

L'altération de l'âme humaine d'après Hiéroclès d'Alexandrie

3200
AUJOULAT, N.
2003

Noël AUJOULAT (Toulouse)

Dans l'*Introduction générale* à son édition du *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* de Simplicius,¹ I. HADOT, s'élevant contre „un accord doctrinal complet, au sujet de l'âme humaine, entre Hiéroclès et Proclus“ écrit: „Mais en vérité, cet accord n'existe pas, car Proclus niait la possibilité d'une affection de l'essence de l'âme humaine,² alors qu'Hiéroclès l'affirmait. C'est un détail de la doctrine d'Hiéroclès que les historiens semblent avoir ignoré jusqu'ici, bien qu'il se trouve clairement exprimé dans son commentaire sur le *Carmen aureum*“.³

Avant d'examiner l'opinion d'Hiéroclès au sujet de l'altération de l'essence de l'âme, il faut définir les notions d'essence et d'âme. L'οὐσία est „ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est en tant que formant son fond distingué de ses modifications superficielles ou temporaires (accidents)“.⁴ Quant à l'âme, d'après le *Phèdre* de Platon elle est „ce qui se meut soi-même (αὐτοκίνητον), et ce qui se meut soi-même est immortel“.⁵ De plus, puisqu'elle se meut elle-même, elle est un principe de mouvement. „Or un principe est chose inengendrée (ἀρχὴ δὲ ἀγέννητον)“.⁶ En tant qu'inengendré il est incorruptible (ἀδιάφθορον); il ne peut ni s'anéantir, ni commencer d'exister.⁷ En résumé, l'essence de l'âme est un principe qui se meut soi-même, immortel et incorruptible. Or, d'après I. HADOT, chez Hiéroclès l'incorruptibilité de l'essence de l'âme paraît être mise en doute, puisque cette âme peut mourir.

*

Le premier texte qu'elle cite pour le prouver⁸ fait partie d'un long exposé sur l'εὐβουλία, c'est-à-dire sur la sage délibération de notre âme,

¹ *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot, Leyden-New-York-Köln 1996.

² *Procl., In Tim.*, p.340, 14-16, Diehl.

³ I. HADOT, op.cit., p.89.

⁴ L. M. MORFAUX, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris 1980, s.v. „Essence“.

⁵ *Phèdr.*, 245 c.

⁶ *Ibid.*, 245 c.

⁷ *Ibid.*, 245 d.

⁸ Op.cit., p.89. Cf. *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, recensuit F. G. Köhler, Stuttgart 1974, p. 64, 10-15. Cet ouvrage sera désormais désigné par le sigle K.

qui entraîne la vertu. Suivent les conséquences pour l'âme d'un bon ou d'un mauvais choix.

Le libre arbitre de l'âme est d'abord clairement affirmé : la nature raisonnable de l'homme lui permet, en effet, de délibérer, d'exercer un choix ; la vie selon la nature humaine conserve l'essence de cette nature (σώζει τὴν οὐσίαν αὐτῆς), mais le choix qui va à l'encontre de ce qu'il devrait être la corrompt (διαφθείρει) dans la mesure où cela est possible (ἐφ' ὅσον οἶόν τε). I. HADOT coupe ensuite la phrase suivante et traduit ainsi le fragment conservé : „Car la corruption de ce qui est immortel est la méchanceté (κακία)“. En fait, la phrase complète : φθορά δὲ ἀθανάτου πράγματος κακία, ἥς ἀβουλία μήτηρ, ἣν ἐκφυγεῖν ὁ λόγος παραινεί, ὅπως μὴ μωρὰ πέληται, μωρὰ δὲ τὰ ἄθλια καὶ κακά,⁹ peut être rendue ainsi : „Or la corruption de ce qui est immortel est un mal enfanté par l'irréflexion, que le discours sacré nous exhorte à éviter „afin de ne pas accomplir des actes insensés“ ; insensées en effet sont les actions pénibles et mauvaises.“ La κακία n'est plus „la méchanceté“ qui corrompt l'âme, mais un mal dû à l'ἀβουλία. La question de la dégradation de l'âme est placée dans la perspective de son bon ou de son mauvais jugement.

Après avoir repris le Vers d'Or 28 : „Dire ou faire des choses insensées (ἀνόητα) est le propre d'un homme malheureux“, l'auteur précise que c'est le propre d'un homme inspiré par un mauvais démon (κακοδαίμονος).¹⁰ Il faut peut-être donner ici ce sens à cet adjectif en souvenir du démon de Socrate qui se manifestait lorsque ce dernier était sur le point de mal agir,¹¹ alors que le mauvais génie de l'homme de rien le pousse au contraire à mal agir.¹²

D'après ce passage, l'essence de l'âme apparaît donc instable. Selon qu'elle agit bien ou mal, librement et après délibération, cette essence se conserve, ou se corrompt, autant du moins que cela est possible. En effet, si l'οὐσία était sujette à une véritable corruption, ce ne serait plus une οὐσία, puisque l'une de ses caractéristiques est d'être incorruptible. Croire à la corruption totale de l'âme, à sa mort, est le fruit de l'irréflexion (ἀβουλία).¹³

C'est en effet par méconnaissance de sa vraie nature que l'âme, tiraillée par sa conscience, redoute les châtements de l'Hadès et se réfugie dans le non-être (εἰς τὸ μὴ εἶναι);¹⁴ elle tâchera de guérir un mal par un autre qui l'encouragera dans le vice par la perspective de sa pro-

pre destruction. Elle se condamne ainsi au néant (οὐδένειαν)¹⁵ après la mort pour fuir les punitions qu'elle mérite. Le méchant ne veut donc pas que son âme soit immortelle ; il se condamne à une mort totale (θάνατον παντελῆ) comme si le non-être convenait à l'âme perverse. C'est une erreur de jugement (ἀβουλία) due à un manque de mesure (ἀμετρία).¹⁶ Hiérocès condamne donc formellement l'erreur de jugement qui porte à souhaiter la corruption de l'essence de l'âme dans le sens de la mort totale, de sa chute dans le néant. C'est une supposition entachée de démesure. Mais en véritable Hellène, l'Alexandrin va rétablir l'équilibre et répondre à la démesure par la mesure.

Les juges qui règnent dans l'Hadès ne décrètent pas en effet le non-être de l'âme, mais l'anéantissement de sa méchanceté (πονηρὰν μὴ εἶναι).¹⁷ Ils ne veulent pas détruire sa vie, puisqu'elle est par nature immortelle, mais le vice qui l'accable. Afin de maintenir dans une juste mesure (μετρία)¹⁸ le mal qui est en elle, ils oeuvrent pour la conservation (σωτηρία)¹⁹ de sa nature ; ils exigent des châtements pour ses fautes, châtements qui lui font changer d'avis (μετανοία).²⁰ Ils effacent ainsi la perversité de l'âme, non pas en retirant son essence même de l'être (οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἐξιστάντες τοῦ εἶναι), mais au contraire en la ramenant dans le plus-être (εἰς τὸ εἶναι μᾶλλον ἐνανάγοντες)²¹ par la purification des passions qui la souillent.

Hiérocès conclut ce passage en affirmant que l'âme humaine risque d'être précipitée dans le non-être quand elle se détourne de sa nature, mais que, lorsqu'elle revient à elle, elle est ramenée vers sa propre essence et recouvre l'état de pureté (καθαρὸν τὸ εἶναι)²² qu'elle avait détruit en le mêlant à ses passions.

L'Alexandrin rétablit donc la mesure dans les jugements que l'on doit porter sur le sort de l'essence de l'âme humaine. Elle ne peut sombrer dans le néant, mais elle peut, en se repentant, changer qualitativement. Quand elle est troublée par ses passions, elle passe, grâce aux châtements, d'une sorte de non-être dans le plus-être, et recouvre ainsi sa vraie nature.

*

⁹ K., p. 64, 15-17.

¹⁰ Ibid., 18.

¹¹ Plat., *Phèdre*, 242 b-c; *Apol.*, 31 d.

¹² Cf. les démons κακοεργοί de *Porphyre, De l'Abstinence*, t. II, 1. II, éd. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris C. U. F. 1979, 38-43, p. 104-110.

¹³ K., p. 64, 15.

¹⁴ K., p. 65, 7.

¹⁵ Ibid., 10.

¹⁶ Ibid., 10-16. Tout ce passage est probablement inspiré de *Platon, Rép.*, I, 330, d-e.

¹⁷ K., p. 65, 18.

¹⁸ Ibid., 19.

¹⁹ Cf. p. 2 et K., p. 64, 13.

²⁰ K., p. 65, 22.

²¹ Ibid., 23-24.

²² Ibid., 29.

D'ailleurs, dès le début du *Commentaire sur les vers d'Or*, et à travers cette œuvre, Hiéroclès insiste sur l'obligation de connaître l'ordre rigoureux (τάξις) selon lequel s'échelonnent les diverses catégories de dieux, depuis le Dieu suprême jusqu'à l'âme humaine, afin de rendre à chacun l'honneur qui lui est dû.²³ Cet ordre et cet honneur sont conditionnés par le degré de pureté qui caractérise les essences de tous ces dieux. Après le Dieu démiurge viennent les „dieux immortels“. Ils pensent toujours et de la même manière le Dieu qui les a créés ; ils en reçoivent toujours indivisiblement et immuablement (ἀτρέπτως) l'être et le „bien-être“ (τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι);²⁴ ils sont les images non changeantes (μὴ τρεπτάς) et non sujettes aux passions (μὴ ἐμπαθεῖς)²⁵ de leur créateur. Les âmes humaines, en revanche, les dernières des natures raisonnables sont, à cause de leur inclination au mal, changeantes et passionnelles.

L'auteur précise ensuite le statut de l'âme humaine par rapport à celle des „dieux immortels“. Elle est soumise à des affections (τοῖς πάθεσιν) diverses;²⁶ tantôt elle pense Dieu et recouvre sa dignité propre (τὴν ἑαυτῆς ὀξίαν), tantôt elle déchoit. On pourrait alors qualifier les âmes humaines de „dieux mortels“, car elles meurent parfois au bien vivre divin (τὴν θεῖαν εὐζωίαν) quand elles s'éloignent de Dieu et recouvrent cette vie en se retournant (τῇ ἐπιστροφῇ) vers lui.²⁷

Mais en quoi consistent cette mort et cette résurrection de l'âme, en principe immortelle? Vivre, pour elle, c'est vivre de la vie divine (ζῶσαι τὸν θεῖον βίον); mourir, autant qu'il est possible à une essence immortelle de participer à la fatalité de la mort, ce n'est pas s'élancer dans le non-être, mais se précipiter hors du „bien-être“. En effet, affirme péremptoirement Hiéroclès, „la mort d'une essence raisonnable, c'est l'éloignement de Dieu et l'irréflexion (ἀθεΐα καὶ ἄνοια).²⁸ L'âme humaine apparaît donc déjà, au début du *Commentaire sur les Vers d'Or*, comme un être essentiellement changeant, ballotté entre le non-être, sans l'atteindre jamais, et le „bien-être“, le „bien-être“ étant la vie divine et le „mal-être“, l'ignorance de Dieu, fruit de l'irréflexion.

*

A propos du Vers d'Or 52 Hiéroclès, parlant de la Nature qui modèle l'univers apparent sur l'harmonie divine, approfondit son étude de la place de l'homme dans le monde. Il est un milieu (μεσότης) entre les

régions supérieures et la terre, un ἀμφίβιος, c'est-à-dire qu'il est apte à vivre dans deux éléments. Selon qu'il se rapproche ou qu'il s'éloigne de l'intelligence (νοῦς), il reçoit en échange, ou non, le sort (λήξιν)²⁹ qui lui est propre. Comme il est le dernier des genres raisonnables, il ne peut, par nature (οὔτε ... πέφυκε) toujours et de la même manière user de l'intelligence, sinon il serait un dieu par nature, et il ne peut non plus user toujours de l'intelligence, bien qu'il le puisse d'une façon qui ne demeure pas immuable, sinon il serait au rang des Messagers.³⁰

Hiéroclès explicite ici la nature qui est propre à l'homme par rapport aux êtres qui lui sont supérieurs, et même inférieurs, puisqu'il dépasse ces derniers par la connaissance discontinue de Dieu qui est la sienne. Nous sommes bien près de la notion d'essence de l'âme humaine. L'auteur déclare d'ailleurs que l'homme est inférieur aux êtres supérieurs parce qu'il tombe parfois dans l'ignorance et dans l'oubli de son essence (τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας), et qu'il est en revanche supérieur aux animaux et aux plantes par son essence (κατ'οὐσίαν), parce qu'il peut, par nature (πεφυκώς) se retourner vers Dieu et réparer son oubli par la réminiscence (ἀναμνήσει) et par l'enseignement (διδασκαλία).³¹ L'âme humaine paraît donc, d'après ce passage, moins se corrompre que souffrir d'une maladie causée par l'oubli et par l'ignorance, maladie qui peut être guérie par des remèdes appropriés. Le remède suprême c'est, pour l'essence de l'homme, connaître la disposition (τὴν διάταξιν)³² des êtres qui composent les genres raisonnables puisque, en définitive, le „bien-être“, c'est le fait d'exister en possédant le Bien, qui n'est autre que l'Ordre.³³ La connaissance est le maître mot de tout ce passage qui est rythmé par l'emploi réitéré du verbe γινῶναι.³⁴

*

Connaître l'essence de toutes choses, c'est éviter d'espérer l'inespérable.³⁵ Si par exemple un homme désire devenir un dieu immortel, un héros, un animal ou une plante, il ne connaît pas les bornes fixées par la Nature (τοὺς ὅρους τῆς φύσεως),³⁶ et il ignore l'immuable τάξις de l'univers. Il méconnaît surtout l'immuabilité (τὸ ἀμετάβλητον) de l'espèce qui est le lot, selon l'essence, de l'âme humaine (τοῦ κατ'οὐσίαν ὑπάρχοντος εἶδους τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ).³⁷

²⁹ K., p. 95, 3-7.

³⁰ Ibid., 9-13.

³¹ Ibid., 16-22.

³² Ibid., 27.

³³ Cf. N. AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden 1986, p. 107.

³⁴ K., p. 95, 25, 27 ; p. 96, 3, 11.

³⁵ K., p. 96, 15-17.

³⁶ Ibid., 19.

³⁷ K., p. 97, 9-10.

²³ K., p. 8, 8-19.

²⁴ Ibid., 22-23.

²⁵ Ibid., 26.

²⁶ Ibid., p. 9, 5.

²⁷ Ibid., 6-10.

²⁸ Ibid., 11-14.

Déjà, au début du *Commentaire sur les vers d'Or*, à propos des dieux immortels, Hiéroclès a fait allusion à l'immuabilité des êtres supérieurs. Après avoir précisé les détails de la rigoureuse hiérarchie divine, il a fait ressortir qu'on ne saurait imaginer un changement dans cette ordonnance sans risquer la corruption (φθοράς) du tout,³⁸ ce qui ne pourra survenir tant que la cause première demeurera totalement immuable et sans changement. On remarquera l'association des deux adjectifs: ἀμετάβλητος et ἀτρέπτος,³⁹ renouvelée plus loin pour caractériser la puissance créatrice de Dieu et l'ordonnance du monde.⁴⁰

L'âme humaine, le dernier des êtres raisonnables, fait partie de cette immuable hiérarchie. Si l'on dit qu'elle devient dieu ou bête, suivant qu'elle est vertueuse ou vicieuse, par nature (φύσει) elle n'est en fait ni dieu ni bête, mais elle l'est par l'état accidentel de ressemblance (σχεσει τῆς ὁμοιώσεως),⁴¹ envers l'un et l'autre. L'âme peut donc seulement ressembler occasionnellement à un animal ou à un dieu; sa nature, autrement dit son essence, lui interdit d'être véritablement l'un ou l'autre. Il apparaît donc ici que l'âme humaine reste immuable, en ce sens que, dans l'ordre universel, elle ne change pas de rang, elle ne peut devenir ni dieu ni bête, si ce n'est par comparaison.

*

La question de la τάξις de l'âme humaine étant réglée, il faut creuser la notion d'essence de l'homme et examiner les maux qu'elle peut subir. Le fait qu'elle est δεκτικὴ παθημάτων⁴² paraît bien signifier qu'elle n'est pas absolument immuable.

Tout d'abord, l'essence de l'homme se situe ἐν μεθορίῳ,⁴³ à la frontière du vice et de la vertu. M. HARI. a précisé que ce mot, „d'après les éléments qui le constituent“ désignerait un „no man's land“, indiquerait que le sujet participe par contact aux deux réalités opposées entre lesquelles il se situe.⁴⁴ C'est pourquoi l'ἀνθρωπίνη οὐσία oscille (ἐπαμφοτερίζει) entre ces deux états (ταῖς σχέσεσι) en vivant tantôt en haut, de la vie heureuse de l'intelligence, tantôt ici-bas, soumise aux pas-

³⁸ K., p. 11, 13-15.

³⁹ Ibid., 16-17.

⁴⁰ K., p. 12, 17, 18; Cf. aussi K., p. 19, 3, 5.

⁴¹ Cf. C. MUGLER, *ΕΞΕΙΣ, ΕΧΕΙΣ et ΕΧΗΜΑ* chez Platon, dans R.E.G., 70, 1957, p. 72-92.

⁴² K., p. 98, 2-3.

⁴³ Ibid., 3.

⁴⁴ M. HARI., *Adam et les deux arbres du paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος - μεθόριος)* chez Philon d'Alexandrie pour une histoire de la doctrine du libre arbitre, dans *Recherches de Science religieuse*, t. L, 1962, p. 323-324. Voir aussi l'étude du mot *methorios* chez Grégoire de Nyssse, par J. DANÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyssse*, Leiden 1970, p. 116-132; cf. surtout p. 116-117.

sions du domaine sensible. Elle avait donc été qualifiée auparavant à juste titre d'ἀμφίβιος.⁴⁵ Ainsi l'âme humaine est fort instable. Tout en demeurant à son rang, entre les êtres intelligents et les êtres dénués de raison, elle traverse le fossé qui les sépare et les met en relation les uns avec les autres empruntant, par imitation, les caractéristiques tantôt des uns, tantôt des autres.

Est-ce à dire que son οὐσία subit vraiment des altérations? Commentant un passage du *Timée* de Platon, qui enseigne que l'âme dont le corps de chair s'est amenuisé retourne dans l'astre qui lui est assigné, saine (ὀγιής) et complète (ὀλόκληρος),⁴⁶ Hiéroclès précise qu'elle y retourne „saine“ parce qu'elle s'est délivrée comme de maladies de ses passions, „complète“ parce qu'elle a recouvré l'intelligence et la connaissance. Il y a donc bien eu perte, ou du moins diminution d'intensité du νοῦς, quand l'âme était insérée dans un corps, le νοῦς et l'ἐπιστήμη constituant les parties qui lui sont propres.⁴⁷ L'Alexandrin confirme, un peu plus loin, que l'essence de l'homme, placée au milieu (μέση) des êtres qui toujours pensent Dieu et de ceux qui par nature ne le pensent jamais, „peut s'élever vers ceux-là et s'abaisser vers ceux-ci, selon que, par l'acquisition et par la perte de l'intelligence elle s'approprie tour à tour la ressemblance à Dieu ou à la bête à cause du caractère amphibie de sa nature“.⁴⁸

*

Si l'homme tantôt perd ou tantôt recouvre son νοῦς, c'est parce qu'il le veut bien. Celui qui connaît l'essence de la nature humaine (ὁ περὶ τῆς ἀνθρωπίνης ἐγνωκὼς οὐσίας) sait comment les hommes deviennent, par leur libre choix (ταῖς ἐαυτῶν αἰρέσεσι), heureux ou misérables.⁴⁹ Platon avait depuis longtemps proclamé que „chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause“.⁵⁰ L'homme est ainsi le seul être de l'univers pouvant dire non à Dieu. De son libre choix dépend l'état de son essence. Peut-on dire en ce cas que cette dernière subit une altération quand elle-même choisit librement de dire non? N'exerce-t-elle pas alors simplement une prérogative qui est sienne dans des limites d'ailleurs strictement tracées?

Platon lui-même a varié au sujet du statut de l'âme. Pour lui, le plus souvent elle est enfouie dans un corps comme dans une prison. Il lui faut se délivrer de ce corps et remonter au ciel pour atteindre sa plénitude.

⁴⁵ Cf. n. 29.

⁴⁶ *Tim.*, 44 c.

⁴⁷ K., p. 99, 2-6.

⁴⁸ K. p. 100, 1-6.

⁴⁹ Ibid., 6-9.

⁵⁰ *Rép.*, X, 617 c.

Mais dans le *Timée* et dans les *Lois*, il enseigne que le monde est relié aux idées par l'intermédiaire de l'âme. Plotin a bien su discerner que dans le *Timée* „l'âme est un don de la bonté du démiurge, destiné à mettre l'intelligence dans l'univers, car il faut qu'il ait l'intelligence, mais cela n'est pas possible s'il n'a une âme. C'est pourquoi l'âme de l'univers a été envoyée en lui par Dieu, ainsi que l'âme de chacun de nous, afin que l'univers fût parfait“.⁵¹

Certes Hiéroclès opte pour l'interprétation pessimiste de la présence de l'âme ici-bas. D'après lui, les hommes sont devenus méchants à cause de leur penchant pour la terre (ὕπὸ τῆς εἰς γῆν νεύσεως).⁵² C'est un penchant qui fait partie de leur essence et qui s'exerce même quand l'âme est au ciel et s'efforce de ressembler aux êtres qui lui sont supérieurs. L'Alexandrin dit bien que le mal accompagne notre essence (τὸ παρεπόμενον τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν κακόν) et que ce mal, qui nous est inhérent et en même temps acquis (ἦν δὲ συμφύεσ ἅμα καὶ ἐπίκτητον ἡμῖν κακόν) c'est le mouvement contre la nature du libre arbitre (τοῦ αὐτεξουσίου)⁵³ qui nous pousse à discuter les règles divines. Le mal est donc connaturel à notre essence, il en fait partie, et en même temps notre libre arbitre concourt à son développement. Cependant son origine est bien ancrée en nous. Nous avons comme compagne, dès la naissance, la discorde (ἔριν τὴν συνοπαδὸν ἅμα καὶ σύμφυτον), comme l'affirment les *Vers d'Or*. C'est un mal qui nous est propre et qui nous donne l'illusion de nous opposer à Dieu.⁵⁴

On peut donc conclure, semble-t-il, que lorsqu'Hiéroclès affirme que l'âme humaine est ἀμετάβλητος, il veut dire qu'elle ne peut modifier le rang qui est le sien dans l'ordonnance de l'univers; elle ne peut devenir ni un dieu ni un animal. Cependant, comme elle oscille entre la divinité et l'animalité, que le mal lui est connaturel, son essence peut devenir plus ou moins bonne ou mauvaise par son libre choix. Elle est donc à la fois immuable et changeante.

*
* *

Ces deux propriétés de l'âme humaine peuvent cependant être tenues pour contradictoires. Elles le sont peut-être moins si l'on examine la fin du *Commentaire sur les Vers d'Or* consacrée au corps lumineux de l'âme, négligé par I. HADOT dans l'introduction de son édition du *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* de Sulpicius.

J. TROUILLARD a très justement écrit: „Selon Proclus, la purification ou remontée de l'âme consiste pour elle à écarter ces tunique addition-

⁵¹ *Enn.* IV, 8, 1. Trad. E. Bréhier.

⁵² K., p. 101, 2.

⁵³ K. p. 101, 27; p. 102, 1-3.

⁵⁴ K., p. 102, 15-19.

nelles que sont les vies et les puissances infrarationnelles. Mais ce que l'âme dégage ainsi, ce n'est pas seulement sa substance noétique, c'est aussi la pure essence d'une corporéité qui lui est attachée de façon insoluble et qui est le point d'insertion ou le germe des enveloppes supplémentaires. Ce corps fondamental est nommé ὄχημα (véhicule, appui), d'un mot que le *Timée* applique aux astres qui portent les âmes des dieux (41 e) et aussi à l'organisme qui soutient la tête (44 e) et le principe immortel de l'homme (69 c).⁵⁵

Hiéroclès avait auparavant affirmé dans son *Commentaire*: „L'essence raisonnable a reçu un corps qui lui est connaturel (συμφύεσ σώμα) de la part du démiurge, pour parvenir à l'être, de sorte qu'elle n'est pas un corps elle-même, qu'elle n'est pas sans corps et que toute sa forme s'achève en un corps.“⁵⁶ Tous les êtres doués de raison, comme le soleil par exemple, constituent un tout composé de corporel et d'incorporel, et ces deux parties ont été fabriquées ensemble (συνδημιουργουμένων) et naturellement unies en un tout (συμπεφυκότων) de façon que l'une commande et que l'autre obéisse“.⁵⁷

L'essence de l'âme est donc à la fois incorporelle et corporelle. Le corporel n'est pas en effet forcément „matériel“. Le corps de l'âme délimite la forme de l'âme; il est au point de jonction du spirituel et du matériel. Voilà pourquoi il est appelé corps étincelant (φωτεινόν σώμα), ou corps connaturel (συμφύεσ σώμα)⁵⁸ à l'âme. Il s'agit d'un corps immatériel, mais qui a des affinités avec la matière.

*

Pour la perfection de notre âme, affirme Hiéroclès, nous avons besoin de la vérité et de la vertu; pour la purification du corps lumineux (τοῦ αὐγοειδοῦς σώματος) nous devons nous dépouiller des souillures de la matière (τῶν ὕλικῶν μολυσμῶν) et utiliser pour cela les purifications sacrées,⁵⁹ c'est-à-dire la théurgie.⁶⁰ Le corps lumineux, qui fait partie de l'essence de l'âme, rappelons-le, est donc apte à supporter le contact de la matière. Il est le char subtil (λεπτὸν ὄχημα) de notre âme,⁶¹ à laquelle il est soumis.

⁵⁵ J. TROUILLARD, *Réflexions sur l'OXIIMA dans les Eléments de théologie de Proclus*, dans R.E.G., 70, 1957, p. 104.

⁵⁶ K., p. 110, 22; p. 111, 1-3.

⁵⁷ K., 111, 7-9.

⁵⁸ Ibid., 11-12.

⁵⁹ Ibid., 16-19.

⁶⁰ Sur la théurgie, cf. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris 1977, *Appendice II*, p. 279-299. Pour Dodds, la théurgie „peut se décrire [...] comme étant la magie appliquée à une fin religieuse et reposant sur une révélation supposée de caractère religieux“ (p. 289).

⁶¹ K., p. 112, 9.

D'après l'Alexandrin, ce corps lumineux est placé (ἔγκειται) dans notre corps de chair, insuffle à ce corps sans âme la vie, et maintient l'harmonie de sa composition.⁶² „En effet, le corps immatériel (ἄϋλον σῶμα) est une sorte de vie et engendre la vie qui est dans la matière”.⁶³ L'homme terrestre est donc double: il est essence raisonnable (âme et corps immatériel) et animal (vie irraisonnable et corps matériel), la vie non raisonnable venant du corps lumineux qui fait partie de l'essence de l'âme.

Il faut purifier notre âme raisonnable pour acquérir la vérité et la vertu délibérative (ἡ βουλευτική ἀρετή),⁶⁴ l'auteur l'a déjà affirmé plusieurs fois. Il est cependant tout à fait remarquable qu'il ajoute que nous sommes „naturellement disposés à contempler (θεωρεῖν) les choses d'en haut et à ordonner (τάττειν) celles d'en bas”.⁶⁵ „L'âme humaine a donc un rôle à jouer dans le monde matériel : elle doit le faire bénéficier, autant que possible, de l'ordonnance du monde divin, thèse que Platon avait déjà développée dans le *Timée* et dans les *Lois*, comme on l'a dit plus haut.⁶⁶ L'âme humaine ne devrait donc pas priver les choses d'en bas de sa présence bénéfique. Jouit-elle aussi de son libre arbitre si Dieu l'envoie remplir cette mission? La pensée d'Hiéroclès manque ici de cohérence.

*

Quoi qu'il en soit, d'après l'Alexandrin, notre essence raisonnable doit être purifiée de la déraison (τῆς ἀλογίας)⁶⁷ qui était son lot quand elle s'est précipitée dans la génération. Il faut aussi purifier notre corps lumineux du corps corruptible qui lui est attaché. Que deviendra alors le corps de chair auquel le corps lumineux apporte une sorte de vie et l'ordre divin? Il se décomposera, mais Hiéroclès n'en souffle mot. Il ne se soucie, pour le moment, que de la purification du corps psychique (τοῦ ψυχικοῦ σώματος);⁶⁸ le corps vital (τὸ ζωικὸν σῶμα) se séparera donc de la matière et s'envolera vers l'éther.⁶⁹ Tout ce qu'on accomplit alors pour le corps lumineux est conforme aux règles de la vérité et de la vertu.⁷⁰

Hiéroclès, on l'aura remarqué, tient à présent pour le corps lumineux le même langage qu'il employait précédemment pour l'âme

⁶² Ibid., 11-13.

⁶³ Ibid., 13-14.

⁶⁴ Ibid., 22-23.

⁶⁵ Ibid., 23-24.

⁶⁶ Cf. p. 102.

⁶⁷ K., p. 113, 2-3.

⁶⁸ Ibid., 6.

⁶⁹ Ibid., 11-12.

⁷⁰ Ibid., 14-15.

elle-même. En effet, ajoute-t-il, „les purifications de l'âme raisonnable protègent aussi le char lumineux” (καὶ τοῦ αὐγοειδοῦς ὀχήματος προμηθοῦνται).⁷¹ De plus en plus, l'auteur du *Commentaire sur les vers d'Or* assimile ainsi le corps lumineux de l'âme à l'âme elle-même. Par exemple, une fois dépouillé de ses souillures matérielles, ce corps revêt en quelque sorte (ἀναβιώσκειται τρόπον τινά).⁷² C'est dire qu'il était mort, comme l'âme, quand il était au contact du corps de chair. De plus, il se concentre alors en lui-même (συλλέγεται),⁷³ expression que Platon réservait à l'âme purifiée qui, pour se mettre à part du corps, „se ramasse sur elle-même en partant de chacun des points de ce corps”.⁷⁴

Il s'ensuit que, si l'âme oscille entre l'animalité et la divinité, sans jamais atteindre tout à fait ni l'une ni l'autre, c'est le corps lumineux qui lui est connaturel qui est véritablement en contact avec la matière, c'est-à-dire avec le corps mortel. Il en subit les souillures et protège l'âme de ce rapprochement impur. L'âme impose sa volonté à son corps lumineux ; par un jugement défectueux et par son libre choix, elle cède à l'attrait de la matière et subit un préjudice moral assimilable à sa mort. Quant à son corps spirituel, il est physiquement froissé, si l'on peut dire, par son contact avec la matière voulu par l'âme. Il ne retrouvera son intégrité qu' „en accompagnant la perfection intellectuelle de l'âme” (τῇ νοερᾷ τελειότητι τῆς ψυχῆς συνέπεται).⁷⁵

Le corps lumineux subordonné à l'âme suit donc l'évolution de cette âme en allant et venant entre la matière et le monde intellectuel. Tout comme l'âme devient moralement meilleure ou pire, le corps psychique devient plus ou moins spirituel ou plus ou moins matériel. Il frôle la matière et l'intellect sans se confondre totalement avec eux.

*

Cependant le corps lumineux, bien qu'il fasse partie de l'essence de l'âme, agit-il toujours en parfaite harmonie avec elle? Hiéroclès le souhaite du moins, lorsqu'il écrit que l'abstinence des nourritures interdites au corps de chair par les Pythagoriciens „doit témoigner du soin que l'on porte à l'éclat (τῆς διαυγείας) du char somatique, soin qui convient à l'âme purifiée et délivrée des entraves matérielles”.⁷⁶ Donc, celui qui se préoccupe du char de l'âme s'intéresse aussi à l'âme elle-même. D'ailleurs „une telle pratique est confiée au raisonnement critique qui

⁷¹ Ibid., 16.

⁷² Ibid., 22.

⁷³ Ibid., 22.

⁷⁴ Plat., *Phédr.*, 67 c.

⁷⁵ K., 23-24.

⁷⁶ K., p. 115, 3-6. Le char somatique (σωματικὸν ὄχημα) est bien le corps lumineux, et non le corps de chair.

peut dispenser le traitement de l'élément lumineux qui s'accorde avec la pureté de l'âme".⁷⁷ Voilà pourquoi, conclut Hiéroclos, le compositeur des *Vers d'Or* assimile le cocher du char de l'âme au jugement : parce qu'il est préposé à l'imitation du bon état (εὐταξία) du char. „Il est „jugement“ parce qu'il est une puissance raisonnable, „cocher“ parce qu'il s'attache au corps de l'âme et le gouverne; et l'œil amoureux⁷⁸ domine le cocher".⁷⁹ L'Alexandrin a été évidemment influencé par le *Phèdre* de Platon qui compare l'âme humaine à un cocher maître de deux chevaux, l'un docile et l'autre rétif.⁸⁰ Hiéroclos rappelle alors opportunément que l'âme est „une“ (μία ψυχή), mais que, comme avec un œil, elle contemple la plaine de vérité. D'autre part, la faculté qui lui tient lieu de mains retient le corps qui lui est connaturel (τὸ συμφυὲς σῶμα κατέχει) et le fait tourner vers elle-même (καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφει) afin que tout entière (ὅλη) elle voie le divin et acquière la ressemblance avec la divinité.⁸¹

Bien que l'âme soit „une“, on voit ici que l'œil de l'âme, c'est-à-dire l'intelligence, en émettant un bon jugement, empêche, comme un cocher, le char de l'âme de se précipiter vers la matière. Ce char semble posséder une volonté propre ; du moins c'est lui qui éprouve, dirait-on, cette νῦσις, ce penchant pour la matière qui entraînerait toujours l'âme si cette dernière ne le retenait pas et ne le forçait pas à se tourner vers elle. Si l'οὐσία de l'âme était dégradée quand le corps psychique cherche à lui faire violence, pourrait-elle le forcer à se retourner vers elle? Ne le suivrait-elle pas plutôt?

Mais quand le corps psychique est le plus fort, quand il précipite bon gré mal gré l'âme dans sa chute, comme elle est étouffée dans sa prison de chair, son libre arbitre n'est plus assez puissant pour la propulser vers le haut. La responsabilité de cette chute semble bien incomber au corps lumineux: c'est lui qui subit une profonde altération et qui entraîne l'âme. Tout le travail de cette âme demeurée immuable sous sa gangue de chair va consister, ainsi que l'a dit J. TROUILLARD, nous l'avons vu, à „écarter ces tuniques additionnelles que sont les vies et les puissances infrarationnelles“, et à dégager „la pure essence d'une corporéité qui lui est attachée de façon indissoluble“.⁸²

Quoi qu'il en soit, dire que l'âme tout entière (ὅλη) doit voir le divin suggère qu'une déchirure menace l'âme, ou que du moins une de ses parties subissant en son essence une dégradation offusque l'autre demeurée dans son immuabilité spécifique.

⁷⁷ Ibid., 6-9.

⁷⁸ Plat., *Phèdre*, 253 c.

⁷⁹ K., p. 115, 9-13.

⁸⁰ *Phèdre*, 247 b.

⁸¹ K., p. 115, 13-17.

⁸² Cf. p. 103.

*

A mesure que le *Commentaire sur les Vers d'Or* s'achemine vers sa fin, le corps lumineux est de plus en plus traité comme une entité distincte de l'âme proprement dite. Il mérite un traitement spécial pour rejoindre, comme elle, les esprits purs. De même que l'âme sera purifiée par les sciences et par la dialectique, de même les purifications initiatiques et les disciplines sacrées purifieront et rendront parfait le char spirituel (πνευματικὸν ὄχημα). Ils le sépareront de la non-vie de la matière et le prépareront à s'unir aux esprits purs (τῶν καθαρῶν πνευμάτων)⁸³ c'est-à-dire aux corps lumineux des êtres intelligents situés au-dessus de l'âme humaine.

Hiéroclos précise d'ailleurs que, de même qu'il faut orner son âme de connaissance et de vertu pour qu'elle rejoigne les êtres qui sont ainsi parés, de même le corps lumineux doit être apprêté pour devenir pur et immatériel afin qu'il supporte la communauté avec les corps éthérés (ἵνα τὴν τῶν αἰθερίων σωμάτων ἀνάσχηται κοινωνίαν).⁸⁴ Le terme de κοινωνία laisse d'ailleurs pressentir que l'union du corps lumineux de l'âme humaine avec les êtres éthérés ne sera qu'une communauté aux liens assez lâches entre ses membres plutôt qu'une ἔνωσις qui impliquerait une solide unité et une homogénéité entre les partenaires.

De même l'union de l'âme et du corps lumineux pour former un homme tout entier apparaît certes étroite, mais sujette à des variations. Si l'on ne purifie que l'âme en négligeant le corps spirituel, on ne purifie pas l'homme entier.⁸⁵ Les soins appropriés à ce corps ne sauraient non plus suffire pour l'âme.⁸⁶ Il faut donc soigner et l'âme et le corps lumineux avec les remèdes qui leur sont propres. „La philosophie doit s'unir à l'art des rites sacrés, car cet art est affecté à la purification du corps lumineux“, indéfectiblement subordonné à l'intelligence philosophique.⁸⁷ La philosophie l'empêche en dignité sur l'art des rites sacrés comme l'âme tient sous sa dépendance le corps lumineux. Ils ne peuvent se passer l'un de l'autre, mais il arrive au corps étincelant d'entraîner, malgré sa subordination, l'âme vers la matière, et l'on peut se demander si ce n'est pas l'essence du corps lumineux, en contact avec le corps de chair, corruptible, qui est changeante, alors que l'âme est elle-même immuable.

Quant à la fin du *Commentaire sur les Vers d'Or*, elle promet à l'homme dépouillé de son corps mortel le rétablissement dans son premier état et

⁸³ K., p. 116, 21-23; p. 117, 1-5.

⁸⁴ K., p. 117, 7-10.

⁸⁵ Ibid., 12-16.

⁸⁶ Ibid., 16-19.

⁸⁷ Ibid., 19-23.

la déification (θεοποιεῖσθαι) dans la mesure où il peut devenir dieu.⁸⁸ Comment ce changement d'état, ou plutôt ce retour à l'état primitif, peut-il se produire?

*

Il se produit parce que l'homme a acquis la vérité et la vertu pour son âme, et pour son char spirituel la pureté,⁸⁹ parce qu'il s'est unifié à la droite raison, et parce qu'enfin il recouvre l'ensemble de l'organisation divine et l'organisateur de ce tout.⁹⁰ Il est devenu, autant qu'il est possible, ce que sont les êtres qui ne sont jamais tombés dans la génération. Grâce à ses connaissances, il s'est uni au tout et il s'élève jusqu'auprès de Dieu même (καὶ πρὸς αὐτὸν ἀνάγεται τὸν θεόν).⁹¹ L'homme est donc porté en face (πρὸς) de la divinité, mais il restera toujours „en sa présence“, il ne sera jamais confondu avec elle. Il ne fait que recouvrer son ancien état, car il a toujours été admis que l'âme humaine est de race divine, que l'homme est „une plante céleste“,⁹² mais pas de la même façon que les autres divinités.⁹³

Tout d'abord, il séjournera dans un lieu certes divin, qu'il partagera avec les dieux-astres, c'est-à-dire dans l'éther, mais juste sous la lune, au-dessus du lieu occupé par les corps corruptibles et au-dessous de l'espace habité par les êtres célestes, dans ce que les Pythagoriciens appellent l'éther libre.⁹⁴ Hiéroclos précise que ce lieu est attribué à l'âme à cause de son corps connaturel.⁹⁵ C'est donc le corps lumineux qui est responsable du statut de l'âme et qui, selon son degré de pureté, fait monter l'âme jusqu'au premier degré du divin, ou la fait descendre jusqu'aux confins de l'animalité. On peut avancer que, sans son corps lumineux, l'âme serait un dieu à part entière.

Dans ce cas, l'âme elle-même est-elle muable? On pourrait en douter. Elle peut se tromper en émettant un jugement, mais c'est le corps lumineux qui subit les effets de cette erreur: il s'alourdit, est recouvert par la matière et ainsi aveugle l'âme prisonnière, mais peut-être inchangée. Cependant, comme le corps lumineux fait partie de l'essence de l'âme, on peut dire que cette dernière est alors altérée. En fait, c'est le corps lumineux qui aurait subi une dégradation.

*
* *

⁸⁸ K., p. 118, 25-28; p. 119, 1-2.

⁸⁹ K., p. 119, 14-16.

⁹⁰ Ibid., 18-20.

⁹¹ K., p. 120, 1-2. Cf. N. AUJOLAT, op.cit., p. 190-191.

⁹² Plat., Tim., 90 a 7.

⁹³ K., p. 23, 2; 25, 16; 26, 9.

⁹⁴ K., 120, 3-7.

⁹⁵ Ibid., 2-3.

L'âme qui résidera dans l'éther libre à cause de son corps lumineux sera ce que les *Vers d'Or* lui promettent⁹⁶ „un dieu immortel semblable aux Dieux immortels dont on a parlé au début de ce poème“, mais tout de suite Hiéroclos restreint la portée de cette affirmation: „mais non pourtant un dieu par nature immortel“ (οὐ φύσει ἀθάνατος θεός)⁹⁷, dit-il. L'ὁμοιωμένος θεῶ est nettement opposée au φύσει θεός. Comme l'a remarqué Hubert MERKI, l'ὁμοίωσις θεῶ pour Platon n'est jamais définitive; elle exige un effort constant, elle est un but toujours mouvant à atteindre.⁹⁸ Pour Hiéroclos, la ressemblance à Dieu et la „divinisation“ constituent pratiquement le retour de l'âme à son état antérieur.⁹⁹ Or, dans son état primitif, l'âme fait partie de la suite des dieux, certes, mais de la suite seulement; elle diffère, par son essence, de ces dieux. Il n'est, pour s'en persuader, que de relire le passage du *Phèdre* dans lequel Platon décrit la procession des âmes dans le ciel: „Pour les attelages qui portent les Dieux, comme la façon dont ils sont équilibrés les rend faciles à conduire, la montée est aisée. Mais, pour les autres, elle se fait à grand peine: celui des chevaux en effet chez qui il y a de la rétivité appuie pesamment; il tire vers la terre son cocher...“; et c'est alors la bousculade des âmes pour tenter d'apercevoir la réalité; beaucoup sont estropiées, et, tandis que les âmes des dieux se nourrissent du savoir, les autres âmes „s'éloignent sans avoir été initiées à la contemplation de la réalité, et, une fois éloignées, c'est l'Opinion qui fait leur nourriture“. ¹⁰⁰

L'homme déifié ne peut être un dieu par nature immortel parce qu'il est changeant (τρέπτος). „Comment, poursuit Hiéroclos se pourrait-il, en effet, que ce qui ne s'est avancé dans la vertu et qui ne s'est donné à la déification que depuis un certain temps devint jamais l'égal de ceux qui sont éternellement ce qu'ils sont?“¹⁰¹ L'opposition entre ἀπὸ χρόνου τινός et ἐξ αἰδίου traduit cette différence essentielle: les dieux sont immuables tandis que les âmes des hommes peuvent progresser vers la vertu (donc elles changent); elles sont dans le temps, alors que les dieux par nature ne dépendent pas de lui. Il faut bien voir ici que le corps de terre, le corps que l'âme a revêtu lors de son passage sur la terre, laisse une marque indélébile sur son corps lumineux. Le corps lumineux, qui insuffle la vie au corps de terre inanimé doit, dès ici-bas, se libérer le plus possible de l'emprise de la matière. Cependant l'âme humaine, même déifiée, arrivera-t-elle à effacer totalement les séquelles de la maladie

⁹⁶ Le passage qui suit (p. 109-110) est extrait de N. AUJOLAT, op.cit., p. 192-193.

⁹⁷ K. 120, 9-11.

⁹⁸ H. MERKI, *Ὁμοίωσις Θεῶ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg in der Schweiz 1952, p. 4.

⁹⁹ H. MERKI, op.cit., p. 27.

¹⁰⁰ Plat., *Phèdre*, éd. L. Robin, Paris 1978, (CUF), 247 b, 248 b.

¹⁰¹ K., p. 120, 11-13.

congénitale qui la ronge: son attrait pour la matière, dont elle peut, à si grand peine, se guérir? On peut en douter. Elle n'est devenue dieu que par l'ablation de cet attrait qui fait intimement partie de son être, mais la cicatrice subsistera toujours. En effet, nous assure Hiérocès, à la promesse d'immortalité: "ἔσσεαι ἀθανατός", l'auteur des *Vers d'Or* ajoute la promesse réitérée: "ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός";¹⁰² le „périssable" et le „mortel" font partie de l'essence humaine; l'homme impérissable, immortel, complètement divinisé, ne serait plus un homme, il serait dieu; le „divin privilège" de la déification „n'est point inhérent à notre nature ni à notre essence, mais il résulte de nos progrès et de notre développement" (ἐκ προκοπῆς, καὶ κατ' ἐπίδοσιν ἐπιγενομένη).¹⁰³ C'est tout le fossé existant entre l'être et le devenir qui sépare l'âme humaine du divin par nature. N'oublions pas que les dieux eux-mêmes seraient corruptibles si la volonté de Dieu ne les maintenait pas dans l'immortalité. L'attrait pour la matière, comme une sorte de péché originel, ternira donc toujours, ne serait-ce qu'imperceptiblement, le corps lumineux de l'âme...

*

La déification de l'âme humaine est donc une opération contre nature (μὴ φύσει), non compatible avec son essence (μηδὲ κατ' οὐσίαν),¹⁰⁴ cette âme étant naturellement et essentiellement mortelle, puisqu'elle peut ne plus penser à Dieu et que son corps lumineux tend vers la matière. Par privilège divin, et pour récompenser ses efforts en faveur de la vertu, les conséquences de ses tendances morbides sont temporairement effacées.

Il existe donc une autre espèce de dieux: ils sont „immortels" quand ils montent, „mortels" quand ils descendent. Il semble que ces dieux n'occupent jamais une place fixe, même après l'octroi de l'immortalité par la divinité. Ils sont à la fois mortels et immortels. Et Hiérocès va s'évertuer, une fois de plus, à les maintenir dans l'harmonie universelle, au troisième rang. „Mais cette espèce demeurant la troisième, écrit-il, est rendue semblable à la première tout en étant placée sous celle du milieu".¹⁰⁵ La perfection (τελειωθέν)¹⁰⁶ de cette singulière catégorie divine consiste donc à bien garder son rang (τάξις) dans la hiérarchie des êtres, quels que soient ses va-et-vient entre les héros et les animaux. Telle est son essence, et les variations de cette essence, si variations il y a, sont

¹⁰² Cf. *Vers d'Or* 71; K., p. 120, 15.

¹⁰³ K., p. 120, 16-18.

¹⁰⁴ Ibid., 16-17.

¹⁰⁵ Ibid., 24-25.

¹⁰⁶ Ibid., 22.

dues à l'action du corps lumineux, qui fait lui-même partie de l'essence de l'âme.

Peut-on dire alors que cette essence peut être altérée? Oui et non, puisque ces altérations font partie d'elle-même. Le statut de l'âme humaine est très ambigu, puisqu'elle est à la fois divine et quasi matérielle, esprit et corps.

*

Le *Commentaire sur les Vers d'Or* s'achève par l'exaltation de la ressemblance avec le Dieu démiurge (ἡ πρὸς τὸν δημιουργὸν θεὸν ὁμοιότης).¹⁰⁷ Le terme de „ressemblance" implique qu'entre deux êtres se manifestent des différences qualitatives alors qu'il existe entre eux des éléments que l'on peut qualifier d'identiques. Hiérocès classe à nouveau les êtres raisonnables d'après leur ressemblance avec le Démiurge, en insistant sur la durée et sur l'intensité qui caractérisent cette ressemblance, c'est-à-dire, en fait, sur les différences qui existent entre leurs essences particulières. Il souligne également que ces mêmes êtres intelligents peuvent ressembler directement aux dieux suprêmes, mais que l'âme humaine, par exemple, doit se régler sur la ressemblance avec le Créateur propre aux êtres du second rang.¹⁰⁸

Ainsi, le but à atteindre pour cette âme, c'est la ressemblance (ὁμοιότης) avec Dieu, mais en passant par la ressemblance (ὁμοίωσις) avec les deux catégories de dieux qui lui sont supérieures comme par des intermédiaires, le terme d'ὁμοίωσις impliquant une transformation de l'âme pour obtenir l'ὁμοιότης définitive avec le dieu suprême. Mais sa quête pourra-t-elle jamais prendre fin? L'essence de l'âme paraît donc subir des changements qualitatifs pour atteindre son plus haut niveau.

Cependant - et le *Commentaire sur les Vers d'Or* va se clore sur cette dernière affirmation - nous ne pourrions jamais acquérir une ressemblance avec Dieu aussi parfaite que celle des catégories de dieux qui nous sont supérieurs. Nous sommes en effet „restés en arrière" (ἀπολειπόμενοι).¹⁰⁹ Nous recevons celle que nous pouvons recevoir, qui correspond à notre nature (κατὰ φύσιν). Ce qui importe, c'est d'acquérir la perfection de la vertu (τὸ τέλειον τῆς ἀρετῆς), étant entendu que l'ἀρετή, c'est l'adaptation parfaite à l'univers qui nous entoure. Cette adaptation, nous l'obtiendrons par la connaissance de la juste dimension, de la juste mesure de notre essence (τὸ μέτρον τῆς οὐσίας).¹¹⁰ Cette même vertu nous incite à demeurer dans les bornes fixées par le

¹⁰⁷ K., p. 121, 1-2.

¹⁰⁸ Ibid., 3-11.

¹⁰⁹ Ibid., 11.

¹¹⁰ Ibid., 13-14.

Créateur (τοῖς τε τῆς δημιουργίας ὁροις ἐμμένειν).¹¹¹ Nous obtiendrons ainsi la sérénité (μῆτε δυσχεραίνειν).¹¹²

Toute chose est donc définitivement remise à sa place à la fin du *Commentaire*, et les évolutions du corps lumineux sont reléguées à l'arrière-plan. Cet exposé final exprime l'idéal grec par excellence. Un ordre immuable règne dans l'univers. Toute créature, l'âme humaine y compris, est circonscrite dans des bornes qu'elle ne peut franchir. Elle ne peut qu'imiter, rivée à sa place, les êtres qui lui sont supérieurs. Seule l'âme humaine, en poursuivant sa course, évolue de bas en haut entre des limites bien déterminées. Cela fait partie de son essence. On peut donc dire que cette essence peut s'altérer ou s'améliorer - le corps lumineux responsable de ces évolutions constituant un tout avec elle -. Mais comme elle se modifie dans un cadre rigide, et que ses oscillations entre le bien et le mal se poursuivent sans fin, sans qu'elle atteigne jamais le bien ou le mal absolus, vu sous cet aspect, son comportement est toujours le même et elle ne change pas.

¹¹¹ Ibid., 15.

¹¹² Ibid. 14.