

HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὐροίς
ἔς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν

(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA SOFIA EGOROVA
DENIS KEYER ALEXANDER VERLINSKY

PETROPOLI

Vol. 23 2017 Fasc. 1

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C.H. BECK MÜNCHEN

CONSPECTUS

| | |
|--|-----|
| MICHAEL POZDNEV | |
| Das Geschenk eines Rhapsoden: Über eine Weihinschrift aus Dodona | 5 |
| TATIANA KOSTYLEVA | |
| And What Were <i>You</i> Like in Hades? Eur. <i>HF</i> 1410–1417 | 19 |
| ELENA ERMOLAEVA | |
| On the “Undying Old Age” of Cleonicus (Matro fr. 7 O.–S.) | 28 |
| CARLO MARTINO LUCARINI | |
| Platone e gli Eleati (I) | 36 |
| SOFIA EGOROVA | |
| Poeta <i>Classicus</i> : Was Horace in the Fleet during the Battle of Actium? . . . | 65 |
| ALEXANDRA NOVIKOVA | |
| A Fox and a Weasel (Hor. <i>Epist.</i> 1. 7. 29–36) | 78 |
| ILSETRAUT HADOT | |
| Les attitudes diverses des néoplatoniciens au sujet de la théurgie | 92 |
| DARIA KONDAKOVA, NATALYA KUZNETSOVA | |
| <i>AP</i> IX, 484 (Palladas): Aiolos serviert Wind | 123 |
| <i>SYMBOLAE CHRISTIANO HABICHT NONAGENARIO OBLATAE, QUAE HYPERBOREI VOLUMINIS XXII FASCICULO II IN EIUS HONOREM EDITO ADICIUNTUR</i> | |
| KOSTAS BURASELIS | |
| Zanes Speak: Olympic Fines in Hellenic Intellectual and Political Context | 133 |
| ALEXANDER VERLINSKY | |
| Draco’s Constitution in the <i>Athenaion Politeia</i> 4: Is It an Interpolation or an Author’s Later Addition? | 142 |
| Key Words | 174 |

LES ATTITUDES DIVERSES DES NÉOPLATONICIENS AU SUJET DE LA THÉURGIE

*En hommage amical et collégial
à Monsieur Alexander Gavrilov
à l'occasion de son soixante-quinzième
anniversaire en 2016.*

Dans mon livre récent « Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato », ¹ j'avais commencé ma conclusion de la manière suivante :

I hope to have demonstrated that the tendency to harmonize the philosophies of Aristotle and Plato lasted from Porphyry throughout the entire period of Neoplatonism, including Themistius. In other words, throughout this entire period there is not, as far as I know, any exception to this rule in all of Neoplatonic literature, insofar as it has come down to us. From Porphyry to Simplicius, the Aristotelian cursus was always conceived as a necessary preparation for the Platonic cursus, a fact which implies a belief in the superiority (but not the infallibility) of Plato as compared to Aristotle, along with the belief in a more or less broad agreement between the two philosophers. Indeed, it is only the extent of this agreement that is subject to variations. But I also believe I have shown that it is not the schools themselves, for instance those of Athens and Alexandria, that differ from one another by the intensity of this will to harmonization, but groups of philosophers within these schools. For instance, the beginning of the school of Athens under Plutarch – judging not only by the testimony of his disciple Hierocles, but also by the fragments of Plutarch's work – is marked by a strong adherence to this tendency, under the influence of Jamblichus. This adherence reaches its weakest point under Syrianus–Proclus, to regain all its strength at the end of Neoplatonism with Damascius–Simplicius–Priscianus, thanks to a resolute return to the philosophy of Jamblichus, among others on this point. This is why, if we take into account the entire duration of each of the schools, it is impossible to find a global opposition concerning the

¹ I. Hadot 2015, 173. Dans les citations contenues dans le présent article, les passages entre crochets droits [...] indiquent mes ajouts propres.

vigor of this tendency between the schools of Athens and Alexandria. The intensity of the tendency toward harmonization of the Athenian Plutarch is identical to that of his disciple Hierocles, who taught at Alexandria, and that of Ammonius and his school at Alexandria seems to be situated halfway between that of Syrianus–Proclus and that of Damascius and his school at Athens... Likewise, P. Golitsis' belief that the school of Athens was more focussed on Plato and pagan religiosity, whereas the school of Alexandria was more interested in Aristotle and omitted the *Chaldaean Oracles* and Orphisme, is contradicted by the facts that I set forth in the Introduction, to which one must add Olympiodoros' links with Hermeticism and alchemy, which the research of C. Viano has revealed, and which I briefly discussed : the difference between the two schools is merely institutional. In the chapter on Themistius, by contrast, I have collected a few indications suggesting that alongside what is called 'school of Athens' and 'school of Alexandria', other Neoplatonic schools existed which were not interested in theurgy, and had little interest in the *Chaldaean Oracles*, for instance at Constantinople (Themistius²), Sicyon (the philosopher from Sicyon) and even at Athens still at the time of Plutarch of Athens or shortly before (partisans of Theodore of Asine).

C'est sur ce dernier point : les positions différenciées des différents néoplatoniciens du troisième au sixième siècle vis-à-vis de la théurgie, qui vont de l'enthousiasme jusqu'au rejet, que je voudrais insister maintenant.

Le terme 'théurgie' apparaît pour la première fois dans les fragments des *Oracles Chaldaïques*,³ mais quand je parle de 'théurgie', je comprends par ce terme la théurgie jambliquéenne comme elle est décrite dans le *De mysteriis* et mise en œuvre à partir de Jamblique par de nombreux néoplatoniciens, mais non pas par la totalité, comme nous allons le

² Dans mon livre (I. Hadot 2015), un long chapitre (74–97, cf. aussi 57–60) est voué à la confirmation de la thèse, déjà défendue entre autres par O. Ballériaux et E. P. Mahoney, selon laquelle Thémistius n'est pas un péripatéticien, mais un néoplatonicien. Je me borne ici à mentionner trois arguments : Thémistius était un partisan convaincu de la tendance néoplatonicienne à harmoniser les philosophies de Platon et d'Aristote, et, comme tous les néoplatoniciens après Jamblique dont nous connaissons au moins une partie de leur œuvre, il considérait le cycle aristotélicien de l'enseignement philosophique néoplatonicien comme une introduction au cycle platonicien. De même, sa paraphrase sur le *De anima*, qui est en réalité un commentaire, est une explication tout à fait néoplatonicienne du texte d'Aristote. Pour un argument supplémentaire, cf. plus loin, n. 38 et n. 24.

³ L'on lit quelquefois que ce terme se trouve déjà dans un écrit de théorie musicale de Nicomaque de Gêrèce (Nicom. *Exc.* 6, p. 277, 7 Jan), mais, comme déjà I. Tanaseanu-Döbler l'a remarqué (2010, 41 n. 124), il ne s'agit que d'une conjecture de Th. Gale (les manuscrits ont $\theta\epsilon\rho\nu\upsilon\acute{o}\iota$).

voir. Selon Jamblique, la théurgie, qui unit les théurges aux dieux, n'est pas un acte de la pensée comme la philosophie, « car...qu'est-ce qui empêcherait ceux qui philosophent théoriquement d'arriver à l'union théurgique avec les dieux ? », mais elle ne peut pas non plus aboutir *sans* la pensée philosophique et la possession des vertus : « Nos pensées ne provoquent donc pas, en les prévenant, les causes divines à s'exercer ; mais elles doivent, avec toutes les dispositions excellentes de l'âme et avec notre pureté, préexister comme causes auxiliaires ».⁴ Et un peu plus loin, Jamblique dit (*De myst.* II, 11 [98, 1–13], p. 96 sq. Des Places, traduction légèrement transformée) :

Je me suis étendu là-dessus ... pour que tu [*scil.* Porphyre] n'ailles pas supposer que c'est dans nos conceptions [ἐννοίας], si elles correspondent à la vérité, que se manifeste d'une manière correcte la vraie œuvre de la théurgie. ... Ce n'est pas, en effet, si nous connaissons les particularités qui accompagnent chaque genre, que dès lors nous avons atteint la vérité de leurs œuvres [*scil.* des œuvres de la théurgie]. Même si l'union active [ἡ δραστικὴ ἔνωσις] ne se produit jamais sans la connaissance [οὐκ ἄνευ τοῦ γινῶναι], elle ne lui est cependant pas identique, en sorte que la pureté divine [ἡ καθαρότης ἢ θεία] ne dépend pas de la connaissance exacte, comme celle du corps de la chasteté, mais l'union transcendante et la purification y dépassent plutôt la connaissance.

Les actes de la théurgie ou de la hiératique (terme que les néoplatoniciens utilisent de préférence⁵), qui comprennent, selon le *De mysteriis*, outre les techniques spécifiquement chaldaïques de communication directe avec les dieux, tous les anciens rites religieux païens ainsi que les cultes des mystères,⁶ donc aussi les multiples techniques de la divination, sont

⁴ Jambl. *De myst.* II, 11 (96, 14 – 97, 15), p. 96 Des Places. Pour une étude d'ensemble, cf. Nasemann 1991 et van Liefferinge 1999, et toujours Cremer 1969. Avant l'achèvement de cet article, j'ai pu encore prendre connaissance du très important livre d'I. Tanaseanu-Döbler 2013.

⁵ Cf. le chapitre « Theurgie und Hieratik » dans le livre toujours fondamental de Cremer 1969.

⁶ Les *Oracles Chaldaïques* par contre, largement utilisés par Jamblique, n'admettaient ni la divination des astrologues ni celles des augures et des haruspices : cf. Lewy 2011, 255 avec note 99 : « Submit not to thy mind earth's vast measures, for that the plant of truth grows not on earth, and measure not the course of the sun by joining rods, for that he moves in accordance with the will eternal of the Father, not for the sake of thee. Let go the moon's sound ; she ever runs by operation of necessity. The stars' procession was not brought forth for sake of thee. The wide-winged aerial flight of birds is never true, nor yet the slicings of the victims and of other entrails. These are all toys, lending support to mercenary fraud. Flee thou these things, if thou wouldst tender true worship's paradise, where Virtue, Wisdom and Good-Rule are met together ».

censés permettre entre autres la guérison de l'âme et du corps⁷ et, dans leurs formes les plus accomplies, l'union de l'âme du théurge avec le démiurge et même avec l'Un. C'est pour cette raison que Jamblique ajoute aux quatre vertus néoplatoniciennes de Porphyre, c'est-à-dire aux vertus civiles, cathartiques, théorétiques et paradigmatiques, encore un cinquième et ultime degré : les vertus théurgiques,⁸ et que pour lui le théurge accompli est supérieur au philosophe.

Je suis donc de l'avis entre autres de C. Van Liefferinge, qui constate que « même s'il accorde la primauté à la théurgie, Jamblique est loin de dévaloriser la philosophie. Il la prend en compte dans le *De mysteriis* pour répondre à certaines questions de Porphyre <I, 2 (5, 12 et 7, 4–5) Des Places>. Il dit se soucier 'd'enquêter philosophiquement' et de rejeter les sujets qui 'divaguent d'une manière éristique' <III, 25 (161, 9–10) *ibid.*> »⁹ mais il faut surtout tenir compte non seulement de son *Protreptique* à la philosophie, qui fait partie des dix livres qui composent le cycle *Sur le Pythagorisme*¹⁰ – cycle dans lequel Jamblique développe son

⁷ Concernant le fait qu'une partie des actes rituels de la théurgie était partagée avec les magiciens, cf. Tanaseanu-Döbler 2013, 21–22. J. Dillon 2007, 32 dit avec raison : « ... Iamblichus seems to me, in the *De Mysteriis*, to stand forth as the first theorist of the distinction between religion and Magic – though, as I shall argue, he is really taking a stand in defence of the higher magic ».

⁸ Cf. Marinus, *Proclus ou sur le bonheur* § 26, p. 30 Saffrey–Segonds : « Mais, après la mort de Syrianus, il [*scil.* Proclus] lut soigneusement les commentaires de ce philosophe sur Orphée, les immenses commentaires de Porphyre et de Jamblique sur les *Oracles* et les écrits des Chaldéens qui s'y rattachent ; il se nourrit enfin des divins *Oracles* eux-mêmes, et ainsi s'éleva jusqu'aux plus hautes des vertus accessibles à l'âme humaine, celle que Jamblique, l'inspiré des dieux, a excellemment nommées théurgiques ». – Il se pourrait aussi que Jamblique ait seulement remplacé les vertus paradigmatiques de Porphyre par les vertus théurgiques : cf. Helmig–Vargas 2014, 264 sq : « Oddly enough, Damascius reports that it was Iamblichus who first added the level of paradigmatic virtues (*Commentary of the Phaedo* I 143). Given Iamblichus' defense of the centrality of theurgy for the soul's ascent against the skeptical inquiries of Porphyry's *Letter to Anebo* in his *De Mysteriis*, it would seem that Iamblichus would have connected this highest level of the virtues with theurgy. He would thus turn Porphyry's own hierarchy of virtues to a further argument for the primacy of theurgy over contemplation, for even Porphyry himself would have recognized a life higher than the contemplative life ». Et, après avoir cité l'identification de la vertu paradigmatique avec la théurgie de la part d'Olympiodore (*In Phaed.* 8, 2. 13–20 Westerink), les deux auteurs concluent : « This appropriation of paradigmatic virtue shows clearly that the primacy of theurgy is not meant to displace philosophy, but rather to go beyond it ».

⁹ Van Liefferinge 1999, 35. Cf. aussi Nasemann 1991, 200 sq.

¹⁰ Sur cette œuvre majeure cf. O'Meara 1989.

programme de la *paideia* philosophique¹¹ –, mais aussi de ses commentaires sur Platon et Aristote, comme son commentaire très volumineux sur les *Catégories* d'Aristote (que le néoplatonicien Simplicius suivait encore pas à pas dans son propre commentaire sur le même sujet, tout en diminuant sa longueur et en le rendant plus compréhensible¹²), ainsi que ses écrits sur l'âme que le même Simplicius dit prendre comme modèle dans son commentaire sur le *De anima* d'Aristote.¹³ Jamblique n'aurait pas composé ses commentaires sur l'*Alcibiade I*, le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Philèbe*, le *Timée* et le *Parménide* de Platon et les commentaires sur les *Catégories*, les *Premiers Analytiques*, le livre *Lambda* de la *Métaphysique* et probablement aussi sur le *De interpretatione* d'Aristote (commentaires tous perdus), s'il avait été persuadé que le raisonnement philosophique ne servait à rien : pour lui, le raisonnement philosophique est indispensable au moins pour le théurge accompli, mais, contrairement à ce que pensaient les néoplatoniciens Plotin, Porphyre, Théodore d'Asiné et d'autres, il ne suffit pas pour garantir l'union de l'âme raisonnable humaine avec le démiurge ou l'Un : ce qui est décisif aux yeux de Jamblique, c'est la bienveillance des dieux, qui ne peut être obtenue que par les rites traditionnels, les symboles (σύμβολα ou συνθήματα)¹⁴ et les actes proprement théurgiques :

...ce n'est pas ... l'acte de penser qui unit aux dieux les théurges ; car alors qu'est-ce qui empêcherait ceux qui philosophent théoriquement d'arriver à l'union théurgique avec les dieux ? Mais la vérité est tout autre : c'est l'accomplissement religieux des actions ineffables dont les effets dépassent toute intellection, ainsi que le pouvoir des symboles indicibles, entendus des dieux seuls, qui opèrent l'union théurgique...¹⁵

¹¹ Sur ce sujet, cf. l'article fondamental de Lurie, 2013, et Tanaseanu-Döbler 2013, 111–130.

¹² Cf. Simplicius, *In Cat.* p. 3, 5 ss. Kalbfleisch.

¹³ Simplicius, *In Cat.* p. 2, 5–25 Kalbfleisch et *In De an.*, p. 1, 10–20 Hayduck. Cf. I. Hadot 2014, 231 sq. et 184 sq. ; cf. *ibid.* 187–218, où j'ai réaffirmé contre C. Steel l'authenticité du commentaire *In De anima* de Simplicius, attribué par Steel à Priscien de Lyde ; à propos de Jamblique comme propagateur, après des débuts dans le moyen-platonisme et après Porphyre, de l'harmonisation des philosophies de Platon et d'Aristote, cf. I. Hadot 2015, 65–73.

¹⁴ Ce sont certains animaux, plantes ou pierres, connus par les théurges « qui sont gouvernés par les êtres supérieurs » (Iambl. *De myst.* V, 24 [235, 5 sq.], p. 179 Des Places) et qui ont « conservé intacte et pure l'intention de leur auteur » et par l'intermédiaire desquelles les théurges mettent en mouvement, « d'une manière appropriée, la cause démiurgique qui, sans rien perdre de sa pureté, domine cette créature » (Iambl. *De myst.* V, 9 [209, 14–19], p. 164 Des Places). La magie traditionnelle procédait pareillement.

¹⁵ Iambl. *De myst.* II, 11 (96, 13 – 97, 2), p. 96 Des Places (traduction légèrement modifiée). Cf. *ibid.* V, 19 (226, 9–14), p. 174 Des Places : « Mais quand nous

En fait, comme le proclame Jamblique, l'union théurgique immatérielle avec les dieux, qui est la forme de théurgie la plus accomplie, présuppose l'acquisition préalable des vertus et des connaissances philosophiques poussées, et c'est précisément pour cette raison qu'elle n'est accessible qu'à un très petit nombre d'hommes. L'humanité dans sa majorité reste selon lui liée au corps et n'est pas capable d'une élévation purement spirituelle et encore moins d'une théurgie immatérielle, et c'est pour cela qu'elle ne peut accomplir que les rites matériels :

La masse du troupeau humain est assujettie à la nature, administrée par des puissances naturelles, et regarde en bas vers les œuvres de la nature ; elle exécute les dispositions de la fatalité, reçoit l'ordre de ce qui s'accomplit selon la fatalité, et ne cesse d'appliquer sa réflexion pratique aux seuls phénomènes naturels. Un petit nombre seulement, tirant partie d'une force d'intellect surnaturelle, se dégagent de la nature, se tournent vers l'intellect séparé et sans mélange, eux qui en même temps deviennent supérieurs aux puissances naturelles. Quelques-uns, entre les deux, se portent vers ce qui se tient à égale distance de la nature et de l'intellect pur, les uns suivant l'un et l'autre, d'autres menant une vie mixte, mêlée des deux éléments, les autres enfin s'affranchissant de l'inférieur et passant à ce qui est meilleur.¹⁶

Pas plus donc que les philosophies de Plotin et de Porphyre, la combinaison proposée par Jamblique de la philosophie avec la théurgie ne promet

entreprenons d'honorer ceux qui ont par eux-mêmes une forme unique, il convient de leur présenter des honneurs affranchis (de la matière) ; ce qui leur convient, ce sont les dons intellectuels et ceux de la vie incorporelle, tout ce que donnent la vertu, la sagesse et les autres biens parfaits et complets de l'âme ».

¹⁶ Iambl. *De myst.* V, 18 (223, 10 – 224, 6), p. 172 sq. Des Places, traduction légèrement modifiée. Cf. *ibid.* V, 22 (230, 15 – 231, 5), p. 177 Des Places : « Eh quoi ! le comble de l'art hiératique ne se porte-t-il pas vers l'Un qui est au sommet de toute la foule (des divinités), ne célèbre-t-il pas à la fois, en lui et avec lui, la multitude des essences et des principes ? Tout à fait, répondrais-je ; mais cela n'arrive que très tard et à une petite élite ». Cf. V, 20 (227, 17 – 228, 12), p. 175 Des Places : « Or la loi du culte attribue les semblables aux semblables, et s'étend ainsi à travers l'ensemble depuis le haut jusqu'aux extrémités, rendant les incorporels aux incorporels, les corps aux corps, à chacune des deux classes ce qui est proportionné à sa nature. Mais si quelqu'un participe aux dieux de la théurgie d'une manière hypercosmique (chose rare entre toutes), c'est évidemment celui qui dépasse les corps et la matière pour le service des dieux et qu'une force hypercosmique unit aux dieux. Ainsi donc, ce qui se produit en un seul homme à grand peine et tardivement, au sommet de l'art hiératique, il ne faut pas le déclarer commun à tous ni l'attribuer immédiatement à ceux qui abordent la théurgie ou qui sont au milieu de la course ; car ceux-là, d'une manière quelconque, donnent un caractère corporel à leur pratique de la piété ».

le salut de l'âme à la majorité des hommes, « la masse du troupeau humain », comme Jamblique s'exprime avec un certain dédain, mais seulement « à un petit nombre » qui n'inclut même pas tous les théurges qui dans leur ensemble sont déjà une élite. Contrairement à ce que l'on lit souvent à présent, la théurgie de Jamblique n'est pas moins élitiste que les philosophies néoplatoniciennes antérieures, qui donnent les premiers rôles au raisonnement philosophique et dont le système des vertus prévoyait quatre grades dont seul le premier était accessible à la plupart des philosophes.¹⁷

Pour ces deux classes d'hommes (si l'on regarde la catégorie intermédiaire comme faisant partie « de la masse du troupeau humain »), des formes différentes de la théurgie s'imposent, allant des sacrifices sanglants de quelques cultes païens jusqu' à certains procédés immatériels ou hypercosmiques. Alors qu'il n'est pas question dans le *De mysteriis* de ces derniers, pour lesquels la philosophie joue un rôle certain, l'utilité des premiers y est expliquée longuement : ils servent aussi bien à récupérer la santé du corps et à se procurer du succès dans la vie qu'à provoquer des épiphanies des dieux ;¹⁸ ils ne se distinguent donc pas par leur but de ceux des prêtres des anciens cultes et mystères anciens, ni des magiciens contemporains ; de ces derniers il se distinguent seulement par l'attitude : les magiciens prétendent pouvoir contraindre les dieux, tandis que, selon Jamblique, les théurges obtiennent tout par l'amitié des dieux (*De myst.* III, 31 [176, 3 sqq.], p. 144 Des Places, traduction modifiée) :

Les vrais dieux sont dispensateurs uniquement des biens, ils entrent en relation seulement avec les hommes de bien et fréquentent ceux qu'a purifiés la science hiératique ; ils émondent en eux toute malice et toute passion. Quand ils se mettent à briller, le mal et le démoniaque deviennent invisibles devant les êtres supérieurs, comme les ténèbres devant la lumière, et ne peuvent plus importuner les théurges ; de là ceux-ci reçoivent toute vertu, leurs mœurs deviennent excellentes et rangées, ils sont libérés des passions et de tout mouvement désordonné, purifiés de manières athées et impies.

Comme la première phrase de cette citation et les textes des notes 15 et 16 le prouvent, l'amitié des dieux ne s'étend pas à tous les hommes, mais seulement aux hommes de bien, c'est-à-dire à ceux qui sont purifiés par la

¹⁷ Cf. aussi plus loin (n. 41) le classement des philosophes néoplatoniciens par rapport aux différents vertus fourni par Damascius.

¹⁸ Iambl. *De myst.* V, 16 (221, 1 – 222, 3), p. 171 Des Places ; cf. entre autres *ibid.* II, 6 (81, 13 sqq.), p. 86 sq. Des Places, et II, 9 (87, 14 – 88, 16), p. 90 sq. Des Places.

science hiératique,¹⁹ donc aux théurges, qui forment déjà une élite, mais qui au début et au milieu de leur carrière n'exercent pas encore la théurgie d'une 'manière hypercosmique », but auquel ils n'arrivent que rarement (cf. n. 16). Rien ne me semble être plus trompeur que l'affirmation selon laquelle Jamblique réduit à néant l'élitisme philosophique plotinoporphyrien. Avant Jamblique comme après lui, il ne reste à la grande masse des païens que les bénéfices que promettent les cultes traditionnels, mais dont l'accessibilité diminue proportionnellement à l'avancée du christianisme.

Si l'on lit le *De mysteriis* d'une manière superficielle, c'est-à-dire sans tenir compte des textes du *De mysteriis* que j'ai cité plus haut, et si l'on laisse de côté, comme déjà l'empereur Julien, les autres œuvres de Jamblique comme les commentaires et ce qui nous reste des 10 livres *Sur le Pythagorisme*, l'on pourrait facilement avoir l'impression que l'étude de la philosophie n'a plus aucune utilité pour Jamblique. Mais je suis d'accord avec B. Nasemann qui, en tenant compte du but du *De mysteriis*, qui vise à convaincre Porphyre et ses adhérents de l'importance de la théurgie – et en face de ce public-là il n'était nullement nécessaire de défendre l'importance de la philosophie –, est d'avis que Jamblique lui-même a d'une certaine manière voulu combiner les deux :²⁰ la connaissance de la philosophie est indispensable, mais elle n'est pas suffisante – contrairement à ce que pensait Porphyre –, et la théurgie se situe à un niveau supérieur à la philosophie. D'ailleurs, pour Porphyre aussi la théurgie n'était pas tout

¹⁹ Nous ne connaissons pas les détails de l'initiation à la science hiératique, mais nous en apprenons quelques éléments par la description que Marinus fait des activités théurgiques de Proclus et de son apprentissage : « Il [Proclus] faisait usage, en effet, des conjurations [συστάσεις = contacts immédiats avec une divinité] propres aux Chaldéens, de leur prières d'intercession et de leurs divines et indicibles roues magiques. De fait, il avait reçu tout cela d'Asclépigéneia, la fille de Plutarque [d'Athènes], qui lui avait appris aussi les émissions des voix ainsi que toutes les autres pratiques des Chaldéens. C'est en effet chez elle et elle seule que s'étaient conservés les rites secrets et toute la pratique théurgique, qui venaient du grand Nestorius et qui lui avaient été enseignés par son père. Auparavant, comme il convient, le philosophe [Proclus] s'était purifié au moyen des rites purificateurs Chaldaïques [purifications par l'eau de mer et par le feu] et il bénéficia d'apparitions lumineuses d'Hécate, face à face, comme il le relate lui-même quelque part dans un écrit particulier. Il provoqua aussi des chutes de pluie en mettant en mouvement comme il faut une certaine iynx [roue magique], et délivra ainsi l'Attique de funeste sécheresses » (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, § 28, p. 33 Saffrey–Segonds). Mais cf. Tanaseanu-Döbler 2013, 40 n. 120, qui plaide d'une manière convaincante pour une datation plus tardive du terme σύστασις.

²⁰ Nasemann 1991, 199–201. Cf. surtout Lurie, 2013 sur le plan jambliquéen des études philosophiques et le rôle des vertus dans les dix livres de *La vie de Pythagore*, et Tanaseanu-Döbler 2013, 95–130.

à fait inutile : elle pouvait contribuer accessoirement à purifier le corps pneumatique de l'âme des gens incultes – purification dont, selon lui, les philosophes n'avaient pas besoin –, mais non pas l'âme raisonnable elle-même.²¹ Elle avait donc pour lui une valeur très inférieure à la philosophie. Le jambliquéen Eunape de Sardes, dans son chapitre néanmoins très élogieux sur Porphyre, lui attribue même un exorcisme (t. II, IV, 12, p. 9 Goulet).²²

²¹ Cf. Porph. *De regressu animae*, frgm. 287 F, 290 F, 291 F etc. Smith. Cf. aussi Wintjes 2010, 43–61.

Dans son livre très important de 1999, D. P. Taormina a très bien analysé le cheminement de l'argumentation jambliquéenne. Pour notre sujet, le chapitre IV « Philosophie, Théologie, Théurgie. Le débat sur le rôle et les limites de la raison » est particulièrement important. Dans le cadre de l'article présent, je n'en peux malheureusement citer que des bribes insuffisantes : Selon Jamblique, ce n'est pas la raison qui nous procure une connaissance des dieux, mais le fait que « nous avons des dieux une connaissance innée, supérieure à tout jugement et à toute option, antérieure au raisonnement et à la démonstration et qui explique notre désir naturel du Bien » (p. 141). « A la différence de la pensée discursive, l'intellect possède les idées 'comme' par contact ... ; il les voit 'comme' par intuition » (p. 145). « ... l'activité du νοῦς (intellect) en puissance (ou ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς) se définit comme le résultat d'un processus double et complémentaire. D'abord l'intellect possède une forme de connaissance qui dérive totalement de lui, il a une stabilité grâce à une activité unique, simple et sans opposition, et se tourne vers l'intelligible. D'autre part ... il est nécessaire que la forme noétique et l'intellection en acte soient stimulées par l'intellect participable (p. 152) », autrement dit, par 'l'illumination'.

Dans son Épilogue, D. P. Taormina (p. 159) pose la question suivante : « Dans sa controverse contre Plotin et Porphyre, Jamblique a-t-il gagné ? », et elle répond par l'affirmative. Elle peut avoir raison en ce qui concerne Plotin et Porphyre, qui ne doutaient pas de l'existence des dieux. Cependant, objectivement Jamblique n'a pas gagné, car toute son argumentation en faveur de la théurgie part de l'hypothèse selon laquelle tous les hommes ont une connaissance innée des dieux. Or, comme un récent colloque du C.N.R.S. (à Paris) sur l'agnosticisme dans l'Antiquité l'a encore une fois mis en lumière, cette hypothèse est fautive. Il y a toujours eu des hommes, et il en aura toujours, qui doutent fort de l'existence des dieux ou de Dieu, ou du moins de leur sollicitude envers les hommes, et ils sont à nos jours nombreux à faire cet aveu dans les pays où ils ne courent plus le danger d'être tués ou persécutés pour cette opinion.

²² Muscolino 2015, 146–158 commente cette indication d'Eunape de la manière suivante (p. 156 sq.) : « It is clear from the reference to black magic [*scil.* la magie qui s'exerce en contact avec les mauvais démons] in works such as *De abstinentia*, the *Philosophia ex oraculis* and the *Letter to Anebo*, that the philosopher of Tyre knows the rituals, the effects, the rules of the magical ceremonial, so much that we can suppose he sometimes has practiced black magic. ... Porphyry himself knows several exorcisms practiced by his people, precisely the Phoenicians and the Egyptians ... ». Et il arrive à la conclusion suivante (p. 157) : « From what has been observed it is clear that Porphyry has a specialized knowledge of black magic, an art that in certain occasions ... he might have practiced, in addition to the art of Magi (magic) and theurgy. However, it is apparent that its exercise does not have as a goal to use the evil demons

Quant aux *Oracles Chaldaïques*, Porphyre semble avoir été le premier à les commenter.²³ De toute manière, comme l'a expliqué P. Hadot,²⁴ ils ont laissé des traces dans le système métaphysique de Porphyre, surtout dans l'interprétation de la première triade des *Oracles*, qui était située au sommet de tout et qui était « formée par le Père, c'est-à-dire le Dieu suprême, et par sa Puissance et son Intellect, triade qui d'ailleurs était une monade, puisque ces puissances étaient identiques au Père lui-même ».

Il ne faudrait pas non plus penser que l'attitude de Jamblique lui-même vis à vis de Porphyre était d'une hostilité insurmontable et que la philosophie de ce dernier était chez les néoplatoniciens grecs postérieurs l'objet d'un rejet total ; il ne faudrait pas vouloir généraliser l'attitude personnelle de l'empereur Julien, pour lequel ne comptait que l'aspect religieux de la pensée jambliquienne. Après Eunape de Sardes, je cite comme preuve du contraire un texte de Simplicius, qui était actif dans le deuxième tiers du VI^{ème} siècle et le dernier néoplatonicien grec donc l'œuvre nous est partiellement connue :

Après ceux-là Porphyre, *cause pour nous de tout bien*, a composé, sans ménager sa peine, un commentaire complet du livre [*scil.* des *Catégories* d'Aristote], avec des solutions à toutes les objections, en sept livres dédiés à Gédalios, dans lequel il traite souvent aussi de théories stoïciennes quand il y a une parenté de notions. *Après lui le divin*

in order to obtain services and favours, the so-called adoricism – performed only by the sorcerer –, but only to drive them away from the possessed person or a place haunted by them. Because of this thorough knowledge of the ritual, of the hierarchy of evil demons, of the extreme danger of their presence for a victim or even a population, it is likely that he has practiced some exorcism even though this practice supposes the philosopher's research, the knowledge, the escape from alone to Alone, the assimilation to God [cf. Porph. *De abstinentia* II, 49, 1, t. II, p. 114 Bouffartigue–Patillon] ; all theories that Porphyry supports until the last of his works, the *Letter to Marcella*, and that constitute the ultimate reminder of the philosopher, the ultimate moral testament to his wife and to all humanity ».

²³ Cf. plus haut, n. 8.

²⁴ P. Hadot 1968, 96–100. A la p. 97 P. Hadot écrit : « L'exégèse de Porphyre concernant la triade suprême des *Oracles chaldaïques* est beaucoup plus simple [que celle de Jamblique]. Non seulement Porphyre ne connaît pas de principe transcendant, antérieur à l'Un, mais il ne place même pas l'Un avant la triade. L'Un devient le premier terme de cette triade. C'est bien ainsi qu'il faut entendre la formule de Damascius [visant Porphyre] : 'Le Père de la triade intelligible est le Principe unique de toutes choses.' En effet le 'Père' est effectivement le premier terme de cette triade, et le 'Principe unique' n'est autre que l'Un. C'est bien ainsi que les néoplatoniciens postérieurs comprendrons la doctrine de Porphyre et c'est pourquoi ils la critiqueront âprement : ils lui reprocheront de 'compter ensemble' l'Un et ce qui vient après lui. » Cf. P. Hadot 1966, 127–157, et la traduction allemande de cet article: 1977, 208–237.

*Jamblique a écrit lui aussi une volumineuse étude sur ce livre ; sur la plupart des questions il suit Porphyre à la lettre, tandis qu'il choisit d'examiner certains points, sur lesquels il donne des explications plus précises tout en ramassant les réponses que Porphyre déployait avec verbosité en répondant aux objections, comme s'il avait développé des leçons magistrales ; partout d'autre part, presque à chaque chapitre, il ajoute une exégèse qui s'élève au point de vue de l'intellect. ... j'ai pris modèle sur le commentaire de Jamblique, avec tout le soin dont j'étais capable, en le suivant pas à pas et en utilisant fréquemment le texte même de ce philosophe (Simpl. *In Cat.* p. 2, 5 – 3, 4 Kalbfleisch).²⁵*

... Je conseille cependant aux lecteurs de ne jamais négliger non plus, en particulier, les commentaires de Porphyre et de Jamblique (Simpl. *In Cat.*, p. 3, 13 sq. Kalbfleisch).

Nous voyons donc la grande estime que Porphyre rencontrait encore à la fin du néoplatonisme, même si pour Simplicius les plus hautes autorités étaient son maître Damascius et Jamblique. Ce dernier, on l'a vu, ne dédaignait pas de « suivre Porphyre à la lettre » quand il le jugeait opportun. En même temps ces quelques lignes citées témoignent de l'intérêt vif de Jamblique pour des questions purement philosophiques.

Après cette parenthèse sur Porphyre, passons maintenant à l'attitude envers la théurgie de la première et de la deuxième génération des néoplatoniciens après Jamblique. Retenons pour le moment que pour Jamblique la philosophie est nécessaire, mais qu'elle prend la deuxième place après la théurgie.

Grâce aux *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes (né en 349, mort après 416 selon R. Goulet²⁶) il nous est possible d'avoir une petite idée sur les positions de quelques néoplatoniciens, élèves directs ou indirects de Jamblique, qu'Eunape connaissait personnellement ou à travers son propre professeur de philosophie : Chrysanthe de Sardes.

Selon Eunape, c'est Aidésius de Cappadoce, élève de Jamblique en Syrie, qui, après la mort de Jamblique, reçoit à titre de successeur l'école de Jamblique. Mais nous n'entendons parler que de son enseignement à Pergame, où il avait comme élèves Maxime d'Éphèse, Priscus de Thesprotie – les deux philosophes qui devaient devenir des proches conseillers du futur empereur Julien –, Chrysanthe de Sardes, le maître d'Eunape, et Eusèbe de Myndes.

²⁵ Cité dans la traduction de Ph. Hoffmann, dans I. Hadot *et alii* 1990, 8 sq. En ce qui concerne la vie de Simplicius, cf. I. Hadot 2014, 13–134.

²⁶ Goulet 2014, t. I, 5–34. De cette œuvre en deux tomes, le tome I entier contient une très précieuse et exhaustive introduction au texte d'Eunape, qui est édité, traduit et annoté dans le t. II, paru à la même date.

D'Aidésius, Eunape dresse le portrait suivant (VI, 4–5 [17–18 G], t. II, p. 19, 5–16 Goulet) :

Lorsqu'il vit l'homme [*scil.* Jamblique] et l'entendit parler, il fut suspendu à ses propos et ne se rassasia pas de son enseignement. En parvenant à cette fin, Aidésius devint (un expert) qui restait de peu en deçà de Jamblique, sauf en ce qui concerne le pouvoir divin [θεῖα σμῶς]²⁷ de Jamblique. Car sur ce point nous n'avions rien à écrire, d'une part du fait que peut-être Aidésius lui-même gardait (de tels détails) secrets à cause de l'époque – car Constantin était empereur, démolissant les sanctuaires les plus magnifiques et érigeant les édifices des chrétiens –, d'autre part du fait que la crème des disciples avait peut-être tendance et était encline à garder un silence mystérieux et une discrétion hiérophantique.

La seule activité religieuse d'Aidésius qu'Eunape signale un peu plus loin (VI, 32–35 [23–24 G], t. II, p. 24, 24 – 25, 18 Goulet), c'est la prière, forme de piété beaucoup plus ancienne que la théurgie de Jamblique: c'est par la prière qu'Aidésius avait obtenu en rêve un oracle qui, après ses études auprès de Jamblique, le poussa tout d'abord à mener une vie de paysan-philosophe en Cappadoce, avant de se décider à ouvrir une école de philosophie à Pergame dans la province d'Asie. Il se pourrait qu'Aidésius ait lui-même eu peu de penchant pour le côté thaumaturgique de la philosophie de Jamblique, mais il est sûr qu'il était doté d'une grande tolérance. C'est en tout cas la conclusion que l'on doit tirer du témoignage d'Eunape que je viens de citer, comme aussi de la façon dont le même Eunape décrit la diversité des enseignements dispensés à l'école d'Aidésius à Pergame. Eunape raconte que, quand le futur empereur Julien vint à Pergame et souhaita devenir son disciple, Aidésius ne l'accepta pas, se déclarant trop vieux, et, en l'absence de ses élèves Maxime et Priscus, qui enseignaient déjà ailleurs, lui recommanda de suivre l'enseignement de Chrysante et d'Eusèbe en les désignant avec les premiers 'comme ses enfants authentiques' :²⁸

Lorsque Julien eut entendu ces paroles, il ne s'éloigna pas pour autant du philosophe, mais il s'attachait la plupart du temps à Eusèbe et Chrysante. Or Chrysante avait le même esprit que Maxime, s'enthousiasmant comme lui pour les rites qui assurent un pouvoir divin, et il s'adonnait

²⁷ Sur ce terme, cf. Goulet 2014, t. I, 367–376.

²⁸ Eunape, *Vies de philosophes*, VII, 15–26 (43–45 G), t. II, p. 44, 9 – 46, 22 Goulet. Cf. Goulet, t. I, p. 174–179, le chapitre très instructif « Tensions dans l'école de Jamblique ».

aux disciplines,²⁹ étant quant au reste également d'un caractère semblable. Mais Eusèbe, en présence de Maxime, fuyait quelque peu la minutie dans les parties du discours, ainsi que les artifices et les ruses dialectiques, mais, en son absence, il brillait comme un astre sans la lumière du soleil, tant une certaine facilité et une certaine grâce fleurissaient sur ses discours. Et Chrysanthe, quand il était présent, (le) louait et (lui) donnait son assentiment. Quant à Julien, il vénérât cet homme. Mais Eusèbe, après son exposé, ajoutait que ces objets (de son discours) étaient les réalités véritables [τὰ ὄντως ὄντα], tandis que les tours de sorcellerie qui trompent et mystifient la sensation sont des pratiques de charlatans et de gens qui dans leur délire et leur déraison (se tournent) vers de certaines puissances matérielles. Comme il entendait souvent cette conclusion, le très divin Julien prit à part Chrysanthe et lui dit: « Si tu as part à la vérité en quelque point, cher Chrysanthe, explique-moi clairement (ce que veut dire) cette conclusion de l'exposé ». Celui-ci, dans une réponse fort profonde et prudente, dit: « En vérité, tu feras une chose sage si, au lieu de me poser la question à moi, tu la lui poses à lui-même ». Et ayant compris, (Julien) écouta le conseil et le mit en pratique, considérant, à cause de cette parole, que Chrysanthe était un dieu. Lorsqu'eut lieu le cours, (Eusèbe) conclut sur les mêmes mots. Mais Julien lui demanda avec résolution ce qu'il voulait dire par cette conclusion invariable. Alors Eusèbe, en donnant libre cours à son éloquence et en laissant son aisance de parole se porter vers une expression sans contrainte, dit: « Maxime est un des plus anciens auditeurs et l'un des plus cultivés. Celui-ci, parce qu'il méprisait, à cause de la noblesse de son caractère et de (sa) supériorité dans les discours, les démonstrations qu'ils comportent, s'est élancé et a couru vers de certaines folies; il nous convoqua récemment, nous les (compagnons) présents, au sanctuaire d'Hécate et il rendit nombreux les témoins contre lui. Lorsque nous fûmes réunis et que nous fûmes prosternés devant la déesse, il nous dit: « Asseyez-vous, très chers compagnons, regardez ce qui va arriver et (voyez) si en quelque point je diffère de la multitude [des philosophes] ». Ayant dit cela, et alors que nous étions assis, il fit brûler un grain d'encens, et tout en récitant jusqu'à la fin pour lui-même je ne sais quel hymne, il se lança dans une telle exhibition qu'au début la déesse souriait et qu'ensuite ce qui apparaissait était un rire. Comme nous étions troublés par ce spectacle, (il dit): « Que nul d'entre vous ne soit perturbé par de telles manifestations, car tout de suite vont également s'allumer les flambeaux que la déesse tient dans ses deux mains ». Et il n'avait pas fini de parler qu'(on vit) la lumière d'une

²⁹ R. Goulet (voir aussi la note 13, t. II, p. 210 sq.) suppose qu'il s'agit ici des disciplines divinatoires, mais je penche plutôt à penser qu'il y est question des différentes disciplines de la philosophie. Cf. le chapitre sur Chrysanthe, t. II, XXIII, p. 96–102, et spécialement XXII, 30, p. 101 Goulet.

flamme sur les flambeaux.³⁰ Quant à nous donc, stupéfaits sur le moment devant ce prestidigitateur digne du théâtre, nous nous retirâmes. Mais toi, n'admire aucun de ces prodiges, pas plus que je ne le fais moi-même, considérant comme une grande chose la purification assurée par la raison ». Mais le très divin Julien, ayant entendu ces paroles, dit: « Dans ce cas, au revoir! Reste attaché à tes livres. En ce qui me concerne, tu m'as fait connaître l'homme que je cherchais ». Et sur ces mots, il embrassa Chrysanthe sur la tête et partit en hâte vers Éphèse. Ayant rencontré Maxime à cet endroit, il était suspendu à cet homme et s'attachait fermement à (sa) sagesse tout entière.

Bien que ce texte propose un tableau qui n'est peut-être ni complet ni tout à fait objectif des activités des différents personnages,³¹ il me semble néanmoins que cette description vivante de la diversité des opinions concernant la théurgie dans l'école d'Aidésius peut être considérée comme représentative des attitudes diverses chez l'ensemble des néoplatoniciens après Jamblique. Prenons d'abord Aidésius: Eunape n'a pu discerner chez ce chef de l'école néoplatonicienne de Pergame aucune activité théurgique, ce qu'il attribue à la prudence. De toute manière, l'attitude d'Aidésius envers ses quatre élèves et co-enseignants Maxime, Priscus, Chrysanthe et Eusèbe était apparemment d'une égale bienveillance: malgré leurs dispositions d'esprit très divergentes, il les appelle tous « ses enfants authentiques », sans faire de différence; pourtant, fondateur et chef de l'école privée de Pergame, il aurait été libre d'exclure comme enseignant

³⁰ Cf. plus haut, n. 19, Proclus et ses apparitions lumineuses d'Hécate.

³¹ Pour compléter le tableau il faudrait lire les chapitres qu'Eunape écrit sur Chrysanthe, sur Chrysanthe en comparaison avec Maxime, et sur Priscus. Pour avoir un aperçu encore plus complet des différentes personnalités nommées dans ce texte, je renvoie aux articles les concernant dans le *DPhA* de R. Goulet. Je n'ajoute que deux détails: Simplicius, donnant un survol historique sur les commentateurs péripatéticiens et néoplatoniciens des *Catégories* d'Aristote dans l'introduction de son propre commentaire sur ces *Catégories*, y mentionne aussi un commentaire de Maxime d'Éphèse en disant qu'« il s'accorde presque en tout avec Alexandre » d'Aphrodise le péripatéticien; cela veut dire qu'y était très peu apparente la tendance à harmoniser les philosophies de Platon et d'Aristote, tendance qui est propre à quelques moyen-platoniciens et à tous les néoplatoniciens à partir de Porphyre et Jamblique. De Maxime sont encore connus, mais non pas conservés, d'autres écrits sur la logique. Priscus également avait écrit, selon Julien (*Lettre* 12 à Priscus, cité partiellement p. 106–107), des résumés de la philosophie d'Aristote (Ἀριστοτέλους συναγωγή) en un seul livre, ouvrage que Julien préférait aux œuvres 'du Tyrien', c'est-à-dire de Porphyre. (C'est la seule conclusion sûre que l'on puisse tirer des deux phrases, partiellement corrompues, des lignes 15 à 19 de l'édition Bidez de la lettre 12, et je ne vois pas quelles raisons ont pu amener I. Tanaseanu-Döbler [2010, 137] à croire que c'est seulement l'*Isagoge* de Porphyre qui est visée.)

celui qu'il ne croyait pas digne d'en faire partie. Aidésius semble donc avoir eu l'esprit très large, tolérant dans son école des attitudes diamétralement opposées envers la théurgie, allant de l'enthousiasme sans limites de Maxime au rejet chez Eusèbe, qui prône la purification par la raison, en passant par une attitude plus modérée (comme Eunape le montre plus loin, XXIII, 11–17 [92–93 G], t. II, p. 98 sq. Goulet) de la part de Chrysanthé. Eusèbe ne voit en Maxime qu'un charlatan; sur la théurgie et la philosophie, il prend peut-être la même position que Porphyre concernant la théurgie et la philosophie: il se peut que, comme Porphyre dans le *De regressu*, il ait attribué à la théurgie – une théurgie exempte des tours de magicien à la Maxime – un rôle très secondaire par rapport à la philosophie, mais il est aussi possible qu'il l'ait rejetée complètement. Quant à Chrysanthé, bien qu'il éprouvât selon Eunape un aussi grand enthousiasme que Maxime pour la théurgie, il loue et approuve quand même l'enseignement proprement philosophique d'Eusèbe, lequel à son tour ne critique pas Maxime à moins d'y être convié. L'on apprendra d'ailleurs plus loin par Eunape (VII, 37–43 [47 G], t. II, p. 49 sq. Goulet) que Maxime pratiquait une théurgie qui prétendait contraindre les dieux – attitude attribuée aux magiciens et réprouvée par Jamblique comme par Chrysanthé – et qu'il avait en dehors de cela un comportement humain peu philosophique. En revanche Chrysanthé est décrit par Eunape comme un personnage très équilibré. Malgré cela, attiré vers les pseudo-miracles de Maxime comme un papillon de nuit par la flamme d'un cierge dans laquelle il va se brûler, le jeune Julien ne cesse non seulement de suivre les leçons d'Eusèbe, mais même celles de Chrysanthé: il se livre corps et âme à Maxime, dont il allait suivre l'enseignement et les conseils jusqu'à sa mort.

La même tolérance mutuelle entre ces deux tendances néoplatoniciennes différentes, personnifiées chez Eunape par Eusèbe et Maxime, semble avoir régné à peu près à la même date à Athènes où enseignait Priscus (brièvement nommé dans le texte d'Eunape que je viens de citer), comme Maxime élève d'Aidésius et, comme lui, futur conseiller de Julien. Une lettre de Julien, envoyée de Gaule vers 359 à Priscus enseignant à Athènes,³² témoigne de cette tolérance. Le futur empereur le prie en effet de ne pas se laisser rebattre les oreilles par les partisans de Théodore, qui répètent

que Jamblique fut un ambitieux, lui, le maître vraiment divin, le premier après Pythagore et Platon. Et s'il y a de l'outrecuidance à manifester son opinion devant toi avec les transports d'un enthousiaste, tu trouveras

³² *Epist.* 12, p. 19 Bidez = *Testimonium* 4 Deuse. Comme Julien se trouvait en Gaule, c'est Priscus lui-même qui a dû l'informer de ce qui se passait à Athènes.

dans cette exaltation même une raison de m'excuser. Pour ma part, je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme [= Julien le théurge] en théosophie et ... auprès de ceux-là, à mes yeux, les autres ne comptent pas.

Il s'agit des partisans de Théodore d'Asiné, le disciple de Porphyre et de Jamblique et influencé aussi par Amélius,³³ dont la pensée avait eu un grand retentissement au moins jusqu'au début du V^{ème} siècle. Comme le remarque très bien J. Bouffartigue,³⁴ Porphyre et Théodore d'Asiné s'opposaient tous les deux à Jamblique en général, en refusant ses convictions théurgiques, mais en particulier en ne croyant pas au pouvoir des noms divins, élément capital de la théurgie de Jamblique. Ce dernier était d'avis que les noms des dieux avaient été révélés par les dieux eux-mêmes, tandis que pour Porphyre et Théodore ils étaient établis par convention entre les hommes.³⁵

Le fait que Julien se sente obligé de prévenir Priscus contre les disciples de Théodore semble indiquer qu'à Athènes ces différences doctrinales n'avaient pas abouti à des hostilités ouvertes. Comme l'écrit J. Bouffartigue :³⁶ « Il semble que certains des maîtres de Julien aient été peu soucieux d'attiser la querelle entre le parti de Jamblique et le parti de Théodore d'Asiné, et qu'ils aient au contraire cherché les voies d'une conciliation. En tout cas, ils ne vouaient pas la doctrine théodorienne au silence et à l'oubli, ni ne la condamnaient systématiquement ».³⁷ La seule

³³ Cf. Deuse 1973, 1–2 et 20 ; cf. aussi Brisson 1987, 818 sq.

³⁴ Bouffartigue 1992, 129. Cf. aussi W. Deuse 1973, 10 : « Théodore souligne fortement ... l'aptitude de l'âme humaine à se débarrasser de ce qui est corporel et de s'assimiler au règne des hypostases supérieures. Elle trouve la force pour une telle ascension à la transcendance dans l'intellect qui est en elle. Dans *Test.* 36 nous lisons que, selon Théodore, l'âme possède quelque chose en elle qui est tout à fait exempt de passions et ne cesse jamais de penser. C'est cette qualité de l'âme qui conditionne aussi bien l'aspiration de l'homme vers le Bien par la seule force de sa volonté que la libération de l'homme des chaînes corporelles. Cette intellectualité marquée que Théodore enseigne l'a amené à refuser la théurgie, ou pour le moins à la regarder comme inutile, contrairement à l'opinion de Jamblique » (ma traduction).

³⁵ Pour Porphyre, cf. Iambl. *De myst.* VII, 5 (257, 1–260, 2), p. 193–195 Des Places.

³⁶ Bouffartigue 1992, 358 sq.

³⁷ J'aurais tendance à rapprocher de ce passage de la lettre de Julien la remarque suivante d'Eunape à propos de Priscus (VIII, 10 [58 G], p. 60 Goulet) : « ...supportant de nombreuses innovations de la part de jeunes gens qui s'enthousiasmaient pour la sagesse, conservant en toutes circonstances la profondeur de son caractère et riant de la faiblesse humaine, c'est après avoir atteint une grande vieillesse, qu'il disparut à quatre-vingt-dix ans passés... ». En ce qui concerne les innovations des 'jeunes gens qui s'enthousiasmaient pour la sagesse (ἐπι σοφία)', je les identifierais

attitude vraiment tranchée est celle de Julien : pour lui ne comptent que la théurgie de Jamblique et les *Oracles Chaldaïques*.

Outre Porphyre, Eusèbe à Pergame, Théodore d'Asiné et ses disciples à Athènes nous connaissons encore deux autres philosophes néoplatoniciens contemporains réfractères à la théurgie jambliquienne. Le premier, dont le nom n'est pas transmis, enseignait la philosophie à Sicyone; le second, Thémistius, était à la fois un responsable politique et un professeur de philosophie à Constantinople. Thémistius³⁸ parle dans son *Discours XXIII (Sophistes, 295 b – 296 a Dindorf)* d'un philosophe de Sicyone qui, à son avis, était, parmi les Hellènes [= les Grecs restés païens] de son temps, celui qui s'était approprié la philosophie de la manière droite et la plus pure; selon Thémistius, ce philosophe avait été le disciple de l'homme de Chalcis [= Jamblique], quand celui-ci était déjà âgé, mais il ne pratiquait cependant pas le nouveau chant (τὴν νέαν ᾠδὴν), mais bien le chant ancestral et antique de l'Académie et du Lycée. A en juger par l'éloge de l'empereur Julien au sujet de l'impératrice Eusébie (*Discours II [III], § 12, 119 b–d Bidez*), Sicyone, près de Corinthe, était de son temps en Grèce l'un des trois centres de philosophie néoplatonicienne à côté d'Athènes et de Masè en Argolide. Autant que je sache, on est unanime à comprendre que, selon Thémistius, le philosophe de Sicyone, bien qu'il ait été disciple de Jamblique et néoplatonicien, s'était refusé à suivre l'enthousiasme de son maître pour la théurgie. Cela ne signifie pas que ce philosophe n'était pas resté fidèle aux anciens cultes : selon Thémistius, il avait envoyé des élèves consulter l'oracle d'Apollon, ce qui prouve le contraire. D'une manière générale, le refus de la théurgie de Jamblique n'inclut pas l'infidélité aux anciens cultes. Le ton louangeur que Thémistius emploie lorsqu'il parle de ce philosophe de Sicyone semble bien témoigner d'une sympathie profonde, fondée sur leur réserve

plutôt à celles des adhérents de Théodore d'Asiné à Athènes qu'à un 'développement à Athènes des tendances théurgiques caractéristiques d'une partie de la tradition de Jamblique', comme le propose d'une manière dubitative R. Goulet (t. I, p. 171 ; cf. aussi t. II, p. 237 n. 8). Comme Priscus était, comme Maxime, très proche de l'empereur Julien, il aurait dû être au contraire très content d'une propagande pour la théurgie de Jamblique.

³⁸ Cf. plus haut, n. 2. Sur Thémistius comme néoplatonicien, cf. surtout mes plus amples démonstrations dans I. Hadot 2015, 74–97. J'ajoute seulement l'argument suivant : une des raisons pour lesquelles, dans sa paraphrase sur le livre A de la *Métaphysique* d'Aristote, Thémistius ne distingue pas clairement l'Un de l'Intellect, est accessoirement à chercher dans la possibilité qu'il se rapprochait sur ce point de Porphyre (cf. plus haut, n. 24), dont l'œuvre lui était bien connue : les néoplatoniciens postérieurs reprochaient à Porphyre de 'compter ensemble' l'Un et ce qui vient après. Cf. I. Hadot 2015, 56–60.

commune vis-à-vis du côté miraculeux de la théurgie de Jamblique et d'une partie de ses adhérents.

Il est vrai que la position éminente dont Thémistius, bien que philosophe païen, jouissait à la cour chrétienne de Constantinople ne lui aurait pas permis d'y pratiquer la théurgie ou de manifester sa sympathie pour elle, même s'il avait cru en son utilité. Mais quand on lit ses *Discours*, surtout les Discours privés, l'on n'a pas l'impression que Thémistius s'efforce de cacher ses opinions, et l'on est plutôt frappé par son réalisme, qu'il s'agisse de la situation politique ou des capacités de la majorité des hommes – la métriopathie prônée par Aristote lui semble plus accessible à l'homme du commun que l'exigence platonicienne de chercher à devenir semblable à Dieu :

J'admire beaucoup de choses chez Aristote, dit Thémistius, mais j'admire et cherche à imiter surtout la sagesse de cet homme qui se manifeste dans le fait que ses discours ne surpassent pas la nature [de l'homme] pour laquelle ils ont été énoncés, mais viennent en aide à sa faiblesse, remettent en ordre ce qui en elle est défectueux et mettent tout en œuvre pour qu'ils arrivent au meilleur résultat. Ils ne transgressent en effet jamais la limite de la nature [de l'homme], qui est le centre de leur préoccupation, ni ne poussent la sagesse à un tel degré qu'ils oublient, à cause de cette sagesse, que l'être vivant, qui est leur objet, a en lui beaucoup d'infernal et de terrestre, mais peu de divin et de céleste. Ses discours sont satisfaits s'ils arrivent à écarter et à purifier entièrement les nombreuses choses inutiles par lesquelles la partie immortelle d'un être mortel est encombrée, et si, en ce qui concerne ce qui ne peut pas être enlevé par un lavage ou être affaibli, parce qu'il est profondément entaillé ou enfoncé, ils arrivent au moins à l'améliorer et à l'embellir et à en enlever ce qui se manifeste d'une manière excessive (Themist. *Or.* XXXII, 358 d – 359 b, p. 433 sq. Dindorf).

Thémistius ne critique pas Platon, dont la supériorité en matière de théologie va sans dire ; au contraire, il se joint au chœur de tous les moyens- et néoplatoniciens qui chantent la supériorité de Platon sur Aristote même en ce qui concerne la logique.³⁹ Cependant, en raison aussi

³⁹ Cf. Philopon, *In Anal. Pr.*, p. 6, 14–18 Willies : « Étant arrivé jusqu'ici, Thémistius pose la question : 'Est-ce que les *Analytiques* sont une création d'Aristote ou non ?', et il dit qu'ils ne sont pas une création de lui : le divin Platon en effet brille comme étant capable de raisonner et de faire des démonstrations dans le *Phédon* et dans presque tous ses dialogues. Composer l'ouvrage et faire du traité en question un art au moyen de quelques règles n'est rien d'extraordinaire ». Pour d'autres exemples de ce genre, cf. I. Hadot 2015, 143–146.

bien de sa position politique vouée à l'action⁴⁰ que d'une perception réaliste de ses propres moyens humains et de ceux du vaste public à qui son discours s'adresse, il limite ses efforts à l'obtention du premier degré des vertus néoplatoniciennes, lequel se fonde sur la métriopathie d'origine aristotélicienne. Mais d'autres néoplatoniciens tenaient également en haute estime les vertus politiques.⁴¹ Je ne cite qu'un seul exemple : le néoplatonicien Damascius, le dernier diadoque de l'école néoplatonicienne privée d'Athènes, avait par son administration efficace amené celle-ci à un dernier point culminant de prospérité et avait pris l'initiative courageuse de la transférer en Perse⁴² quand son existence ne fut plus assurée à Athènes. Voici son opinion (*Vita Isidori*, Phot. *Bibl.* cod. 242, § 296, t. VI, p. 53–54 Henry, cf. *Suid.* t. I, 3, p. 587 sq. Adler) :

Les hommes donnent naturellement volontiers un renom de vertu à la vie qui fuit l'action alors que, selon moi du moins, elle ne le mérite pas. Car la vertu qui se débat en pleine vie publique dans l'action et les discours politiques exerce l'âme à acquérir plus de force et affermit par l'expérience ce qu'elle a de sain et d'accompli ; et tout ce qui se cache de faux et d'artificiel dans les existences humaines est tout entier révélé et mis sur la voie du redressement. Et combien n'y a-t-il pas d'occasions, dans les affaires publiques, d'agir dans le sens du bon et de l'utile ? Et combien n'y faut-il pas d'assurance et de fermeté ? C'est pourquoi les doctes qui restent assis dans leur coin à philosopher gravement et longuement sur la justice et la sagesse, quand ils sont forcés d'en venir à l'action, font piètre figure. En sorte que, si les actions sont absentes, tout discours semble être vain et vide.

⁴⁰ Tout au contraire de Julien l'empereur, Thémistius était réaliste et très tolérant. A la cour de Constantinople il se faisait toujours l'avocat de la liberté religieuse en général, c'est-à-dire en ce qui concerne les différentes factions des chrétiens eux-mêmes (il plaidait p. ex. sous Valens l'arien la tolérance vis-à-vis des nicéens), et en particulier il prenait la défense des temples et des rites païens. Et c'est sous son influence que les empereurs Constance et Théodose prennent des mesures pour assurer la conservation des textes de la tradition classique et que voit le jour la première bibliothèque impériale à Constantinople. Cf. Dagron 1968, spécialement les pp. 186–198.

⁴¹ Comme je l'ai déjà dit (I. Hadot 2015, 84), Thémistius n'est pas le seul parmi les néoplatoniciens à n'avoir jamais dépassé le niveau inférieur de leur système de vertus. Le tableau que D. J. O'Meara a mis à la fin de son article (O'Meara 2006, 90) montre que, parmi les 27 philosophes représentés par ce tableau (non exhaustif), il ne se trouve que cinq dont on puisse croire, à en juger par les commentaires de Damascius, qu'ils ont surpassé le degré des vertus politiques ou civiles et progressé plus ou moins loin dans leur transformation pour devenir semblable à Dieu : ce sont Syrianus, Hermias, Sarapion, Heraïscus et Isidore.

⁴² Sur le sort d'une partie au moins de l'École d'Athènes après le séjour en Perse, cf. I. Hadot 2014, 19–133.

Outre son refus de la théurgie jambliquéenne et son activité politique, qui lui a été reprochée par des collègues philosophes,⁴³ il y a encore un autre trait qui distingue Thémistius d'un certain nombre de néoplatoniciens post-jambliquéens connus de nous : c'est le fait qu'il était assez clairvoyant pour contester l'authenticité du fameux traité *Sur le Tout* que l'on rapportait au pythagoricien Archytas⁴⁴ et qu'on considérait comme antérieur aux *Catégories* d'Aristote. Jamblique fut le premier à l'utiliser dans son commentaire des *Catégories* d'Aristote, tandis que Porphyre ne le mentionnait pas. Selon Boèce (*In Cat.* I, col. 162 A [*Patrologia Latina*, t. 64, Migne]), qui s'est servi de plusieurs œuvres de Thémistius dans ses propres travaux, ce dernier pensait que l'auteur du *Sur le Tout* n'était pas un pythagoricien, mais un péripatéticien qui voulait donner à sa nouvelle production l'autorité d'un nom ancien.

La renommée de Thémistius comme professeur de philosophie s'étendait très loin en dehors de Constantinople. Plusieurs villes orientales, dont Ancyre et Antioche, avaient tenté, mais en vain, de s'attacher ce fameux professeur de philosophie. Quand Thémistius avait été envoyé en ambassade à Rome (en 357) – il s'agissait d'un assez long séjour qui lui donnait aussi l'occasion d'enseigner –, les Romains avaient été si enthousiastes de son enseignement qu'ils avaient essayé par tous les moyens de le retenir à Rome.⁴⁵ Il est un fait que ses œuvres étaient bien connues à Rome, et l'on peut supposer qu'il y a peut-être rencontré entre autres Agorius Vettius Praetextatus.⁴⁶ Boèce, qui connaissait également les œuvres de Thémistius, n'était pas encore né à cette

⁴³ Contre ce reproche, Thémistius se défend dans l'*Oratio* XXXIV, 30 en se référant à l'allégorie de la caverne dans le livre VII de la *République* de Platon : cf. I. Hadot 2015, 86 sq. C'est le livre de D. J. O'Meara 2003, qui a mis fin à l'opinion longtemps défendue, selon laquelle tous les néoplatoniciens se désintéressaient de la politique et avaient comme seul but de rendre l'homme le plus possible semblable à Dieu. Aux pages 16 à 26, O'Meara examine tous les néoplatoniciens post-jambliquéens qui ont fait de la politique, par exemple Sopator à la cour de Constantin I à Constantinople, Eustathius, ambassadeur de Constance II à la cour du roi Perse Sapor, etc. Dans son Appendix 1, O'Meara discute « Themistius and Neoplatonic Philosophy ».

⁴⁴ L'inauthenticité a été confirmée depuis par la recherche moderne : cf. Szlezak 1972.

⁴⁵ Sur la carrière de Thémistius, cf. Dagron 1968, 5–13, le chap. « La vie de Thémistius ».

⁴⁶ Agorius Vettius Praetextatus est généralement considéré comme un néoplatonicien. Il connaissait bien les œuvres de Thémistius : il avait traduit ses paraphrases sur les *Analytica priora* et *posteriora* d'Aristote, comme le remarque Boèce (*De interpret. comm. sec.* 1, p. 3–4 Meister).

date, mais sa famille entretenait des contacts suivis avec Constantinople. La grande réputation de Thémistius comme professeur attirait à Constantinople un très grand nombre d'élèves. Sa carrière politique ainsi que son succès comme professeur lui faisaient, comme c'est naturel, beaucoup d'envieux, notamment chez ses collègues philosophes (cf. Themist. *Or.* XXIII [*Sophistes*]).

Pour toutes ces raisons : sa carrière politique sous des empereurs chrétiens, sa grande renommée comme philosophe et son rejet de la théurgie, Thémistius ne semble pas avoir fait bonne figure chez quelques disciples fidèles de Jamblique. Il est d'ailleurs tout à fait significatif qu'Eunape ne parle jamais de lui. Quand en 361, après la mort de Constance, l'empereur Julien arrive à Constantinople, Thémistius a droit à quelques égards de sa part, mais non pas à sa sympathie. Mais laissons parler Thémistius lui-même (*Or.* XXXI, 354 d, p. 428 sq. Dindorf) :

Il me suffit que Constance ait souvent répété que ma philosophie était la parure de sa royauté ; il me suffit que Julien ait *bien été forcé* [βιασθείς] de me déclarer digne de l'ambassade du monde et non seulement de la Belle Cité (Constantinople), et que, par écrit il ait reconnu que j'emportais le premier prix de philosophie...

Un dernier exemple éclairant les relations entre Julien et Thémistius nous vient du commentaire d'Ammonius sur les *Premiers Analytiques* d'Aristote, qui nous garde le souvenir d'un débat entre Thémistius et Maxime d'Éphèse arbitré par l'empereur Julien (Ammon. *In Analyt. prior.* p. 31, 10–33 Wallies).⁴⁷ Contre Thémistius, qui défend l'avis d'Aristote, à savoir que les syllogismes des deuxième et troisième figures sont imparfaits, Julien donne raison à Maxime, qui avait épousé les vues du péripatéticien Boéthos et des néoplatoniciens Porphyre et Jamblique, lesquels soutenaient que ces syllogismes étaient parfaits eux aussi, opinion admise plus tard également par Syrianus, Hermias, Proclus et Ammonius lui-même.

Ces deux témoignages, l'un de Thémistius et l'autre d'Ammonius, montrent qu'à Constantinople au temps de l'empereur Julien le *modus vivendi* entre défenseurs et adversaires de la théurgie est resté à peu près le même qu'à l'intérieur de l'école d'Aidésius à Pergame et qu'entre les deux écoles adverses de Priscus et de Théodore d'Asiné à Athènes : la diversité des opinions n'empêchait pas un comportement poli et même à un certain degré respectueux des uns vis-à-vis des autres.

⁴⁷ Cf. le commentaire de ce passage par Bouffartigue 1992, 357 sq.

Passons maintenant au néoplatonicien Hiéroclès,⁴⁸ élève de Plutarque d'Athènes (mort 431/432) et enseignant à Alexandrie (mort avant 490). Aux chapitres XXV, XXVI et XXVII de son commentaire sur le *Carmen aureum*, qui est destiné surtout aux débutants, Hiéroclès, dont le système philosophique est à placer entre Jamblique et Syrianus-Proclus, décrit le rapport entre philosophie et théurgie, sans jamais employer le terme « théurgie », visiblement parce que celui-ci ne se trouve pas dans le poème.⁴⁹ Selon Hiéroclès, le retour de l'âme raisonnable humaine dans sa patrie n'est possible que sous certaines conditions : d'un côté, l'acquisition des vertus, l'apprentissage des sciences mathématiques et de la philosophie, qui purifient l'âme raisonnable humaine, et d'un autre côté, la pratique de la téléstique, qui purifie le véhicule éthéré ou pneumatique,⁵⁰ lequel a été joint à l'âme raisonnable par le démiurge. La théurgie consiste selon lui en deux parties : la téléstique et l'élévation hiératique (ἱερατικὴ ἀναγωγή). La téléstique comprend selon lui la totalité des rites païens locaux (*In Carm. aur.* XXVI, p. 118, 10 sq. Köhler). L'élévation hiératique n'est mentionnée qu'allusivement, et son contenu ne sera pas décrit, car elle est de toute manière inaccessible aux débutants auxquels il s'adresse. Elle est, comme on peut le déduire du contexte, identique à la partie la plus élevée de la théurgie. Le texte d'Hiéroclès que je citerai se rapporte aux vers 67 à 69 du *Carmen aureum* (XXVI, 21–22, p. 116, 20 –

⁴⁸ Dans son chapitre sur Hiéroclès, I. Tanaseanu-Döbler (2013) affirme que le démiurge est pour ce dernier l'entité la plus haut placée, ce qui voudrait en effet dire qu'Hiéroclès n'est pas un néoplatonicien. C'est un des rares points dans son livre sur lequel je ne suis pas d'accord, livre qui est en général très intéressant et très bien documenté. En ce qui concerne Hiéroclès, elle reprend pour l'essentiel les travaux de N. Aujoulat (1986), et de Th. Kobusch (1976), travaux qu'aussi bien H. S. Schibli (2002) que moi-même avons réfuté (I. Hadot 1990 et *eadem* 1993, ainsi que 2004). Dans ces trois dernières publications, restées inconnues de I. Tanaseanu-Döbler, il est entre autres question d'un assez long texte d'Hiéroclès (*In Carm. aur.* p. 87, 16 – 89, 18 Köhler) sur la mystique pythagoricienne des nombres, texte qui selon moi (et aussi selon Schibli 2002, IX–X) prouve précisément que le démiurge d'Hiéroclès, désigné comme tétrade (= le nombre 4 [et non pas un ensemble de quatre], comme dans tous les textes de tradition pythagoricienne de la mystique des nombres), n'arrive qu'à la quatrième place à partir de la monade. (En ce qui concerne Th. Kobusch, il a eu la gentillesse de me dire, après la parution de mes deux articles, qu'il ne défend plus sa position antérieure en ce qui concerne Hiéroclès).

⁴⁹ Je reprends dans ce qui suit mon interprétation de ce passage dans I. et P. Hadot 2004, 189–192 (Livre de Poche, Références). Cf. aussi le chapitre « Theurgy » dans I. Hadot 2004.

⁵⁰ Hiéroclès, comme Jamblique et les néoplatoniciens avant eux, ne connaît encore qu'un seul véhicule de l'âme, indistinctement nommé pneumatique, éthéré ou lumineux.

117, 10 Köhler), dans lesquels il est question des purifications de l'âme raisonnable humaine et de sa délivrance (λύσις) :

Les purifications requises pour l'âme raisonnable sont les sciences mathématiques, et la délivrance, qui la fait remonter (l'ἀνάγωγος λύσις), c'est la vision dialectique des étants.⁵¹ C'est pourquoi on parle [dans le *Carmen aureum*] de la délivrance au singulier : « dans la délivrance de l'âme », car elle s'achève en une seule science, tandis que la mathématique contient une pluralité des sciences. Il faut donc aussi ordonner pour le corps lumineux des prescriptions analogues à celles qui sont transmises d'une manière convenable pour les purifications et la délivrance de l'âme. Il faut donc que les purifications téléstiques correspondent à celles des mathématiques et que l'élévation hiératique accompagne la délivrance dialectique (διαλεκτική λύσις) De même qu'il convient d'orner l'âme de science et de vertu, pour qu'elle puisse s'unir à ceux qui sont en permanence en possession de cela, de même il faut rendre le véhicule lumineux pur et immatériel, afin qu'il puisse supporter le commerce avec les corps éthérés.

La correspondance entre les purifications et délivrances de l'âme raisonnable et de son véhicule est illustrée par le schéma suivant :

| purifications et délivrances | |
|---|---|
| de l'âme raisonnable | du véhicule pneumatique ou lumineux |
| <i>purification</i> : sciences mathématiques | art téléstique (rites sacrés des cités) |
| <i>délivrance</i> : vision dialectique des étants | élévation hiératique |

Les « corps éthérés » de la dernière phrase du texte cité sont les astres, auxquels l'âme raisonnable humaine est censée retourner avec son véhicule, appelé encore indifféremment par Jamblique et Hiéroclès « pneumatique » ou « lumineux » ou « éthéré. Et, après avoir dit qu'il ne faut négliger ni la purification de l'âme raisonnable ni celle du véhicule lumineux, Hiéroclès continue un peu plus loin de la manière suivante (*In Carm. aur.* XXVI, 24–27, p. 117, 20 – 118, 12 Köhler) :

C'est pour cela que la philosophie est réunie avec l'art des choses sacrées (τῆ τῶν ἱερῶν τέχνῃ), car ce dernier s'occupe de la purification du véhicule lumineux, et si tu sépares de cet art l'intellect philosophique, tu

⁵¹ C'est-à-dire la philosophie au sens de Platon.

te rendras compte qu'il n'a plus la même puissance (δύναμις).⁵² Et en effet, des facteurs qui concourent à parachever notre perfection, l'un a été procuré par l'activité téléstique en suivant l'intellect philosophique. J'appelle 'activité téléstique' la puissance qui purifie le véhicule lumineux, en sorte que, de la totalité de la philosophie, la partie théorique précède en tant qu'intellect, et la pratique suit en tant que puissance. Mais il y a pour nous deux espèces de pratiques, l'une est la morale civique, l'autre la téléstique, l'une nous purifie de l'irrationalité à l'aide des vertus, l'autre nous enlève les imaginations matérielles par les méthodes sacrées. Une manifestation non négligeable de la philosophie politique sont les lois qui régissent une collectivité, et, de la philosophie téléstique, les rites sacrés pratiqués dans les cités (τὰ τῶν πόλεων ἱερά).

Mais le sommet de toute la philosophie est l'intellect théorique, au milieu se tient l'intellect politique, et la troisième place revient à l'intellect téléstique.

Enfin, la philosophie éthique ou politique est donc comprise avec « l'art des choses sacrées » dans une philosophie qui englobe tout. A la purification de l'âme raisonnable par les mathématiques se joint encore la purification par la 'morale civique', c'est-à-dire par l'acquisition des vertus civiques ou politiques qui forment le premier degré du système des vertus néoplatoniciennes. Aux mathématiques et aux vertus civiques ou politiques correspond, au niveau du véhicule pneumatique ou lumineux, « l'activité téléstique », qui s'exerce dans les rites sacrés pratiqués dans les cités. Philosophie pratique et activité téléstique doivent aller de pair, car la philosophie sans la téléstique achève seulement la purification de l'âme raisonnable humaine, qui est immortelle, mais non pas la purification du véhicule, immortel lui aussi, et elle ne pourrait donc pas à elle seule garantir le retour de l'âme, qui est liée à son véhicule, dans sa patrie. Cela veut dire que l'homme, pour se purifier, doit pratiquer à la fois les exercices philosophiques et les rites religieux. Hiéroclès n'explique pas le contenu de l'élévation hiératique, qui est la 'délivrance' du véhicule pneumatique ou lumineux, et qui, de toute manière, n'est pas encore accessible au public auquel son commentaire sur le *Carmen aureum* était destiné ; mais de toute manière, même si son contenu était apparenté

⁵² Cf. *In Carm. aur.* XXVI, 7, p. 113, 6–15 Köhler : il faut purifier le corps pneumatique « en suivant les lois sacrées et les techniques des rites sacrés. Cette purification est en quelque sorte plus corporelle. C'est pour cela qu'elle a recours à des matières diverses [...] mais toute cette pratique, si elle se fait de manière qui convient aux dieux et non pas de la façon d'un charlatan, se trouve conforme aux canons de la vérité et de la vertu ».

au plus haut degré de la théurgie de Jamblique, elle ne représente pour Hiéroclès que la ‘délivrance’ du véhicule de l’âme, tandis que la ‘délivrance’ de l’âme raisonnable elle-même est la ‘vision dialectique des étants’, donc la philosophie à son plus haut niveau. Il s’agit là clairement d’un rapprochement vers la position de Porphyre et de la négation de la suprématie de la théurgie par rapport à la philosophie.⁵³

Cette division des néoplatoniciens entre adhérents et adversaires de la théurgie jambliquéenne a perduré jusqu’à la fin du néoplatonisme : un texte de Damascius, dernier diadoque de l’école d’Athènes, en témoigne (*In Phaed.* I § 172, 1–5, p. 104–105 Westerink) :

Certains placent avant toute autre chose la philosophie, tels sont Porphyre, Plotin et beaucoup d’autres philosophes ; d’autres mettent en premier l’art ‘hiératique’, tels Jamblique, Syrianus, Proclus et tous les ‘hiératiques’. Platon, de son côté, ayant discerné les nombreux arguments en faveur de chacune des deux opinions, les a réunies en une seule vérité, ce qu’il exprime en appelant le philosophe un Bacchant.

Le premier renseignement que l’on peut tirer de ce texte est le suivant : les deux branches du néoplatonisme, l’une défendant et l’autre critiquant, certes à divers degrés, la théurgie, ont perduré jusqu’à la fin du néoplatonisme et semblent – et ceci est remarquable –, avoir été de la même importance. Ensuite nous apprenons, comme Ph. Hoffmann l’a très bien vu⁵⁴, que Damascius a voulu

réaliser la *synthèse des deux courants fondamentaux de la philosophie et de la théurgie* : il suivait en cela son maître Isidore [d’Alexandrie], lequel, par-delà une telle distinction, ‘divinisait’ conjointement Pythagore, Platon, Porphyre, Jamblique, Syrianus et Proclus, selon le § 36 Photius (t. VI, p. 15 Henry) qui constitue un document fondamental pour comprendre quelle représentation Isidore et Damascius se faisaient de l’histoire de la philosophie : ‘Parmi les philosophes anciens, il [Isidore] divinise (θειάζει) Pythagore et Platon qui sont de ces grandes âmes ailées qui atteignent au lieu supracéleste, à la plaine de la vérité, à la prairie des formes divines et y trouvent leur pâture (cf. Platon, *Phèdre*, 247 c, 246 c et 248 b). Parmi les penseurs d’époque récente, ce sont Porphyre, Jamblique, Syrianus et Proclus. D’autres encore ont, dans l’intervalle, accumulé, dit-il, un riche trésor de science divine. Toutefois, ceux qui ne s’appliquent (φιλοπονούν) qu’aux choses périssables et humaines ou qui veulent comprendre trop vite ou acquérir

⁵³ Cf. la dernière phrase de la deuxième citation de Hiéroclès, p. 115.

⁵⁴ Hoffmann, 1994, 573 sq.

simplement des connaissances (φιλομαθεις) n'atteignent guère à la grande et divine sagesse. Car, parmi les Anciens, Aristote et Chrysippe, qui furent les mieux doués mais aussi les plus avides de science (φιλομαθέστατοι) et qui furent aussi des laborieux (φιλόπονοι), n'ont pas néanmoins accompli toute l'ascension (οὐκ ἀναβῆναι ὅμως τὴν ὅλην ἀνάβασιν).

Selon Damascius donc, ceux qui, comme Aristote, ne pratiquent pas assez la partie théologique de la philosophie, c'est-à-dire ceux qui, dans la perspective néoplatonicienne, n'étudient que la première partie de leur cursus philosophique, les 'petits mystères', qui portent sur les œuvres d'Aristote (sauf sur celles appartenant à la science naturelle⁵⁵), n'arrivent pas à « la grande et divine sagesse » que l'on ne peut atteindre qu'en étudiant aussi d'une manière zélée « les grands mystères », le cursus platonicien complété par la théurgie.

Dans mon article de 2002,⁵⁶ j'ai interprété tous les textes de Damascius dans lesquels il est question du rapport entre philosophie et théurgie. Ici je n'en citerai que deux. Dans son commentaire sur le Phédon, Damascius remarque (*In Phaed.* I, 168, 13–16, p. 101 sq. Westerink) :

En analogie avec cela [*scil.* les différentes étapes de l'initiation théurgique mentionnées auparavant] il faut considérer les chemins de la philosophie qui mènent en haut, même s'ils ne produisent l'union [avec le divin] ni parfaitement ni à la manière de l'union indicible. S'il est vrai que l'homme qui s'adonne à la philosophie d'une manière négligente ne profitera pas de ses résultats, il n'est pas moins vrai aussi que celui qui s'adonne à la téléstique sans instruction (philosophique) [ἰδιωτικῶς] ne cueillera pas ses fruits.

Comme ce premier texte cité, le suivant mettra aussi l'accent sur l'importance de la philosophie. Cette fois-ci Damascius met en scène son maître Isidore qui admoneste l'Athénien Hégias, un élève de Proclus. Celui-ci avait bénéficié auprès de Proclus d'une instruction complète aussi bien en philosophie qu'en théurgie, mais il s'était adonné par la suite presque exclusivement à la théurgie. La scène où Isidore lui fait des remontrances avait probablement lieu à Athènes au temps où Isidore était, après Proclus et Marinus, le diadoque de l'école d'Athènes. Je cite Damascius (*Vita Isidori*, in Phot. *Bibl.* cod. 242, § 227, t. VI, p. 46 Henry = *Damascius, The Philosophical History*, frgm. 150 Athanassiadi) :

⁵⁵ Cf. I. Hadot *et alii* 1990, ch. III « La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote », 63–93, surtout p. 85–90.

⁵⁶ I. Hadot, 2002, 323–353.

Et si c'est, comme tu l'affirmes, Hégias, disait Isidore, une chose divine que la pratique de la théurgie, je le dis, moi aussi ; mais il faut que ceux qui seront les dieux [scil. les théurges] soient d'abord des hommes. C'est pourquoi Platon disait, lui aussi, que, chez les hommes, il n'était pas advenu de bien plus grand que la philosophie.

Cette fois-ci, il ne s'agit pas chez Hégias d'un rejet de la théurgie, comme dans les exemples précédents (Eusèbe, Théodore d'Asiné et ses disciples, le professeur de philosophie enseignant à Sicyone, Thémistius), mais d'un rejet de la philosophie en faveur de la théurgie. « Aussi loin que remontent nos souvenirs, nous n'avons jamais vu mépriser la philosophie à Athènes comme nous l'avons vu déshonorer sous Hégias » dit Damascius (*Vita Isidori*, in Phot. *Bibl. cod.* 242, § 221, t. VI, p. 45 s. Henry = frgm. 145 Athanassidi). Ce sera Damascius lui-même qui rétablira l'ancien niveau de cette école.

Quant à Simplicius, l'élève d'Ammonius d'Alexandrie et de Damascius, dans son commentaire du chapitre du *Manuel* d'Épictète dans lequel il est question entre autres des sujets sur lesquels on peut avoir recours à la divination (comme partie de la théurgie), il s'exprime comme suit (XXXIX, 58–74 I. Hadot [Brill]) :

Mais il vaut la peine d'examiner si, au sujet des choses qui dépendent de nous, il faut absolument ne pas recourir à la divination, <par exemple> : comment faut-il penser au sujet de l'âme ? Est-elle mortelle ou immortelle ? Et s'il faut étudier avec ce professeur-là ? Car on voit que, parmi les anciens, beaucoup ont posé des questions au sujet de la nature des choses, et pourtant nous disons que le fait de penser de telle ou telle façon est notre affaire et appartient aux choses qui dépendent de nous. Cela étant, peut-être que c'est par la démonstration qu'il faut apprendre ce qui est saisissable par la démonstration logique. C'est de cette manière en effet que se réalisera une connaissance scientifique, si la démonstration se fait à partir de la cause. Mais le fait d'entendre de Dieu que l'âme est immortelle fait naître certes la foi, et même une foi solide, comme cela est naturel, mais tout de même pas la science de la chose. Si quelqu'un est jugé digne par le dieu d'apprendre précisément les causes et de devenir savant, cela est un autre genre de la bonté [du dieu], mais non pas le genre divinatoire : ce dernier en effet semble faire savoir d'avance, dans les choses pratiques, les issues qui sont impénétrables pour la pensée de l'homme. C'est pourquoi, même si quelques-uns ont posé des questions sur la nature des étants, du moins ceux-ci étaient rares et ils ne tenaient pas le premier rang en philosophie, mais étaient de ceux qui avaient pris l'habitude d'avoir une foi confiante et non pas scientifique, tandis que Dieu veut, comme il paraît, que l'âme, puisqu'elle se meut elle-même, voie la vérité par elle-même.

Comme Damascius, Simplicius a tendance, lui aussi, à équilibrer la philosophie et la théurgie, comme je l'ai démontré plus amplement dans mon article de 2002.

Dans mon livre de 2015 j'ai pu mettre en évidence que l'intensité de la tendance à harmoniser les philosophies de Platon et d'Aristote, quoique commune à tous les néoplatoniciens à partir de Porphyre, n'était cependant pas égale à toutes les époques ni dans une même école. Par le présent article, j'espère avoir démontré cette fois-ci que les attitudes des néoplatoniciens vis-à-vis du rôle à accorder à la théurgie de Jamblique pouvaient être très diverses elles aussi. Il ne s'agissait sans doute que rarement d'un refus total, mais plutôt du rejet de ce que Jamblique avait ajouté aux rites des anciens cultes, c'est-à-dire principalement les actes théurgiques qui reproduisaient ceux des magiciens : il y a toujours eu et il y aura toujours des individus, comme Eusèbe de Myndes, qui par nature ne sont pas capables de croire à des miracles et qui dénoncent la tromperie des charlatans. Le rôle accordé à la philosophie par les contemporains ou les générations postérieures à Jamblique est inversement proportionnel à leur capacité de croire sans preuves : pour les uns, le raisonnement philosophique est le plus important, pour les autres, probablement plus nombreux, c'est la théurgie, mais avec des contenus différents, et au milieu se situent ceux qui donnent la même importance aux deux. Mais dans la grande majorité des cas, Jamblique inclus, la philosophie reste indispensable, et le salut de l'âme reste toujours réservé à une minorité.

Ilsetraut Hadot

Directeur de recherches (CNRS, Paris) en retraite

ilsetraut.hadot@wanadoo.fr

Bibliographie

- P. Athanassiadi, *Damascius, The Philosophical History : text with translation and notes* (Athènes 1999).
- N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle*, *Philosophia antiqua* 45 (Leiden 1986)
- J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps* (Paris 1992).
- L. Brisson, « Amélius : Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 36 : 2 (1987) 793–860.
- F. W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblichs de mysteriis*, *Beiträge zur Klassischen Philologie* 26 (Meisenheim am Glan 1969).

- G. Dagron, « L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistius », dans : *Travaux et Mémoires* 3 (Paris 1968) 1–242.
- W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Palingenesia 6 (Wiesbaden 1973).
- J. Dillon, « Jamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections », *The International Journal of the Platonic Tradition* 1 (2007) 30–41
- R. Goulet, *Eunape de Sardes, Vies de philosophes et de sophistes I–II* (Paris 2014).
- I. Hadot, « Le Démoniaque comme principe dérivé dans le système ontologique d'Hiéroclès », *RÉG* 103 (1990) 241–262.
- I. Hadot, « A propos de la place ontologique du démoniaque dans le système philosophique d'Hiéroclès le néoplatonicien. Dernière réponse à M. Aujoulat », *RÉG* 106 (1993) 430–459.
- I. Hadot, « Die Stellung des Neuplatonikers Simplicios zum Verhältnis der Philosophie zu Religion und Theurgie », dans : Th. Kobusch, M. Erler, *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13–17. März 2001 in Würzburg* (München–Leipzig 2002) 323–353.
- I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 94, No. 1 (Philadelphia 2004).
- I. Hadot, *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique. Avec deux contributions de Ph. Vallat* (Sankt Augustin 2014).
- I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 18 (Leiden–Boston 2015).
- I. Hadot et alii, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories, fasc. I (Introduction, Première partie : p. 1–9, 3 Kalbfleisch)*, Philosophia Antiqua 50 (Leiden – New York – Kobenhaven – Köln 1990).
- I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel d'Épictète » et son commentaire néoplatonicien* (Paris 2004).
- P. Hadot, « La métaphysique de Porphyre », dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt 12 (Vandœuvres–Genève 1966) 127–157 ; la traduction allemande : « Die Metaphysik des Porphyrius », dans : Cl. Zintzen, *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Wege der Forschung 186 (Darmstadt 1977) 208–237.
- P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I* (Paris 1968).
- Chr. Helmig, A. Vargas, « Ascent of the Soul and Grades of Freedom. Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy », dans : P. d'Hoine, G. Van Riel, *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought : Studies in Honour of Carlos Steel* (Leuven 2014) 253–266.
- Ph. Hoffmann, « Damascius », *DPhA* 2 (1994) 541–593.
- Th. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, Epimeleia 27 (München 1976).

- H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, éd. M. Tardieu (Paris 32011).
- C. van Liefferinge, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus* (Liège 1999).
- M. Lurie, « Pilgerbuch der Seele zu Gott : Jamblichs *De Vita Pythagorica* als neuplatonische Biographie und als Manifest der neuplatonischen Paideia » Pre-Print 2013, <https://www.academia.edu/3189276>
- G. Muscolino, « Porphyry and Black Magic », *International Journal of the Platonic Tradition* 9 : 2 (2015) 146–158.
- B. Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*, Beiträge zur Altertumskunde 11 (Stuttgart 1991)
- D. J. O’Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford 1989).
- D. J. O’Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford 2003).
- D. J. O’Meara, « Patterns of Perfection in Damascius’ Life of Isidore », *Phronesis* 51 (2006) 74–90.
- H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, *Marinus. Proclus ou sur le bonheur* (Paris 2001).
- H. S. Schibli, *Hierocles of Alexandria* (Oxford 2002).
- Th. A. Szlezak, *Pseudo-Archytas über die Kategorien* (Berlin – New York 1972).
- I. Tanaseanu-Döbler, « Weise oder Scharlatane? Chaldaeerbilder der griechisch-römischen Kaiserzeit und die *Chaldäischen Orakel* », dans : H. Seng, M. Tardieu, *Die Chaldäischen Orakel : Kontext – Interpretation – Rezeption* (Heidelberg 2010) 19–42.
- I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Göttingen 2013).
- D. P. Taormina, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre : quatre études* (Paris 1999).
- L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo. II. Damascius* (Amsterdam – Oxford – New York 1977).
- A. Wintjes, « Die Orakel als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios », dans : H. Seng, M. Tardieu, *Die Chaldäischen Orakel : Kontext – Interpretation – Rezeption* (Heidelberg 2010) 43–61.

This paper discusses the attitudes of the Neoplatonist philosophers of the 3rd to 6th centuries AD toward theurgy, i.e., the conglomerate of different magical techniques and ritual rites used to communicate with gods. All this time there were persons who rejected theurgy as it was propagated by Iamblichus in his *De mysteriis* or assigned to it only a subordinate role in the salvation of the human soul in comparison with philosophy. Only a few Neoplatonists, however, rejected theurgy entirely; much more often they rejected only those theurgic techniques that Iamblichus had added to the traditional cultic rites, viz. those that could not be practically distinguished from magic rites. Persons like Eusebius of Myndes, who were not able to believe in wonders, tried to expose the frauds of charlatans. Depending on their attitudes toward theurgy, the Neoplatonists estimated the role

of philosophy differently: some, following Iamblichus, assigned to theurgy a higher status than philosophy; others treated them as having equal value; and a third group preferred rational philosophical enquiry to theurgy. But the overwhelming majority of the Neoplatonists, including Iamblichus himself, considered the study of philosophy indispensable; according to the Neoplatonists (and also to Iamblichus), the salvation of the soul was available only to a minority.

В статье рассматривается отношение неоплатоников III–VI вв. н. э. к теургии (совокупность разнообразных магических и религиозных обрядов, использовавшихся для общения с богами). В течение всего этого времени обнаруживаются неоплатоники, которые либо отвергали теургию в той форме, в которой ее принес в школу Ямвлих в своем трактате “О таинствах”, либо отводили ей в спасении души лишь подчиненную роль по отношению к философии. Однако лишь в единичных случаях речь идет при этом о полном отрицании теургии; много чаще отвергаются те теургические практики, которые Ямвлих добавил к традиционным религиозным обрядам, т. е. которые ничем практически не отличались от магии. Люди, подобные Евсевию из Минды, не способные верить в чудеса, пытались разоблачать проделки теургов-шарлатанов. В зависимости от отношения к теургии неоплатоники по-разному оценивали и роль философии: одни, следуя за Ямвлихом, отводили теургии более высокий статус, чем философии; другие признавали их равноценными; третьи, наконец, предпочитали философские занятия теургии. Тем не менее, подавляющее большинство неоплатоников, включая и самого Ямвлиха, признавали необходимой философскую подготовку; спасение души оставалось для неоплатонической школы, в том числе и Ямвлиха, достижимым только для меньшинства.