêves divins devient ainsi la norme pour le théurge accompli, à la fois homme et prophète permanent des dieux auxquels il s'est assimilé sur le mode que l'on a vu plus haut (sous-section 3.2.4, p. 93).

3.3.2 Bienfaits

Magie et théurgie La maîtrise mantique par la divinisation et l'incroyable gain de lucidité qu'elle permet est un atout épistémique remarquable, qui n'est pas dépourvu d'intérêt pratique, sous les réserves que nous avons mentionnées. Mais la théurgie peut-elle rendre compte des bienfaits matériels que les pratiques culturelles ordinaires visent souvent à procurer ? Par exemple, que dit-elle des rites de guérison ?

Pour ce genre d'usage, la règle des sacrifices sera par nécessité de nature corporelle, éliminant ce qui en nous est en excès, nous emplissant de ce qui nous manque, et menant ce qui est en désordre et en dissonance à la symétrie et à l'ordre. D'ailleurs, nous faisons usage des rites sacrés parce que nous avons besoin de beaucoup de

247. DM III, 16.

248. αὐτὸς ἀθρόως καὶ ἀδιόριστως πᾶσιν ἐπιβεβηκῶς καὶ ἐνεξουσιάζων, ἀδιόριστος δὲ δυνάμει ἐπικρατῶν τὰ ὅλα καὶ διασημαίνων ἀθρόως. DM III, 17.

249. DM II, 10-11.

250. P. T. STRUCK, « Iamblichus on Divination : Divine Power and Human Intuition », in *Divine Powers in Late Antiquity*, sous la dir. d'A. MARMODORO et I. F. VILTANIOTI, p. 75-87.

251. Εἰ γὰρ πού τι καὶ δοκοῦμεν εἶναι δυνατοὶ ποιεῖν τῶν μετέχειν καὶ καταλάμπεισθαι ὑπὸ τῶν θεῶν, τούτῳ μόνῳ καὶ τῆς θείας ἐνεργείας ἀπολαύομεν. Διὰ τοῦτο οὐχ ἢ τὴν οἰκείαν ἔχουσα ἀρετὴν καὶ φρόνησιν ψυχῆ, αὕτη καὶ τῶν θεῶν ἔργων μετέχει. DM III, 20.

252. DM III, 23-24.

253. *Vie de Pythagore*, 138-139.

choses nécessaires à la vie humaine, qui nous arrivent des êtres supérieurs : ce sont eux qui sont en charge du soin du corps et c'est grâce à eux que nous obtenons les choses qui permettent de s'occuper des corps.²⁵⁴

Il n'est en fait de bénéfice, même corporel, qui ne soit obtenu grâce aux dieux, qui sont donc d'excellents interlocuteurs pour le sacrificateur intéressé. Le sacrifice lui-même est une œuvre d'action sur soi, qui équilibre le corps, en modère les excès et en tempère les manques. Cette attribution de tous les bienfaits, jusqu'aux plus bas, aux dieux et à leur culte, est cohérent avec la démiurgie totale que nous avons vue plus haut. Elle l'est tellement qu'on pourrait poser la question de la différence entre ce dialogue avec les dieux et les pratiques magiques qui visent à procurer à l'individu des bénéfices mondains²⁵⁵. Sans même parler de l'aspect de contrainte sur les dieux, que le simple exposé de la hiérarchie hénologique suffit à rendre absurde²⁵⁶, les logiques tant de type *do ut des* que d'ex-voto sont également rejetées par Jamblique : « de telles façons de considérer les sacrifices ne rendent pas du tout compte de l'efficacité majeure des sacrifices, et de pourquoi ils parviennent à tant de choses, au point que sans eux il n'y a de fin ni aux épidémies, ni aux famines, ni à la stérilité, sans eux on n'obtient pas de pluies, ni les choses plus précieuses qui concourent à la purification de l'âme, sa perfection et sa libération du devenir »²⁵⁷. Au contraire, l'essentiel est dans le travail sur soi que permettent les sacrifices, de même que, sur un mode infra-théurgique, la musique peut avoir une influence bénéfique sur les passions de l'âme²⁵⁸. La théurgie peut partager des méthodes avec la magie, mais elles diffèrent dans leur logique, l'une étant une technique à courte vue, l'autre une action en profondeur sur l'âme du théurge²⁵⁹, et aussitôt que la magie entend tirer des bénéfices qui ne seraient pas compatibles avec l'ordre cosmique, elle échoue, car leurs chemins se séparent²⁶⁰.

Les dieux et le destin Ce propos peut être enrichi d'une considération supplémentaire, à partir d'un intéressant passage qui exemplifie les bienfaits de la mantique théurgique onirique (cf. le second paragraphe de 3.3.1 *supra*) :

C'est ainsi que dans le sanctuaire d'Asclépios les maladies cessent grâce aux songes divins : c'est grâce à la série des épiphanies nocturnes que l'art médical s'est constitué à partir des rêves sacrés. Ailleurs, toute l'armée d'Alexandre a été sauvée, alors qu'elle était sur le point d'être complètement décimée pendant la nuit, parce que Dionysos est apparu en songe et a indiqué la solution à ces terribles malheurs. Enfin, Aphytis, assiégée par le roi Lysandre, fut sauvée grâce aux rêves envoyés par Ammon : le roi retira aussitôt son armée de là et leva sans tarder le siège. Mais pourquoi faut-il énumérer chacun de ces exemples, alors que ce qui se passe jour après jour ne cesse d'en fournir une preuve plus forte que ce discours ?²⁶¹

254. Ἔσται δὴ οὖν καὶ ὁ τῶν θυσιῶν θεσμὸς ἐπὶ τῆς τοιαύτης χρείας ἐξ ἀνάγκης σωματοειδῆς, τὰ μὲν ἀποκόπτων τῶν ἐν ἡμῖν περιττευόντων, τὰ δὲ ἀναπληρῶν ὅσα ἡμῖν ἐλλείπει, τὰ δὲ εἰς συμμετρίαν ἄγων καὶ τάξιν ὅσα πλημμελῶς ἐπιτετάρακται. Καὶ μὴν πολλὰ καὶ πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον ἐπιτηδείων δεόμενοι ἡμῖν γενέσθαι παρὰ τῶν κρειττόνων ἱερουργίαις χρώμεθα· ταῦτα δ' ἔστι δῆπου κηδεμονίαν σώματι παρέχοντα ἢ ἐκείνων ἐπιμελούμενα ἃ τῶν σωμάτων ἕνεκα κτώμεθα. DM V, 16.

255. Cet enjeu de la *Réponse* a été bien souligné par S. KNIPE, « Subjugating the Divine : Iamblichus on the Theurgic Evocation », in *The Power of Religion in Late Antiquity*, sous la dir. d'A. CAIN et N. LENSKI, p. 93-102.

256. Jamblique enfonce par ailleurs le clou en DM IV, 1-3.

257. Τὸ δὲ μέγιστον τὸ δραστήριον τῶν θυσιῶν, καὶ διὰ τί μάλιστα τοσαῦτα ἐπιτελεῖ, ὡς μήτε λοιμῶν παῦλαν μήτε λιμῶν ἢ ἀφορίας χωρὶς αὐτῶν γίγνεσθαι, μήτε ὄμβρων αἰτίσεις, μήτε τὰ τιμιώτερα τούτων, ὅσα εἰς ψυχῆς κάθαρσιν ἢ τελείωσιν ἢ τὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως ἀπαλλαγὴν συμβάλλεται, ταῦτα δὴ οὖν οὐδ' ὅλως ἐνδείκνυνται οἱ τοιοῦτοι τρόποι τῶν θυσιῶν. DM V, 6, après l'évocation de telles logiques en V, 5.

258. *Vie de Pythagore*, 110-114 & 224-225 ; cf. aussi DM III, 9 & IAN V, 104.

259. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie*, p. 38-42.

260. SHAW, *Theurgy and the Soul*, p. 162-169.

261. Οὕτως ἐν Ἀσκληπιοῦ μὲν τὰ νοσήματα τοῖς θεοῖς ὀνείροις παύεται· διὰ δὲ τὴν τάξιν τῶν νύκτων ἐπιφανειῶν

Le cas d'Alexandre est simple et rejoint les mérites de la mantique, celui de la guérison par incubation confirme le lien entre la lucidité mantique (ici, onirique) et le gain de bonne organisation du corps. Mais c'est le cas de Lysandre qui est particulièrement intéressant : la ville d'Aphytis a été sauvée grâce à un songe envoyé par le dieu Ammon à Lysandre, c'est-à-dire à l'ennemi de son bénéficiaire. La bienfaisance divine amenée par la théurgie (ou, en l'occurrence, l'état liminaire qui lui est, comme on l'a vu, apparenté) ne concerne ainsi pas que l'intérêt du théurge, mais aussi celui de ce qui l'entoure. La volonté divine incite à prendre la bonne décision, y compris quand cela se fait au prix d'un apparent sacrifice, comme celui d'une victoire militaire.

Dans les fragments 3 à 7 de la *Lettre 8* ainsi que dans les fragments des *Lettres 11* et *12* s'articule une distinction entre le destin (εἰμαρμένη), la nécessité (ἀνάγκη) et la fortune (τύχη)²⁶². Son exploration dépasse le cadre de notre travail, mais elle peut nous servir à formuler le rôle de la théurgie : elle « nous libère des liens de la nécessité et nous fait vivre une vie non plus humaine mais divine, nous emplissant de bienfaits divins à travers la volonté divine »²⁶³. Cette volonté divine n'est autre que le cours du destin, dont la fonction est de limiter autant qu'il est possible les maux du devenir²⁶⁴, et la fortune elle-même est au nombre de ses instruments²⁶⁵. Or, « il n'y d'autre fruit de la vertu que la vertu elle-même. C'est ainsi que celui qui est un sage n'est pas diminué par la fortune, car sa grandeur d'âme le rend supérieur à tous les accidents de fortune. Cela n'est d'ailleurs pas contraire à la nature »²⁶⁶. La question du rapport exact entre vertus et théurgie est complexe²⁶⁷, mais il est probable que ce soit le théurge qui est ici visé. Celui-ci s'inscrit dans la volonté divine, c'est-à-dire le destin, qui organise pour le mieux le devenir au moyen de la fortune ; son résidu de maux est la nécessité, dont le théurge peut ainsi s'extraire. Cette extraction se fait par la participation au destin, qui ne concerne jamais seulement le théurge, mais implique aussi d'agir en vue du mieux pour autrui : échapper aux maux de la nécessité implique d'en faire profiter le reste du monde, ce qui nous ramène à la dimension politique évoquée en 3.2.4.

Bonheur Mais en quoi ces possibilités de divination et de participation profitable à l'ordre divin mènent-elles à ce sur quoi Porphyre avait fait porter le débat, à savoir le bonheur ? « Puisque nous cherchons tous à être heureux, et qu'il apparaît que nous le devenons par l'usage des choses, et en l'occurrence leur usage correct, et puisque c'est la connaissance qui fournit cette correction ainsi que la réussite, il faut donc, semble-t-il, que tout homme se prépare, par tous

ἡ ἰατρικὴ τέχνη συνέστη ἀπὸ τῶν ἱερῶν ὄνειράτων. Τὸ δ' Ἀλεξάνδρου στρατόπεδον πᾶν ἐσώθη, μέλλον ἄρδην νυκτὸς ἀπόλλυσθαι, Διονύσου κατ' ὄναρ ἐπιφανέντος καὶ τὴν λύσιν τῶν ἀνηκέστων παθημάτων σημήναντος. Ἄφουτις δὲ ὑπὸ Λυσάνδρου τοῦ βασιλέως πολιορκουμένη κατὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ Ἄμμωνος πεμφθέντας ὄνειρους ἐσώθη, τὴν ταχίστην αὐτοῦ τὸν στρατὸν ἀναστήσαντος ἐκεῖθεν καὶ λύσαντος εὐθέως τὴν πολιορκίαν. Καὶ τί δεῖ καθ' ἕκαστον ἐπέξιόντι μνηύειν, τῶν καθ' ἡμέραν αἰεὶ συμπιπτόντων κρείττονα τοῦ λόγου τὴν ἐνάργειαν παρεχομένων; DM III, 3.

262. Voir à ce propos le commentaire de TAORMINA et PICCIONE, *Giamblico. I frammenti dalle epistole*, p. 190-204.

263. ἀπολύει τε ἡμᾶς τῶν ἀναγκαίων δεσμῶν καὶ ποιεῖ ζῆν οὐκ ἀνθρώπινόν τινα βίον, ἀλλὰ τὸν θεῖον καὶ τῆ βουλήσει τῶν (θεῶν) θεῖων ἀγαθῶν ἀποπληρούμενον. *Lettre 8*, fr. 3

264. *Lettre 11* fr. 1 & *Lettre 12* fr. 1; voir aussi le fr. 2 de la *Lettre 8*, où l'âme soumise aux nécessités de la nature est « menée sous le destin » (ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην ἄγεται), ce que les autres fragments forcent à comprendre comme signifiant « inférieur à l'ordre du destin » plutôt que comme « soumis au destin », *pace* DILLON et POLLEICHTNER, *Iamblichus of Chalcis : The Letters*, p. 76.

265. *Lettre 8* fr. 5.

266. οὐκ ἄλλη οὖν ἐπικαρπία τῆς ἀρετῆς ἐστὶν ἢ αὐτὴ ἑαυτῆς. οὐ μὴν οὐδὲ ἐλαττοῦται ὅστις σπουδαῖος ἀπὸ τῆς τύχης, κρείττονα γὰρ αὐτὸν πάσης συντυχίας ἢ μεγαλοψυχία ἀπεργάζεται. οὐδὲ γὰρ παρὰ φύσιν γίγνεται. *Lettre 8* fr. 6.

267. L'ingénieux article de FINAMORE, « Iamblichus on the Grades of Virtue », présente des conjectures intéressantes et probablement proches de la réalité, mais sa base textuelle est trop faible et dépendante de similitudes entre auteurs ultérieurs pour être décisive.

les moyens, à être le plus sage possible ; cela seul, en effet, rend l'homme heureux et lui fournit la réussite »²⁶⁸. Le bonheur est permis par le bon usage des choses et la sagesse qui le rend possible, notions qui prennent un sens nettement plus précis après les élaborations que nous avons vues : il ne s'agit pas seulement de savoir quoi faire pour rendre l'action efficace, mais aussi de bien agir pour l'intérêt de l'univers dont on est part. « Il n'y a pas d'autre façon de se libérer que la connaissance des dieux. La forme du bonheur consiste en effet à connaître le Bien, tout comme celle des maux se trouve être l'oubli des biens et l'errance dans le mal. »²⁶⁹ Connaître le bon usage des choses revient ainsi à connaître le Bien, et donc à connaître les dieux : ceux-ci étant la plus haute interface avec le niveau de l'Un-Bien, le rapprochement peut se comprendre. Se détourner des principes qui constituent notre être et notre unité, voire les oublier, ne peut mener qu'à subir la volonté divine plutôt qu'à en bénéficier ; il faut donc les retrouver et s'y accorder, ce qui revient à connaître les dieux et donc le Bien qui les définit. « Là donc se trouve la contemplation de la vérité et de la connaissance intellectuelle, et avec la connaissance des dieux vient la conversion vers soi-même et la connaissance de soi-même. »²⁷⁰ Le lien entre ces deux connaissances se trouve renforcé par le fait que les dieux sont au fondement de ce que nous sommes, et constituent ainsi la clé de notre bien-être, c'est-à-dire de notre bonheur. C'est ce qui permet à Jamblique de dire, pour une fois de façon fort synthétique, qu'« être heureux, c'est être semblable à un dieu par sa puissance, parfait, simple, pur et libéré de la vie humaine »²⁷¹.

3.4 Tradition

Nous avons vu que Porphyre attachait une grande importance à la maîtrise de sa tradition, et que celle-ci jouait un rôle non négligeable dans sa sotériologie. Lui-même déployait un scrupule philologique cohérent avec cette exigence. Jamblique se préoccupe moins de critique textuelle, mais en a-t-il pour autant un rapport différent à la tradition, ou — comme le cas de Porphyre force à le demander — aux traditions ?

3.4.1 Harmonie

Remarquons d'abord que les principales sources d'autorité reconnues par Porphyre le sont aussi par Jamblique. En effet, le *Protreptique* s'appuie massivement sur des passages des *Dialogues* de Platon²⁷² et potentiellement aussi du *Protreptique* d'Aristote²⁷³. Pythagore, bien sûr, est le modèle qui revient à travers tous les livres de la *Série pythagoricienne* ; Platon et lui sont d'ailleurs censés avoir appris leur philosophie par la lecture des stèles hermétiques²⁷⁴ et par

268. ἐπειδὴ τοίνυν εὐδαίμονες μὲν εἶναι προθυμούμεθα πάντες, ἐφάνημεν δὲ τοιοῦτοι γιγνόμενοι ἐκ τοῦ χρῆσθαι τε τοῖς πράγμασι καὶ ὀρθῶς χρῆσθαι, τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ παρέχουσα, δεῖ δὴ, ὡς ἔοικεν, ἐκ παντὸς τρόπου πάντα ἄνδρα παρασκευάζεσθαι, ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται· μόνον γὰρ τοῦτο τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχῆ ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον. *Protreptique*, 5 (p. 57-58 des Places).

269. Ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλη τις ἢ τῶν θεῶν γνῶσις· ἰδέα γὰρ ἐστὶν εὐδαιμονίας τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀγαθόν, ὥσπερ τῶν κακῶν ἰδέα συμβαίνει ἢ λήθη τῶν ἀγαθῶν καὶ ἀπάτη περὶ τὸ κακόν· DM X, 5.

270. ἐνταῦθα δὴ οὖν καὶ ἡ τῆς ἀληθείας πάρεστι θέα καὶ ἡ τῆς νοερᾶς ἐπιστήμης, καὶ μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἡ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστροφή καὶ ἡ γνῶσις ἑαυτῶν συνέπεται. DM X, 1.

271. Εὐδαίμων ἐστὶν ὁ θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίος, τέλειος, ἀπλοῦς, καθαρός, ἐξηρημένος ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς. *Lettre 16* fr. 4.

272. *Protreptique*, 13-19 ; pour un commentaire de la démarche jamblichéenne dans ces chapitres, voir O'MEARA, *Pythagoras Revived*, p. 40-44.

273. Cela concerne les chapitres 5 à 12, considérés comme issus du *Protreptique* d'Aristote depuis l'article de I. BYWATER, « On a lost dialogue of Aristotle », *Journal of Philology* 2 (1869), p. 55-69 ; voir par exemple E. DES PLACES, *Jamblique. Protreptique*, Paris, Belles Lettres, 1989, p. 12-17 ; cette attribution a cependant été contestée par S. VAN DER MEEREN, *Exhortation à la philosophie : Le dossier grec. Aristote*, Paris, Belles Lettres, 2011, qui ne nie pour autant pas une inspiration aristotélicienne ou au moins péripatéticienne, cf. p. 6-7 et *passim*.

274. DM I, 2.

l'enseignement des sages Égyptiens, comme l'auraient, selon Jamblique, aussi fait plus tard Eudoxe et Démocrite²⁷⁵. L'hermétisme est ainsi le pont qui permet de concilier les traditions égyptienne et grecque²⁷⁶. Toutes les vérités métaphysiques sont en effet censées avoir été révélées par Hermès dans ses nombreux livres²⁷⁷, et se retrouver dans les deux traditions sous des noms simplement différents, comme la hiérarchie (grecque) Dieu-Bien-Être correspondrait à celle (égyptienne) Un-Eiktôn-Kmèph, tandis que les différents aspects du Démiurge correspondraient à Amoun, Osiris et Ptah, ce dernier étant l'équivalent d'Héphaïstos²⁷⁸. Pythagore serait en fait même un élève aussi bien des Grecs (par son maître Thalès), que des Phéniciens et des Égyptiens²⁷⁹. Des « prophètes chaldéens » (Χαλδαίων προφητῶν) fournissent par ailleurs à la *Réponse* la matière d'un argument en faveur de la bienfaisance divine²⁸⁰. Les donneurs d'oracles des sanctuaires grecs eux-mêmes sont en quelque sorte des théurges au sens décrit par Jamblique : « la divination des oracles apparaît donc s'accorder avec les explications générales que nous avons données à propos de la mantique »²⁸¹.

Jamblique ne semble pas avoir consacré d'exposé systématique à la question du statut de la tradition et de sa mobilisation. Cependant, l'usage qu'il fait de ces diverses sources et autorités, la fluidité avec laquelle il passe d'une tradition textuelle ou rituelle à une autre, et les rencontres mêmes qu'il met en scène entre leurs éminents représentants suggèrent qu'il les considère comme en accord, ou du moins convergentes. Dans la mesure où ce sont les mêmes dieux qui organisent un même univers selon une logique unique (bien qu'ultimement ineffable et donc approchable par plusieurs voies), il ne pourrait d'ailleurs en être autrement : chaque individu, quelle que soit sa culture, est dans ce système organisé par des principes divins en lui, et peut s'unir à leur action. Il apparaît donc naturel que les meilleurs éléments de chaque tradition aient atteint un résultat peu ou prou identique, et dès lors puissent parler l'un pour l'autre. C'est ce qui permet à Jamblique de commencer sa *Réponse* en affirmant :

Si tu le veux, considère que c'est celui qui à qui tu as écrit la lettre qui te répond, mais si cela te semble nécessaire, considère que c'est moi qui te parle dans ces lignes, ou bien quelqu'autre des prêtres égyptiens, car cela ne fait aucune différence. Ou mieux encore, à mon sens, ne te préoccupe pas de savoir qui te parle, s'il est bon ou mauvais, mais examine plutôt si ce qu'il dit est vrai ou faux, en t'efforçant de faire travailler ta raison²⁸².

3.4.2 Ustensilité

Cela nous amène à relativiser l'autorité qui émane de cette grande tradition. « D'abord, je veux t'expliquer la façon de faire de la théologie des Égyptiens : ceux-ci, imitant la nature du Tout et la démiurgie des dieux, révèlent par des symboles certaines images d'intellections secrètes²⁸³, cachées et invisibles. »²⁸⁴ « Abammon » lui-même considère les mystères de la tradi-

275. DM I, 1.

276. BROZE et VAN LIEFFERINGE, « L'Hermès commun du prophète Abamon ».

277. DM VIII, 1.

278. DM VIII, 3.

279. *Vie de Pythagore*, 12-19.

280. DM III, 31.

281. Φαίνεται δὴ οὖν καὶ ἡ τῶν χρηστηρίων μαντεία συνομολογοῦσα ταῖς ὅλαις ὑποθέσεσιν ἃς προειρήκαμεν περὶ τῆς μαντικῆς. DM III, 12, qui conclut la comparaison des sanctuaires de Claros, Delphes et Didymes de III, 11.

282. σὺ δ', εἰ μὲν βούλει, τὸν αὐτὸν ἡγοῦ σοι πάλιν ἀντιγράφειν ὥπερ ἐπέστειλας· εἰ δὲ καὶ φαίνοιτό σοι δεῖν, ἐμὲ θὲς εἶναι σοι τὸν ἐν γράμμασι διαλεγόμενον ἢ τινα ἄλλον προφήτην Αἰγυπτίων· οὐδὲ γὰρ τοῦτο διενήνοχεν· ἢ ἔτι βέλτιον, οἶμαι, τὸν μὲν λέγοντα ἄφες, εἴτε χείρων εἴτε ἀμείνων εἶη, τὰ δὲ λεγόμενα σκόπει εἴτε ἀληθῆ εἴτε καὶ ψευδῆ λέγεται, προθύμως ἀνεγείρας τὴν διάνοιαν. DM I, 1.

283. Ou, plus précisément, « mystériques » comme le proposent Broze & Van Liefferinge.

284. πρότερον δέ σοι βούλομαι τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας διερμηνεύσαι· οὗτοι γὰρ τὴν φύσιν τοῦ παντὸς καὶ τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν μιμούμενοι καὶ αὐτοὶ τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν

tion égyptienne comme des symboles, des façons imagées de suggérer d'indicibles intellections. La mobilisation même du personnage d'Abammon pourrait d'ailleurs n'être elle aussi qu'un moyen littéraire au service du propos²⁸⁵. Remarquable à ce sujet est l'argument de Jamblique en faveur du maintien des noms barbares, moqués par Porphyre : « ce qui dans ces noms doit être considéré comme fondamental, c'est la marque²⁸⁶ intellectuelle et divine, symbole de leur ressemblance avec les dieux »²⁸⁷. Ce faisant, il prête le flanc à l'objection de Porphyre, à savoir qu'un symbole en vaut un autre tant que son référent est identique (cf. A77), et l'anticipe donc :

Les noms, une fois traduits, ne conservent pas entièrement la même signification, mais il y a une particularité pour chaque peuple, impossible à faire comprendre à un autre peuple par la parole. De plus, même pour les mots qu'on pourrait traduire, ils ne conserveraient pas la même puissance. Les noms barbares ont une grande force expressive et une grande concision, ils sont moins ambigus, variés et verbeux. Pour toutes ces raisons, ils s'accordent avec les êtres supérieurs.²⁸⁸

Pour employer un vocabulaire anachronique mais éclairant, les entités *dénotées* par les noms grecs et barbares sont identiques, mais leur *connotation* présente d'importantes différences. Helléniser les noms ne fait pas manquer la désignation du dieu, mais occasionne une perte de l'efficace de la suggestion de sa stabilité (puisqu'il y a eu traduction) et de sa solennité (puisque le mot devient abusivement familier). Le rapport au purisme traditionaliste est un rapport d'efficacité : certains noms marchent mieux que d'autres pour orienter vers le divin, et il convient donc d'aller puiser aux traditions qui peuvent les fournir en raison de leur ancienneté. Par ailleurs, cela n'implique pas une supériorité systématique du barbare sur le grec : à titre d'exemple, le combat de Bellérophon contre la Chimère aussi bien que celui de Persée contre Méduse apparaissent à Jamblique être une bonne façon d'allégoriser la lutte de la tempérance contre les passions²⁸⁹ ; la *paideia* est ainsi une préparation indispensable à tout exercice philosophique²⁹⁰. De même, on a pu voir que Jamblique n'hésitait pas à prendre pour exemples de divination théurgique les oracles traditionnels grecs, qui lui servent d'argument, y compris pour soutenir des thèses (méta)physiques à propos de la nature du *pneuma*²⁹¹. Ce pragmatisme dans l'attitude par rapport aux divers héritages traditionnels peut se remarquer par une certaine valorisation du secret²⁹² qui s'accorde mal, si le secret avait une valeur par lui-même, avec l'éloge de la clarté de Nicomaque²⁹³, qui pousse Jamblique à affirmer qu'il va s'efforcer

νοήσεων εικόνας τινὰς διὰ συμβόλων ἐκφαίνουσιν, DM VII, 1.

285. On peut quoi qu'il en soit remarquer que Jamblique ne fait pas beaucoup d'efforts pour dissimuler son éducation grecque et sa connaissance parfois limitée des rites égyptiens, comme le souligne SAFFREY, « Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique » ; qui exagère cependant parfois l'ignorance Jamblique en la matière et doit être nuancé, voir par exemple E. C. CLARKE, J. M. DILLON et J. P. HERSHBELL, *Iamblichus : De mysteriis*, Leyde, Brill, 2004, p. xxxviii-xlvi.

286. À propos de cette traduction, voir C. VAN LIEFFERINGE, « Marques et symboles, signes d'élection de l'homme divin chez les philosophes platoniciens », in *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, sous la dir. de M. FARTZOFF, É. GENY et É. SMADJA, p. 103–113.

287. Ὅσπερ δὲ ἐστὶ νοερός καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ, τοῦτον ὑποθετέον ἐν τοῖς ὀνόμασιν. DM VII, 4.

288. οὐδὲ γὰρ πάντως τὴν αὐτὴν διασώζει διάνοιαν μεθερμηνευόμενα τὰ ὀνόματα, ἀλλ' ἔστι τινὰ καθ' ἕκαστον ἔθνος ἰδιώματα, ἀδύνατα εἰς ἄλλο ἔθνος διὰ φωνῆς σημαίνεσθαι· ἔπειτα κὰν εἰ οἷόν τε αὐτὰ μεθερμηνεύειν, ἀλλὰ τὴν γε δύναμιν οὐκέτι φυλάττει τὴν αὐτὴν· ἔχει δὲ καὶ τὰ βάρβαρα ὀνόματα πολλὴν μὲν ἔμφασιν πολλὴν δὲ συντομίαν, ἀμφιβολίας τε ἐλάττονος μετέσχκε καὶ ποικιλίας καὶ τοῦ πλήθους τῶν λέξεων· διὰ πάντα δὴ οὗ ταῦτα συναρμόζει τοῖς κρείττοσιν. DM VII, 5.

289. *Lettre 3*, fr. 3–4.

290. *Protreptique*, 2.

291. Voir à ce propos A. BUSINE, « La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique », *Kernos* 15 (2002), p. 187–198.

292. Outre les arguments sur les noms barbares, voir par exemple le *Protreptique*, 21, 4.

293. IAN I, 6–9.

de la reproduire sans altération²⁹⁴. Le secret et l'exposition claire, de même (comme on va le voir) que la fidélité textuelle et la possibilité d'innovation, sont autant d'outils au service de l'ascension théurgique. Il semble donc que Jamblique, dans sa mobilisation des textes et rites, sélectionne non par vénération envers l'antiquité d'un peuple ou de l'autre, mais au gré des besoins de son propos.

3.4.3 Innovation et libertés

Ce rapport aux textes se manifeste particulièrement dans l'une de ses conséquences : les libertés que Jamblique n'hésite pas à prendre, et parfois à assumer comme telles, par rapport aux textes anciens, quelle que puisse être sa rhétorique de fidélité aux traditions du passé²⁹⁵. C'est ainsi qu'il peut mettre sa position à propos de la distinction entre l'âme individuelle et ses actes dans la bouche de « ceux qui se joignent au débat avec des discours à la fois nouveaux et inébranlables »²⁹⁶. La correction est en effet parfois nécessaire, même dans le cas de traditions vénérables : certains prêtres égyptiens réduisent (à tort) le lien théurgique entre corps et divinité à des liens symboliques douteux ou, pire, à un matérialisme de l'action divine²⁹⁷. Du côté grec, Homère non plus n'est pas à l'abri d'une correction : « dès lors, ce que tu tires des écrits homériques, à savoir que “les dieux peuvent être fléchis”, est impie à dire »²⁹⁸. Bien entendu, prendre une décision critique en la matière se révèle indispensable en raison du désaccord entre les possibles sources d'autorité : la critique des poètes²⁹⁹ opérée par Platon dans l'*Ion* et la *République*, force à trancher sur la recevabilité de leurs textes, et Jamblique semble bien moins intéressé que d'autres philosophes platoniciens à chercher à concilier l'un et les autres. En vérité, il semble même que contrairement à Porphyre, donner une lecture cohérente et unifiée des textes ne soit pas pour lui une priorité.

Comparons à ce sujet un passage de la *Vie de Pythagore* et du *Protreptique* à propos du même *acousma* pythagoricien : « Pythagore conseille de ne pas se couper les ongles ni les cheveux lors d'un fête, considérant qu'il ne faut pas que nous accroissions nos biens en négligeant le fait qu'ils viennent des dieux »³⁰⁰. D'autre part, dans le livre qui est censé faire suite à cette biographie, on peut lire, à propos de cette interdiction, que les ongles et cheveux symbolisent les parents lointains et que « voulant désigner ces parents que l'on néglige le reste du temps à cause de la distance, il a fait usage des ongles, et dit “ne les abandonne pas complètement, mais au moins lors des sacrifices, même si le reste du temps tu les as oubliés, rapproche-toi d'eux et renouvelle votre familiarité” »³⁰¹. Le fait que Jamblique ne trouve pas de problème à donner deux interprétations sans rapport entre elles du même *acousma* témoigne du peu de cas qu'il fait de la fidélité à l'intention originelle ou à la littéralité du texte. Celui-ci lui fournit des outils qui peuvent être mobilisés au service de l'un ou l'autre argument selon les besoins : la tradition s'utilise mais n'a pas de pouvoir contraignant.

294. IAN I, 11 ; on peut à ce propos noter qu'il ne tient pas sa promesse et n'hésite pas à reformuler l'exposition nicomachéenne, comme le remarque O'MEARA, *Pythagoras Revived*, p. 51-52.

295. Outre le passage de l'IAN cité plus haut, voir DM VII, 5.

296. τοὺς καινῶς μὲν ἀπταιστώως δὲ ἀντιλαμβάνομένους τῶν λόγων *De l'Âme*, 19 ; voir aussi l'irruption de la thèse jamblichéenne qui vient anonymement critiquer ou nuancer les autorités citées en 13-14, 18, 27 & 35.

297. DM V, 8.

298. ὥστε οὐδ' ὄπερ ἐκ τῶν Ὀμηρικῶν οὐ παρέθηκας, τὸ στρεπτοῦς εἶναι τοὺς θεοὺς, ὅσιόν ἐστι φθέγγεσθαι. DM VIII, 8 (= A82), citant l'*Iliade* IX, 497 ; ce vers est sans ambiguïté, et on imagine mal que Jamblique puisse vouloir dire ici (du moins en l'absence d'argument) que c'est seulement Porphyre qui comprend mal Homère.

299. Que l'on retrouve en *Vie de Pythagore*, 218, ce qui n'empêche pas Jamblique de citer Homère dans le *Protreptique*, 14-15 (p. 104 & 108 des Places).

300. παραγγέλλει δὲ ἐν ἑορτῇ μῆτε κείρεσθαι μῆτε ὀνυχίζεσθαι, τὴν ἡμετέραν αὔξησιν τῶν ἀγαθῶν οὐχ ἡγούμενος δεῖν τὴν τῶν θεῶν ἀπολείπειν ἀρχήν. *Vie de Pythagore*, 154.

301. βουλόμενος οὖν ἐκείνους τοὺς συγγενεῖς δηλῶσαι τοὺς παρὰ τὸν ἄλλον χρόνον ἡμελημένους διὰ τὴν ἀπόστασιν, τοῖς ὄνυσιν ἐχρήσατο καὶ εἶπε· μὴ ἀποτίθεσο παντάπασι τούτους, ἀλλ' ἐν γε θυσίαις, εἰ καὶ τῶ ἄλλω χρόνῳ παρημελήθησαν, πρόσαγε αὐτοὺς σαυτῶ καὶ ἀνανέου τὴν οἰκειότητα. *Protreptique*, 21, 27.

3.5 La synthèse jamblichéenne

La *Réponse à Porphyre* en est-elle une ? La fondation que Jamblique y propose résiste-t-elle aux attaques auxquelles elle est une réaction, et surtout s'inscrit-elle bien dans le système jamblichéen tel qu'on le trouve développé dans ses autres écrits ? Nous avons tenté de rendre compte de ce système sur les points pertinents pour notre problématique, afin d'en dégager une cohérence et de décrire la construction conceptuelle et argumentaire sur laquelle peut s'appuyer Jamblique. Voyons à présent ce qu'en donne l'application à nos questions directrices.

Vertu divine Les dieux sont à la lisière de l'Intelligence et de l'Un-Bien, il ne peut donc, par définition, y avoir d'être dont la participation au Bien soit plus étroite. Jamblique affirme ainsi encore plus catégoriquement que Porphyre la bonté de ces dieux, puisqu'ils sont nécessairement au principe de toute expérience de la bonté que l'on peut avoir. En tant que le mal se définit comme l'errance dans la partie qui néglige le tout, les dieux, étant antérieurs à cette particularisation, sont tout simplement incapables d'y avoir part. Toute passion est aussi à exclure, puisqu'ils sont censés être au-delà tant de la passibilité que de l'impassibilité, en tant qu'absolument incorporels. Toutes les accusations d'hypocrisie ou de faiblesse du côté divin sont reportées par Jamblique sur les limitations humaines : les rites qui sont l'occasion de ces accusations sont non seulement accomplis (plus ou moins bien) par des humains, mais en outre ils portent sur l'âme de celui qui les accomplit, et ne s'adressent qu'à la présence divine en elle afin de l'y rendre mieux réceptive. Tout ce que les rites peuvent suggérer de dégradant ne concerne ainsi que l'âme, en état plus ou moins aliéné au sensible, de l'être humain qui les accomplit pour sa purification, à moins bien sûr qu'il ne s'agisse d'un rite maladroit échouant à opérer une véritable théurgie. Le prix en est que les dieux ne sont qu'indirectement concernés par les rites et les interactions humaines en général, mais leur vertu est conservée. Leur action est une démiurgie continue sous la forme d'une providence qui consiste à toujours minimiser les maux de la nécessité intrinsèques à la corporalité, par l'intermédiaire du destin : leur action dans le sensible est la meilleure qui soit possible.

Êtres intermédiaires Le même raisonnement suit naturellement pour les êtres intermédiaires qui, jusqu'au niveau des démons, ne sont autres que l'extension et la manifestation de la démiurgie divine. Le fait qu'ils se répartissent la tâche en raison de la progressive multiplicité du niveau hénologique sur lequel ils agissent rend cependant possible pour eux l'errance dans le mal. En raison cependant de leur lien interrompu avec l'Intelligence, leur compréhension de l'ordre total dans lequel ils s'inscrivent prévient toute déviation du juste cours des choses. En revanche, elle n'empêche pas les êtres inférieurs, comme les humains, de mal comprendre l'action démonique et d'orienter leur propre attitude dans une direction contraire : une telle configuration peut dénaturer la providence démonique et faire des démons concernés de « mauvais » démons, c'est-à-dire des forces employées mal à propos. À nouveau, le manque de vertu est à chercher du côté humain. Du reste, Jamblique prend soin de donner une place à chaque type d'être dans la hiérarchie démiurgique, au risque parfois, comme on l'a vu, d'introduire des entités au rôle exact mal défini, mais cependant hiérarchiquement bien situées par rapport aux autres niveaux.

Vertu personnelle Tout l'enjeu est donc ramené sur la vertu personnelle du théurge. Et le programme jamblichéen se concentre bien sur lui : la distinction de trois catégories d'âmes naturalise la variété des rites en les hiérarchisant et en faisant correspondre chaque genre d'âme à un genre de sacrifice. Celui-ci, avec l'aide de la prière, mais aussi d'une formation littéraire, morale et philosophique préparatoire, vise à la purification de l'âme de ses vices et passions, ainsi qu'à la progressive assimilation de la volonté personnelle à celle de la providence divine.

Tout orant ou théurge, en tant qu'humain, est soumis à une fascination déplacée pour le corps et ses besoins qui peut entraver sa vertu, c'est-à-dire sa conformité à l'ordre cosmique divin. C'est pour cette raison que la théurgie vise ultimement au dépassement de l'humanité, à l'émergence d'un type d'âme et donc d'individu qui soit en parfait accord avec le divin autant que le permette le corps, c'est-à-dire un surhumain, ou un démon, à l'exemple de Pythagore. Celui-ci peut mener les autres à suivre sa voie, et tendre ainsi au dépassement collectif de l'humanité : le problème de la vertu personnelle est justement ce à quoi répond, avec potentiellement une terrible radicalité, le programme théurgique.

Cohérence et crédibilité Ce dernier, en raison de la profondeur de ses ambitions, se doit de tirer le meilleur usage de toutes les ressources disponibles. Ainsi donne-t-il une place à chaque élément des diverses traditions accessibles à Jamblique. Les rites égyptiens sont au même titre que les oracles grecs les dépositaires de la méthode théurgique, qui se trouve ainsi légitimée par une grande ancienneté. Thalès, Platon, Pythagore et Démocrite en sont les diligents apprentis, et leur philosophie en est une expression, dont les formes doivent dès lors être convergentes. Théorèmes mathématiques, *acousmata*, et *Dialogues* sont interprétés de façon à aller dans le sens de cette méthode et du système qu'elle présuppose, et à leur donner à la fois d'autant plus de légitimité et de précision. Le bon sens populaire est lui-même un des points de départ du *Protreptique*, bien qu'il lui soit conseillé de ne rien considérer comme incroyable à propos des dieux³⁰² : la plausibilité exigée par Porphyre est balayée en faveur de la cohérence générale du système et de son enracinement dans les plus anciennes traditions grecques et barbares, affirmé par Jamblique. Leur connaissance, dès lors, est utile non en tant que l'érudition serait porteuse de ses propres mérites, mais à titre de préparation et de voie d'accès à une meilleure compréhension de la théurgie, qui est tout ce qui compte puisqu'elle promet tout.

Efficacité La récupération des rites traditionnels permet à Jamblique de conserver leurs effets, reconnus par la majorité. La logique de leur fonctionnement fait cependant l'objet d'une réinterprétation qui vient à la fois en limiter les possibilités et les étendre beaucoup plus loin. En effet, en tant que le rite provoque à titre premier une modification de l'état du théurge, dont l'âme se retrouve purifiée voire préparée à une meilleure réceptivité à la volonté des dieux, il se trouve mieux capable de l'accomplir, mais ne peut bien sûr s'en écarter. En revanche, l'altération de soi en faveur de cette providence permet beaucoup plus que les bénéfices matériels qu'elle apporte par ailleurs : une connaissance toujours plus précise du monde et de son avenir, un bonheur d'autant moins gêné qu'il est conforme à l'ordre cosmique, et ultimement une assimilation toujours plus complète à la divinité par le dépassement de son humanité au profit du divin en chacun de nous. Cette ingénierie de soi, à son tour, s'autorise de l'exemple de plus grands hommes, qui auraient en leur temps appris et pratiqué cette méthode pour devenir des démons voire des dieux sur terre, et contribué à permettre ce processus pour l'ensemble de l'humanité. Le bénéfice en est d'autant plus précieux qu'il s'inscrit dans un progrès qui concerne l'âme et s'étend ainsi sur plusieurs incarnations : la théurgie est un investissement, pour soi et pour les autres, sur le très long terme.

302. *Protreptique*, 2 & 21, 25.

Chapitre 4

Enjeux philosophiques du nouvel hellénisme

À présent que le modèle proposé par chacun de nos deux philosophes a été décrit, il nous reste à en observer les points de rencontre et de conflit. Quelques dissonances fortes entre l'un et l'autre n'ont pas manqué d'apparaître, mais il est probable que le lecteur ait eu au cours de cet exposé une impression de familiarité, peut-être même de déjà-vu. Bien entendu, le choix de les présenter selon un plan parallèle et, en amont, d'avoir mené la recherche avec pour outils heuristiques les questions tirées de la *Lettre à Anébon* et de la polémique *Contre les chrétiens*, aura sans aucun doute contribué à cette impression. Cependant, ce choix d'exposition n'a pas exigé de forcer les textes, tant les problèmes traités par Porphyre et Jamblique, derrière leurs différences de style et d'approche, sont similaires, de même que l'équipement conceptuel dont ils disposent pour les penser. Que leur relation soit celle d'un maître et de son élève, de collègues, d'amis ou de rivaux, ils ont en commun un cadre problématique qui non seulement les met en constant dialogue, mais en plus les pousse à emprunter, peut-être parfois malgré eux, des chemins similaires. Tentons donc, avant d'achever ce travail, de clarifier cette parenté, et de mettre en avant certaines convergences et divergences importantes.

4.1 Convergences

4.1.1 Métaphysique

Les systèmes philosophiques de Porphyre et Jamblique, tout d'abord, ont en commun de considérer le plan de la seconde partie du *Parménide* de Platon comme carte décrivant verticalement l'ordre métaphysique, structurée par l'exploration hénologique du non-être mais aussi de l'âme, et de l'accepter comme une autorité absolument fiable, tant qu'elle est lue correctement : telle est la spécificité de ce qui a été nommé néoplatonisme¹. On pourrait, pour être complet, ajouter au *Parménide* le passage de la *République* qui donne au Bien la primauté sur les autres Idées (502-509), et constitue l'autre ingrédient de la lecture néoplatonicienne à laquelle Porphyre et Jamblique, à la suite de Plotin, souscrivent. La remarque peut paraître banale, mais il importe de saisir combien elle oriente la façon dont peut se poser le questionnement sur nombre d'autres sujets. C'est ce qui fait que même s'ils arrivent à des conclusions différentes quant à la possibilité d'un Un ineffable au-delà de l'Un-Bien, ils n'en reconnaissent pas moins tous deux l'importance de cet Un-Bien, au-delà de l'être et du pensable, Dieu suprême indispensable à poser comme principe des autres dieux mais aussi de la réalité dans son ensemble. Une fois admis un tel objet, beaucoup est joué. En effet, les divers niveaux hénologiques doivent

1. En suivant la caractérisation, toujours sensée, proposée par J. TROUILLARD, « Rencontre du néoplatonisme », *Revue de théologie et de philosophie* 22 (1972), p. 1-13.

dès lors se penser comme autant de modes de déploiement de cette unité primordiale qui les conditionne. L'assimilation de la cause première à l'unité, à la divinité et à la bonté a pour conséquence un monisme à degrés, qui met en corrélation multiplicité, faiblesse et éloignement du Bien. Les degrés de réalité sont autant de niveaux d'intensité de la dispersion du Principe et donc d'échec du bien unitaire en chaque chose à se retrouver lui-même. Si l'on admet qu'on ne peut trouver de satisfaction qu'à la mesure de sa participation au Bien, ce cadre métaphysique déborde inévitablement sur l'éthique.

C'est cette façon de poser le problème qui nous semble commune à nos deux penseurs. La supériorité d'un genre d'être sur un autre repose sur sa plus grande proximité avec l'unité fondamentale, et chacun de ces genres doit pouvoir correspondre à l'une des hypothèses du *Parménide*. L'Intelligence, l'Âme et la Matière sont, comme on l'a vu, des niveaux hénologiques, c'est-à-dire distingués par leur degré d'unification, tous trois reconnus par Porphyre et Jamblique. Les autres entités se comprennent comme des degrés intermédiaires ou des variations à partir d'eux : les démons de Porphyre comme les héros de Jamblique sont des âmes particulièrement unifiées, tandis que les dieux de Jamblique sont le sommet de l'Intelligence qui en assure l'interface avec l'Un-Bien. Les divergences terminologiques témoignent moins d'un profond désaccord sur le système métaphysique que de préférences différentes quant à la façon de diviser et de nommer les moments d'une démiurgie qui s'étend de l'Un à la Matière. La variété des emplois du lexique du divin chez Porphyre, si on en accepte l'interprétation proposée dans la sous-section 2.1.3, p. 39, témoigne de la multiplicité de ces niveaux d'action, puissances de création et d'organisation fondamentalement liées en tant qu'elles constituent autant de modes de déploiement de l'Un ; ce rôle de garant du parallélisme de la démiurgie à chaque niveau est chez Jamblique plutôt celui du nombre.

On ne peut ainsi nier qu'il y ait des différences entre les deux systèmes, certaines purement verbales qui concernent surtout la façon de nommer les choses (ce qui n'est bien entendu pas sans en faire varier les connotations), d'autres plus techniques qui relèvent des entités que l'on admet pertinentes et de leur place dans la hiérarchie. On a pu observer le désaccord sur l'emphase à donner à l'opposition des corps aux incorporels, sur la définition précise à donner des dieux (comme fonctions démiurgiques réparties sur les différents niveaux, ou comme correspondant à l'un d'eux), sur le nombre d'Un(s) à admettre au-delà de l'Intelligence, sur l'organisation de celle-ci (triadique ou décadique), et sur la nécessité d'intermédiaires entre le divin et le psychique. En outre, si tous deux admettent l'existence de démons, bons et mauvais, ils n'en font pas la même chose, et ne leur accordent pas la même autonomie : les mauvais démons de Jamblique le sont par un effet de perspective de notre propre ignorance, là où ceux de Porphyre cèdent, à la façon de l'homme, aux attrait aliénants des passions.

4.1.2 L'aliénation

C'est justement sur ce point que tous deux se rejoignent : l'ensemble de la réalité, en tant qu'issue de l'Un-Bien, est bonne et tend de son mieux vers le Bien et l'unité, et c'est par cette dynamique de dispersion dans le multiple et de tension vers l'Un qu'est généré l'univers. Tout ce qui est, y compris ce qui est mauvais, doit ainsi s'expliquer à partir de cette structuration fondamentale de toute chose à partir du Bien. S'ils ne peuvent se rejoindre sur ce qui fait qu'on qualifie de mauvais certains démons (est-ce par leur abandon aux passions ou par notre propre échec à bien en recevoir l'action ?), ils s'accordent clairement sur la capacité de l'âme à se détourner du bon ordre des choses², et d'ailleurs aussi sur l'incapacité du divin à faire de même.

2. C'est d'ailleurs pour cela que les démons porphyriens, qui sont des âmes, peuvent se corrompre, tandis que ceux de Jamblique, qui n'en sont pas, ne le peuvent.

Comment se produit ce détournement, c'est-à-dire ce refus de la tension naturelle vers le Bien, ou plus précisément l'échec de l'aboutissement de cette nécessaire tension ? La description qu'en donnent Porphyre et Jamblique peut se dégager d'une lecture conjointe de nos sous-sections 2.2.1 et 3.2.1, p. 43 & 84. L'âme s'inscrit par elle-même dans la continuité des causes unitaires qui la génèrent, mais est sujette à des passions auxquelles elle cède parfois, pour son plaisir et son malheur, comme les marins du fragment S382F de Porphyre, changés par Circé en cochons. Celui-ci précise que ces passions consistent en un souci déplacé ou en tout cas exagéré pour le corps, ce qui rejoint la fascination dénoncée dans le fragment 81 du *Commentaire au Timée* de Jamblique. La possibilité de cette fascination mal placée est inévitable (voir à ce sujet nos sous-sections 2.1.2, 2.2.1, 3.1.5 et 3.2.1 (p. 38, 43, 81 & 84), puisque le corps est généré par l'âme qui est principe de son unité, et il doit donc s'y lier pour exister, ce qui se fait au risque que l'âme se lie à son tour au corps. Même la matière est divine au sens où elle dépend des dieux pour son être et où, pourvu qu'elle ait l'organisation minimale qui en fasse un corps, elle tire celle-ci de ses divins principes ; l'âme peut donc y trouver, sur un mode certes abâtardi, la trace de l'unité-bonté vers laquelle elle tend, et faire l'erreur de prendre le reflet pour le modèle. C'est ainsi par l'oubli de son origine hénologique et de la hiérarchie dans laquelle elle s'insère qu'elle peut en venir à prendre les plaisirs physiques, les succès mondains et leurs gratifications, qui sont autant de traces lointaines et obscurcies du Bien, pour la fin dernière à laquelle elle aspire et, en conséquence, échouer par son aveuglement.

La question qui apparaît donc commune à Porphyre et Jamblique remonte en fait à Plotin³, c'est celle de la conversion entravée par le naturel souci de l'âme envers le corps qui peut dégénérer en une fascination stérile, voire destructrice de l'une comme de l'autre. Nous avons utilisé, pour décrire ce phénomène, le terme d'aliénation⁴ ; que l'on n'y voie pas d'anachronisme, mais qu'on le prenne plutôt comme une commodité linguistique pour désigner cette tension vers le Bien déviée vers un bien partiel et dérivé que l'âme trouve dans sa création plutôt que dans son origine, de laquelle elle se coupe dès lors d'autant plus qu'elle cède à cette mésorientation. Celle-ci lui est permise par son propre degré de dispersion hénologique, et en conséquence celui de la réalité corporelle qui en est dérivée (sous-sections 2.1.1-2 & 3.1.5 (p. 36, & 81)), dispersion que ne partagent pas les degrés supérieurs, ceux des dieux et, pour Jamblique, des intermédiaires ; ceux-ci n'ont donc pas part à cette dynamique d'aliénation, puisque la confusion entre un bien partiel et principiel ne leur est pas possible : seul le corps échoue nécessairement à être partout et nulle part à la fois et à ainsi embrasser la totalité du dessein démiurgique (*Sentences* 14 & 31 ; *In Tim.* fr. 20, cf. 2.1.2 & 3.1.2 (p. 38, & 68)), et seule l'âme peut s'y perdre dans le processus de son organisation.

L'adoption de ce problème comme fil conducteur de l'éthique et de la purification philosophique n'a rien d'arbitraire, puisqu'il est suscité par les tensions inhérentes à la dynamique métaphysique admise par les deux philosophes : si tout se déploie éternellement à partir du Bien par une force invincible, quelle place donner au vice, à la discordance, à l'échec ? Et en conséquence, quelle place pour ce qui leur est corrélatif, la vertu, la concorde et le succès ? En d'autres termes, comment concilier les imprévisibles et douloureuses vicissitudes du monde sensible avec leur origine divine, nécessaire et bénéfique ? Les incohérences ou désaccords des diverses autorités philosophiques, théologiques, révélées, rituelles ou mythiques, avec l'unité de l'objet dont elles traitent et sa suprême stabilité ? Les erreurs et surtout les vices de ceux qui s'y inscrivent et ont bénéficié de leur enseignement avec le fait que celui-ci est censé ne viser que le Bien et de bénéfiques dispositions ? Les failles et injustices, enfin, des êtres démoniques et divins, sur lesquels portent ces enseignements, avec leur statut réputé élevé, dégagé de tout besoin et proche du Bien ? Le système métaphysique néoplatonicien ne peut éviter de susciter

3. Voir par exemple IV, 3 [27], 17, 21-28 & V, 8 [31], 2, 34-35, mais aussi I, 6 [1], 8, 17-21 qui contient déjà une première version de la comparaison avec Circé.

4. En suivant la proposition de GÜRTLER, « Plotinus and the Alienation of the Soul ».

ces questions, parmi d'autres, chez le penseur cultivé du III^e siècle finissant. Elles constituent en fait des points de saillance d'une problématique plus générale d'explication de l'émergence dans la multiplicité de propriétés contraires à celles de l'unité dont elle est issue ; elles en sont aussi des applications concrètes. C'est ce qui explique les diverses questions polémiques de Porphyre dans ce qu'il a écrit *Contre les chrétiens* et dans la *Lettre à Anébon*, qui explorent ces inquiétudes et auxquelles ses propres traités ainsi que ceux de Jamblique permettent d'apporter des éléments de réponse.

Le concept commun à nos deux auteurs, que nous avons choisi de nommer aliénation, n'est pas la solution à ces problèmes mais leur façon de le (re)poser afin de tenter de le résoudre. C'est parce que l'âme confond son bien propre avec celui du corps, qu'elle cherche en lui l'unité qu'il lui doit et se fait ainsi plus multiple que nécessaire, qu'elle inverse l'ordre naturel de la conversion, et tend vers le multiple au lieu du simple. Cette inversion entraîne celle des propriétés qu'elle hérite du Principe, et son action, d'orientée vers le Bien et l'Un, c'est-à-dire bonne et unifiée, tend vers son contraire, et se fait mauvaise et dispersée.

4.1.3 Questions résolues, questions en suspens

Cette reformulation du problème, cette façon de le poser, aide-t-elle à le résoudre ? Reprenons-en les aspects.

Les dieux, d'abord, ne sont en rien mauvais, et échappent radicalement à toute aliénation, ils sont toujours orientés vers le Bien, la procession se complète pour eux nécessairement d'une conversion, puisqu'ils n'ont pas l'occasion d'en dévier. Sur ce point, Porphyre et Jamblique sont en parfait accord, les questions de la *Lettre à Anébon* sont donc rhétoriques ou méthodologiques : elles mettent le destinataire au défi de défendre à son tour cette conclusion. Tous deux considèrent que les dieux ne sauraient être que vertueux, puisqu'ils sont les vecteurs par lequel tout bien arrive aux âmes, et en conséquence les étalons de toute vertu. Une conception qui en ferait des menteurs ou des êtres soumis aux passions doit donc être erronée, et l'erreur serait à chercher soit dans le fait qu'il ne s'agisse pas vraiment de dieux, mais de mauvais démons (pour Porphyre, qui fait de ces entités des âmes), ou d'illusions déformantes vouées à l'obscurité d'une âme humaine qui aurait négligé la purification philosophique et théurgique (pour Jamblique). Dans les deux cas, le problème de la vertu divine est en partie réglé (en tant que l'aliénation qui seule pourrait la menacer est impossible) et en partie déplacé (puisque reporté sur le problème de la vertu des âmes, qu'il s'agisse de démons porphyriens ou d'humains).

La question des démons, d'ailleurs, subit un traitement comparable. Leur lien avec le phénomène d'aliénation dépend des entités que l'on range derrière ce mot. Dans le système plus simple de Porphyre, les démons sont des âmes dénuées de corps, mais cependant capables d'en organiser, et dès lors de s'y perdre : à nouveau la question se déplace sur la vertu et l'aliénation de l'âme individuelle, puisque les démons en sont. Le même déplacement s'opère chez Jamblique pour une raison différente : les démons, n'étant pas des âmes et n'organisant pas immédiatement de corps, ne semblent pas capables de s'y aliéner, mais par contre l'âme humaine peut faire un mauvais usage de leur providence (les rendant ainsi, de son point de vue, mauvais), et ce mauvais usage doit à son tour s'expliquer et se penser par l'aliénation de cette âme humaine. Notons cependant une différence : les héros jamblichéens, qui correspondent fonctionnellement à peu près aux démons porphyriens (au sens où ils sont les plus éminentes des âmes) ne sont jamais présentés comme s'écartant de l'ordre cosmique ; le sommet du niveau de l'âme semble chez lui dégagé de la précarité qu'y décèle Porphyre à travers ses démons.

Ces deux aspects sont donc reconduits, d'une façon ou de l'autre, à la question de la vertu personnelle, celle de l'âme individuelle. Celle-ci est en effet le terrain d'une lutte pour la conversion, d'un effort de tension vers le Bien, qui peut réussir ou échouer. L'échec est le résultat de l'aliénation, sa solution repose en une purification de celle-ci qui permet de mieux s'insérer dans l'ordre bon et unifié qui émane des dieux. Jusque là, Porphyre et Jamblique sont en accord.

Ils vont tous deux aussi jusqu'à considérer que la connaissance, la philosophie, l'éthique et la pratique rituelle ont un rôle dans cette purification, mais ici s'arrête leur convergence. Nous verrons que la façon dont ils décrivent la sortie de l'âme du rapport d'aliénation au corps est différente chez l'un et l'autre, de même que la succession précise de ses étapes et des moyens de la mettre en œuvre. Le problème général est partagé, mais il est lu dans ses détails d'une façon différente, qui mènera à des réponses dont on a vu l'altérité et que nous comparerons dans la prochaine section.

On peut dès lors se douter que l'appel à la tradition se fera différent. Porphyre en appelle à une démarche de critique érudite opérant un soigneux tri dans les sources que l'on retient et la façon dont on les approche, impliquant à la fois un profond respect de leur contexte originel, mais aussi la nécessité d'en faire un usage pédagogique qui préserve leur cohérence mutuelle, et c'est la conjonction des deux qui en permet la crédibilité. Jamblique de son côté est plus prompt à intégrer dans son système toutes les autorités qui peuvent le soutenir, proposant une synthèse qui dépasse l'historicisme et ressuscite plus qu'elle n'étudie certaines formes de platonisme et pythagorisme : la crédibilité se confond avec la cohérence et accepte de sacrifier le scrupule historico-philologique pour la renforcer. Cette divergence dans le rapport aux sources devra trouver sa place comme corrélat de celle des modes de sortie de l'aliénation. De même, tous deux entendent bien satisfaire à la quête de bienfaits prosaïques, mais la façon dont ils s'y prennent est pour le moins dissemblable, tant leurs ascétismes sont éloignés. C'est que la crédibilité et la cohérence de la tradition sont des propriétés du corpus qui sera le moyen de mener à bien cette sortie, tandis que l'efficacité, en ce compris le bonheur, en est un résultat attendu, quoique latéral par rapport au but sotériologique plus profond. Un différend à propos de la façon dont il convient de résoudre l'aliénation entraîne donc forcément une disharmonie quant au rapport à la tradition qui appuiera cette démarche et aux résultats qu'on en attend. Voyons maintenant comment s'articule cette divergence centrale.

4.2 Divergence : cursus et voie de salut

4.2.1 Le philosophe et le théurge ?

Une remarque de Damascius⁵, souvent citée, structure depuis longtemps le récit que l'on fait de l'histoire du néoplatonisme⁶ : « les uns tiennent en haute estime la philosophie, comme Porphyre, Plotin et beaucoup d'autres philosophes, tandis que les autres préfèrent l'art hiératique, comme Jamblique, Syrianus, Proclus et tous les hiératiques »⁷. Ce partage sert de squelette à la narration que voici : après la géniale synthèse plotinienne qui aurait ramené jusqu'au mysticisme à une fondation rationnelle, le néoplatonisme aurait emprunté une pente descendante, à partir d'un Porphyre fondamentalement plotinien mais incapable de se décider entre cette sincère allégeance et son esprit dévot qui l'attire vers les charmes des cultes et pratiques magiques, ouvrant la voie au « manifeste de l'irrationalisme » que sera la *Réponse* de Jamblique, et de là, à la progressive dégénérescence de la pensée hellénique⁸. Cette lecture a été remise

5. Parfois attribuée à Olympiodore ; l'hésitation à ce propos a été levée par L. G. WESTERINK, *Damascius. Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus : Text, translation, notes and indices*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1959, p. xv-xx.

6. Voir par exemple E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1951, p. 285 (note 25) ; SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 138 (note 33) ; ou même, avec plus de nuance, A. SHEPPARD, « Proclus' Attitude to Theurgy », *Classical Quarterly* 32.1 (1982), p. 212-224, note 4.

7. « Ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. In *Phed.* I, 172, 1-5.

8. Il s'agit là du propos de l'Appendice 2 de DODDS, *The Greeks and the Irrational*, p. 283-299 ; mais aussi du livre de P. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1969 ; ainsi que d'un *leitmotiv*

en question au cours des dernières années⁹, souvent par la correction du jugement dépréciatif sur les tendances hiératisantes de Jamblique, dont la rationalité propre a été montrée. Reste que la dichotomie damascéenne n'a pas toujours été relativisée¹⁰, ce qui a pu donner à certains commentateurs l'impression que la pratique ou non des rites théurgiques relève davantage d'une affaire de goût personnel de chaque philosophe que d'une réelle nécessité systématique¹¹.

Une constante dans la kyrielle de présentations fondées (explicitement ou non) sur cette remarque damascéenne est ainsi l'opposition entre un Porphyre philosophe et un Jamblique théurge : pour l'un, la démarche cathartique se ferait *sola philosophia*¹², avec éventuellement la béquille théurgique pour aider les âmes inférieures à trouver le chemin de la philosophie¹³, tandis que l'autre mettrait les rites théurgiques au centre de l'ascension¹⁴, au point de constituer un niveau supérieur à la philosophie¹⁵, ou à tout le moins une pratique indispensable même au plus sage des philosophes¹⁶, bien que les sympathies des commentateurs cités puissent fortement différer. Un tel résumé n'est pas dépourvu de sens ni même d'utilité heuristique, mais il s'applique surtout à l'échange de la *Lettre à Anébon* et de sa *Réponse*. Or, il convient de ne pas oublier à son propos qu'il ne s'agit pas d'un échange privé informel, mais d'une correspondance philosophique travaillée avec art : Jamblique (puisque ce que nous savons de la *Lettre à Anébon* en dépend en grande partie) campe des rôles bien définis dans un dialogue de personnages plutôt que de systèmes ; le maître égyptien des rites anciens calme le trop innovant philosophe grec¹⁷. Il n'est pas assuré que l'on puisse accorder une complète confiance à l'auteur de la *Réponse* pour faire justice à l'intention de son interlocuteur, en particulier quand on connaît sa propension à sacrifier l'exactitude philologique à la puissance d'édification. Nous avons par ailleurs pu observer que la question des rites et de la façon de bien les accomplir était une composante importante du questionnement et des écrits porphyriens, et qu'une relative cohérence pouvait se dégager de ses écrits, assez pour permettre d'éviter de céder trop vite à la tentation d'y voir une évolution de sa pensée. La remarque de Damascius, aussi sincère soit-elle, résume donc davantage l'un des procédés rhétoriques de la *Réponse* que l'opposition réelle entre Porphyre et Jamblique. Une comparaison des approches de nos deux penseurs exige de tenir compte non de ce qu'eux-mêmes ou leurs lointains successeurs disent qu'ils font, mais de l'enchaînement effectif de leurs propres arguments et thèses.

de l'article de WITT, « Iamblichus as a Forerunner of Julian » ; il se goûte aussi dans celui de H.-D. SAFFREY, « Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », *Revue d'Études Augustiniennes* 27 (1981), p. 209–225 ; et bien sûr dans les rites déguisés et stimulés aux psychotropes qu'imagine G. LUCK, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in *Religion, Science, and Magic*, sous la dir. de J. NEUSNER, E. S. FRERICHS et P. V. MCCracken FLESHER, p. 185–225 ; voir cependant la protestation de A. R. SODANO, *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Naples, L'Arte Tipografica, 1958, p. 47–64.

9. Voir par exemple l'ouvrage de VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie* ; et celui de ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*.

10. Il faut noter l'exception de ATHANASSIADI, « The Oecumenism of Iamblichus ».

11. LUCK, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism ».

12. CLARK, « Translate into Greek » ; P. ATHANASSIADI, « A Global Response to Crisis : Iamblichus' Religious Programme », in *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen*, sous la dir. de C. RIEDWEG, p. 257–290.

13. SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 32–51.

14. J. F. FINAMORE, « Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy », *Dionysus* 17 (1999), p. 83–94.

15. LUCK, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism » ; VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie*, p. 123–126 & 262–265.

16. DEPALMA DIGESER, « The Power of Religious Rituals » ; SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity*, p. 169–186.

17. BROZE et VAN LIEFFERINGE, *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, p. 178–185 ; ADDEY, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, p. 127–147.

4.2.2 Conversion et purification

Voyons ce que nous pouvons proposer à la lumière de l'exploration faite dans les chapitres 2 et 3. De même que Porphyre et Jamblique héritent d'un même problème présent dans la pensée plotinienne, ils en tirent aussi les outils pour le penser et le résoudre, mais vont explorer des aspects différents de la réponse de Plotin et les articuler chacun de façon originale. Plotin en appelle souvent à une fuite, une échappée du monde qui se présente comme une rupture d'avec le corps sensible et un radical retour à la pureté intelligible, éventuellement sublimé en une union mystique à l'Un¹⁸, mais cette fuite est en même temps une intensification de la contemplation, et donc de la quête d'unité à travers la bonne organisation du corps par l'âme, en ce compris l'exercice physique, la pratique des vertus, la bienfaisance et l'enseignement qui s'inscrivent pleinement dans la remontée et en sont tant des moyens que des conséquences¹⁹. S'il nous est permis de substituer une caricature à une autre moins féconde, disons que Porphyre a davantage exploré le premier de ces deux aspects de la pensée plotinienne, là où Jamblique s'est concentré sur le second. Étoffons.

La procession porphyrienne (voir sous-section 2.1.2, p. 38) est avant tout une dispersion, une perte d'unité, une chute. La génération d'un niveau de réalité est certes simultanée à son ordonnancement, mais la démiurgie qui crée est logiquement distincte de la démiurgie qui ordonne (voir sous-section 2.1.3, p. 39) : la conversion est conceptuellement séparable de la procession. Il y a donc un sens à se figurer un état dont le retour vers l'unité n'est pas encore proportionné à son avancée dans le multiple, puisque les deux dynamiques sont liées mais non confondues. Au contraire, Jamblique ne peut admettre cette séparation : sa procession est d'emblée une démiurgie providentielle (sous-section 3.1.2, p. 71), et la distinction que fait Porphyre n'est pour lui possible que par un excès d'abstraction. Il emploie dès lors peu ce couple procession-conversion, puisque chaque degré est surtout l'expression de l'unité primordiale sur un nouveau mode, toujours déjà dispersé et réunifié. Si leur système de base est fondamentalement identique, ils ne comprennent en revanche pas de la même façon la procession, et dès lors tout ce qui repose sur elle.

La divergence théorique a des conséquences : la matière a chez Porphyre le rôle d'un agent aliénant en ce qu'elle est comme un piège ou une entrave qui peut ruiner ou du moins dévoyer la conversion de l'âme en l'orientant vers le produit plutôt que la cause ; par certains aspects il frôle le dualisme. L'âme se « convertit » ainsi vers le corps, et s'embourbe par là dans une ignorance qui s'entretient elle-même (voir sous-section 2.2.1, p. 43). La solution qui s'impose impliquera donc de couper le lien, non certes par un suicide, mais par une méfiance ascétique envers tout ce qui pourrait contribuer à garder solide ce lien, comme par exemple le plaisir. La vertu se pensera ainsi comme une purification au sens d'un sevrage, d'un retranchement : *corpus est omne fugiendum*. C'est du corps qu'il faut se purifier, c'est-à-dire de tout ce qui en lui n'est pas strictement indispensable à l'âme et à sa bonne pratique de contemplation intellectuelle des principes. Les rites devront s'inscrire dans cette ascèse à titre de moyens de mieux la mener à bien, et le système porphyrien lui-même sert à articuler ensemble ces moyens rituels et théoriques avec la purification contemplative qui est le but véritable de la démarche de Porphyre, celui qu'il identifie au bonheur et vers lequel il convient de toujours privilégier le plus court chemin²⁰. La sortie de l'aliénation ainsi comprise est donc une modération des tentations et de l'attachement qui tend à leur élimination afin que l'âme, coupée autant qu'il est possible de ces ajouts superflus et dangereux, puisse être mieux elle-même conforme à elle-même et à ses principes.

Jamblique ne peut avoir ce pessimisme quant aux corps, puisque leur participation à l'unité

18. Pour citer quelques exemples : I, 2 [19], 1 ; I, 6 [1], 8 ; II, 3 [52], 9 ; II, 9 [33], 15 ; III, 4 [15], 2 ; IV, 4 [28], 17 ; IV, 8 [6], 1-4 ; V, 9 [5], 1 ; VI, 9 [9], 11.

19. I, 2 [19], 2-3 ; I, 4 [46], 14 ; I, 8 [51], 6 ; III, 2 [47], 3 & 8 ; III, 8 [30], 1-7 ; IV, 7 [2], 10 ; VI, 8 [39], 13.

20. LARDREAU, « La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation ».

et à la bonté est dans sa compréhension bien plus immédiate. Avoir une cause revient à être organisé par elle. La fascination mal placée qui mène à l'aliénation (sous-section 3.2.1, p. 84) se comprend donc comme une résistance à la providence, mais moins la résistance corrompue du mal orienté que celle, involontaire, du maladroit. La dispersion spatio-temporelle est l'occasion, parfaitement évitable, d'erreurs situées et provisoires qui sont source de mal et de souffrance pour ceux qui les commettent et pour leur entourage. C'est ce qui rend l'appel à la connaissance d'autant plus naturel dans le chef de Jamblique, et donne aux pratiques rituelles un rôle de correction et d'accompagnement de cette providence, non pas contre les séductions du corps, mais avec elles, pour mieux les organiser. L'ennemi n'est donc pas le corps, mais sa tendance à l'entropie, dont la cause est à chercher dans un manque de sensibilisation à l'ordre cosmique auquel son âme souscrirait sinon. Cela éclaire la différence entre les démons porphyriens et les héros jamblichéens (dont on a vu qu'ils occupaient le sommet du niveau de l'âme chez l'un et l'autre philosophes) : les premiers, tant qu'ils administrent un corps, sont toujours susceptibles d'y plonger et de devenir ainsi mauvais, tandis que les seconds, qui sont les meilleures des âmes, ont par leur connaissance de l'ordre dans lequel ils s'inscrivent dépassé le risque de prendre à nouveau la partie pour le tout. La purification porphyrienne consiste par là en une lutte permanente contre l'attachement, la tentation et l'illusion²¹ (lutte qui n'en est pas moins la plus haute forme de bonheur), tandis que la jamblichéenne se comprend comme la pratique ordinaire du sage qui s'est rendu pleinement réceptif à la providence divine et n'a plus lieu de choir.

4.2.3 L'humain à dépasser

Cela nous amène à la façon dont chacun caractérise l'état qu'il convient de dépasser. Nous avons vu (sous-sections 3.2.4 & 3.3.1, p. 93 & 96) que Jamblique en appelle explicitement à une certaine forme de renoncement à son humanité. Si Porphyre n'a pas les mêmes termes dans les textes dont nous disposons, on peut désigner sa démarche de façon similaire. En effet, comme nous l'avions vu à propos des *Sentences* 8 et 9 (sous-section 2.2.1, p. 43), chaque individu humain est composé d'âme et de corps de telle sorte que séparer le corps de l'âme est la mort ordinaire, inféconde, mais que séparer l'âme du corps est la mort à chercher, celle qui s'obtient, sans destruction, par la philosophie. Cette séparation est une mort car elle vise à nier la jointure qui fait l'homme. En conséquence, elle est un dépassement de l'humanité et doit se lire comme telle. Tous deux visent donc, à travers la quête de sortie de l'aliénation de l'âme au corps, à transformer la condition humaine — la façon humaine de vivre et de se rapporter au corps — au point de l'anéantir au profit d'un état supérieur.

Cependant, la divergence d'analyse que nous avons vue jusqu'ici s'applique également à cette humanité à transcender. Dans les deux cas, certes, il s'agit d'un attachement, mais guère du même. Celui que Porphyre dénonce est l'emprisonnement de la liberté psychique dans les plaisirs, ou plus largement dans les passions, que permet le corps. Celui-ci est un réseau de chaînes dorées en lesquelles on ne peut espérer connaître la sérénité et le bonheur que dans la mesure où on en desserre l'étreinte, où leur éclat compte pour rien et leur présence est tout juste tolérée par une âme qui s'en détourne et ne consent qu'à l'entretenir le temps de n'en avoir plus besoin. Son objet véritable est plus élevé, et le corps, sa création, est une distraction à laquelle elle ne doit pas accorder plus d'attention que nécessaire. C'est l'homme en tant qu'il se perd dans cette attention, à cause de son goût pour les plaisirs et frissons que le corps lui donne l'occasion de ressentir, qu'il faut supprimer, pour que l'âme puisse plus purement compléter sa conversion et se fondre dans l'Un-Bien. L'ennemi du philosophe porphyrien est la tentante entrave du Pygmalion épris de Galatée, c'est-à-dire celle du matelot ensorcelé par Circé.

21. On comprend donc, malgré leurs importantes différences, ce qui l'a rendu particulièrement attrayant pour Augustin.

L'objet du dépassement jamblichéen est quant à lui horizontal plus que vertical, pour ainsi dire. Il s'agit aussi d'un attachement, mais non pas de celui de l'âme pour le corps pris en général. Au contraire, c'est le corps particulier, considéré comme plus important qu'il n'est, dont il convient pour lui de se méfier. L'âme, bien sûr, a selon l'ordre démiurgique la responsabilité de s'occuper ici et maintenant de son corps particulier ; toutefois, elle ne doit jamais perdre de vue qu'elle accomplit là un acte qui s'inscrit dans un ordre plus large, un plus grand dessein. La démiurgie, d'ailleurs, n'est jamais son seul fait, mais davantage celui des dieux intelligibles (voir sous-section 3.1.2, p. 71), qu'elle se doit de servir. En prenant à l'excès le point de vue de la partie du Tout qui lui est échue, elle néglige sa place, et menace le bon déroulement de sa propre providence sur le corps. Il est humain, pourtant, de penser plus à soi et aux siens qu'à l'univers, et c'est précisément à cet humain que Jamblique appelle à renoncer. La démiurgie est celle de tout l'univers, et chaque être est ainsi connecté aux autres ; le transhumanisme jamblichéen peut se faire politique. Le corps y a sa place, comme terme de cette démiurgie, et il n'est pas à fuir, même ses passions en sont un terme neutre, elles peuvent ou non avoir leur place à chaque endroit ; l'ennemi désigné par le philosophe d'Apamée est bien plutôt l'idiosyncrasie telle qu'érigée en principe directeur.

4.2.4 Étapes

Comment effectuer chacun de ces deux dépassements, dans quel ordre s'enchaînent leurs étapes ? La recherche à ce propos, probablement inspirée par un fragment du *Sur le retour de l'âme*²², s'est efforcée de compter et de déterminer les « voies de salut » que Porphyre et Jamblique auraient proposées, et le genre d'âme auquel chacune s'adresserait. Limitons-nous à quelques exemples récents. Il a été soutenu que Porphyre défendrait un modèle à trois voies (auxquelles correspondraient les trois livres de la *Philosophie tirée des Oracles*), dont la première consisterait en la pratique du culte traditionnel et pourrait apporter aux âmes des masses des bénéfiques mondains, la seconde en une préparation de l'âme (pour ses vies ultérieures) à la philosophie à travers les diverses introductions que sont les traités porphyriens, la troisième en une pratique effective et libératrice de la véritable philosophie, celle des *Ennéades*²³. Plus modestement, la *Philosophie tirée des Oracles* a aussi pu être lue comme une œuvre pédagogique d'accompagnement des étudiants avancés et de consolidation de leur apprentissage, en rendant compatibles oracles et philosophie²⁴, tandis que le traité *Sur les Statues* en serait une étape préparatoire, une introduction pour philosophes à la lecture de l'ordre intelligible dont un rappel est laissé dans les statues²⁵. En face de cette multiplicité porphyrienne, certains ont cherché chez Jamblique son reflet, en un triplet de voies qui correspondent aux trois genres d'âmes qu'il distingue : les pratiques rituelles de la *Réponse* seraient adaptées aux âmes inférieures,

22. S302-302bF = MG15A-D = *Cité de Dieu*, X, 32, 5-37 ; Augustin y affirme que Porphyre aurait échoué à trouver une voie universelle de salut, suggérant par là qu'il la cherchait et que c'était pour lui un enjeu important ; nous avons vu dans la sous-section 2.2.1 (p. 46) les nuances qu'il fallait y apporter.

23. Outre sa monographie sur le sujet, l'idée a été proposée par M. B. SIMMONS, « The eschatological aspects of Porphyry's anti-Christian polemics in a Chaldaean-Neoplatonic context », *Classica et Medievalia* 52 (2001), p. 193-216 ; pour être largement suivie par M. CHASE, « "Omne corpus fugiendum ?" : Augustine and Porphyry on the body and the post-mortel destiny of the soul », *Χώρα* 2 (2004), p. 37-58 ; et DEPALMA DIGESER, « The Power of Religious Rituals », il serait trop long de procéder à une critique point par point de ce modèle : remarquons seulement 1) qu'il n'est à aucun moment explicitement décrit par Porphyre 2) qu'il comporte des points de tensions avec ce qui est effectivement construit par celui-ci (les quatre degrés de vertu des *Sentences*, les genres de sacrifice et la rhétorique générale du *De l'Abstinence...*) 3) qu'il repose massivement sur une lecture non critique de toutes les sources sans discrimination, y compris de celles ouvertement hostiles à Porphyre, et en particulier sur les fragments *Sur le retour de l'âme* d'Augustin, qu'il est imprudent de croire sans réserve ; voir d'ailleurs à ce sujet les avertissements de G. CLARK, « Augustine's Porphyry and the Universal Way of Salvation », in *Studies on Porphyry*, sous la dir. de G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD, p. 127-140.

24. JOHNSON, « Arbiter of the Oracular ».

25. KRULAK, « "Invisible Things on Visible Forms" ».

l'exemple moral pythagoricien aux intermédiaires, la philosophie du *Protreptique* et du traité *De l'Âme* aux supérieures²⁶. D'autres ont plutôt considéré que Jamblique aurait au contraire eu à cœur d'intégrer les élitismes chaldéen et plotinien dans une voie unique adaptable à tous, philosophes et gens du commun²⁷.

Peut-être serait-il pertinent de se garder d'importer les concepts et enjeux augustinien dans un contexte intellectuel qui les prédate d'un siècle. S'il y a des étapes dans la sotériologie porphyrienne, il s'agit de paliers de purification et de détachement (voir à ce sujet la sous-section 2.2.1, p. 45). Le lieu de cette progression est l'âme elle-même et sa capacité à organiser le corps sans s'y laisser absorber, à comprendre la loi divine et à suivre la loi naturelle qui repose sur elle. S'il faut y distinguer des degrés, c'est du côté des genres de vertus qu'ils doivent être cherchés, en ce qu'ils mènent, par leur accomplissement parfait, au statut d'homme bon, puis de démon, et enfin de dieu. Chacun d'eux consiste en un nouveau mode de détachement plus radical que le précédent, et il s'entretient et symbolise par une autre façon d'envisager le sacrifice (sous-section 2.2.2, p. 47). Personne ne cesse de participer au culte traditionnel, cependant un même type d'offrande ne convient pas à chacun. Outre les exemples de proportion à sa richesse, Porphyre insiste sur la nécessité de sacrifier en accord avec son propre degré d'avancement, puisque le sacrifice est un outil et symbole de sa propre purification. Bien que Porphyre admette la réincarnation pour quiconque n'a pas complété ce processus de détachement, rien n'indique que différentes voies s'imposeraient pour de bon à différentes personnes : l'évolution (progression ou régression) de l'âme est au cœur de l'argumentaire porphyrien, et il est donc plus naturel que les moyens qui s'imposent à chacun changent en fonction de cette évolution. Toute pratique intellectuelle ou sacrificielle peut donc profiter à toute âme, bien que chacune l'accomplisse différemment, et en tire ses propres bénéfices (sotériologiques et prosaïques), selon le niveau de progression où elle se situe. L'étude d'une pléthore de textes en tous genres a d'ailleurs été pratiquée par Porphyre lui-même tout au long de sa vie, alors même que les traités qu'il leur consacre ne s'adressent pas forcément à des âmes de même niveau que lui. Porphyre y indique des clés de lecture, des façons dont tirer profit d'un maximum de sources pour travailler à sa propre purification, de sorte que chacun, quel que soit son niveau, puisse progresser, c'est-à-dire se détacher toujours davantage du corps.

L'organisation de la démarche de détachement de l'aliénation en voies distinctes hiérarchisées a davantage de sens pour décrire le système de Jamblique, pour trois raisons. D'abord, il admet explicitement trois genres d'âmes qui sont autant de modes d'organisation du corps, plus ou moins bien orientés vers le perfectionnement de celui-ci et ainsi pourvus de puissance et de liberté, qui conditionnent le genre de vie que chacun mènera (sous-sections 3.1.4 et 3.2.1, p. 79 & 85). Ensuite, la pratique théurgique qu'il présente doit être adaptée non seulement à l'entité vénérée mais aussi au rang du théurge lui-même (sous-section 3.2.3, p. 90), de sorte qu'il semble y avoir différents états auxquels sont à prescrire différents rites. Enfin, Jamblique déploie une volonté didactique d'introduction progressive à de nouvelles façons d'articuler la pensée et l'action ; on peut avoir à l'esprit la *Série pythagoricienne* qui, malgré son état parcellaire, indique clairement une structure de progression, partant de l'exemple moral pythagoricien pour passer à une exhortation mêlée de sens commun et de culture philosophique générale, avant de passer à la pratique cathartique des mathématiques. Cette quête de connaissance a pour l'âme une fonction préparatoire à un progrès, éventuellement en une vie ultérieure mais peut-être dès celle-ci, par l'organisation plus rigoureuse des pensées qui permet de mieux comprendre la nécessité de l'ordre théurgique et providentiel dans lequel il s'agira de s'insérer (sous-section 3.2.2, p.

26. H. FEICHTINGER, « Οὐδένεια and *humilitas* : Nature and Function of Humility in Iamblichus and Augustine », *Dionysius* 21 (2003), p. 123–160.

27. Voir ATHANASSIADI, « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce », qui entend par ces « élitismes » la propension qu'ont tant les *Oracles Chaldaïques* que Plotin à réserver *de facto* la possibilité d'une divinisation à un petit nombre, dans un cas de prêtres, dans l'autre de philosophes ; cf. aussi ATHANASSIADI, « A Global Response to Crisis ».

86). Un autre exemple en est fourni par la *Lettre à Sôpater sur l'éducation des enfants*, qui en appelle à dresser d'abord les sens pour lier le dégoût aux actes mauvais et le plaisir aux bons, puis à la mobilisation de la honte et de la fierté pour encourager une saine émulation, avant de passer à la logique et à la démonstration rationnelle, pour achever cette préparation par une exposition des Principes à même de rendre le nouvel adulte capable de comprendre²⁸. Sans viser ici à un dénombrement des voies ou étapes de salut, qui ne semble d'ailleurs pas intéresser beaucoup Jamblique, on peut remarquer la dimension bien plus structurée et progressive de la démarche de détachement qu'il propose. Chaque pratique, épistémique ou rituelle, vise à une certaine transformation, l'obtention d'un certain état cognitif ou supra-cognitif, qui permettra à son tour de nouvelles pratiques et un nouveau progrès. Jamblique nous laisse un système (ou, dans l'état actuel de sa transmission, son ébauche) qui pourrait peut-être, à la limite, être mobilisé pour la formation et le progrès des âmes en son absence, ce que le mentorat plotinien tel que décrit et repris par Porphyre, concentré sur la pratique purificatoire, ne permet pas²⁹.

4.2.5 Scrupule et système

Est-ce à dire que, pour prendre le contre-pied de Damascius, Jamblique serait le philosophe systématique et Porphyre le maître spirituel plus préoccupé d'ascèse purifiante que d'enseignement d'un contenu substantiel³⁰ ? Disons plutôt que leurs deux approches du dépassement de l'aliénation de l'âme au corps impliquent deux modes distincts de systémativité.

Pour Porphyre, l'enjeu de l'éducation est d'éloigner toujours davantage l'âme de ses passions, de lui fournir la réminiscence d'un bagage intellectuel qui la protège des attraits du sensible (sous-section 2.4.1, p. 54). Les diverses autorités contiennent un même message, ou des parties de celui-ci, qui consiste toujours en une même exhortation à la sortie du corps par la philosophie. Chaque œuvre³¹ peut d'ailleurs le contenir à différents niveaux de lecture, ce qui permet de revenir au même texte plusieurs fois sur différents modes, de même que le sacrifice pouvait être l'occasion de différentes purifications. Il importe cependant de ne chercher ce message que là où il est, c'est-à-dire dans les sources vraiment allégoriques ou symboliques, créées par des sages qui y fournissent de l'aide pour l'ascension qu'ils ont déjà en partie effectuée. Ces exigences mènent Porphyre à chercher les moyens du détachement dans l'étude, qui progressivement offre des outils intellectuels pour discerner les passions et mieux les combattre. Si l'on peut risquer une spéculation, suggérons que la rigueur philologique elle-même, par son exigence, participe à l'ascèse et à la purge des passions. La diversité des traditions pourrait ainsi se comprendre comme l'occasion d'expérimenter le détachement des soucis mondains permis par la connaissance, sous autant de modes qu'il y a de cultures différentes. Dès lors, le respect des particularités de chaque texte, rite et tradition contribuerait, par la multiplication des perspectives, à mieux comprendre l'exhortation au détachement et à percevoir d'autant plus clairement ce qui relève du corps et ce qui est le propre de l'âme. Cela pourrait expliquer le remarquable scrupule que Porphyre prend à citer ses sources³². La polémique antichrétienne (dont on a vu qu'elle se plaçait en bonne partie sur le terrain de la critique textuelle) serait

28. *Lettre 14*, fr. 1, commenté notamment par R. M. VAN DEN BERG, « Proclus and Iamblichus on Moral Education », *Phronesis* 59 (2014), p. 272–296.

29. Comme le remarque G. CLARK, « Philosophic Lives and the Philosophic Life : Porphyry and Iamblichus », in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, sous la dir. de T. HÄGG et P. ROUSSEAU, p. 29–51.

30. Comme n'est pas loin de le suggérer l'étude par ailleurs inspirante de LARDREAU, « La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation ».

31. Par œuvre ou source, nous entendons ici tout ce qui fait l'objet des analyses de Porphyre et Jamblique, en ce compris donc des textes, des rites, des oracles, des statues, des symboles et autres contenus perçus comme signifiants.

32. Voir notamment la *Vie de Pythagore* (cf. section suivante), mais aussi l'*Antre des Nymphes*, dont la dette aux néopythagoriciens Cronius et Numénus est explicite, voir à ce sujet F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956, p. 419–459.

alors, au moins partiellement, une dimension d'une problématique plus large concernant le rapport aux sources et la façon dont il convient de s'en servir pour appuyer ou non un discours sotériologique³³, mais aussi pour l'accomplir : toutes n'ont pas la même utilité en la matière, et il faut donc s'exercer à discerner les usages possibles de chacune.

L'insistance sur le respect des particularités de chaque source, en ce compris son histoire, son genre et les différentes interprétations qui ont pu en être données, rencontre moins de sympathie du côté de Jamblique. On comprend bien le risque qu'il a pu y voir : si tout l'enjeu de la démarche philosophique et théurgique est de s'arracher à son idiosyncrasie, donner une trop grande importance à celles d'une œuvre située, ou même d'une culture en particulier, pourrait se révéler contre-productif. Bien que Porphyre et lui soient d'accord pour voir dans la multiplicité des sources la convergence vers un appel à l'unité, au détachement des passions du corps particulier et au respect de l'ordre divin, leurs différences d'analyse du problème font que là où Porphyre voit la dissonance des sources comme féconde pourvu que correctement approchée, Jamblique manifeste à l'égard de cette diversité davantage de méfiance. Il préfère mettre l'accent sur ce qui intègre différentes perspectives en un système unifié, de la même façon que son insistance sur le *skopos* de chaque dialogue platonicien vise à en renforcer l'unité, tant celle de chaque dialogue que celle de leur ensemble³⁴. Sa systématisme s'exprime donc non pas dans l'approche d'une source ou d'un corpus pour lui-même, dans le respect de sa logique interne, mais bien plutôt par la façon qu'il a de les agencer pour favoriser l'évolution et la réceptivité à la providence de chaque âme. C'est ainsi, par exemple, que le *Protreptique*, lui-même une étape clairement située entre la *Vie de Pythagore* et le traité *Sur la science mathématique commune*, intègre en une progression une analyse de quelques *Vers d'Or*, un commentaire d'Archytas et de doctrines pythagoriciennes, divers extraits du *Protreptique* d'Aristote, des citations soigneusement choisies des *Dialogues* de Platon, et une analyse d'*acousmata* pythagoriciens. Le texte de Porphyre qui y ressemble le plus, la *Lettre à Marcella*, est loin de présenter le même degré de progression³⁵. Le scrupule jamblichéen consiste donc non à soumettre toute source à la critique, mais bien à respecter un ordre initiatique : « ne tire pas ni ne tends ta main droite, pour les faire remonter au prix de ton effort, à ceux qui n'y sont pas préparés et qui n'ont pas été initiés, et consens encore moins à le faire en les accompagnant et en leur enseignant les choses qui ne sont offertes qu'à ceux qui en sont dignes »³⁶.

4.3 Une illustration : la récupération biographique

L'exposé qui précède a quelque chose d'artificiel : il isole les points de rencontre clairs puis ceux de désaccord strict afin de mieux mettre en exergue l'enjeu qui, à notre avis, justifie la polémique entre ces deux philosophes dont la pensée, comme nous espérons l'avoir montré dans les chapitres 2 et 3, est loin de s'y résumer, bien qu'elle puisse aider à la comprendre. Il y a plusieurs thèmes — par exemple les mathématiques chez Jamblique, ou l'intérêt de Porphyre pour des domaines comme la logique ou l'embryologie — qui sont pertinents à la lecture de chacun d'eux mais n'ont pu trouver de place dans cette comparaison terme à terme des points de friction. Cette sélection méthodologique et peut-être en partie rhétorique n'est cependant pas purement arbitraire. Dans les biographies écrites par Porphyre et Jamblique, transparaît à plusieurs reprises l'opposition de leurs modèles. Nous allons donc maintenant nous tourner

33. DEPALMA DIGESER, *A Threat to Public Piety*, p. 164-191.

34. LARSEN, « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive ».

35. Il faut forcer le texte pour y reconstruire un plan syllogistique comme le tente PÖTSCHER, *Porphyrios ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ*, p. 103-140.

36. μή ανάσπα μηδὲ ἀνιμᾶν ἐπιχείρει δεξιᾶν ὀρέγων τοῖς ἀνεπιτηδεῖοις καὶ ἀνοργιάστοις, ἔτι δὲ διὰ παιδευμάτων τε καὶ διδασμάτων ἃ πολλῶν χρόνῳ δοκιμασθεῖσιν ἀξίους εἶναι *Protreptique*, 21, 28.

vers elles, afin de fournir une illustration des attitudes et de l'idéal philosophiques de nos deux penseurs.

4.3.1 Le genre biographique

Disons quelques mots d'abord sur le genre littéraire dont il est question. La biographie antique, ou plutôt le *bios*, n'a rien d'une pratique documentaire qui viserait l'exactitude factuelle. Elle peut contenir des invraisemblances, des exagérations, ou même porter sur un personnage que l'auteur n'a pas connu voire dont l'existence elle-même est douteuse³⁷. Contrairement au panégyrique, dont le sujet est usuellement, sinon encore vivant, du moins connu des auditeurs, le *bios* peut traiter d'un personnage qu'il construit au fil du récit sans crainte d'être démenti : plus que la vérifiabilité factuelle, c'est la conformité aux attentes du lecteur qui importe³⁸. Il est ainsi courant que le biographe transfère ses propres enjeux moraux ou philosophiques sur le personnage dont il narre la vie, et utilise les anecdotes qui la composent pour appuyer un argument, développer un concept ou illustrer une thèse³⁹. C'est particulièrement vrai, nous semble-t-il, pour les *bioi* écrits par Porphyre et Jamblique, et ce d'autant plus qu'ils sont à chaque fois des parties d'ensembles textuels plus larges : la *Vie de Plotin* est la préface que Porphyre ajoute à son édition des *Ennéades*, sa *Vie de Pythagore* une section de son *Histoire philosophique*⁴⁰ aujourd'hui perdue, tandis que la *Vie de Pythagore* de Jamblique est la première partie de sa *Série pythagoricienne*. Elles s'inscrivent donc dans le cadre plus général du propos porté par ces œuvres ou de la nécessité philosophique qui les sous-tend, et sert leur rhétorique. Il faut en conséquence les approcher comme des projections, sur le passé, du programme et de l'idéal défendus par chacun des deux philosophes⁴¹. Plus précisément, le thème ici central — c'est-à-dire l'enjeu de la polémique implicite aussi bien que le cadre de réception dans lequel le récit doit entrer, fût-ce pour l'altérer — est celui du *ἱερός ἀνὴρ*. Cet archétype, dont la *Vie d'Apollonius* est un important précédent, constitue un *topos* littéraire mais aussi un rôle social en constante renégociation, dont les propriétés stables sont l'origine urbaine, l'excellence de l'éducation, le prestige de l'ascendance, et l'existence d'un cercle de disciples⁴². Cette figure de l'« homme saint », du sage en lien avec le divin, est le champ de bataille sur lequel il s'agit de gagner du terrain : à la fois sa description doit obéir aux conventions du genre, et en même temps elle est l'occasion d'en redéfinir les contours pour le conformer à sa propre visée philosophique. C'est dans ce cadre qu'on peut lire les *bioi* que nous proposent Porphyre et Jamblique : ils sont à la fois des illustrations, des outils et des enjeux de leur composition philosophique. C'est en gardant ces considérations à l'esprit que nous pouvons passer à la comparaison de quelques aspects des personnages que ces *Vies* nous présentent.

4.3.2 Le maître : Pythagore et Plotin

Laissons provisoirement de côté la *Vie de Pythagore* écrite par Porphyre : malgré les apparences, ce n'est pas cette recherche assez scolaire et prudente qui constitue le pendant de

37. La *Vie d'Apollonius* de Philostrète en est un bon exemple.

38. Voir à ce propos l'ouvrage édité par T. HÄGG et P. ROUSSEAU, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2000, en particulier la synthétique introduction au genre biographique qui occupe les pages 4 à 21.

39. Ce phénomène nommé « transférence » a notamment été étudié dans le champ des études littéraires modernes par J. L. CLIFFORD, *From Puzzles to Portraits : Problems of a Literary Biographer*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1970, p. 99-112 ; et L. EDEL, *Writing Lives : Principia Biographica*, New York, Norton, 1984, p. 65-92.

40. S207-207aT.

41. CLARK, « Philosophic Lives and the Philosophic Life ».

42. Voir à ce propos l'article de G. FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), p. 33-59.

celle de Jamblique, mais bien la *Vie de Plotin*⁴³. Celle-ci constitue une exception au scrupule philologique que nous avons décrit chez Porphyre : lorsqu'il s'agit de Plotin, il mobilise une connaissance de première main et non des sources qu'il compile, et nous verrons que l'historicité n'est pas sa seule préoccupation. Dans son cas comme dans celui de Jamblique, nous concentrerons ici sur les passages qui mobilisent directement la figure du sage concerné ainsi que la façon dont il enseigne et organise ses disciples en communauté. Les digressions morales ou philosophiques de la *Vie* écrite par Jamblique ont déjà été assez mobilisées dans le chapitre 3, tandis que les considérations liées à l'organisation des *Ennéades*, qui occupent une partie importante de la *Vie de Plotin*, ne sont pas directement pertinentes pour notre propos.

4.3.2.1 Le sage

Rejet du corps Une phrase ouvre la biographie porphyrienne, et en conséquence le corpus des *Ennéades* dont elle est la préface, en orientant la lecture pour des générations d'interprètes : « Plotin, le philosophe qui vécut de notre temps, semblait avoir honte d'être dans un corps »⁴⁴. La place d'exergue de cette affirmation est trop peu souvent soulignée, c'est pourtant là un joli coup rhétorique. Il est hautement improbable qu'un lettré du calibre de Porphyre ignore combien une telle phrase d'accroche, courte, forte, synthétique, évocatrice, presque un portrait dressé en quelques mots, peut avoir de puissance suggestive. Le Plotin qu'il nous présente est d'emblée présenté comme animé à titre principal par une gêne à l'égard du corps et un désir de s'en retirer. Il en pousse les conséquences en négligeant, voire parfois en refusant, de soigner son corps, y compris au sens le plus médical du terme : ce Plotin ne semble pas juger bon de lutter contre les maladies qui le détruisent⁴⁵. La précision est peut-être factuellement exacte (nous ne le saurons jamais), mais cela ne suffit pas à expliquer que Porphyre prenne le temps de la fournir aussi longuement, et ce d'autant moins qu'une telle attitude est peu compatible avec la philosophie des *Ennéades*⁴⁶. Le propos s'inscrit plutôt dans la volonté de Porphyre d'insister sur l'empressement du philosophe à s'inquiéter aussi peu que possible du corps, au point d'en tolérer la dégradation.

Au contraire, le choix par Jamblique de Pythagore lui permet d'en rappeler cette maxime : « par le fer et par le feu, par tous les moyens qui s'imposent, il faut chasser et arracher du corps la maladie, de l'âme l'ignorance, du ventre l'intempérance, de la cité la discorde, du foyer le conflit, et de toutes choses la démesure »⁴⁷. Le soin du corps doit se comprendre dans la lignée de celui de l'âme, et non pas en opposition avec lui. Pythagore le mathématicien-musicien est l'occasion pour lui de chercher la modération des passions ailleurs :

Quand ses compagnons sortaient de leur sommeil, il les libérait de leur torpeur nocturne, de leur fatigue et de leur paresse par certaines chansons et mélodies particulières, exécutées par son seul talent, à la lyre ou à la voix. Mais pour lui-même rien de ce genre, l'homme ne s'encombrait pas d'une telle pratique avec des instruments ou du chant, mais se servant d'une sorte de statut divin ineffable et difficile à comprendre, il appliquait son ouïe et concentrait son intelligence sur les accords célestes du monde, lui seul, semblait-il, écoutait et comprenait l'harmonie universelle et l'accord des sphères et des astres qui s'y meuvent.⁴⁸

43. M. J. EDWARDS, « Two Images of Pythagoras : Porphyry and Iamblichus », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 159–172.

44. Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγωνῶς φιλόσοφος ἐρῶκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη. *Vie de Plotin*, 1, 1-2.

45. *Vie de Plotin*, 2, 1-15.

46. I, 4 [46], 4 ; I, 9 [16] ; III, 2 [47], 8-9.

47. φυγαδευτέον πάση μηχανῇ καὶ περικοπτέον πυρὶ καὶ σιδήρῳ καὶ μηχαναῖς παντοίαις ἀπὸ μὲν σώματος νόσον, ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν, κοιλίας δὲ πολυτέλειαν, πόλεως δὲ στάσιν, οἴκου δὲ διχοφροσύνην, ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν. *Vie de Pythagore*, 34.

48. ἀπὸ τε τῆς εὐνῆς πάλιν ἀνισταμένων, τοῦ νυκτερινοῦ κάρου καὶ τῆς ἐκλύσεως καὶ τῆς νωχελίας

L'élévation pythagoricienne vise l'harmonie de l'univers, à laquelle le sage accompli qu'est Pythagore peut être pleinement réceptif, et y initier progressivement ses disciples. Cette attitude de réceptivité n'est pas sans effet sur le contemplateur : « il s'estimait digne de recevoir des enseignements de cette source et racine de la nature, d'y apprendre et de s'y assimiler, par son désir et son imitation des corps célestes »⁴⁹. Par cette écoute attentive et subtile, Pythagore imite les astres et s'assimile aux principes de l'ordre cosmique ; on retrouve là la sotériologie jamblichéenne.

Ascendance Le Plotin de Porphyre, « en raison de cette disposition, ne supportait de parler ni de sa famille, ni de ses parents, ni de sa patrie »⁵⁰, et « il n'a révélé à personne le mois où il est né, ni le jour de sa naissance, car il ne jugeait pas digne que l'on fasse pour son anniversaire un sacrifice ou une fête »⁵¹. On trouve à nouveau une remarquable pudeur quant à tout ce qui touche à la descente de l'âme et sa liaison avec le corps. Jamblique ne se prive quant à lui pas de nommer et de vanter les ancêtres de Pythagore, qui verrait peut-être son ascendance remonter jusqu'à Zeus lui-même dans la narration qu'il en propose⁵² : la rhétorique est clairement différente et offre une meilleure place à l'entourage du philosophe, à la lignée familiale dont il est issu.

Progression Cette origine divine ne tarde guère pour se manifester :

Il prit en grandissant la figure la plus belle de tous ceux qui ont un jour marqué l'histoire, ayant tourné de la façon la plus divine ; à la mort de son père il avait au plus haut point grandi en gravité et en tempérance, et bien qu'encore jeune il était jugé digne du plus grand respect et de la plus grande vénération par les anciens, il attirait l'attention de tous ceux qui le voyaient ou l'entendaient parler, par cela il apparaissait merveilleux à ceux qui le regardaient, au point qu'il était considéré par beaucoup être l'enfant d'un dieu.⁵³

Jamblique est ici cohérent avec sa doctrine des trois genres d'âme, dont on a vu que le supérieur regroupait les âmes en bonne harmonie avec l'ordre du monde, qui ne descendaient plus que pour continuer à bien l'organiser, et sont par là d'un rang surhumain. Dans le modèle porphyrien, une telle âme, qui dès la naissance serait parfaite et n'aurait plus à se perfectionner (comme le doit encore le second genre d'âme jamblichéen mais pas le premier), ne s'incarne plus du tout. La cohérence l'empêche donc de faire de Plotin une âme parfaite dès la naissance : s'il s'est incarné c'est qu'il devait encore progresser, fût-ce un peu seulement, pour atteindre le complet détachement après sa prochaine mort. Il donne donc une anecdote qui l'illustre : jusqu'à huit ans, Plotin a gardé l'habitude de téter le sein de sa nourrice, mais s'en garde une fois qu'on

αὐτοὺς ἀπήλλασσε διὰ τινῶν ἰδιοτρόπων ἁσμάτων καὶ μελισμάτων, ψιλῆ τῇ κράσει, διὰ λύρας ἢ καὶ φωνῆς, συντελουμένων. ἑαυτῷ δὲ οὐκέθ' ὁμοίως, δι' ὀργάνων ἢ καὶ ἀρτηρίας, τὸ τοιοῦτον ὁ ἀνὴρ συνέταττε καὶ ἐπόριζεν, ἀλλὰ ἀρρήτως τινὶ καὶ δυσεπινοήτῳ θεϊότητι χρώμενος ἐνητένιζε τὰς ἀκοὰς καὶ τὸν νοῦν ἐνήρειδε ταῖς μεταρσίαις τοῦ κόσμου συμφωνίαις, ἐνακούων, ὡς ἐνέφαινε, μόνος αὐτὸς καὶ συνιείς τῆς καθολικῆς τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων ἀρμονίας τε καὶ συνῳδίας, *Vie de Pythagore*, 65.

49. ἀπ' αὐτῆς τῆς φυσικῆς πηγῆς τε καὶ ρίζης ἄξιον ἑαυτὸν ἠγεῖτο διδάσκεσθαι τι καὶ ἐκμανθάνειν καὶ ἐξομοιοῦσθαι κατ' ἔφεσιν καὶ ἀπομίμησιν τοῖς οὐρανόις, *Vie de Pythagore*, 66.

50. Ἀπὸ δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως οὔτε περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ διηγείσθαι ἠνείχετο οὔτε περὶ τῶν γονέων οὔτε περὶ τῆς πατρίδος. *Vie de Plotin*, 1, 2-4.

51. Οὔτε δὲ τὸν μῆνα δεδήλωκέ τι καθ' ὃν γεγέννηται, οὔτε τὴν γενέθλιον ἡμέραν, ἐπεὶ οὐδὲ θύειν ἢ ἐστιᾶν τινα τοῖς αὐτοῦ γενεθλίοις ἠξίου, *Vie de Plotin*, 2, 37-40.

52. *Vie de Pythagore*, 3.

53. Ὁ δὲ ἀνετρέφετο εὐμορφότατός τε τῶν πώποτε ἱστορηθέντων καὶ θεοπρεπέστατος εὐτυχηθεὶς, ἀποθανόντος τε τοῦ πατρὸς σεμνότατος σωφρονέστατός τε ἠξάνετο, κομιδῆ τε νέος ἔτι ὑπάρχων ἐντροπῆς πάσης καὶ αἰδοῦς ἠξιοῦτο ἤδη καὶ ὑπὸ τῶν πρεσβυτάτων, ὄφθεις τε καὶ φθεγξάμενος ἐπέστρεφε πάντας, καὶ ᾧτινι οὖν προσβλέψας θαυμαστός ἐφαίνετο, ὥστε ὑπὸ τῶν πολλῶν εἰκότως βεβαιοῦσθαι τὸ θεοῦ παῖδα αὐτὸν εἶναι. *Vie de Pythagore*, 9-10.

lui a dit que c'était là une attitude d'aveuglement (ἄτηρόν)⁵⁴. Cet épisode qui a pu intriguer les commentateurs trouve une justification acceptable dans l'économie du propos porphyrien : Plotin n'est pas né sans défaut (il ne serait pas né s'il n'en avait), mais il a en cours de route réussi à dépasser l'attachement au corps, symbolisé par celui au sein nourricier.

Formation Le progrès de Plotin ne se limite cependant pas à ce symbole, puisque, plus classiquement, il entreprend ensuite d'être formé par les meilleurs maîtres de son époque, c'est-à-dire ceux d'Alexandrie, qu'il fréquente assidûment, avant, déçu, de se tourner vers Ammonius puis, après des années d'apprentissage, de chercher la sagesse du côté de la Perse et de l'Inde, ces vénérables traditions orientales⁵⁵. On est ici davantage dans les ornières de la vie attendue d'un sage, avec une formation excellente auprès des autorités des plus anciennes traditions ; outre la vraisemblance du fait que Plotin ait eu de bons maîtres avant de développer sa riche pensée, Porphyre doit quoi qu'il en soit satisfaire à cette convention élémentaire. Jamblique ne manque pas non plus de veiller à remplir ces critères pour son Pythagore : lui aussi s'est formé auprès des meilleurs maîtres, dont Thalès, les sages phéniciens et ceux d'Égypte ; il veille cependant à montrer par une anecdote (celle de marins qui l'accueillent sur leur navire à destination de l'Égypte, afin de le vendre comme esclave, avant de se raviser devant son calme surhumain et les bienfaits qu'il attire) combien cette formation arrive de façon superfétatoire⁵⁶.

Connaissance Le fruit de la formation très comparable de nos deux héros se présente sur un mode assez différent d'une biographie à l'autre. Bien que les *Ennéades* soient très loin de partager la rigueur philologique ordinaire de Porphyre, il n'en faut pas conclure, selon ce dernier, qu'elles ignorent la tradition de commentaire qui les précède.

Sont subtilement mélangées dans ses écrits les doctrines stoïciennes et péripatéticiennes ; il y intègre aussi les considérations de la *Métaphysique* d'Aristote. Ne lui échappent ni ce qu'on appelle théorème en géométrie, ni en arithmétique, ni en mécanique, ni en optique, ni en musique, bien qu'il ne soit pas disposé à explorer en détail ces disciplines. Lors des réunions, il se faisait lire des commentaires tantôt de Sévère, tantôt de Cronius, de Numénius, de Gaius ou d'Atticus, et parmi les Péripatéticiens, ceux d'Aspasius, d'Alexandre, d'Adraste, ou ceux qui lui tombaient sous la main. Mais aucun de ces commentaires n'était simplement lu : il les augmentait de ses propres contributions tirées de sa contemplation et apportait dans ses remarques l'intelligence d'Ammonius.⁵⁷

Au cas où cette affirmation porphyrienne de l'érudition de Plotin ne suffirait pas à convaincre, il ajoutera plus loin une citation d'une lettre de Longin, rival de Plotin qui l'écrit contre lui, mais qui y reconnaît toutefois sa culture philosophique⁵⁸. Jamblique de son côté insiste peu sur la somme des connaissances de Pythagore ; en revanche, il est bien plus disert sur son inventivité et sa capacité à organiser la connaissance qu'il découvre en un système solide, en l'occurrence celui de la musique⁵⁹. Se pourrait-il que nos deux philosophes projettent sur leurs champs

54. *Vie de Plotin*, 3, 1-6.

55. *Vie de Plotin*, 3, 6-21.

56. *Vie de Pythagore*, 12-17.

57. Ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λαθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικὰ καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ Μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία. Ἔλαθε δὲ αὐτὸν οὔτε γεωμετρικόν τι λεγόμενον θεώρημα οὔτ' ἀριθμητικόν, οὐ μηχανικόν, οὐκ ὀπτικόν, οὐ μουσικόν· αὐτὸς δὲ ταῦτα ἐξεργάζεσθαι οὐ παρεσκεύαστο. Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῶ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἴη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἀττικῶ, κἀν τοῖς Περιπατητικοῖς τὰ τε Ἀσπασίου καὶ Ἀλεξάνδρου Ἀδράστου τε καὶ τῶν ἐμπεσόντων. Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν. *Vie de Plotin*, 14, 4-16.

58. *Vie de Plotin*, 19 ; la lettre est ensuite commentée par Porphyre dans la section 20.

59. *Vie de Pythagore*, 115-121.

leurs propres qualités, ou en tout cas leur conception de ce qui fait une carrière intellectuelle intéressante et réussie ?

Dons Du moins en font-ils de bons avocats de leurs programmes respectifs, d'autant meilleurs qu'ils peuvent arguer une efficacité surnaturelle pour les soutenir. Sa rigueur permet à Plotin de comprendre des causalités invisibles aux mortels ordinaires, et d'ainsi reconnaître d'un regard le voleur d'un collier ou de prévoir l'avenir de chacun des enfants qui ont vécu auprès de lui⁶⁰. Pythagore, bien sûr, est loin d'être en reste : parmi d'autres choses,

On dit qu'il a prédit qu'il y aurait un séisme à partir de l'eau d'un puits à laquelle il avait goûté, et à propos d'un navire qui fendait la mer, qu'il serait submergé. Prenons ces exploits comme des preuves de sa piété. Je veux montrer les principes qui sont en amont de ce respect des dieux et qu'ont établis Pythagore et les hommes qui l'ont suivi. Tout ce qui concerne la délibération quant à ce qu'il faut faire ou ne pas faire vise à l'assimilation au divin, si bien que ce principe de leur piété, c'est-à-dire toute leur vie, s'organise autour d'un impératif : suivre le dieu. Ce raisonnement est celui de cette philosophie : que les humains font des choses absurdes en cherchant leur bien n'importe où ailleurs qu'auprès des dieux, à l'image de quelqu'un qui, dans un pays dirigé par un roi, réserverait tous les honneurs à un chef subalterne, en négligeant celui qui règne et les dirige tous ; tel est, selon les pythagoriciens, ce que font les humains.⁶¹

Les dons de divination de Pythagore, ainsi que d'autres miracles dont il est question juste avant, sont dès lors justifiés comme des conséquences de sa piété, c'est-à-dire de sa conception du bien comme harmonie avec la volonté divine et dès lors réceptivité à celle-ci. La thaumaturgie légendaire est ainsi mobilisée au service du programme théurgique jamblichéen.

4.3.2.2 L'homme divin

Démon thaumaturge Pythagore n'est pas qu'un sage : d'archétype du magicien, sa figure revêt avec une prégnance croissante pendant les premiers siècles de notre ère la réputation d'un homme sain, qui devient progressivement celle d'un homme divin, dont se réclameront tant l'Apollonius de Philostrate que l'Alexandre de Lucien⁶². Juste avant le passage traduit ci-dessus, Jamblique intègre donc à son tour quelques miracles qui témoignent davantage d'un statut divin : les fleuves lui adressent leurs salutations, il est simultanément présent à Métaponte et à Taormine (soit à quelque quatre-cents kilomètres de distance), il a une cuisse d'or censée correspondre à celle de l'Apollon hyperboréen, il met fin aux épidémies, aux ouragans et aux tempêtes de grêle, calme les fleuves et les mers, et peut aussi marcher dessus⁶³. Il aurait d'ailleurs été vénéré comme un dieu⁶⁴, ou plus précisément comme un troisième genre d'animal

60. *Vie de Plotin*, 11, 1-12.

61. λέγεται δ' ὅτι καὶ σεισμὸν ἐσόμενον ἀπὸ φρέατος, οὗ ἐγεύσατο, προηγόρευσε, καὶ περὶ νεῶς οὐριοδρομούσης, ὅτι καταποντισθήσεται. καὶ ταῦτα μὲν ἔστω τεκμήρια τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ. βούλομαι δὲ ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς ὑποδείξαι τῆς τῶν θεῶν θρησκείας, ἃς προεστῆσατο Πυθαγόρας τε καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἄνδρες. ἅπαντα ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμολογίας, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας, ὅτι γελοῖον ποιῶσιν ἄνθρωποι ἄλλοθὲν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ ἢ παρὰ τῶν θεῶν, καὶ ὁμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν βασιλευμένῃ χώρᾳ τῶν πολιτῶν τινὰ ὑπαρχον θεραπεύση, ἀμελήσας αὐτοῦ τοῦ πάντων ἄρχοντος καὶ βασιλεύοντος· τοιοῦτον γὰρ οἶονται ποιεῖν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. *Vie de Pythagore*, 136-137 ; le propos continue sur ce même thème jusqu'en 140 ; voir aussi 229-230.

62. *Vie d'Apollonius*, I, 2 ; *Alexandre ou le faux prophète*, 4 & 40. Voir, à propos de cette évolution des représentations, l'article de C. MACRIS, « Becoming divine by imitating Pythagoras ? », *Metis* 4 (2006), p. 297-329.

63. *Vie de Pythagore*, 134-136.

64. *Vie de Pythagore*, 30.

rationnel entre les dieux et les hommes⁶⁵, c'est-à-dire, si on suit les catégories attribuées par Jamblique à Pythagore lui-même, un démon ou un héros⁶⁶, et Jamblique nous dit d'ailleurs précisément qu'il était « comme un bon démon veillant sur Samos »⁶⁷.

Démon en devenir Comme on l'a vu, Plotin naît homme, âme encore attachée au corps, et progresse en cours de vie. Mais à l'époque où le connaît Porphyre, il est déjà extrêmement avancé, ce qui permet de comprendre un autre passage troublant de la *Vie* :

Amélius était zélé en matière de culte, il célébrait les nouvelles lunes et autres fêtes cycliques, et jugea un jour bon d'emmener Plotin avec lui ; celui-ci répondit : « il faut qu'ils viennent à moi, et non que je vienne à eux ». Quelle idée il avait en tête en prononçant cet altier discours⁶⁸, nous-mêmes n'avons alors pas été capables de le comprendre, et nous n'osâmes le lui demander.⁶⁹

Peu importe ici ce que cette citation, si elle est exacte, nous apprend sur Plotin⁷⁰ ; il nous semble en revanche à nouveau que Porphyre l'a intégrée pour une raison. Si lui-même n'avait alors, lorsqu'il a été prononcé, pas compris le sens de ce propos, il apparaît qu'il a eu le temps d'y réfléchir, puisqu'il fait figurer ce passage juste après la révélation que le démon de Plotin se révèle être en fait un dieu⁷¹ vers lequel il dirige sans faillir son « œil divin »⁷² : Plotin n'a pas besoin des rites culturels ordinaires puisqu'il est déjà à ce point détaché qu'il peut accomplir des sacrifices sur un mode intelligible sans se déplacer. Il est possible que Porphyre ait cherché à marquer par là le statut surhumain atteint à ce stade par Plotin, peut-être dans la perspective d'en faire le héros dont son époque a besoin pour affronter ses problèmes, et peut-être aussi afin d'offrir un concurrent sérieux au discours messianique sur lequel repose le christianisme⁷³. Quoi qu'il en soit de cette possibilité, son Plotin a au moins un rôle comme exemple d'une sortie réussie de l'aliénation au corps.

L'oracle Son accomplissement du programme sotériologique porphyrien est confirmé par l'oracle qui est rapporté un peu plus loin⁷⁴. Alors qu'Amélius consulte l'oracle d'Apollon pour savoir, maintenant que Plotin est mort, où se trouve son âme, il obtient tout un hymne à la gloire de Plotin, dont ces quelques vers sont ceux qui répondent à sa question :

Démon, autrefois homme, désormais tu t'es uni au sort plus divin qui est celui du démon, puisque tu t'es délivré du lien de la nécessité humaine, et tu as eu la force et l'intelligence de sortir du confus tumulte du corps pour rejoindre à la nage le sec

65. *Vie de Pythagore*, 31.

66. *Vie de Pythagore*, 37.

67. ὡς δὲ δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν τῇ Σάμῳ. *Vie de Pythagore*, 10.

68. Plotin ἐμεγαληγόρησεν, c'est-à-dire parle avec μεγαληγορία, comme le Socrate des premières lignes de l'*Apologie* de Xénophon devant ses juges.

69. Φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νομηνίαν καὶ τὰς ἐορτὰς ἐκπεριόντος καὶ ποτε ἀξιούντος τὸν Πλωτῖνον σὺν αὐτῷ παραλαβεῖν ἔφη· ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους. Τοῦτο δὲ ἐκ ποίας διανοίας οὕτως ἐμεγαληγόρησεν, οὐτ' αὐτοὶ συνεῖναι δεδυνήμεθα οὐτ' αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν. *Vie de Plotin*, 10, 33-38.

70. Voir à ce sujet l'article de R. M. VAN DEN BERG, « Plotinus' Attitude to Traditional Cult : A Note to Porphyry VP 10 », *Ancient Philosophy* 19.2 (1999), p. 345-360.

71. *Vie de Plotin*, 10, 21-25.

72. θεῖον ὄμμα *Vie de Plotin*, 10, 29.

73. L'hypothèse d'un Plotin qui jouerait pour Porphyre le rôle d'alternative hellénique à Jésus, et dont la *Vie* serait une sorte d'évangile, a été défendue, sur base d'intéressants parallèles, par L. JERPHAGNON, « Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre », *Museum Helveticum* 47 (1990), p. 41-52 ; et, semble-t-il indépendamment puisqu'il n'en récupère ni n'en cite les arguments, par M. J. EDWARDS, « Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus », in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, sous la dir. de T. HÄGG et P. ROUSSEAU, p. 52-71.

74. Il occupe la section 22 de la *Vie de Plotin*, et est commenté dans la section 23.

rivage joyeux, loin du peuple des gens de vice, pour fouler un sentier adapté à ton âme pure, là où brille l'éclat du divin, là où se trouve la justice dans toute sa pureté, loin du vice et de l'injustice.⁷⁵

Certains commentateurs ont été d'avis de considérer qu'il s'agit bien là d'un oracle que Porphyre aurait obtenu de l'extérieur et qu'il se contenterait d'interpréter, plutôt que d'une composition de sa part. Les principaux arguments avancés sont les suivants : 1. les similarités de son contenu avec le néoplatonisme syrien⁷⁶ ; 2. la séparation de la partie citée et du commentaire de Porphyre ; 3. le fait que ledit commentaire force à un endroit précis le texte cité⁷⁷ ; 4. admettre une paternité porphyrienne à l'oracle revient à accuser Porphyre de mensonge ou de cynisme religieux⁷⁸. Il nous semble qu'aucun de ces arguments n'a une force décisive. Le premier concerne des parallèles qui sont en fait parfaitement compatibles avec la pensée de Porphyre telle que nous l'avons décrite : celle-ci admet un système de dieux et démons immatériels en bien des points proches de celui de Jamblique (voir section 4.1, p. 105). Le second peut être un simple artifice rhétorique d'un Porphyre dont on sait le soin qu'il met dans ses compositions, tandis que le troisième peut aussi simplement s'expliquer : le passage en question du commentaire de Porphyre (qui fait de l'influence divine sur l'âme de Plotin, dont parle l'oracle, un patronage des dieux sur ses écrits) donne une indication complémentaire plutôt qu'il n'explique à proprement parler l'oracle, mais cela n'exclut en rien qu'il en soit l'auteur. Enfin, dans la mesure où le texte a probablement des enjeux polémiques⁷⁹, il est imprudent de trop vite croire en une parfaite sincérité de sa part, *a fortiori* de la prendre comme axiome. Par ailleurs, l'argument donné en faveur d'une attribution aux cercles syriens, à savoir que d'éventuelles dissonances avec le vocabulaire technique néoplatonicien peuvent s'expliquer par la volonté d'adopter le lexique traditionnel de la poésie oraculaire⁸⁰, s'applique tout aussi bien à Porphyre. Choisir la forme de l'hymne plutôt que de l'éloge est d'ailleurs pour lui l'occasion de signifier d'autant plus fortement la divinisation de son maître⁸¹. Porphyre mentionne d'ailleurs lui-même qu'il lui arrive d'être inspiré et d'écrire de la poésie telle que son entourage peut avoir l'impression qu'il délire, tandis que Plotin reconnaît la valeur des textes qu'il rédige dans cet état⁸² : il est donc d'autant plus à propos de l'honorer après sa mort par ce genre de composition. Pour ces raisons, nous choisissons de considérer cet oracle comme une pièce de la rhétorique porphyrienne, composée en tout ou en partie par lui⁸³. Elle complète le tableau d'un Plotin présenté

75. δαίμων, ἄνερ τὸ πάροιθεν, ἀτὰρ νῦν δαίμονος αἴση
θειοτέρη πελάων, ὅτ' ἐλύσαο δεσμὸν ἀνάγκης
ἀνδρομέης, ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ
ῥωσάμενος πραπίδεσσιν ἐς ἠόνα νηχύτου ἀκτῆς
νήχε' ἐπειγόμενος δήμου ἄπο νόσφιν ἀλιτρῶν
στηρίξαι καθαρῆς ψυχῆς εὐκαμπέα οἴμην,
ἦχι θεοῖο σέλας περιλάμπεται, ἦχι θέμιστες
ἐν καθαρῷ ἀπάτερθεν ἀλιτροσύνης ἀθεμίστου. *Vie de Plotin*, 22, 23-30.

76. Auquel la paternité de cet oracle est attribuée par R. GOULET, « L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 1, p. 369-412, en raison de parallèles qu'il voit entre son contenu et certains passages de la *Réponse*, en particulier DM III, 18 & 20 et V, 18 & 22.

77. Il s'agit de 23, 18-20, qui commente 22, 35-39 ; ces deux arguments se trouvent chez L. BRISSON, « L'oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin par Porphyre », *Kernos* 3 (1990), p. 77-88 ; ils sont reproduits à l'identique par L. BRISSON et J.-M. FLAMAND, « Structure, contenu et intentions de *L'Oracle d'Apollon* : VP 22 », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 2, p. 565-602.

78. R. GOULET, « Sur quelques interprétations récentes de l'Oracle d'Apollon », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 2, p. 603-617.

79. H.-D. SAFFREY, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin : Réponse provisoire », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 2, p. 3-26.

80. Utilisé notamment par GOULET, « L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* ».

81. *Ibid.*

82. *Vie de Plotin*, 15, 1-6.

83. Nous rejoignons donc la position de H.-R. SCHWYZER, « Πλείων in der Bedeutung "plenus" », in *o-o-pe-ro-si*, sous la dir. d'A. ETTER, p. 546-557.

comme exemple paradigmatique de l'âme dans les derniers stades de son travail de détachement du corps, qui s'achève par la sortie définitive de la génération et l'absence, dès lors, de réincarnation ultérieure.

4.3.2.3 Communauté et enseignement

Un point commun de nos deux biographies est l'importance qu'elles donnent, dans le respect des conventions du genre, à la communauté de disciples organisée par et autour du maître. Porphyre insiste ainsi sur le nombre important des auditeurs de Plotin, dont certains lui sont très attachés (voir plus bas), tandis que Jamblique consacre de longues pages à la centralité de l'éducation et du groupe qui se forme dans son cadre pour ses pythagoriciens⁸⁴. Comparons donc les modèles qu'ils nous présentent.

Activité collective Que se passe-t-il aux réunions du cercle plotinien ? Plotin parle, bien sûr, il donne des cours sur Platon, mais il se fait aussi lire, comme on l'a vu plus haut, des commentateurs de diverses écoles, et surtout il se donne pour tâche principale d'interpréter les textes⁸⁵. Manifestement, les textes des grands philosophes (ou leurs extraits) et leurs commentaires n'étaient pas les seuls à être examinés, puisque Plotin a dans ce cadre écrit un traité censé être une réfutation en règle de textes « chrétiens » (plus spécifiquement gnostiques, puisqu'il s'agit du traité II, 9 [33]), tandis que Porphyre se serait chargé de la réfutation d'un certain « livre de Zoroastre »⁸⁶. Les réunions étaient aussi l'occasion de présenter ses propres compositions, puisqu'à l'occasion de l'anniversaire de Platon, Porphyre lit un poème de son cru sur le *mariage sacré*, tandis qu'un certain Diophane propose une apologie de l'Alcibiade du *Banquet*, avant que Porphyre ne lui lise sa réponse à ses arguments⁸⁷. L'impression générale qui se dégage de ces descriptions est celle d'une communauté de critique et de composition textuelles⁸⁸, un cercle lettré à propension philosophique présidé par Plotin mais animé à tour de rôle par ses membres ; pour employer un terme anachronique, un séminaire. Les choses se passent un peu différemment du côté des disciples du Pythagore de Jamblique :

Parmi eux, il se limitait à discuter plaisamment avec les plus âgés et ceux qui n'avaient que peu de temps parce qu'ils s'occupaient des affaires politiques, et qu'il leur était donc difficile de procéder par les mathématiques et les démonstrations, car il estimait qu'il n'en était pas moins utile qu'ils sachent ce qu'il faut faire, même sans en savoir la cause, de même que ceux qui sont soignés, même quand ils ne savent pas la raison de chaque geste du médecin, n'en recouvrent pas moins la santé. Mais ceux qui se trouvaient être jeunes et capables de travailler et d'apprendre, il les instruisait avec des démonstrations et des mathématiques.⁸⁹

Nous reviendrons sur la différenciation entre les deux groupes, mais notons déjà deux différences qu'ils présentent avec ce que Porphyre nous décrit. D'une part, l'activité d'enseignement magistral par *acousmata* se trouve passer par leur compositeur qu'est Pythagore, mais repose sur

84. *Vie de Pythagore*, 44 ; 90-95 ; 130-31 ; 201-204 ; 209-213.

85. *Vie de Plotin*, 13, 10-17.

86. *Vie de Plotin*, 16, 10-18.

87. *Vie de Plotin*, 15, 1-17.

88. Il a été proposé de voir dans cette communauté une instance d'un réseau plus large dont l'existence remonterait à Ammonius, ce qui aurait le mérite d'expliquer le τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν de 14, 15-16, et plusieurs éléments étaient en effet cette hypothèse, bien qu'aucun ne puisse être considéré comme décisif ; voir cependant les arguments présentés en ce sens par DEPALMA DIGESER, *A Threat to Public Piety*, p. 72-97.

89. τούτων δὲ τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς χαλεπὸν ὄν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, φιλῶς διαλεχθῆναι, ἡγούμενον οὐδὲν ἥττον ὠφελῆσθαι καὶ ἄνευ τῆς αἰτίας εἰδότας τί δεῖ πράττειν, ὥσπερ καὶ οἱ ἰατρούμενοι, οὐ προσακούοντες διὰ τί αὐτοῖς ἕκαστα πρακτέον, οὐδὲν ἥττον τυγχάνουσι τῆς ὑγείας· ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύγχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μαθάνειν, τοῖς τοιοῦτοις δι' ἀποδείξεως καὶ τῶν μαθημάτων ἐνετύγχανεν. *Vie de Pythagore*, 88.

ces sentences plutôt que sur le charisme du maître, et continueront d'ailleurs à être pratiquées après son départ. D'autre part, le travail avancé des mathématiciens est à la fois parallèle et très différent de la démarche de critique et de composition textuelles du groupe plotinien : si les deux pratiquent une recherche à orientation clairement philosophique, les moyens comme les produits en sont très différents, et correspondent aux divergences de programme éducatif de Porphyre et Jamblique.

Le bon élève Ces divergences peuvent particulièrement s'illustrer par l'opposition entre la façon que chacun a de caractériser le produit paradigmatique d'un tel enseignement (faisons abstraction des éloges que Porphyre s'adresse à lui-même). Parmi ses disciples, un certain Zéthus « était médecin et était très aimé par Plotin, mais comme il était du genre politique et avait une tendance à en faire, Plotin s'efforçait de le corriger »⁹⁰. Par contraste :

Il y avait aussi Rogatianus, qui siégeait au Sénat, et qui avait progressé au point de tellement se détourner de cette vie qu'il avait abandonné tout son patrimoine, renvoyé tous ses esclaves et renoncé aux honneurs, et que, sur le point de commencer un mandat de préteur, alors que les licteurs étaient déjà présents, il refusa de se mettre en route et de se consacrer à cette charge, mais cessa d'habiter sa propre maison, et allait dîner et loger un jour chez l'un de ses amis ou parents, un jour chez l'autre, et d'ailleurs il ne mangeait qu'un jour sur deux. Grâce à ce renoncement et ce mépris de la vie mondaine, alors qu'il avait la goutte au point de se faire porter en chaise, il récupéra, et alors qu'il n'était plus capable d'ouvrir la main, il devint à même de s'en servir plus aisément que ne le font ceux qui pratiquent un métier manuel. Plotin le tenait en haute estime et il en faisait la plupart du temps l'éloge, le posant en exemple pour les philosophes.⁹¹

Il n'est pas certain que l'auteur des *Ennéades* ait tant approuvé que le renoncement prenne une telle forme, mais c'est du moins ainsi que les choses sont présentées par Porphyre. Le bon élève est celui qui abandonne tout lien au corps, tandis que ceux qui s'adonnent encore à la politique doivent être corrigés. La communauté plotinienne, à travers ses activités littéraires, serait donc orientée vers une pratique de détachement conforme au programme porphyrien. Sans surprise, l'équivalent jamblichéen est un peu différent. Pythagore, au début de sa carrière d'enseignant, aurait rencontré un jeune homme s'entraînant avec assiduité et talent au gymnase, mais par ailleurs fort démuné. Il l'aurait alors pris sous son aile, lui offrant trois oboles pour chaque « figure » (σχῆμα) arithmétique ou géométrique qu'il aurait bien apprise. Le jeune homme accepte et, libéré du besoin, apprend diligemment ; une fois qu'il s'aperçoit qu'il est bien lancé et commence à comprendre les liens entre les concepts mathématiques, Pythagore feint la pauvreté, il déclare qu'il ne peut plus le rémunérer pour son apprentissage, et que le besoin le force à cesser d'enseigner pour trouver un revenu⁹². « Si bien que le jeune homme, fermement décidé à poursuivre sa contemplation, lui dit : “Eh bien moi je te le fournirai et te rendrai la

90. Ἦν δὲ καὶ οὗτος ἰατρικὸς καὶ σφόδρα πεφίλωτο τῷ Πλωτίνῳ· πολιτικὸν δὲ ὄντα καὶ ῥοπὰς ἔχοντα πολιτικὰς ἀναστέλλειν ὁ Πλωτῖνος ἐπειρᾶτο. *Vie de Plotin*, 7, 19-21.

91. Ἦν δὲ καὶ Ῥογατιανὸς ἐκ τῆς συγκλήτου, ὃς εἰς τοσοῦτον ἀποστροφῆς τοῦ βίου τούτου προκεχωρήκει ὡς πάσης μὲν κτήσεως ἀποστήναι, πάντα δὲ οἰκέτην ἀποπέμψασθαι, ἀποστήναι δὲ καὶ τοῦ ἀξιώματος· καὶ πραιτῶρ προιέναι μέλλων παρόντων τῶν ὑπηρετῶν μήτε προελθεῖν μήτε φροντίσαι τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ μηδὲ οἰκίαν ἑαυτοῦ ἐλέσθαι κατοικεῖν, ἀλλὰ πρὸς τινὰς τῶν φίλων καὶ συνήθων φοιτῶντα ἐκεῖ τε δειπνεῖν κάκεῖ καθεῦδειν, σιτεῖσθαι δὲ παρὰ μίαν· ἀφ' ἧς δὴ ἀποστάσεως καὶ ἀφροντιστίας τοῦ βίου ποδαγρῶντα μὲν οὕτως, ὡς καὶ δίφρω βαστάζεσθαι, ἀναρρωσθῆναι, τὰς χεῖρας δὲ ἐκτείνειν μὴ οἶόν τε ὄντα χρῆσθαι ταύταις πολὺ μᾶλλον εὐμαρῶς ἢ οἱ τὰς τέχνας διὰ τῶν χειρῶν μετιόντες. Τοῦτον ἀπεδέχετο ὁ Πλωτῖνος καὶ ἐν τοῖς μάλιστα ἐπαινῶν διετέλει εἰς ἀγαθὸν παράδειγμα τοῖς φιλοσοφοῦσι προβαλλόμενος. *Vie de Plotin*, 7, 31-46 ; le personnage a assez marqué Porphyre pour qu'il s'en serve comme argument dans le *De l'Abstinence*, I, 53.

92. *Vie de Pythagore*, 21-24.

pareille : pour chaque figure je te donnerai à mon tour trois oboles” »⁹³. L’accomplissement de l’enseignement pythagoricien n’est pas tant le détachement du corps (bien que l’on puisse le trouver dans le fait que le jeune homme renonce à un revenu matériel devenu agréable à acquérir) que le déplacement du souci vers la contemplation des rapports mathématiques. Il n’est pas encore sage ou théurge, mais est cependant lancé dans la bonne direction, au sens où son attention se porte désormais sur un ordre plus universel qu’il est désormais désireux d’approfondir : il est devenu mathématicien.

Hiérarchie Les mathématiciens (ou « Pythagoréens », ou cénobites) forment en effet l’élite de la communauté, partageant leurs biens et s’adonnant à la compréhension de la raison de chaque chose, tandis que les acousmaticiens (ou « Pythagoriciens ») constituent le reste des élèves et héritiers du maître⁹⁴, par exemple ceux trop âgés ou trop occupés pour se consacrer pleinement à l’étude, comme on l’a vu. Cette différenciation, dont la stricte hiérarchisation est peut-être une innovation de la narration jamblichéenne⁹⁵, est redoublée par la bien connue période de probation des cinq ans de silence imposée par Pythagore aux nouveaux venus⁹⁶. Le groupe est rigoureusement organisé en niveaux dont les activités ne sont pas les mêmes et où la place de chacun est claire. Cela ne l’empêche pas de recruter dans diverses catégories sociales, femmes comprises⁹⁷, mais il le fait en imposant à ses membres ses propres divisions. Celles-ci sont beaucoup moins évidentes dans le récit de Porphyre, puisque tous semblent à égalité admis aux cours de Plotin. La façon que Porphyre a de présenter les choses suggère cependant une implicite asymétrie (au moins dans son esprit) entre les membres du groupe ; il nous fournit en fait trois listes d’auditeurs : d’abord celle des disciples (ζηλωτάς), parmi lesquels Amélius, Eustochius et lui-même⁹⁸, puis celle des non philosophes (les sénateurs et rhéteurs)⁹⁹, et enfin celle des femmes et enfants¹⁰⁰. Dans le cas où ces trois listes impliqueraient une hiérarchisation¹⁰¹, elle est loin d’être stricte ou étanche, puisque Rogatianus fait partie de la seconde et fait l’objet de l’éloge qu’on a lu. L’émulation littéraire que nous avons évoquée semble d’ailleurs se pratiquer entre tous les membres sans que l’appartenance à un groupe ou l’autre (si c’en sont vraiment) ne vienne l’entraver. Le contraste des chemins d’ascension se reporte ainsi sur les biographies.

Régime Dans la communauté pythagoricienne de Jamblique, acousmaticiens et mathématiciens ne diffèrent pas seulement en dignité et en occupations, mais aussi en obligations. Certes, Pythagore aurait interdit à tous ses disciples sans distinction de consommer les aliments sacrés ainsi que ceux qui nuisent à la pureté de l’âme, en ce compris la cervelle, le cœur, les fèves, et certains fruits et poissons¹⁰². « Ce décret alimentaire était commun à tous ; mais pour ceux des philosophes les plus avancés en contemplation, ceux qui étaient le plus élevés, il interdit complètement les aliments qui sont superflus et injustes, les exhortant à ne plus jamais manger

93. ὥστε τὸν νεανίαν δυσάποσπαστως τοῦ συνείρειν τὴν θεωρίαν ἔχοντα ἡκαὶ ταῦτ’ εἶπεῖν ἑγὼ σοι λοιπὸν ποριῶ καὶ ἀντιπελαρ γήσω τρόπον τινά· κατὰ γὰρ ἕκαστον σχῆμα τριῶβολον καὶ τὸς σοι ἀντιπαρέξω’. *Vie de Pythagore*, 24 ; notons au passage le choix d’un élève déjà bon gymnaste, il faut peut-être y voir une volonté de s’inscrire dans le programme de la *République*, cf. 403c-412a

94. *Vie de Pythagore*, 80-81.

95. Voir dans cette direction l’article de E. AFONASIN, « The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d’E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 13-35.

96. Plusieurs fois mentionnée dans la *Vie de Pythagore*, par exemple en 68.

97. *Vie de Pythagore*, 265-267.

98. *Vie de Plotin*, 7, 1-29.

99. *Vie de Plotin*, 7, 29-49.

100. *Vie de Plotin*, 9, 1-12.

101. Comme le pense A. SCHNIEWIND, *L’éthique du sage chez Plotin : Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003, p. 105-113.

102. *Vie de Pythagore*, 106 & 109.

d'être animé, ni boire de vin, ni sacrifier aux dieux d'animaux, ni de leur faire de mal »¹⁰³. Le végétarisme et les nombreuses et exigeantes restrictions alimentaires du pythagorisme sont bien connus, Jamblique ne les a pas inventés. Ce qui en revanche est de son fait, c'est la lecture qu'il fait de ces obligations : elles se comprennent, au même titre que le mépris des richesses, le respect des anciens et la justice envers ses pairs et tous les êtres, dans le cadre d'un impératif de concorde générale à l'échelle de l'univers¹⁰⁴ : « Pythagore est l'inventeur et l'auteur du seul nom qui fait le regroupement et la synthèse de toutes ces règles, celui d'amitié [...] et c'est par toutes ces règles qu'à la façon d'un démon il soignait et purifiait l'âme, et rallumait le divin en elle, le sauvait et dirigeait vers l'intelligible cet œil divin »¹⁰⁵. Les diverses règles préconisées par Pythagore se voient donc ramenées à des moyens de remettre l'âme au diapason de l'amitié universelle, c'est-à-dire de retrouver le divin qui est en elle, l'un dans l'âme en termes néoplatoniciens, pour mieux se tourner vers l'intelligible, c'est-à-dire vers ce qu'elle est vraiment. Notons en passant que même les animaux, puisqu'ils ont une âme, peuvent tirer des bénéfices de ces règles, comme ce bœuf qui voit sa longévité multipliée parce que Pythagore l'a persuadé de ne plus manger de fèves¹⁰⁶. D'habitudes alimentaires *a priori* peu liées à son propre programme, Jamblique fait habilement des méthodes de le poursuivre, il réinterprète les usages pythagoriciens à la lumière de son propre système et de sa propre sotériologie.

Du côté de la *Vie de Plotin*, seul le régime de celui-ci est suggéré : il entretient une répugnance pour la chair des animaux domestiqués¹⁰⁷, se contente de peu de nourriture¹⁰⁸, et partage peut-être avec Rogatianus l'habitude de jeûner un jour sur deux. Cependant, nous savons que Firmus Castricius était un membre très impliqué dans ce groupe¹⁰⁹, or, il s'agit du destinataire du *De l'Abstinence*, auquel Porphyre reproche d'avoir abandonné le végétarisme qui fut le sien¹¹⁰. Il est donc probable que le cercle plotinien ait eu pour usage de s'abstenir de l'abondance de la table, et en particulier de la viande ; cela expliquerait le blâme que Porphyre se sent le droit voire le devoir d'adresser à Castricius.

Solidarité et secret Notons enfin deux arguments de la biographie jamblichéenne qui ne trouvent pas d'équivalents réels chez Porphyre : la solidarité et l'exigence du secret. Bien sûr, il y a une forte entraide entre les disciples de Plotin, à commencer par les endroits où a vécu ce dernier, que ce soit chez Gémina à Rome ou sur les propriétés de Zéthus en Campanie à la fin de sa vie, tandis que celles de Castricius lui fournissaient sa nourriture¹¹¹. De même, on sait que Plotin se tint longtemps au secret quant aux doctrines d'Ammonius¹¹² et que ses propres traités circulaient très difficilement même parmi ses disciples¹¹³. En revanche, Porphyre ne prend à aucun moment la peine de donner un argument qui fonde chacune de ces deux habitudes, contrairement à Jamblique. D'une part, celui-ci nous décrit en effet la solidarité qui règne entre les pythagoriciens, y compris de communautés différentes, qui, sans se connaître, viennent au

103. κοινῶς μὲν οὖν ταῦτα ἐνομοθέτησε περὶ τροφῆς, ἰδίᾳ δὲ τοῖς θεωρητικωτάτοις τῶν φιλοσόφων καὶ ὅτι μάλιστα ἀκροτάτοις καθάπαξ περιήρει τὰ περιττὰ καὶ ἄδικα τῶν ἐδεσμάτων, μήτε ἔμψυχον μηδὲν μηδέποτε ἐσθίειν εἰσηγούμενος μήτε οἶνον ὄλως πίνειν μήτε θύειν ζῶα θεοῖς μήτε καταβλάπτειν μηδ' ὅτιοῦν αὐτά, *Vie de Pythagore*, 107.

104. *Vie de Pythagore*, 69.

105. πάντων τούτων [ἐν] ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ σύλληψιν καὶ συγκεφαλαίωσιν ὀνόματος <ὄντος>, τοῦ τῆς φιλίας, εὐρετῆς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας [...] ἀπὸ δὴ τούτων ἀπάντων δαιμονίως ἴατο καὶ ἀπεκάθαιρε τὴν ψυχὴν καὶ ἀνεζωπύρει τὸ θεῖον ἐν αὐτῇ καὶ ἀπέσφραζε καὶ περιήγεν ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὄμμα, *Vie de Pythagore*, 70.

106. *Vie de Pythagore*, 61.

107. ἡμέρων ζῶων, *Vie de Plotin*, 2, 4-5.

108. τροφῆς ὀλιγότης, *Vie de Plotin*, 8, 21-22.

109. *Vie de Plotin*, 2 & 7, 24-28.

110. *De l'Abstinence*, I, 1-3.

111. *Vie de Plotin*, 2.

112. *Vie de Plotin*, 3, 20-35.

113. *Vie de Plotin*, 4, 9-18.

secours les uns des autres sans attendre de rétribution¹¹⁴. Quelle en est la raison ? Les disciples de Pythagore « s'exhortaient souvent mutuellement à ne pas disperser le dieu qui est en eux. C'est pourquoi, chez eux, tout cet effort d'amitié, en paroles et en actes, visait à une sorte de fusion divine, une union avec ce dieu et une communion avec l'Intelligence et avec l'âme divine. »¹¹⁵ À nouveau, cette pratique sociale somme toute normale pour une école philosophique trouve une justification interne à la philosophie de Jamblique qu'il projette sur le maître samien. D'autre part, les élèves de Pythagore sont tenus au secret à propos des enseignements qu'ils ont reçus, et ils prennent cette obligation très au sérieux : au tyran Denys qui exige du pythagoricien Myllias, contre sa liberté et sa vie, qu'il lui explique pourquoi ses compagnons ont choisi de renoncer à fuir leurs poursuivants, déterminés à les tuer, plutôt que de marcher sur un champ de fèves, celui-ci répond : « Eux ont préféré mourir pour ne pas s'approcher de fèves, quant à moi je choisis de plutôt manger des fèves que de t'en révéler la raison »¹¹⁶. Cela n'empêche l'enseignement pythagoricien d'être connu du public, mais seulement sous forme de symboles dont la clé reste secrète :

Ils ne rendaient compréhensible pour ceux qui les écoutent, par une explication en langue courante, populaire et accessible à tous, qui viserait à rendre facile à suivre ce qu'ils disent, aucune de leurs conversations, de leurs échanges, de leurs aide-mémoire, de leurs notes, de leurs synthèses et de leurs publications, dont la plupart a pourtant survécu jusqu'à notre époque, mais dans le respect du silence quant aux mystères divins qui leur a été ordonné par Pythagore, ils s'en tenaient, devant les non-initiés, à des expressions détournées et protégeaient d'eux par des symboles leurs discussions et leurs écrits.¹¹⁷

Il y a donc un chiffre, que Jamblique peut se faire une joie d'expliquer, et qui lui permet de retrouver dans la pensée pythagoricienne des thèses qui semblent de prime abord ne pas s'y trouver. En outre, on peut d'autant plus facilement comprendre cet impératif de secret si l'on a en tête la pensée de Jamblique : dans la mesure où la progression doit selon lui se faire par étapes, de sorte qu'à chacune correspond un genre de savoir différent, il est naturel de prendre ses précautions contre la divulgation prématurée d'une sagesse à des profanes.

4.3.2.4 Hériter

Que pouvons-nous tirer de cette brève excursion dans les *Vies* de Pythagore et de Plotin laissées par Jamblique et Porphyre ? Ces biographies ne sont pas, ou pas seulement, des sources documentaires sur les personnages dont elles prétendent raconter la vie ; en fait, il est probable que l'exactitude factuelle n'en soit pas vraiment l'enjeu. On y lit presque à toutes les pages des anecdotes à visée édifiante, qui illustrent, soutiennent ou déploient le programme éthique et philosophique de leur auteur, ainsi que l'idéal auquel il aspire. Bien sûr, Porphyre est imprégné de plotinisme, comme Jamblique de (néo)pythagorisme ; ils n'inventent pas un personnage qui leur serait simple prétexte, et ont été véritablement influencés par ce qu'ils considèrent être leur

114. *Vie de Pythagore*, 237-239.

115. παρήγγελον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἢ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι' ἔργων τε καὶ λόγων. *Vie de Pythagore*, 240.

116. καὶ ὁ Μυλλίας εὐθύς 'ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν' εἶπεν 'ὑπέμειναν, ἵνα μὴ κυάμους πατήσωσιν, ἀποθανεῖν, ἐγὼ δὲ αἰρούμαι, ἵνα τούτου σοι τὴν αἰτίαν μὴ ἐξείπω, κυάμους μᾶλλον πατήσαι'. *Vie de Pythagore*, 193 ; dans la section suivante, la veuve Timycha se coupe la langue pour s'assurer de ne rien révéler sous la torture.

117. τὰς τε διαλέξεις καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας καὶ τοὺς ὑπομνηματισμούς τε καὶ ὑποσημειώσεις καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσας, ὧν τὰ πλείονα μέχρι καὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων διασώζεται, οὐ τῇ κοινῇ καὶ δημῶδει καὶ δὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν εἰωθυῖα λέξει συνετὰ ἐποιοῦντο ἐξ ἐπιδρομῆς τοῖς ἀκούουσι, πειρώμενοι εὐπαρακολούθητα τὰ φραζόμενα ὑπ' αὐτῶν τίθεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν νενομοθετημένην αὐτοῖς ὑπὸ Πυθαγόρου ἐχεμυθίαν θεῶν μυστηρίων καὶ πρὸς τοὺς ἀτελέστους ἀπορρήτων τρόπων ἤπτοντο καὶ διὰ συμβόλων ἐπέσκεπον τὰς πρὸς ἀλλήλους διαλέξεις ἢ συγγραφάς. *Vie de Pythagore*, 104.

modèle de sagesse. Mais précisément parce que Plotin et Pythagore ont ce rôle pour eux, la façon dont ils en narrent la vie et l'enseignement est profondément structurée par leur propre façon d'en hériter, par ce qu'ils estiment être la leçon principale de la vie de leur maître à penser à chacun. Jamblique revendique la succession lointaine de Pythagore, comme en témoigne sa *Série pythagoricienne* dont la *Vie* est la première partie, et il nourrit effectivement sa pensée de leçons attribuées au maître samien, mais il doit en retour l'investir d'une telle lecture que sa filiation soit sensée, qu'il retrouve ses propres conclusions en germe dans son ancêtre spirituel, en ce compris les désaccords qu'il a avec Porphyre, qui fait alors figure d'innovateur¹¹⁸. Celui-ci, de même, se doit de défendre un maître bien plus proche dans le temps mais non moins contesté dans les conclusions à tirer de son enseignement et de son exemple, et l'enjeu est d'autant plus sensible que les arguments de Jamblique, comme on l'a vu, sont dangereusement plotiniens, bien qu'il ne cherche pas autant que Porphyre à maintenir à tout prix l'apparence d'un accord avec la pensée des *Ennéades*; il ne les a d'ailleurs probablement pas lues dans la version que nous en avons, puisqu'elle est celle de Porphyre. La mise en ordre et l'édition de ces traités plotiniens, ainsi surtout que la narration d'une *Vie de Plotin* conforme à ce que Porphyre estime digne du sage, c'est-à-dire la sélection, dans la vie de son maître et de ses disciples, des éléments dignes d'être retenus, lui permettent d'orienter la réception et la compréhension de la grande œuvre intellectuelle de Plotin, contre ce qu'il perçoit comme une menace¹¹⁹. Il n'est pas improbable que Jamblique ne soit pas le seul à contester la lecture porphyrienne de Plotin, et que d'autres de ses lecteurs ou auditeurs, en particulier ceux plus proches que lui de leur maître, comme Amélius ou Eustochius, constituaient pour Porphyre une comparable menace à l'orthodoxie qu'il entendait instaurer¹²⁰. Cela rendrait mieux compte des vantardises et de l'insistance de Porphyre sur sa propre importance que si on se contente d'y voir une vanité déplacée du biographe.

4.3.3 Le texte : Pythagore et Pythagore

Avant de conclure, revenons sur la *Vie de Pythagore* écrite par Porphyre, et comparons-la brièvement avec celle de Jamblique. Il y a relativement peu à dire sur cette biographie porphyrienne : elle consiste principalement en une compilation de légendes liées à la personne de Pythagore accompagnées de la mention des auteurs chez qui Porphyre les trouve. À plusieurs reprises, Porphyre va même jusqu'à présenter plusieurs versions concurrentes d'une même histoire, sans chercher à trancher¹²¹. Occasionnellement, il manifeste sa préférence pour une version sur une autre, en l'occurrence à propos de l'épisode de l'incendie de la maison des pythagoriciens, où après avoir utilisé, pour une fois sans les référencer explicitement, des sources dérivées d'Aristote (= fr. 191) et d'Aristoxène (= fr. 18), il leur privilégie la version de Dicéarque (= fr. 34), qui est quant à lui nommé¹²². La situation est ainsi inverse de celle de la *Vie* écrite par Jamblique : celui-ci a coutume d'opérer implicitement ses choix sans même mentionner les alternatives écartées, ni d'ailleurs la source de la version qu'il utilise, à l'exception de la fin du texte, où il rapporte trois versions (Aristoxène, Nicomaque et Apollonios, qu'il cite tous trois)

118. On peut donc appliquer à la *Vie de Pythagore*, sur le mode de l'*a fortiori*, la remarque de CLARKE, DILLON et HERSHBELL, *Iamblichus : De mysteriis*, p. xxviii-xxxii.

119. SAFFREY, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? ».

120. M.-O. GOULET-CAZÉ, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 1, p. 229-327.

121. Voir notamment la *Vie de Pythagore* (Porphyre), 1-2 (sur l'origine de Mnésarque), 3-4 (sur les enfants de Pythagore), 5 (sur la cité dont il était citoyen), 9-12 (sur la retraite de Pythagore dans une grotte où il attire des disciples), 57 (sur la mort de Pythagore), 59-61 (sur les raisons de la méfiance des pythagoriciens envers les étrangers).

122. *Vie de Pythagore* (Porphyre), 54-56.

des dernières années de Pythagore et de sa communauté¹²³.

Porphyre semble scrupuleux dans son travail historique, concédant par exemple la pratique chez Pythagore d'occasionnels sacrifices animaux, sous la forme de volaille et de cochons de lait¹²⁴, pourtant contraire à ses propres enseignements (le *De l'Abstinence* n'admet nulle part de telles exceptions). De même ne peut-il faire l'impasse sur l'importance pour Pythagore des mathématiques¹²⁵, que lui-même aborde assez peu et semble tenir pour négligeables¹²⁶. En deux passages peut-on à l'inverse le soupçonner d'infléchir le récit dans la direction de sa propre pensée. D'une part, il affirme que c'est parce que Pythagore « enseignait une philosophie dont le but était de libérer et de débarrasser l'intelligence entrée en nous de sa prison et de ses liens »¹²⁷ que se justifie l'enseignement des mathématiques, dont les objets permettent la transition entre le corps et les incorporels¹²⁸. D'autre part, les deux versions (sans référence) qu'il propose de la mort de Pythagore, à savoir le suicide et l'ascèse jusqu'à l'inanition dans le sanctuaire des Muses de Métaponte¹²⁹ sont remarquablement conformes à ce que l'on sait de sa propre sensibilité, que ce soit la tentation du suicide¹³⁰ ou la valorisation de l'ascèse extrême¹³¹. Il est cependant possible qu'il ait trouvé ces deux versions dans ses sources ; le double fait que Porphyre les mentionne tandis que Jamblique prend le soin d'éviter ces mortifications à Pythagore est surtout emblématique de la différence d'orientation entre les deux philosophes.

Notons enfin ce qui pourrait être une provocation de Jamblique à l'égard de Porphyre : « et nous passons le ragot sans intérêt qu'on raconte à propos du bouclier d'Euphorbe le Phrygien, consacré à Héra l'Argienne à Mycènes avec les dépouilles troyennes »¹³². Or, cette anecdote est justement rapportée par Porphyre¹³³, bien qu'il ne soit probablement pas le seul à l'avoir mentionnée. Reste que la remarque elle-même, à savoir que certaines histoires sont intéressantes et dignes d'être mentionnées tandis que d'autres ne le sont pas, va à l'encontre de la tendance de Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore* et dans d'autres textes, à consigner tous les détails et histoires qu'il peut trouver, en préjugant peu de leur intérêt. Il convient cependant de nuancer cette proposition, dans la mesure où il est difficile de déterminer si la biographie écrite par Jamblique est postérieure ou non à celle écrite par Porphyre¹³⁴ : certains ont pu l'affirmer à partir de similitudes entre les textes, qui suggèreraient l'utilisation par Jamblique du texte porphyrien¹³⁵ (les sélections opérées par Jamblique auraient dans ce cas beaucoup plus d'importance, puisqu'elles seraient des réactions dirigées en tout ou en partie contre la travail de Porphyre), mais on ne peut négliger la possibilité d'une source commune aux deux, par exemple la biographie aujourd'hui perdue écrite par Nicomaque¹³⁶.

123. *Vie de Pythagore* (Jamblique), 248-264 ; Jamblique mentionne aussi une fois de possibles sources dans la section 30, lorsqu'il introduit la division entre mathématiciens et acousmaticiens.

124. *Vie de Pythagore* (Porphyre), 36.

125. *Vie de Pythagore* (Porphyre), 48-52.

126. C'est du moins le cas de son Plotin, cf. *Vie de Plotin*, 14, 7-10, traduit plus haut.

127. φιλοσοφίαν δ' ἐφιλοσόφησεν ἧς ὁ σκοπὸς ῥύσασθαι καὶ διελυθεῖν τῶν τοιοῦτων εἰργμῶν τε καὶ συνδέσμων τὸν κατακεχωρισμένον ἡμῖν νοῦν. *Vie de Pythagore* (Porphyre), 46 ; sur l'origine vraisemblablement pythagoricienne de cette image ainsi que son histoire dans l'Antiquité, voir P. COURCELLE, « Le Corps-Tombeau : Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c », *Revue des Études Anciennes* 68 (1966), p. 101-122.

128. *Vie de Pythagore* (Porphyre), 47.

129. *Vie de Pythagore* (Porphyre), 57.

130. Que Porphyre évoque dans la *Vie de Plotin*, 11, 11-12, bien qu'il la condamne dans l'*Antre des Nymphes*, 35.

131. Voir par exemple *De l'Abstinence*, I, 30-32 & IV, 20.

132. τὰ γὰρ ἰστορούμενα περὶ τῆς ἐν Μυκῆναις <ἀνακειμένης> σὺν Τρωϊκοῖς λαφύροις τῇ Ἀργεῖᾳ Ἥρᾳ Εὐφόρβου τοῦ Φρυγῶς τούτου ἀσπίδος παρίεμεν ὡς πάνυ δημῶδη. *Vie de Pythagore* (Jamblique), 63.

133. *Vie de Pythagore* (Porphyre), 27.

134. CLARK, « Philosophic Lives and the Philosophic Life ».

135. Par exemple EDWARDS, « Two Images of Pythagoras ».

136. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972, p. 98 ; DES PLACES, *Porphyre. Vie de Pythagore - Lettre à Marcella*, p. 11-12.

Que l'une des deux *Vies* ait été écrite en réaction à l'autre ou qu'il s'agisse de travaux indépendants, le rapport à ce que nous avons plus haut nommé sources, en l'occurrence ici les textes et témoignages sur la vie et l'enseignement de Pythagore, sépare Porphyre et Jamblique et constitue une nouvelle illustration de leurs programmes philosophiques. La façon qu'ils ont de mentionner ou d'omettre chaque anecdote, dans ses éventuelles versions alternatives, et de les rapporter à leurs sources, témoigne de l'usage qu'ils entendent faire de la tradition dans laquelle ils s'inscrivent tous deux sur un registre différent. La *Vie* porphyrienne est une œuvre savante, un outil de recherche, un exemple de synthèse critique pour lettré, qui donne les clés de lecture de la légende d'un sage du passé pour en tirer ce qui peut l'être, et exige ainsi du lecteur presque autant de minutie dans sa pratique de réception de ce texte. Celle de Jamblique est au contraire une œuvre préparatoire, une introduction édifiante dont on a éliminé, édulcoré ou réarrangé les parties qui ne contribuent pas assez utilement au développement de l'âme encore à un stade préliminaire à sa véritable instruction ; le parcours et l'enseignement de Pythagore, qui ont par ailleurs été une grande source d'inspiration pour Jamblique, sont réinterprétés pour servir son propos pédagogique et philosophique, comme la *Vie de Plotin* y sert à Porphyre.

Conclusion

Les deux écrits polémiques de Porphyre mobilisent six chefs d'accusation (vertu des dieux, des êtres intermédiaires et des humains, efficacité, crédibilité et cohérence de la tradition), qui sont autant de problème structurants et de clés de lecture possibles, et celles-ci fournissent une féconde grille d'analyse tant de la pensée de Porphyre que de celle de Jamblique et de leur dialogue. À partir de ces thèmes, leurs philosophies peuvent être approchées sous quatre perspectives : celle de la hiérarchie hénologique (statique) qu'elles proposent, celle de leur sotériologie (soit l'évolution dynamique de l'âme individuelle), celle de l'efficacité (horizontale et prosaïque) de celle-ci, et enfin celle du rapport (vertical et studieux) à la tradition. Celles-ci ne sont rien d'autre que des façons de traiter les six problèmes sus-mentionnés en donnant plus d'importance aux uns ou aux autres parmi eux. Nous avons proposé, tant à partir de textes précis qui le suggéraient que du geste d'ensemble qui se dégage, à notre avis, de leurs pensées, d'y voir un problème directeur : celui de l'aliénation. Celui-ci, hérité de Plotin dans sa logique générale, est lu par Porphyre et Jamblique avec de subtiles différences d'interprétation. Ces différences, qui en font d'un côté un attachement lancinant aux passions et plaisirs liés à la corporalité, de l'autre une préférence maladroite pour la singularité dont les intérêts sont mal compris, orientent la réponse que chacun propose à ce problème. C'est ainsi, par cette divergence fondamentale, que peuvent s'expliquer un grand nombre des désaccords entre Porphyre et Jamblique, qui se reflètent tant dans leurs traités que dans leur correspondance, et marquent deux programmes pédagogiques et sotériologiques incompatibles malgré leur forte proximité. La querelle, sur un inévitable fond de connivence (ou, si l'on préfère, la collaboration maculée de disharmonie), se déploie en conséquence et marque, plutôt que deux mouvements réellement distincts, deux tendances au sein de cet hellénisme désormais philosophiquement fondé : un ascétisme intellectualiste et philologique visant à la suppression de la corporalité et de ses passions, et un systématisme mathématique et rituel tendant à la fusion de l'individualité dans son rôle cosmique. Ces termes génériques, bien sûr, sont massifs, et rendent mal justice à la pensée qu'on a tenté de décrire jusqu'ici : Porphyre et Jamblique seraient d'accord avec nous pour dire qu'ils ne suffisent pas, et que bien les comprendre exige de passer par l'ensemble de leur philosophie, comme nous avons tenté de le faire.

Notre parcours de leurs deux pensées s'inscrit dans leurs démarches respectives et y à la fois est étranger. Il s'en distingue, en effet, par son extériorité assumée : nous lisons Porphyre et Jamblique sans y chercher le sens profond des *Dialogues* platoniciens ou de l'univers, et sans nous-même accompagner cette lecture des actes théurgiques que tous deux, sur des modes différents, recommandent ; notre perspective n'en peut dès lors être que profondément divergente. Elle a cependant aussi quelque chose de porphyrien : la quête des fragments, la comparaison des points d'accord aussi bien que de désaccord sur des questions parallèles, la prise en compte systématique de toutes les sources pertinentes et leur examen critique sont autant de caractéristiques de la méthode de Porphyre que nous avons eues en commun avec lui et que nous avons appliquées, en commençant par le faire sur ses propres écrits avant de passer à ceux de Jamblique. Ce dernier pourrait quant à lui se reconnaître dans notre tentative de ramener à leur unité et à leur harmonie les propos de chacun de nos deux penseurs, à travers notre unitarisme méthodologique. Si l'on veut bien lire l'ensemble de cette étude comme un commentaire

étendu du dialogue épistolaire entre Porphyre et Jamblique, on peut d'ailleurs dire à son propos la même chose que proclamait la fin du commentaire *Sur l'Introduction à l'Arithmétique de Nicomaque* : on peut espérer avoir fait en sorte que désormais, le lecteur soit capable de revenir à cette correspondance avec un nouveau regard et de meilleurs outils pour la comprendre. L'exposition de ce que nous avons pris le parti de considérer comme deux systèmes solides et relativement complets a exigé, de l'auteur comme du lecteur, de savoir entrer en eux et de s'imprégner, au moins assez pour la saisir, de leur logique.

Plusieurs dimensions de ces deux systèmes n'ont pu qu'être esquissées pour en tirer le matériau pertinent pour l'interprétation de notre question directrice, à savoir la fondation philosophique que chacun de nos deux penseurs tente d'apporter à l'ensemble de doctrines et de pratiques que nous avons rassemblées par commodité sous le nom d'hellénisme. Un examen plus approfondi de la sélection porphyrienne des oracles ou des subtiles distinctions de Jamblique au sein des niveaux supérieurs de son système pourrait à la fois bénéficier de la vue d'ensemble que nous avons tenter de dégager et permettre d'améliorer celle-ci. De même, puisque la lecture comparée de Porphyre et Jamblique a permis de mieux comprendre tant leurs désaccords que leur socle conceptuel partagé, pourrait-il être fécond d'y ajouter les textes pertinents d'un Origène ? Enfin, si l'on accepte nos conclusions quant à l'horizon éthique de chacun d'eux, il devient à la fois possible et souhaitable de tenter de situer chaque texte au sein de cet horizon : les divergences de lexique (sinon de contenu), si souvent dénoncées, entre différents traités et fragments peuvent-elles s'expliquer par le public ciblé ou simplement l'effet pragmatique escompté ? Tous les textes, y compris ceux de polémique, peuvent-ils d'ailleurs trouver une place dans un tel horizon ? Jusqu'à quel point forment-ils une continuité cohérente qui peut se dispenser, sinon d'un enseignement oral et personnel, du moins des pratiques, culturelles et intérieures, qu'ils décrivent et accompagnent ?

Littérature primaire

- BARKER, A., *Porphyry's Commentary on Ptolemy's Harmonics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- BECKER, M., *Porphyrios. « Contra Christianos » : Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Berlin, De Gruyter, 2015.
- BIDEZ, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien : Avec les fragments des traités Περὶ Ἀγαλμάτων et De regressu animae*, Gand, Van Goethem, 1913.
- BOUFFARTIGUE, J. et M. PATILLON, *Porphyre. De l'Abstinence*, Paris, Belles Lettres, 1977-1995.
- BRISSON, L., *Porphyre. Sentences : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, bibliographie, suivi d'une introduction anglaise par J. Dillon*, Paris, Vrin, 2005.
- *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, Paris, Vrin, 2012.
- BRISSON, L. et A.-P. SEGONDS, *Jamblique. Vie de Pythagore*, Paris, Belles Lettres, 1996.
- BRISSON, L. et al., *Porphyre. La Vie de Plotin*, Paris, Vrin, 1982-1992.
- BROZE, M. et C. VAN LIEFFERINGE, *Jamblique. Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon : Traduction nouvelle et commentaire*, Bruxelles, Ousia, 2009.
- CASTELLETTI, C., *Porfirio. Sullo Stige : Testo greco a fronte*, Milan, Bompiani, 2006.
- CLARK, G., *Iamblichus. On the Pythagorean Life*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989.
- CLARKE, E. C., J. M. DILLON et J. P. HERSHBELL, *Iamblichus : De mysteriis*, Leyde, Brill, 2004.
- COLLINS, J. J., *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
- DES PLACES, E., *Jamblique. Les Mystères d'Égypte*, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *Oracles chaldaïques : Avec un choix de commentaires anciens : Psellus, Proclus, Michel Italicus*, Paris, Belles Lettres, 1971.
- *Porphyre. Vie de Pythagore - Lettre à Marcella*, Paris, Belles Lettres, 1982.
- *Jamblique. Protreptique*, Paris, Belles Lettres, 1989.
- DES PLACES, E. et J. SIRINELLI, *Eusèbe de Césarée. Préparation Évangélique*, Paris, Cerf, 1976.
- DILLON, J. M., *Iamblichus. The Platonic Commentaries : In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Dilton Marsh, Prometheus Trust, 2009 [1973].
- DILLON, J. M. et J. F. FINAMORE, *Iamblichus De Anima : Text, Translation, and Commentary*, Leyde, Brill, 2002.
- DILLON, J. M. et W. POLLEICHTNER, *Iamblichus of Chalcis : The Letters*, Leyde, Brill, 2009.
- DUFFY, J. M. et D. J. O'MEARA, *Michaelis Pselli Philosophica Minora*, t. 2, Leipzig, Teubner, 1989.
- FESTA, N., *Iamblichus. De commvni mathematica scientia liber : Ad fidem codicis Florentini*, Leipzig, Teubner, 1891.
- GIRGENTI, G. et G. MUSCOLINO, *Porfirio. La filosofia rivelata dagli oracoli : Con tutti frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Milan, Bompiani, 2011.
- GOULET, R., « Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre "Contre les chrétiens" », *Vigiliae Christianae* 64.2 (2010), p. 140–159.
- *Eunape. Vie de philosophes et de sophistes*, Paris, Belles Lettres, 2014.
- HENRY, P. et H.-R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.
- LE LAY, Y., *Porphyre. L'autre des nymphes dans l'Odyssée*, Lagrasse, Verdier, 1989.
- MACPHAIL, J. A., *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad : Text, Translation, Commentary*, Göttingen, De Gruyter, 2011.
- MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris, Imprimerie Catholique, 1844-1855.
- *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paris, Imprimerie Catholique, 1857-1866.

- PÖTSCHER, W., *Porphyrios ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ* : Griechischer text herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt, Leyde, Brill, 1969.
- RAMOS JURADO, E. A. et al., *Contra los Cristianos : Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*, Cádiz, Presses de l'Université de Cádiz, 2006.
- SAFFREY, H.-D. et A. P. SEGONDS, *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien*, Paris, Belles Lettres, 2012.
- *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, Paris, Belles Lettres, 2013.
- SAFFREY, H.-D. et L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, t. 3, Paris, Belles Lettres, 1978.
- SMITH, A. et D. WASSERSTEIN, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1993.
- SODANO, A. R., *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Naples, L'Arte Tipographica, 1958.
- *Porphyrii In Platonis Timaeum Commentariorum fragmenta*, Naples, Istituto della Stampa, 1964.
- TAORMINA, D. P. et R. M. PICCIONE, *Giamblico. I frammenti dalle epistole : Introduzione, testo, traduzione e commento*, Rome, Bibliopolis, 2010.
- VAN DER MEEREN, S., *Exhortation à la philosophie : Le dossier grec. Aristote*, Paris, Belles Lettres, 2011.
- VINEL, N., *Jamblique. In Nicomachi Arithmetica*, Pise, Fabrizio Serra editore, 2014.
- VON HARNACK, A., « Porphyrias, "Gegen die Christen", 15 Bucher : Zeugnisse, Fragmente und Referate », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse* 1 (1916).
- « Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen : Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse* (1921), p. 166–184.
- WESTERINK, L. G., *Damascius. Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus : Text, translation, notes and indices*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1959.
- *The Greek Commentators on Plato's Phaedo*, t. 1 : *Olympiodorus*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1976.
- WOLFF, G., *Porphyrius. De philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, Springer, 1856.
- WÜNSCH, R., *Lydus. De Mensibus*, Leipzig, Teubner, 1898.

Littérature secondaire

- ADDEY, C., « The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 133–150.
- *Divination and Theurgy in Neoplatonism : Oracles of the Gods*, Dorchester, Ashgate, 2014.
- AFONASIN, E., « The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 13–35.
- AFONASIN, E., J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leyde, Brill, 2012.
- ALTHEIM, F. et R. STIEHL, « New Fragments of Greek Philosophers : Porphyry in Arabic and Syriac Translation », *East and West* 13.1 (1962), p. 3–15.
- ARMSTRONG, A. H., « Iamblichus and Egypt », *Les Études philosophiques* (1987), p. 179–188.
- ATHANASSIADI, P., « A Global Response to Crisis : Iamblichus' Religious Programme », in *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen*, sous la dir. de C. RIEDWEG, p. 257–290.
- « The Chaldaean Oracles : Theology and Theurgy », in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, sous la dir. de P. ATHANASSIADI et M. FREDE, p. 149–183.

- « Dreams, Theurgy and Freelance Divination : The Testimony of Iamblichus », *Journal of Roman Studies* 83 (1993), p. 115–130.
- « The Oecumenism of Iamblichus : Latent Knowledge and its Awakening », *Journal of Roman Studies* 85 (1995), p. 244–250.
- « Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : Entre les Oracles chaldaiques et Jamblique », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 61 (2015), p. 41–68.
- ATHANASSIADI, P. et M. FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- AUSLAND, H. W., « The mathematics of justice », in *Reading Plato in Antiquity*, sous la dir. de H. TARRANT et D. BALTZLY, p. 107–123.
- BARNES, T. D., « Scholarship or Propaganda ? : Porphyry *Against the Christians* and its Historical Setting », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 41 (1994), p. 53–65.
- BASTID, P., *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, Vrin, 1969.
- BAUMBACH, M., H. KÖHLER et A. M. RITTER, *Mousopolos Stephanos : Festschrift für Herwig Görgemanns*, Heidelberg, XXXXXX, 1998.
- BEATRICE, P., « Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians », in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*, « *Chercheurs de sagesse* », sous la dir. de M.-O. GOULET-CASÉ, G. MADEC et D. O'BRIEN, p. 119–138.
- « Le traité de Porphyre contre les Chrétiens : L'état de la question », *Kernos* 4 (1991), p. 119–138.
- « Antistes philosophiae : Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach Zeugnis des Laktanz », *Augustinianum* 33 (1993), p. 31–47.
- « Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère : Parcours méthodologiques et bibliographiques », *Kernos* 10 (1997), p. 39–56.
- BELAYCHE, N. et S. C. MIMOUNI, *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain : « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Paris & Louvain, Peeters, 2009.
- BEUTLER, R., « Porphyrios », in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, sous la dir. d'A. PAULY et al., t. XXII, p. 275–313.
- BLUMENTHAL, H. J. et E. G. CLARK, *The Divine Iamblichus : Philosopher and Man of Gods*, Londres, Bristol Classical Press, 1993.
- BOCHET, I., *Augustin philosophe et prédicateur : Hommage à Goulven Madec, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2012.
- BOUDET, J.-P., P. FAURE et C. RENOUX, *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de rennes, 2011.
- BOUDON-MILLOT, V., « L'Ad Gaurum attribué à Porphyre et les théories galéniques sur l'animation de l'embryon », in *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, sous la dir. de L. BRISSON, p. 77–92.
- BRISSON, L., « Chapter 18 of the De Communi Mathematica Scientia : Translation and Commentary », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 37–49.
- « Prayer in Neoplatonism and the Chaldean Oracles : Porphyry, Iamblichus, Proclus », in *Platonic Theories of Prayer*, sous la dir. de J. M. DILLON et A. TIMOTIN, p. 108–133.
- « L'oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin par Porphyre », *Kernos* 3 (1990), p. 77–88.
- « La doctrine des degrés de vertu chez les Néo-platoniciens : Une analyse de la *Sentence 32* de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *Études platoniciennes* 1 (2004), p. 271–286.

- BRISSE, L. et J.-M. FLAMAND, « Structure, contenu et intentions de *L'Oracle d'Apollon* : VP 22 », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSE et al., t. 2, p. 565–602.
- BROWN, P., *Le monde de l'Antiquité tardive : De Marc Aurèle à Mahomet*, trad. par C. MONNATTE, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011 [1971].
- BROZE, M. et C. VAN LIEFFERINGE, « Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique », in *De Socrate à Tintin*, sous la dir. de J.-P. BOUDET, P. FAURE et C. RENOUX, p. 67–78.
- « L'Hermès commun du prophète Abamon : Philosophie grecque et théologie égyptienne dans le prologue du *De Mysteriis* de Jamblique », in *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, sous la dir. de F. LABRIQUE, p. 35–44.
- BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956.
- BURKERT, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1972.
- BUSINE, A., « La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique », *Kernos* 15 (2002), p. 187–198.
- « Des *Logia* pour philosophie : À propos du titre de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre », *Philosophie Antique* 4 (2004), p. 149–166.
- BUTLER, E., « Offering to the Gods : A Neoplatonic Perspective », *Magic, Ritual, and Witchcraft* 2 (2007), p. 1–20.
- BYWATER, I., « On a lost dialogue of Aristotle », *Journal of Philology* 2 (1869), p. 55–69.
- CAIN, A. et N. LENSKI, *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham, Ashgate, 2009.
- CHARLES-SAGET, A., « La théurgie, nouvelle figure de l'*ergon* dans la vie philosophique », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 107–115.
- CHASE, M., « “Omne corpus fugiendum ?” : Augustine and Porphyry on the body and the post-mortel destiny of the soul », *χώρα* 2 (2004), p. 37–58.
- CHIARADONNA, R., « Porphyry's views on the immanent incorporeals », in *Studies on Porphyry*, sous la dir. de G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD, p. 35–49.
- CLARK, G., « Augustine's Porphyry and the Universal Way of Salvation », in *Studies on Porphyry*, sous la dir. de G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD, p. 127–140.
- « Philosophic Lives and the Philosophic Life : Porphyry and Iamblichus », in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, sous la dir. de T. HÄGG et P. ROUSSEAU, p. 29–51.
- CLARKE, E. C., *Iamblichus' De Mysteriis : A Manifesto of the Miraculous*, Burlington, Ashgate, 2001.
- CLEARY, J. J., *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997.
- *Traditions of Platonism : Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999.
- CLIFFORD, J. L., *From Puzzles to Portraits : Problems of a Literary Biographer*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1970.
- COOK, J. G., « A possible fragment of Porphyry's *Contra Christianos* from Michael the Syrian », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 2 (1998), p. 113–122.
- « Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory », *The International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2008), p. 1–27.
- COULOUBARITSIS, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale : Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998.
- COURCELLE, P., *Les Lettres grecques en Occident : De Macrobie à Cassiodore*, Paris, de Boccard, 1943.
- « Le Corps-Tombeau : Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c », *Revue des Études Anciennes* 68 (1966), p. 101–122.

- CREMER, F. W., *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1969.
- D'ANCONA COSTA, C., « Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de Théologie* de Proclus », in *Porphyre. Sentences*, sous la dir. de L. BRISSON, t. 1, p. 139–274.
- DEPALMA DIGESER, E., « Christian or Hellene? : The Great Persecution and the Problem of Identity », in *Religious Identity in Late Antiquity*, sous la dir. de R. M. FRANKS et E. DEPALMA DIGESER, p. 36–58.
- « The Power of Religious Rituals : A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », in *The Power of Religion in Late Antiquity*, sous la dir. d'A. CAIN et N. LENSKI, p. 81–92.
- « Porphyry, Lactantius, and the Paths to God », *Studia Patristica* 34 (2001), p. 521–528.
- « Porphyry, Julian or Hierokles? : The anonymous Hellene in Makarios Magnes' *Apokritikos* », *Journal of Theological Studies* 53.2 (2002), p. 465–502.
- *A Threat to Public Piety : Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, Cornell University Press, 2012.
- DES PLACES, E., « La religion de Jamblique », in *De Jamblique à Proclus, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE, p. 69–101.
- DEUSE, W., « Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich », in *Die Philosophie des Neuplatonismus*, sous la dir. de C. ZINTZEN, p. 238–278.
- D'HOINE, P. et G. van RIEL, *Fate, providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought : Studies in honour of Carlos Steel*, Louvain, Leuven University Press, 2014.
- DILLON, J. M., « Iamblichus and Henads Again », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 48–54.
- « Signs and Tokens : Do the Gods of Neoplatonism Really Care? », in *Fate, providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought*, sous la dir. de P. D'HOINE et G. van RIEL, p. 227–238.
- « The Letters of Iamblichus : Popular Philosophy in a Neoplatonic Mode », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 51–62.
- « What Price the Father of the Noetic Triad? : Some Thoughts on Porphyry's Doctrine of the First Principle », in *Studies on Porphyry*, sous la dir. de G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD, p. 51–59.
- « Plotinus, Enn. 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World », *Transactions of American Philological Association* 100 (1969), p. 63–70.
- « Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads », *Phronesis* 17 (1972), p. 102–106.
- « Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.) », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.2 (1987), p. 863–909.
- « Iamblichos de Chalcis », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la dir. de R. GOULET, t. III, 2000, p. 824–836.
- « Iamblichus' Defence of Theurgy : Some Reflections », *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007), p. 30–41.
- « The Ubiquity of Divinity According to Iamblichus and Syrianus », *The International Journal of the Platonic Tradition* 7 (2013), p. 145–155.
- DILLON, J. M. et A. TIMOTIN, *Platonic Theories of Prayer*, Leyde, Brill, 2015.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1951.
- DÖRRIE, H., *Entretiens sur l'Antiquité Classique, Porphyre*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1966.

- DÖRRIE, H., *Entretiens sur l'Antiquité Classique, De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1975.
- EDEL, L., *Writing Lives : Principia Biographica*, New York, Norton, 1984.
- EDWARDS, M. J., « Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus », in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, sous la dir. de T. HÄGG et P. ROUSSEAU, p. 52–71.
- « Two Images of Pythagoras : Porphyry and Iamblichus », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 159–172.
- « Porphyry and the Intelligible Triad », *Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), p. 14–25.
- ETTER, A., *o-o-pe-ro-si : Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin, De Gruyter, 1986.
- FARTZOFF, M., É. GENY et É. SMADJA, *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité : Colloque international de Besançon – 16-17 novembre 2000*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.
- FEICHTINGER, H., « Οὐδένεια and *humilitas* : Nature and Function of Humility in Iamblichus and Augustine », *Dionysius* 21 (2003), p. 123–160.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Belles Lettres, 2014 [1944-1949].
- FINAMORE, J. F., « Iamblichus on the Grades of Virtue », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 113–132.
- *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- « Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy », *Dionysus* 17 (1999), p. 83–94.
- FOWDEN, G., « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), p. 33–59.
- FRAKES, R. M. et E. DEPALMA DIGESER, *Religious Identity in Late Antiquity*, Toronto, Edgar Kent, 2006.
- GERSON, L. P., *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- GOULET, R., « Augustin et le *De regressu animae* de Porphyre », in *Augustin philosophe et prédicateur*, sous la dir. d'I. BOCHET, p. 67–115.
- « Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre “Contre les chrétiens” », in *Hellénisme et christianisme*, sous la dir. de M. NARCY et E. REBILLARD, p. 61–109.
- « L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 1, p. 369–412.
- « Sur quelques interprétations récentes de l'Oracle d'Apollon », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 2, p. 603–617.
- *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989-2018.
- « Porphyre de Tyr (biographie) », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la dir. de R. GOULET, t. Vb, 2012, p. 1289–1314.
- GOULET-CASÉ, M.-O., G. MADEC et D. O'BRIEN, ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, « Chercheurs de sagesse » : *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 1, p. 229–327.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. et L. BRISSON, « Le système philosophique de Porphyre dans les Sentences », in *Porphyre. Sentences*, sous la dir. de L. BRISSON, t. 1, p. 31–138.
- GRONEWALD, M., « Porphyrios Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), p. 96.
- GURTLER, G., « Plotinus and the Alienation of the Soul », in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, sous la dir. de J. J. CLEARY, p. 221–234.

- HADOT, I., « Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens : Sensation (αἴσθησις), sensation commune (κοινή αἴσθησις), sensibles communs (κοινά αἰσθητά) et conscience de soi (συναίσθησις) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), p. 33–85.
- HADOT, P., « La métaphysique de Porphyre », in *Porphyre, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE et al., p. 125–163.
- « Fragments d'un Commentaire sur le *Parménide* », *Revue d'Études Grecques* 74 (1961), p. 410–438.
- *Porphyre et Victorinus*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1968.
- *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- HAGERDORN, D. et R. MERKELBACH, « Ein neues Fragment aus Porphyrios "Gegen die Christen" », *Vigiliae Christianae* 20.2 (1966), p. 86–90.
- HÄGG, T. et P. ROUSSEAU, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- HARPER, K., « Pandemics and Passages to Late Antiquity : Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian », *Journal of Roman Archaeology* 28 (2015), p. 223–260.
- HEATH, M., « Platonists and the Teaching of Rhetoric in Late Antiquity », in *Late Antique Epistemology*, sous la dir. de P. VASSILOPOULOU et S. R. L. CLARK, p. 143–159.
- HELMIG, C. et A. L. C. VARGAS, « Ascent of the Soul and Grades of Freedom : Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy », in *Fate, providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought*, sous la dir. de P. D'HOINE et G. van RIEL, p. 256–266.
- HOFFMAN, P., « Jamblique exégète du pythagoricien Archytas : Trois originalités d'une doctrine du temps », *Les Études philosophiques* 3 (1980), p. 307–323.
- HUBY, P. M., « Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 5–13.
- JERPHAGNON, L., « Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre », *Museum Helveticum* 47 (1990), p. 41–52.
- JOHNSON, A. P., « Arbiter of the Oracular : Reading Religion in Porphyry of Tyre », in *The Power of Religion in Late Antiquity*, sous la dir. d'A. CAIN et N. LENSKI, p. 103–115.
- « Identity, Descent, and Polemic : Ethnic Argumentation in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* », *Journal of Early Christian Studies* 12.1 (2004), p. 23–56.
- KAHLOS, M., « Pagan-Christian Debates over the Interpretation of Texts in Late Antiquity », *Classical World* 105.4 (2012), p. 525–545.
- KARAMANOLIS, G. et A. SHEPPARD, *Studies on Porphyry*, Londres, Institute of Classical Studies, 2007.
- KINZIG, W., « War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ ? », in *Mousopolos Stephanos*, sous la dir. de M. BAUMBACH, H. KÖHLER et A. M. RITTER, p. 320–332.
- KNIFE, S., « Subjugating the Divine : Iamblichus on the Theurgic Evocation », in *The Power of Religion in Late Antiquity*, sous la dir. d'A. CAIN et N. LENSKI, p. 93–102.
- KROLL, W., « Iamblichos », in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, sous la dir. d'A. PAULY et al., t. XVII, p. 645–651.
- KRULAK, T. C., « "Invisible Things on Visible Forms" : Pedagogy and Anagogy in Porphyry's *Περὶ ἀγαλμάτων* », *Journal of Late Antiquity* 4.2 (2011), p. 343–364.
- KUPPERMAN, J. S., *Living Theurgy : A Course in Iamblichus' Philosophy, Theology and Theurgy*, Londres, Avalonia, 2014.
- LABRIOLE, P. de, *La Réaction païenne : Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, L'artisan du Livre, 1934.
- LABRIQUE, F., *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Le Caire, Bibliothèque d'étude, 2002.

- LARDREAU, G., « La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation », in *Porphyre. L'autre des nymphes dans l'Odyssée*, sous la dir. d'Y. LE LAY, p. 7–63.
- LARSEN, B. D., « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive », in *De Jamblique à Proclus, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE, p. 1–34.
- LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy : Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2011 [1956].
- LUCK, G., « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in *Religion, Science, and Magic*, sous la dir. de J. NEUSNER, E. S. FRERICHS et P. V. MCCracken FLESHER, p. 185–225.
- MACRIS, C., « Le pythagorisme érigé en *haireisis*, ou comment (re)construire une identité philosophique : Remarques sur un aspect méconnu du projet pythagoricien de Jamblique », in *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain*, sous la dir. de N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI, p. 139–168.
- « Becoming divine by imitating Pythagoras? », *Metis* 4 (2006), p. 297–329.
- MAGGI, C., « Iamblichus on Mathematical Entities », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 75–89.
- MAGNY, A., « Porphyry Against the Christians : A Critical Analysis of the Book of Daniel in Its Historical Context », *Studia Patristica* 39 (2006), p. 181–186.
- « How Important were Porphyry's Anti-Christian Ideas to Augustine? », *Studia Patristica* 70 (2013), p. 55–61.
- *Porphyry in Fragments : Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*, Burlington (Vermont), Ashgate, 2014.
- MARMODORO, A. et I. F. VILTANIOTI, *Divine Powers in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- MASTERSON, M., « Authoritative Obscenity in Iamblichus and Arnobius », *Journal of Early Christian Studies* 22.3 (2014), p. 373–398.
- MATTON, S., *Documents oubliés sur l'alchimie, la kabbale et Guillaume Postel offerts, à l'occasion de son 90e anniversaire à François Secret par ses élèves et amis*, Genève, Droz, 2001.
- MESYATS, S., « Iamblichus' Exegesis of *Parmenides'* Hypotheses and his Doctrine of Divine Henads », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 151–175.
- MILES, R., *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres & New York, Routledge, 1999.
- MITCHELL, S. et P. VAN NUFFELEN, *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Louvain, Peeters, 2010.
- MOLINA, J., « Iamblichus' Path to the Ineffable », *ΣΧΟΛΗ* 4.2 (2010), p. 229–238.
- MORIN, D. G., *Études, textes, découvertes : Contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles*, Paris, Picard, 1913.
- MORLET, S., « Comment le problème du *Contra Christianos* peut-il se poser aujourd'hui? », in *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*.
- « Un nouveau témoignage sur le *Contra Christianos* de Porphyre? », *Semitica et Classica* 1 (2008), p. 157–166.
- *Le traité de Porphyre contre les chrétiens : Un siècle de recherches, nouvelles questions (Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011.
- NARCY, M. et E. REBILLARD, *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- NEUSNER, J., E. S. FRERICHS et P. V. MCCracken FLESHER, *Religion, Science, and Magic : In Concert and In Conflict*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1989.
- O'BRIEN, D., *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leyde, Brill, 1993.

- O'MEARA, D. J., « Aspects of Political Philosophy in Iamblichus », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 65–73.
- *Pythagoras Revived : Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- *Platonopolis : Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- OPSOMER, J., « Who in heaven is the demiurge : Proclus' exegesis of Tim. 28C3-5 », *Ancient World* 32 (2001), p. 52–70.
- PAULY, A. et al., *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1894-1980.
- PÉPIN, J., « Porphyre, exégète d'Homère », in *Porphyre, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE et al., p. 229–272.
- RIEDWEG, C., *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen : Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin, De Gruyter, 2017.
- RIST, J. M., « Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism », *Hermes* 92.2 (1964), p. 213–225.
- ROMANO, F., « Il vocabolario della “natura” nel *De Mysteriis* di Giamblico », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 87–106.
- SAFFREY, H.-D., « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin : Réponse provisoire », in *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de L. BRISSON et al., t. 2, p. 3–26.
- « Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique », in *Traditions of Platonism*, sous la dir. de J. J. CLEARY, p. 39–48.
- « Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », *Revue d'Études Augustiniennes* 27 (1981), p. 209–225.
- « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68.2 (1984), p. 169–182.
- SCHOEDEL, W. et R. L. WILKEN, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition : In honorem Robert M. Grant*, Paris, Beauchesne, 1979.
- SCHWYZER, H.-R., « Πλείων in der Bedeutung “plenus” », in *o-o-pe-ro-si*, sous la dir. d'A. ETTER, p. 546–557.
- SELLEW, P., « Achilles or Christ ? : Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation », *The Harvard Theological Review* 81.1 (1989), p. 79–100.
- SHAW, G., « The Geometry of Grace : A Pythagorean Approach to Theurgy », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 116–137.
- « The Role of *Aisthesis* in Theurgy », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 91–111.
- *Theurgy and the Soul : The Neoplatonism of Iamblichus*, State College (Pennsylvania), Penn State University Press, 1995.
- « Eros and Arithmos : Pythagorean Theurgy in Iamblichus and Plotinus », *Ancient Philosophy* 19 (1999), p. 121–143.
- SHEPPARD, A., « Iamblichus on Inspiration : *De Mysteriis* 3.4-8 », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 138–143.
- « Proclus' Attitude to Theurgy », *Classical Quarterly* 32.1 (1982), p. 212–224.
- SHERMAN, I. W., *The Power of Plagues*, Washington, ASM Press, 2006.
- SIMMONS, M. B., « The eschatological aspects of Porphyry's anti-Christian polemics in a Chaldaean-Neoplatonic context », *Classica et Medievalia* 52 (2001), p. 193–216.
- *Universal Salvation in Late Antiquity : Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

- SMITH, A., « Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis* », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 74–86.
- « Porphyry and his School », in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, sous la dir. de L. P. GERSON, t. 1, p. 325–357.
- « Porphyry and pagan religious practice », in *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, sous la dir. de J. J. CLEARY, p. 29–35.
- STATHAKOPOULOS, D. C., *Famine and pestilence in the late Roman and early Byzantine empire : A systematic survey of subsistence crises and epidemics*, Aldershot & Burlington (Vermont), Ashgate, 2004.
- STEEL, C., « L'Âme : Modèle et Image », in *The Divine Iamblichus*, sous la dir. de H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK, p. 14–29.
- *The Changing Self : A Study on the Soul in Later Neoplatonism. Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1978.
- STRANGE, S. K., « Porphyry and Plotinus' metaphysics », in *Studies on Porphyry*, sous la dir. de G. KARAMANOLIS et A. SHEPPARD, p. 17–34.
- TAORMINA, D. P., « Iamblichus : The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency », in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, sous la dir. d'E. AFONASIN, J. M. DILLON et J. F. FINAMORE, p. 63–73.
- *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre : Quatre études*, Paris, Vrin, 1999.
- TARRANT, H. et D. BALTZLY, *Reading Plato in Antiquity*, Londres, Bristol Classical Press, 2012.
- TIMOTIN, A., « Porphyry on Prayer : Platonic Tradition and Religious Trends in the Third Century », in *Platonic Theories of Prayer*, sous la dir. de J. M. DILLON et A. TIMOTIN, p. 88–107.
- « Contrainte et persuasion dans la prière : Un aspect de la polémique entre Porphyre et Jamblique », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 88 (2014), p. 151–165.
- TRESNIE, C., « La fuite du monde dans la philosophie de Plotin », Université Libre de Bruxelles, 2017.
- TROUILLARD, J., « Rencontre du néoplatonisme », *Revue de théologie et de philosophie* 22 (1972), p. 1–13.
- VAN DEN BERG, R. M., « Plotinus' Attitude to Traditional Cult : A Note to Porphyry VP 10 », *Ancient Philosophy* 19.2 (1999), p. 345–360.
- « Proclus and Iamblichus on Moral Education », *Phronesis* 59 (2014), p. 272–296.
- VAN LIEFFERINGE, C., « Marques et symboles, signes d'élection de l'homme divin chez les philosophes platoniciens », in *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, sous la dir. de M. FARTZOFF, É. GENY et É. SMADJA, p. 103–113.
- *La Théurgie : Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'Étude de la Religion grecque antique, 1999.
- « De l'omnipotence de Zeus : Entre tradition mythologique et doctrines philosophiques et théologiques », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 (2003), p. 241–260.
- VASSILOPOULOU, P. et S. R. L. CLARK, *Late Antique Epistemology : Other Ways to Truth*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.
- WILKEN, R. L., « Pagan Criticism of Christianity : Greek Religion and Christian Faith », in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, sous la dir. de W. SCHOEDEL et R. L. WILKEN, p. 17–34.
- WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von, « Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der altern Kirche* 1 (1900), p. 101–105.

- WITT, R. E., « Iamblichus as a Forerunner of Julian », in *De Jamblique à Proclus, Entretiens*, sous la dir. de H. DÖRRIE, p. 35–67.
- ZEILLER, J., « Paganus : Sur l'origine de l'acception religieuse du mot », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 84.6 (1940), p. 526–543.
- ZELLER, E., *Philosophie der Griechen : Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*, Tübingen, L. F. Fues, 1852.
- ZINTZEN, C., *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Table des matières

Abréviations utilisées	3
Introduction	5
Porphyre et Jamblique	5
Le problème	6
Méthode	7
Terminologie	9
1 Questions de fondation	11
1.1 Le <i>Contra Christianos</i> : la polémique contre les chrétiens	11
1.1.1 Efficacité	12
1.1.2 Vertu divine	13
1.1.3 Êtres intermédiaires	15
1.1.4 Vertu personnelle	15
1.1.5 Crédibilité	17
1.1.6 Cohérence de la tradition	18
1.2 La <i>Lettre à Anébon</i> : une polémique contre les hellènes ?	21
1.2.1 Vertu divine	22
1.2.2 Êtres intermédiaires	24
1.2.3 Vertu personnelle	26
1.2.4 Crédibilité : le cas de la divination	27
1.2.5 Cohérence de la tradition	28
1.2.6 Efficacité : bonheur et liberté	29
1.3 Thèmes communs	30
2 Réponses de Porphyre	35
2.1 Hiérarchie hénologique	35
2.1.1 Principes incorporels	36
2.1.2 Processions et corps	38
2.1.3 Dieux	39
2.1.4 Démons	41
2.2 Purification et ascension	43
2.2.1 Théorie : la sotériologie	43
2.2.2 Pratique : les sacrifices	47
2.3 La question de l'efficacité	49
2.3.1 Mantique	49
2.3.2 Le bonheur	52
2.4 Le rapport à la tradition	54
2.4.1 Importance de l'érudition	54
2.4.2 Les traditions orientales	59
2.5 La synthèse porphyrienne	61

3 Réponses de Jamblique	65
3.1 Hiérarchie hénologique	65
3.1.1 Les Uns et l'Intelligence	66
3.1.2 Dieux	68
3.1.3 Anges et démons	74
3.1.4 Âmes et Héros	78
3.1.5 Le monde matériel	80
3.1.6 Nombres	82
3.2 Agir sur l'âme	84
3.2.1 La descente de l'âme	84
3.2.2 Salut épistémique	86
3.2.3 Théurgie	88
3.2.4 Transhumanisme	93
3.3 Efficacité	94
3.3.1 Mantique	95
3.3.2 Bienfaits	96
3.4 Tradition	99
3.4.1 Harmonie	99
3.4.2 Ustensilité	100
3.4.3 Innovation et libertés	102
3.5 La synthèse jamblichéenne	103
4 Enjeux philosophiques du nouvel hellénisme	105
4.1 Convergences	105
4.1.1 Métaphysique	105
4.1.2 L'aliénation	106
4.1.3 Questions résolues, questions en suspens	108
4.2 Divergence : cursus et voie de salut	109
4.2.1 Le philosophe et le théurge ?	109
4.2.2 Conversion et purification	111
4.2.3 L'humain à dépasser	112
4.2.4 Étapes	113
4.2.5 Scrupule et système	115
4.3 Une illustration : la récupération biographique	116
4.3.1 Le genre biographique	117
4.3.2 Le maître : Pythagore et Plotin	117
4.3.2.1 Le sage	118
4.3.2.2 L'homme divin	121
4.3.2.3 Communauté et enseignement	124
4.3.2.4 Hériter	128
4.3.3 Le texte : Pythagore et Pythagore	129
Conclusion	133
Bibliographie	135
Littérature primaire	135
Littérature secondaire	136
Table des matières	146