

3384 pdf
AUJOULAT, N.
1987

AUJOULAT, N., *Le "De providentia" d'Hiéroclès d'Alexandrie et le "Théophraste" d'Enée de Gaza*, *Vigiliae Christianae*, 41 (1987) p.55

Vigiliae Christianae 41 (1987), 55-85, E. J. Brill, Leiden

**LE DE PROVIDENTIA D'HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE
ET LE THÉOPHRASTE D'ÉNÉE DE GAZA**

PAR

NOËL AUJOULAT

pdf

Que savons-nous du De Providentia d'Hiéroclès d'Alexandrie?

Enée de Gaza, auteur chrétien des V^e et VI^e siècles, passe, à tort ou à raison, pour le disciple du philosophe néo-platonicien Hiéroclès d'Alexandrie, qui a écrit le *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens* et un *De Providentia*. Comme cet Hiéroclès est nommé dans le *Théophraste* d'Enée, I. Hadot affirme: «Ce n'est pas par hasard que notre Hiéroclès figure dans ce dialogue. C'est en effet contre lui, ou plutôt contre son traité *Sur la providence*, que le *Théophraste* semble être dirigé... De toute manière, Enée de Gaza réfute point par point les arguments principaux du traité *Sur la Providence* d'Hiéroclès».¹

Une telle affirmation suppose de notre part la connaissance à peu près complète, sinon détaillée, du *De Providentia*, ce qui est loin d'être le

LE DE PROVIDENTIA D'HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE ET LE THÉOPHRASTE D'ÉNÉE DE GAZA

PAR

NOËL AUJOULAT

Que savons-nous du De Providentia d'Hiérocès d'Alexandrie?

Enée de Gaza, auteur chrétien des V^e et VI^e siècles, passe, à tort ou à raison, pour le disciple du philosophe néo-platonicien Hiérocès d'Alexandrie, qui a écrit le *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens* et un *De Providentia*. Comme cet Hiérocès est nommé dans le *Théophraste* d'Enée, I. Hadot affirme: «Ce n'est pas par hasard que notre Hiérocès figure dans ce dialogue. C'est en effet contre lui, ou plutôt contre son traité *Sur la providence*, que le *Théophraste* semble être dirigé... De toute manière, Enée de Gaza réfute point par point les arguments principaux du traité *Sur la Providence* d'Hiérocès».¹

Une telle affirmation suppose de notre part la connaissance à peu près complète, sinon détaillée, du *De Providentia*, ce qui est loin d'être le cas! Photios, dans sa *Bibliothèque*, dont les codex 214 et 251 constituent les seules sources de ce traité, en énonce succinctement les buts principaux, en recopie la table des matières² et relève, d'autre part, quelques extraits des trois premiers livres sur les sept qu'il contenait.³ Bien plus, Elter a montré que le Patriarche, pour composer son compte-rendu, au lieu d'utiliser toute l'œuvre de l'Alexandrin, s'est borné à exploiter la seule introduction du I^{er} livre, dont il n'a certainement retenu que les points qui l'intéressaient.⁴

Le plan du codex 214 de la Bibliothèque de Photios, censé résumer le *De Providentia*, s'établit ainsi:

Selon Photios le but de l'enquête d'Hiérocès est de traiter de la providence, en essayant d'accorder la doctrine de Platon et celle d'Aristote. Il traite dans le même esprit de l'âme immortelle, du ciel et du monde. Ammonios d'Alexandrie est le pivot de l'histoire de la philosophie: avant lui, on a mal reconnu l'identité de vues entre Platon et Aristote.⁵

L'Alexandrin dénonce ensuite ceux qui n'ont pas reconnu l'accord

Platon-Aristote, c'est-à-dire les Epicuriens, les Stoïciens; il récuse les faiseurs d'horoscopes et tous ceux qui sapent la providence.⁶

Il veut établir l'existence d'un Dieu selon Platon, dont la volonté suffit pour amener les êtres à l'existence. De la substance spirituelle et de la création corporelle est né un monde parfait, peuplé d'êtres hiérarchisés, rassemblés en une unité sans confusion. Sur tous ces êtres s'exerce la royauté paternelle de Dieu qui est une providence.⁷

La justice qui accompagne la providence s'appelle la destinée (εἰ-μαρμένη), celle à laquelle croient Platon et Aristote. Hiéroclès rejette la fatalité des faiseurs d'horoscopes, la force (βία) des Stoïciens, celle d'Alexandre d'Aphrodise, et n'accorde aucune importance à l'heure de la naissance.⁸

I. PRÉEXISTENCE DE L'ÂME ET MÉTEMPSYCOSE

1. *L'opinion d'Hiéroclès dans le De Providentia*

«Le grand point sur lequel il (Hiéroclès) se bat le plus (ὁ πλεῖστος δ' αὐτῷ καὶ μέγας ἄγων), poursuit Photios, c'est la préexistence (προβιοτή) des âmes humaines, et leur migration à travers des corps (μετενσωμάτωσις). Il n'admet pas la migration d'âmes à partir d'êtres non doués de raison ou vers de tels êtres, mais il est fort partisan du passage d'âmes dans d'autres hommes...» C'est par cette conception erronée «qu'il pense confirmer l'idée de providence divine; c'est par elle aussi qu'il veut établir notre libre arbitre et notre indépendance tout en affermissant la conception de la destinée qui lui est chère».⁹

Suit la table des matières du *De Providentia*.¹⁰ Chose curieuse: Photios, qui insiste tant, dans le codex 214, sur l'importance, chez Hiéroclès, de la préexistence de l'âme et de la métempsychose, qui se répand contre elles en invectives que nul argument ne vient d'ailleurs étayer, les passe à peu près sous silence dans le codex 251 qui rassemble des fragments du *De Providentia*. Un court extrait nous apprend que Platon, au dire d'Hiéroclès (φησί), «fait passer d'un corps à un autre les seules âmes humaines, et non pas tout bonnement d'un corps à un autre, mais uniquement de corps d'homme à corps d'homme. Mais il ne professe nullement, dit-il, que des âmes d'animaux puissent passer des corps humains ou des âmes humaines dans des corps d'animaux».¹¹ C'est tout, et c'est peu, même pour un recueil réduit comme le codex 251. Il est précisé que c'est la pensée de Platon qui est ici rapportée, par l'entremise d'Hiéroclès, lequel est à son tour interprété par Photios, ce qui fait bien

des intermédiaires! Même si les idées de préexistence de l'âme et de métempsychose sont sous-jacentes, tout au long des extraits sur la providence et sur le destin, elles ne sont pas explicitement exprimées, et ce n'est guère qu'à la fin du premier livre et du troisième, à propos des animaux et des plantes, qu'il est dit «qu'aucune rémunération ne leur est due en fonction d'une existence antérieure».¹² Il n'y a cependant pas contradiction entre les codex 214 et 251 au sujet de la métempsychose, et il se peut que le «vain radotage»¹³ d'Hiéroclès n'ait pas suscité le zèle de Photios, surtout s'il s'était déjà expliqué plus longuement sur ce sujet, comme il l'affirme.¹⁴

2. Les contradictions des païens d'après Enée

Enée de Gaza, en revanche, parle longuement, dès le début du *Théophraste*, de la préexistence de l'âme et de la métempsychose. Le ton de Théophraste, le philosophe païen d'Athènes, est d'abord particulièrement assuré. Euxithéos, le chrétien syrien, lui ayant demandé: «L'âme a-t-elle auparavant vécu et vivra-t-elle à nouveau, ou bien, après avoir vécu la vie présente, est-elle libérée des tourments de cette terre»? Théophraste répond hardiment: «Elle a antérieurement vécu, et elle vivra: voilà ce que les anciens sages veulent que j'enseigne». EUX.: «Tu affirmes que souvent la même âme descend en cette vie»? TH.: «Je l'affirme, certes, à moins que tu n'exposes une doctrine plus savante»?¹⁵ Ironie? Plutôt aveu d'un doute secret. Quoi qu'il en soit, la porte est ouverte à la discussion, conduite d'abord par le païen, mais avec une conviction de moins en moins ferme.

Selon la méthode de tous les écrivains de l'époque, tant païens que chrétiens, Théophraste fait d'abord l'historique de cette croyance.

Héraclite dit que l'âme tantôt circule avec le Démon, tantôt descend sur terre en quête de repos. Selon Empédocle, les âmes pécheresses tombent ici-bas; il croit qu'une âme peut séjourner dans un animal ou dans une plante. Platon n'est pas d'accord avec lui-même. D'après le *Phédon*, les âmes sont prisonnières du corps comme d'un tombeau; d'après le *Phèdre*, elles descendent parce qu'elles ont perdu leurs ailes; dans le *Timée*, en revanche, Platon est d'avis que l'âme vient dans le monde pour lui apporter intelligence et perfection, car la matière sensible doit contenir des essences semblables à celles du monde intelligible.

Quant à Aristote, il dit que l'âme est une «entéléchie» parce qu'elle donne à la matière sa perfection (*to téléion*). Elle n'est pas immortelle;

seule, «l'intelligence qui vient du dehors» (τὸν θύραθεν νοῦν), c'est-à-dire «l'âme qui vient de l'extérieur», peut l'être.¹⁶ Théophraste ne rapporte certainement pas l'opinion d'Hiéroclès, puisqu'il affirme que, sur la question capitale de l'immortalité de l'âme, Platon et Aristote sont en désaccord.

Euxithéos fait chorus avec Théophraste. Il a observé lui aussi les contradictions des philosophes entre eux et avec eux-mêmes.¹⁷ Théophraste constate amèrement les trahisons des Académiciens (οἱ ἐξ Ἀκαδημίας) envers Platon.¹⁸ De même Hiéroclès s'en était pris à certains disciples de Platon (Πλατωνικῶν τινες).¹⁹ L'expression «οἱ ἐξ Ἀκαδημίας» est assez précise: elle désigne soit les successeurs immédiats du Maître, tels Speusippe, Xénocrate, Héraclide du Pont, soit les membres de la nouvelle Académie, comme Arcésilas de Pitane et Carnéade, ou les deux groupes à la fois. Le terme de «Platoniciens» est plus vague. Il stigmatise probablement, chez Hiéroclès, des moyen-platoniciens, tels que Plutarque de Chéronée et Atticos, qui ne concevaient pas la divinité comme l'Alexandrin.

Enée de Gaza exploite un thème bien connu de la polémique pagano-chrétienne: il dénonce la multiplicité et les contradictions des thèses de l'adversaire, et place malicieusement la critique du paganisme dans la bouche même du philosophe athénien le plus renommé! Hiéroclès, en revanche, s'en tient à une querelle d'école; aucun désir d'apologétique chez lui: il déplore seulement une querelle intestinale dans le camp des païens.

Les buts poursuivis par l'Alexandrin et le Gazéen ne sont donc pas les mêmes. Dès le début de son œuvre, Enée nous présente un Théophraste déjà fortement ébranlé dans ses croyances. A l'entendre, Platon n'a pas su dominer ses connaissances: les doctrines des Chaldéens, des Egyptiens, de Pythagore, d'Héraclite, d'Empédocle, sont mêlées dans ses écrits; chacun y puise ce qu'il veut, et ses successeurs se sont combattus entre eux et ne suivent pas plus Platon qu'ils ne se suivent les uns les autres.²⁰ On ne retrouve pas chez Théophraste l'assurance, voire le dogmatisme païen intransigeant de l'Hiéroclès du *Commentaire sur les Vers d'Or* ou des extraits du *Du Providentia*. L'Alexandrin était un néo-platonicien convaincu, qui avait côtoyé le christianisme sans y entrer. Théophraste, en revanche, est semblable à ces païens éclairés, si nombreux à son époque, qui ne connaissaient aucune sagesse humaine plus élevée que celle de Platon, mais qui en sentaient les limites, et étaient prêts à se tourner vers un idéal encore plus sublime, pourvu qu'ils l'en-

treussent. N'avoue-t-il pas, presque au début du dialogue qui porte son nom: «Il appartient aux disciples de Platon de lui obéir jusqu'à l'apparition d'un homme plus divin qui enseigne la vérité même»?²¹

De la préexistence de l'âme découle naturellement la métempsycose. Ces deux notions sont nettement distinguées dans le *Théophraste*. Pas plus sur ce point que sur le précédent il n'y a accord entre les philosophes, d'après Théophraste lui-même: «Si tu savais tout», dit-il à Euxithéos, «tu serais surpris de l'ampleur de la controverse entre les antagonistes». ²² Photios s'était borné à signaler qu'Hiéroclès, dans le débat qui opposait les philosophes au moins depuis Platon, était partisan du passage des âmes humaines dans les seuls corps d'hommes, à l'exclusion des animaux et des plantes. ²³ On devine, à travers l'exposé verbeux du Patriarche, l'importance de la lutte qui divisa les païens à ce sujet. Il se pourrait qu'Enée de Gaza ait rédigé un compte rendu assez fidèle de la controverse, vue à travers Hiéroclès.

Théophraste expose les théories des Egyptiens et de Platon, disciple des Egyptiens en la matière. Il ne dissimule pas que l'auteur du *Timée* incarne les âmes humaines efféminées dans des corps de femmes, puis, à mesure que s'accroît leur malice, dans des corps de bêtes de plus en plus brutales ou stupides. Bref, Platon, Plotin, Harpocrate, Boéthos et Numénios sont partisans du passage de l'âme humaine dans des corps d'animaux. L'âme tombe dans ce à quoi elle est assimilée. ²⁴

Quant à Porphyre et à Jamblique, ils ont compris qu'«autre est la substance de l'âme rationnelle, autre celle de l'âme irrationnelle, et que les substances ne changent pas, mais restent les mêmes». ²⁵ Le rationnel ne peut donc se changer en irrationnel. C'est une réflexion qu'Hiéroclès n'aurait pas désavouée. Il s'était toujours efforcé de séparer nettement le spirituel du matériel. C'est ainsi que dans son tableau hiérarchique des habitants du cosmos, après avoir proclamé que les dieux, les démons et les âmes humaines ont été produits par Dieu, il nie que les êtres privés d'intelligence soient l'œuvre du Démon: «Comment, en effet, ce qui est dépourvu de raison et d'intelligence pourrait-il être l'image du Dieu intelligible?» ²⁶

L'homme reste donc toujours essentiellement homme, d'après Porphyre, Jamblique, Hiéroclès. Pour Théophraste, l'homme revivra dans un homme «asinin» (εἰς ὀνῶδη ἄνθρωπον ἀναβιῶναι), dans un homme léonin (λεοντώδη), etc... L'âme ne change pas de nature (τὴν φύσιν), mais passe dans des corps de forme différente (τὴν τῶν σωμάτων μορφήν μεταμπίσχεσθαι). ²⁷ Tel est aussi l'esprit du fragment du *De Provi-*

dentia consacré à la métempsyose,²⁸ et le *Commentaire sur les Vers d'Or* affirme explicitement la spécificité de l'âme humaine.²⁹

Théophraste est également au courant de la théorie de l' «accompagnement de l'âme», chère à Syrianos et à Proclus. Ce dernier était, ne l'oublions pas, contemporain d'Hiéroclès. C'est ainsi que l'âme d'un homme avide accompagne seulement un épervier, mais n'entre pas en lui. Le rapace jouit donc de son âme irrationnelle, et d'une âme humaine attachée à l'âme irrationnelle (ταύτη συνδεδέσθαι), qui demeure avec lui et vole avec lui.³⁰

3. Pourquoi Enée ne cite-t-il pas Hiéroclès d'Alexandrie?

Enée de Gaza paraît donc bien renseigné sur les différentes théories de la métempsyose. Comment se fait-il qu'il ne cite pas Hiéroclès, qu'il a pourtant directement connu, alors qu'il nous parle de Syrianos et de son disciple Proclus? On peut supposer, sans preuve scientifique, que Photios a peut-être trop accordé d'importance à ce genre de spéculation chez Hiéroclès, ou bien qu'Enée considérait les philosophes précités comme plus représentatifs que son ancien maître, ou bien encore qu'il ne le cite pas parce qu'il l'a consciencieusement pillé, ce qui pourrait être la bonne réponse, car nous savons que les anciens ne révélaient pas leurs sources, même les plus évidentes. Le champ des hypothèses est ouvert... De toute façon, même si Hiéroclès a pu laisser prévoir dans le *De Providentia* les opinions exposées par Enée, ce dernier a certainement lu sur ce sujet bien d'autres auteurs que l'Alexandrin. Euxithéos expose probablement l'opinion du Gazéen sur les païens, y compris sur Hiéroclès, lorsqu'il conclut ainsi, en s'adressant à Théophraste, le débat sur la préexistence et la métempsyose: «Jusqu'où vous laissez-vous entraîner, Athéniens, par votre crédulité envers n'importe quel conteur de fables? Tu vois bien que la raison, en se frottant contre elle-même, comme les pierres à feu, fait luire la lumière et révèle ce qui était jusqu'alors plongé dans les ténèbres, et ne permet plus de soutenir la préexistence de l'âme».³¹

On croirait cette dernière question définitivement réglée, mais le verbe προβεβιωχέναι³² relance l'examen de la préexistence de l'âme, étroitement liée, il est vrai, à la métempsyose. Euxithéos est d'avis que si l'âme avait déjà vécu, elle se remémorerait sa précédente vie. Pourquoi se souviendrait-elle du Dmiurge, de la beauté intelligible, et oublierait-elle sa patrie, ses parents, etc...? Si, par exemple, Pythagore a prétendu qu'il

était auparavant Euphorbe de Troie, il a menti.³³ Ici Enée paraît confondre le plan de l'intelligible, objet de la réminiscence platonicienne, avec celui du sensible, de bien moindre importance pour un platonicien. Le Gazéen s'étend longuement sur d'autres exemples; il fait même allusion à un Hiéroclès, «pas au maître» (οὐχ ὁ διδάσκαλος), mais à celui qui raconte des faits merveilleux.³⁴ On voit que le souvenir du philosophe Alexandrin était vivace chez ses disciples, puisqu'il s'impose le premier, mais il est délibérément écarté: nulle part, en effet, le *De Providentia*, tel du moins qu'il nous est parvenu, n'utilise la réminiscence comme preuve de l'existence de l'âme.

II. DESTIN ET PROVIDENCE: LEUR INFLUENCE SUR LA DURÉE DE LA VIE HUMAINE

1. *Hiéroclès et Enée n'ont pas la même conception de l'homme*

L'influence d'Hiéroclès sur Enée à propos de la Providence doit être plus facile à évaluer, les fragments du *De Providentia* consacrés à ce sujet étant assez nombreux.

Cependant, Enée entame son examen par la question du mal, absente des extraits recueillis par Photios: «Quelle est la différence entre les maux supposés et les vrais maux?» se demande-t-il; «quels sont les plus grands des biens?»³⁵ Il adresse, en passant, un vibrant hommage à la liberté de l'âme rationnelle.³⁶ Tous ces lieux-communs stoïco-chrétiens avaient été développés par nombre d'auteurs, en particulier par celui du *Commentaire sur les Vers d'Or*.³⁷

Le Gazéen poursuit en constatant que les imperfections de l'homme sont dues à sa nature. Il ne faut pas trop admirer l'homme, conseille Euxithéos à Théophraste; il n'appartient pas au premier rang des êtres rationnels, mais au dernier. Par l'immortalité et le caractère raisonnable de l'âme, il domine les animaux privés de raison, mais par la dissolution du corps et la nécessité de la nourriture, il est inférieur aux substances célestes pourvues de raison. Bref, l'homme est un «médian» entre le ciel et la terre.³⁸ Ce sont là des idées ressassées par tous les Néo-Platoniciens, et par Hiéroclès en particulier.³⁹

De même Euxithéos, dans la suite de sa longue tirade remplie de réminiscences platoniciennes et stoïciennes, glorifie l'ordre dans l'univers.⁴⁰ Comme Hiéroclès, il justifie la raison humaine, exalte la valeur de la

souffrance et explique le triomphe apparent du mal sur le bien. Tous ces *topoi* se trouvaient déjà dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*.⁴¹

Insensiblement, Enée glisse vers des questions plus métaphysiques, telles que l'inégalité de durée des vies humaines, la création. Dans un premier temps, à Théophraste déplorant les maux des enfants qui n'ont pas subi une vie antérieure, Euxithéos répond qu'il s'agit là «d'un accident du corps et non d'un châtement de l'âme»,⁴² et que, d'autre part, la Providence agissant toujours en vue du bien futur, l'enfant aveugle, s'il avait joui de la vue, aurait pu s'en servir pour développer son impudicité.⁴³ Tout est donc pour le mieux dans le meilleur des mondes! Enée ne s'en tient pas, cependant, à cet optimisme béat. Sans approfondir encore sa pensée, il affirme qu'il «ne faudrait pas que la Providence en vînt à être telle que nous ne soyons rien: en effet, si elle était tout, elle ne serait rien; sur qui s'exercerait-elle si le divin seul existait»?⁴⁴ La Providence ne doit pas être confondue avec la Nécessité; elle laisse une place à la liberté humaine. C'est un point qu'Hiéroclès avait déjà fermement défendu.⁴⁵

Parallèlement à l'injustice apparente frappant les enfants infirmes dès leur naissance, est enfin traité le problème, déjà débattu dans le *De Providentia*, de l'inégalité de durée des vies humaines.⁴⁶ Pourquoi naît-on à tel ou tel moment? Pourquoi meurt-on plus ou moins jeune ou plus ou moins vieux?

L'Alexandrin distingue soigneusement le cas de l'homme de celui de l'animal et de la plante. La Gazéen, en revanche, ne s'intéresse qu'à l'homme: seuls, les rapports entre le créateur et la créature faite à son image sont évoqués. Hiéroclès, croyant à la métempsycose et n'admettant que le passage de l'âme humaine dans des corps humains, et non dans des corps d'animaux, est constamment obligé de garder ses distances vis à vis des êtres privés de raison. Pour le chrétien Enée de Gaza, tout comme pour Hiéroclès, l'homme seul, sur cette terre, possède une âme immortelle et porte en lui le germe de l'immortalité; mais, d'après Enée, son corps de chair ressuscitera. L'animal, n'ayant qu'une âme mortelle, meurt tout entier, et une fois pour toutes.⁴⁷ D'autre part, dans le *De Providentia*, la vie humaine en cours est considérée comme la sanction de vies précédentes et comme la préparation d'autres vies futures;⁴⁸ dans le *Théophraste*, en revanche, la vie humaine est unique,⁴⁹ et le corps de chair sera transformé en substance éternelle au dernier jour.⁵⁰ *Ce sont deux conceptions de l'homme diamétralement opposées.*

2. La vie humaine et le Destin d'après Hiérocès

a) Définition du Destin

La position d'Hiérocès n'est guère confortable. Il est sans cesse tiraillé entre son idéal d'un cosmos immuable, et les exigences de la liberté humaine qui pourraient bouleverser l'univers. Pour que le monde soit en ordre, les créatures raisonnables doivent être bien déterminées, et occuper exactement la place qui leur revient. Il en est ainsi de l'homme et de la vie humaine, dont la durée ne peut être abandonnée au hasard. Elle est placée sous la surveillance directe des «êtres dont le lot est un sort moyen». Par leur intermédiaire, elle dépend donc de la volonté divine. L'action des démons à notre endroit s'appelle le destin (εἰμαρμένη), qui règle nos affaires selon les lois de la justice (δικῆς νόμοις).⁵¹ La longueur et le genre de notre vie sont donc soumis à l'*heimarménè*. Or, le sens du mot «Destin», dans la mentalité antique, n'est pas éloigné de celui de «Nécessité». Hiérocès, toujours au nom de la liberté humaine, va donc s'efforcer de lever cette fâcheuse équivoque, d'autant plus que, par une sorte de fatalité, le verbe ὀρίζειν, «délimiter, borner», n'est jamais éloigné, dans son texte, du substantif εἰμαρμένη, et qu'ils paraissent se renforcer. Ainsi, il est dit un peu plus loin que «le temps doit être *déterminé* (ὠρίσθαι) par la sauvegarde de la vie fixée par le *destin* (τὸν εἰμαρμένον βίον), et le présent fragment se clôt sur l'inquiétante affirmation que lorsque «la naissance est fixée (ὠρισμένης), la mort l'est nécessairement aussi (ἀνάγκη καὶ τὸν θάνατον ὠρίσθαι).⁵²

Ces quelques exemples, extraits d'un même fragment, nous montrent dans quelle atmosphère de contrainte se meut Hiérocès. L'homme est *surveillé* par des êtres supérieurs qui veillent sur les *limites* de sa vie imposées par le *Destin* qui ne semble guère différent de la *Nécessité*.

b) Distinction entre le Destin et la Fatalité antique

Mais le Destin du *De Providentia* n'a plus grand chose de commun avec la fatalité antique. Il est en effet appliqué à l'homme par des êtres intelligents, eux-mêmes soumis aux dieux, dans un but de *justice*, et ces êtres sont les «gardiens de la vie qui a été déterminée pour nous selon notre *mérite*» (τοῦ πρὸς τὴν ἀξίαν ἀφορίζομένου βίου).⁵³ D'où la définition suivante de l'*heimarménè*: «La rétribution (ἀμοιβή) attachée à nos actions met en évidence à la fois le mouvement de notre libre arbitre et la souveraineté divine, de sorte que, du début à la fin, nous avons la liberté

de nos mouvements, encore que cette liberté ne soit pas égale pour tous... Et c'est là cette destinée qui nous mène d'un côté puis d'un autre; entrelacs et rencontre de liberté humaine (ἀνθρωπίνης προαιρέσεως) et de jugement divin (θείας κρίσεως), de sorte que, quand nous avons choisi ce que nous voulons en vertu de la liberté de notre volonté, nous subissons souvent ce que nous ne voulons pas à cause du jugement qui suit inévitablement.»⁵⁴ Le Destin du *De Providentia* est donc un compromis entre la liberté humaine et la toute puissance de Dieu, et non une force aveugle qui nous écrase, mais un être intelligent qui nous juge selon notre mérite. Même ce qui concerne notre corps et les choses extérieures, précise Hiéroclès, dans sa lutte contre la pesanteur du mot *heimarménè*, ne doit pas être livré au hasard ni à la nécessité, «puisque l'esprit (νοῦς) dirige tout et que Dieu est la cause de l'univers».⁵⁵

Malgré tous ses efforts, l'Alexandrin ne parvient que partiellement à déserrer l'étreinte de la Nécessité. C'est ainsi qu'il multiplie les allusions à la juste répartition (τῆς πρὸς ἀξίαν διανομῆς) des récompenses et des peines pour notre vie,⁵⁶ mais qui dit «juste répartition» dit aussi «jugement», et tout jugement est plus ou moins coercitif. Il est obligé de préciser que cette idée de la juste rétribution «a pour corollaire absolu la Providence, dont dépend la Destinée; le jugement providentiel, qui règle les affaires humaines selon la justice et la loi, postule le principe de notre libre arbitre et de notre choix».⁵⁷ D'autre part, c'est uniquement «dans notre corps et dans les choses extérieures (que) nous subissons ce qu'a décrété la justice qui nous surveille» (ἡ ἔφορος κρίσις).⁵⁸ Notre âme a beau demeurer libre, nous restons sur l'impression de la surveillance exercée par les êtres qui nous sont immédiatement supérieurs. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que «dans l'ensemble déterminé de la vie (ἐν ὧν τῷ ἀφορισμένῳ βίῳ) se trouve tout ce qui concerne l'existence humaine, notamment le moment et le genre de notre mort (καὶ ὁ καιρὸς καὶ ὁ τρόπος τοῦ θανάτου) qui ont été fixés en même temps par l'arrêt du Destin».⁵⁹

c) *Destin et Nature*

Dans les fragments tirés du livre III du *De Providentia*, Hiéroclès met définitivement au point sa pensée. Il affirme tout d'abord «qu'il y a pour chaque espèce (animale), en vertu de la loi naturelle (ἐκ φύσεως) un temps déterminé (ἀπωρισμένον χρόνον τινά) jusqu'où son organisme peut subsister et au-delà duquel il ne pourrait plus vivre».⁶⁰ Dans le *Com-*

mentaire sur les Vers d'Or, qui nous est intégralement parvenu, le monde sensible est confié à la Nature. La Nature, à partir des genres animaux créés par Dieu — le corps de l'homme y compris — façonne les individus.⁶¹ La Providence divine ne s'exerce donc pas directement sur l'animal, ni sur le corps humain, mais la Nature, qui l'a formé, préside à sa naissance en tant qu'individu, à sa conservation, et à sa mort. C'est ainsi que, tout comme les corps des animaux, le corps de l'homme ne peut dépasser certaines bornes dans le temps, non pas du fait de la Providence, mais de la Nature.

Comme à propos du Destin, Hiéroclès va être contraint de lutter à nouveau contre le poids du mot Nature. Il écrit en effet: «Pour les bêtes et les plantes, il n'existe pas, comme c'est le cas pour les hommes, de terme nécessairement fixé pour leur mort ((μὴ ἀνάγκην εἶναι...τὴν τάξιν τοῦ θανάτου φυλάττεσθαι)).⁶² L'expression ἀνάγκη ἐστὶ a beau être banale, elle n'en laisse pas moins planer l'ombre de la nécessité sur la durée de la vie humaine, nécessité due à sa dépendance de la nature. Bien sûr, c'est «par une *décision*» (κρίσει) des divinités qui nous jugent que nous recevons, *chacun* selon ce que nous avons *mérité* au cours de nos existences antérieures, une vie dans laquelle tout est inclus»,⁶³ et il est vrai qu'on ne peut juger une personne qui n'est pas libre de ses décisions; mais cette liberté reste du domaine intellectuel et moral. Quant à la vie du corps, nous la recevons telle que nous l'avons préparée, mais toute tracée quand même, avec «race, cité, père, mère, moment de la conception, qualité du corps, manière de vivre, hasards divers inhérents à notre existence, genre et heure de la mort...».⁶⁴

d) *Conclusion*

L'homme est donc introduit, au moment de sa naissance, dans un cadre de vie très strict. Il pourra s'y mouvoir, certes, à son gré, mais non sans être influencé par lui. Cependant, comme il aura lui-même fortement contribué, dans ses vies antérieures, à forger ce cadre, il est, en définitive, l'auteur de ses propres maux ou de ses propres satisfactions, sous l'autorité d'une divinité qui veille à la répartition des récompenses et des punitions.

La dernière impression que l'on retire de la lecture des extraits du *De Providentia*, est celle de la particularité de chaque vie humaine, étroitement contrôlée par la Providence. Nous avons été créés en nombre déterminé (πρὸς ἀριθμὸν ὥρισμένον) par le démiurge, et nous avons droit à

sa Providence chacun en particulier (καθ' ἕνα ἕκαστον).⁶⁵ Le démiurge «a fait chaque âme humaine en la *circonscrivant* dans les limites qui lui sont propres (ἰδίῳ ὅροις περιγεγραμμένην)... Pour les humains, ce sont les décrets de la Providence, des jugements des divinités, le lot des vies (βιῶν κληροί), les châtiments de fautes anciennes qui déterminent notamment le moment et le genre de leur mort...».⁶⁶

3. *La Providence chez Enée de Gaza*

a) *Dieu est plus puissant que le Destin*

Le contraste avec Enée de Gaza est, en apparence, total. Autant la vie humaine, chez l'Alexandrin, est sous la dépendance de lois auxquelles la divinité elle-même se soumet, autant le Dieu d'Enée est tout puissant et fait voler en éclats le cadre de vie néo-platonicien. La première phrase d'Euxithéos sur ce sujet résume l'opinion des chrétiens: «Dieu, dans l'intérêt des hommes (ἐπ' ὠφελείαις) abrège et prolonge la vie».⁶⁷ *Dès l'abord, Dieu est présenté comme le maître absolu de la vie et de la mort. Il n'est plus question du Destin ni de la Nécessité.* D'autre part, Il agit pour être utile aux hommes; le mot ὠφέλεια est au pluriel, pour montrer que la volonté divine s'adapte à chaque cas particulier. *On pressent qu'au fixisme du paganisme va s'opposer un dynamisme spécifiquement chrétien.*

D'après le *Théophraste*, la mort prématurée offre plus d'un avantage. «Si l'âme s'éloigne précocement, elle a du moins orné la matière en lui donnant la forme, elle-même s'est éloignée avant la matière, et s'est enrichie en outre (προσεκέρδανε) de l'expérience de la naissance». (La descente dans le devenir n'est donc pas considérée comme un mal) «et par la juxtaposition d'un corps mortel, elle a reconnu préférable l'immortalité».⁶⁸ La venue d'une âme dans un corps est donc tout bénéfique pour l'âme et pour la matière. Tout ce que Dieu fait est bien fait. Nous sommes à l'opposé de la chair prison de l'âme.

b) *Dieu est plus puissant que la Nature*

Mais par dessus tout, grâce à sa brève incursion dans la matière, l'âme «a semé dans le corps mortel la «raison» (τὸν λόγον) de l'immortalité, et enseigne ainsi aux vivants à ne pas tout confier à la Nature» (τῇ φύσει).⁶⁹ On retrouve ici l'idée directrice du *Théophraste*: le corps mortel est destiné à devenir immortel. Durant la vie terrestre, au contact de

l'âme immortelle, il jouit d'un avant-goût de l'immortalité. Hiérocès avait enseigné «qu'en vertu de la loi naturelle, il y a pour chaque espèce un temps déterminé jusqu'où son organisme peut subsister,»⁷⁰ qu'une fois ce temps écoulé, l'organisme se dissout définitivement et que l'âme passe dans un autre corps d'homme. Enée ne nie certes pas la corruption du corps humain après un certain temps accordé par la Nature, temps qui ne saurait être ordinairement transgressé, mais il affirme en plus, conformément à sa foi chrétienne, que ce corps décomposé sera recomposé, qu'il ressuscitera au contact de son âme primitive, qu'il sera parfaitement dominé par elle et que, par conséquent, il sera, lui aussi, immortel.

Le Dieu chrétien est donc le maître de la Nature, car il est contre nature de ressusciter. La Nature n'est pas, dans le *Théophraste*, comme dans le *De Providentia*, un rouage de transmission indispensable entre la Providence et l'homme, dans un ensemble figé; ses lois sont, au contraire, transgressées par Dieu, qui l'utilise à son gré pour le Bien de l'humanité. L'univers d'Enée n'a rien de mécanique ni d'immuable. C'est pourquoi le Gazéen enseigne que la Nature n'a aucun pouvoir sur la vie: «En effet, elle agirait selon des lois précises, et déterminerait le temps et le répartirait d'une façon identique pour tous, sans considérer s'il en résulte un mieux ou non — C'est là, en fait, le propre de la Providence, et non de la Nature —».⁷¹

D'après Enée, la Nature paraît être une force dénuée d'intelligence, de tout sens moral, agissant en aveugle sur les êtres soumis à sa loi. Elle est très proche de la Nécessité. Enée ne prend pas ici, à proprement parler, le contre-pied des fragments du *De Providentia*, mais il récuse apparemment le *Commentaire sur les Vers d'Or*, qui voit dans la Nature un avatar de la Providence, s'occupant des êtres sensibles et formant leur personnalité. Il écarte aussi le rôle joué par l'*heimarménè* dans le *De Providentia*. Il est remarquable qu'il laisse également de côté le libre arbitre de l'âme humaine. Il ignore les efforts d'Hiérocès pour concilier ce libre arbitre avec le Destin. A son avis, Dieu seul, ou sa Providence, sont les maîtres de la vie humaine.

c) L'«utilitarisme» et l'opportunisme de la Providence

Euxithéos ne prêche pas la justice, mais il insiste sur le caractère *utilitaire* de la Providence. C'est au nom de cette même utilité (πρὸς τὸ λυσιτελοῦν) que «par l'action de la Providence, la Nature est diverse et se transforme comme il plaît à celui qui commande à toutes choses».⁷² Le

monde d'Enée est donc en mutation (μετατίθεται),⁷³ sous l'autorité d'un Dieu qui fait tout non pas tant pour son bien que pour lui être *utile*.

Après avoir rapidement énuméré, en contrepartie, les avantages d'une mort tardive,⁷⁴ l'auteur du *Théophraste* souligne qu'il ne «convenait pas d'assigner le même temps de vie à tous». En effet, après avoir mené une jeunesse et un âge mûr dissolus, les hommes, assurés d'atteindre la vieillesse, se souviendraient de la justice seulement à la fin de leurs jours.⁷⁵ C'est un argument de convenance, un peu simpliste, qui ne saurait faire oublier le rôle de premier plan assigné par Hiéroclos à la justice dans l'élaboration de la Providence et du Destin.⁷⁶ D'autre part, «c'est une loi divine que certains meurent prématurément et que le meilleur vive au-delà du terme établi, si l'occasion et le besoin le demandent» (εἰ καὶ πρὸς καλοῖη καὶ χρεία).⁷⁷ Enée ne pouvait mieux exprimer l'*opportunisme* qui régit l'univers. Alors que, dans le *De Providentia*, toute action humaine découle nécessairement de ses antécédents, sous l'œil des dieux garants de la justice, dans le *Théophraste*, en revanche, la vie de l'homme dépend uniquement de Dieu, qui agit, pour ainsi dire, au «coup par coup», et non en vertu de lois préétablies, pour le plus grand bien de sa créature.

Dans ce passage, Enée ne rejette pas expressément la durée de vie proposée au corps par le Destin chez Hiéroclos. On ne saurait raisonnablement nier, en effet, que la vie humaine ne peut dépasser un certain nombre d'années. En conséquence, Dieu respecte ou brise, comme il lui plaît, les bornes de la vie d'un chacun comprises à l'intérieur des limites fixées à l'espèce humaine. L'homme mourra ainsi avant son heure (πρὸ τῆς ὥρας), ou après le terme fixé (πέρα ὅρου),⁷⁸ mais fixées par qui? Et comment Dieu peut-il transgresser les lois de la Nature qu'il a lui-même créée? Pourrait-il faire vivre un homme par exemple deux ou trois cents ans? Enée la-dessus reste muet. Il ne veut probablement pas se mesurer à l'argumentation bien charpentée d'Hiéroclos sur ce point. Il ne raisonne pas comme son prédécesseur. *Il sauvegarde avant tout la liberté et la toute puissance de son Dieu qui n'est pas toujours accessible à la raison humaine*. Le Dieu chrétien s'accommode fort bien d'un halo de mystère. Comprenne qui pourra; là n'est pas l'essentiel.

d) *La Providence tend vers le Beau et l'Ordre*

L'essentiel, c'est que la Providence dispose tout en considération du Beau et opère des transformations (μετατίθησι) en vue du Beau parfait.⁷⁹

Une fois de plus, le monde d'Enée de Gaza est présenté en mutation: la finalité de la Providence consiste à transformer l'homme en un être immortel. «Si le terme de l'homme était inébranlablement fixé», poursuit Enée, «il paraîtrait dépendre de la Nécessité, non de la Providence».⁸⁰ Au fond, l'Alexandrin et le Gazéen ont mené un même combat contre l'*anankè*, mais avec des moyens et des buts différents. Hiéroclès s'est fié à la *Raison* pour établir une synthèse entre le Destin, la Providence et le libre arbitre; Enée s'est appuyé sur sa *Foi* pour élever la puissance divine au-dessus des lois de la Nature et pour faire accepter la mutabilité de la vie humaine et son passage de la mortalité à l'immortalité.

On pourrait craindre que le Tout Puissant, agissant selon sa libre volonté (πρὸς ἐξουσίαν),⁸¹ et transgressant les lois de la Nature, n'engendrât le chaos. Or, l'ordre est meilleur que le désordre; donc Dieu dispose tout en vue d'un *certain* ordre. Tant chez Enée que chez Hiéroclès, la Providence εἰς τάξιν ἑκάστα τίθησι, mais pour le Gazéen, elle peut, en plus, transformer (μετατίθησι)⁸² l'ordonnance de toutes choses en un ordre supérieur, hors de portée de la raison humaine.

Toutes ces mutations sont opérées non seulement pour leurs bénéficiaires, mais pour les autres hommes. Dieu agit avec son intelligence (κατὰ νοῦν), qui n'est pas la nôtre, et pour dispenser un enseignement (πρὸς διδασκαλίαν).⁸³ Mais il n'est pas donné à tous de comprendre les agissements de Dieu. Enée est dans le droit fil de l'Évangile lorsqu'il réserve cette compréhension à quelques privilégiés (τοὺς συνιέναι δυναμένους),⁸⁴ c'est-à-dire aux âmes de bonne volonté. Par ce biais, il se montre respectueux du libre arbitre, mais il est évident que, dans tout ce passage, il protège davantage la libre volonté de son Dieu que celle de l'homme.

e) *Les causes véritables de la mort*

De fait, si l'âme humaine est libre de ses choix, le corps, lui, ne l'est pas, et infinis sont les événements fortuits (μυρία τὰ συμπτώματα) qu'il subit.⁸⁵ Hiéroclès avait déjà enseigné que «rien n'arrive au hasard, à moins qu'accidentellement (κατὰ συμβεβηχός), par suite de l'entrelacement des choses mises en action de façon préméditée par la Providence, le Destin et le libre choix, la Fortune (τὸ ὡς ἔτυχε) ne résulte de ces causes premières».⁸⁶ Toujours d'après l'Alexandrin, le libre choix d'un homme, non prévisible, peut causer un événement fortuit pour un autre

homme.⁸⁷ Nous ne dominons pas le champ des «possibles», alors que la prescience divine connaît les choix des hommes et leurs conséquences, sans imposer le sien. Le συμβεβηκός c'est «ce qui coïncide avec, ce qui survient avec», mais n'est pas essentiel et aurait pu ne pas se produire. Le σύμπτωμα d'Enée de Gaza signifie: «ce qui tombe avec, ce qui coïncide avec, mais n'est pas indispensable».⁸⁸ Cette définition aide à comprendre l'omniscience divine. En effet, de même que la Providence n'agit pas sans raison, de même les coups du sort ne sont pas sans motif (οὐ μάτην),⁸⁹ c'est-à-dire que Dieu prévoit ce qui nous paraît survenir au hasard, et le laisse se manifester dans un but déterminé.

Les *symptomata* sont responsables des morts dites «accidentelles». «Souvent la matière (ἡ ὕλη) ne pouvant suivre l'âme tombe (κατέπεσεν) avant d'apparaître bonne et belle».⁹⁰ Voilà la cause de la mort durant la course vers la perfection et l'immortalité. La chair, entravée par les *symptomata*, ne peut soutenir le train de l'âme, et elle tombe. Les deux composantes de la personne humaine se séparent, et la mort survient. L'âme poursuit sa course et laisse le corps en arrière. Alors il se désagrège, car la matière «est l'extrémité, non le principe, elle est faible et sans défense et jouit de la vie à partir de l'extérieur, non d'elle-même».⁹¹

Très vite, l'ordonnance (διακόσμησις) du corps abattu et privé d'âme se corrompt et se dissout. Il ne sera pas étonnant, en effet, qu'un homme environné d'un si grand nombre d'événements fortuits vienne à périr, mais que, au contraire, il les évite tous, car «une chose peut être opposée à une autre, mais non au tout. C'est le propre de l'harmonie de susciter, à partir de sons discordants, une seule mélodie».⁹²

Le corps humain est donc pratiquement assuré de se heurter à un événement à lui destiné, et à se fondre ainsi dans l'harmonie universelle, avant le temps imparti par la Nature. Certes, Dieu détient le pouvoir de s'opposer à tous les coups du sort. Par exemple, l'enfant mort prématurément aurait pu être sauvé au-delà de toute espérance, comme le furent Pélidas, Télèphe, Ciron et Héraclès.⁹³ Enée, on le constate une fois de plus, ne recule ni devant le mystère, ni devant le miracle, mais il avoue que la «majeure partie de ceux auxquels est échu un mauvais sort (τῶ συμβεβεκότη παρατυχόντες) périssent pour leur bien (ἐπ' ὠφελείᾳ) et pour celui de leurs spectateurs».⁹⁴ Dieu modifie donc souvent (πολλάκις)⁹⁵ le sort de ses créatures, comme il peut transgresser les lois de la Nature, mais il ne le fait que pour le Bien supérieur de l'humanité, et de ce bien, il est seul juge.

Si Enée élève son Dieu au-dessus de toutes les lois naturelles et au-

dessus de toutes les intelligences qui peuplent l'univers, cela ne veut pas dire que la raison humaine est absolument incapable de conduire la vie de tous les jours. Après avoir affirmé que la plupart des hommes périssent sous les coups du mauvais sort, il ajoute: «En fait, chez certains, la maladie du raisonnement (τῆς διανοίας ἡ νόσος) s'est apaisée; pour d'autres, elle s'est révélée redoutable».⁹⁶ L'auteur semble ainsi engager la responsabilité de l'homme dans la mort prématurée causée par un événement fortuit. Bien sûr, du sang-froid et de la réflexion peuvent sauver un homme d'un naufrage, d'un tremblement de terre ou des atteintes d'une bête féroce, mais cet homme ne pouvait empêcher ces événements de survenir; cela est du ressort de Dieu. Enée veut sans doute dire que l'action du hasard se manifeste surtout à l'encontre d'un esprit malade, éloigné de Dieu, mais qu'un esprit sensé, proche de l'esprit divin, peut le dominer. Il faut se souvenir que, d'une part, même les coups du mauvais sort s'intègrent dans l'harmonie universelle, puisque «de voix discordantes naît une unique mélodie»,⁹⁷ et que, d'autre part, la nature humaine n'est pas immuable, mais en marche vers l'immortalité et l'omniscience, grâce à la future domination de l'âme et de son intelligence sur la chair. Il n'y aura plus de hasard pour le corps glorieux.

Cette situation privilégiée est déjà celle de l'homme dans le monde présent, à un degré réduit cependant. S'il utilise son intelligence pleine et entière, il peut se garder du mauvais sort et conduire sa vie jusqu'à son terme naturel, sauf intervention de Dieu; mais si sa raison est obnubilée par les passions, si, avec l'âme, elle ne domine pas suffisamment le corps, cette maladie de l'esprit le laissera sans défense. Ainsi, pour Enée, le libre arbitre de l'homme va de soi, de même que la puissance de son intelligence, dépassée seulement par celle de Dieu; mais comme il ne s'attarde pas sur ces notions, l'expression de sa pensée reste fort elliptique.

A partir d'ici,⁹⁸ l'auteur s'oriente franchement vers la justification des souffrances de l'homme vertueux, et le problème de la durée de la vie humaine est perdu de vue. La composition du *Théophraste* est assez lâche et la continuité de l'exposé doit parfois plus aux associations d'idées qu'à la rigueur du raisonnement.

f) *Conclusion*

Il ne faudrait pas en conclure qu'Enée de Gaza manque de logique. Son Dieu est tout puissant, mais pour le Bien, et le Bien exige l'ordre. C'est un raisonnement qu'Hiéroclès aurait approuvé, mais ce qu'il n'au-

rait pu comprendre, c'est que le «raisonnement» de Dieu, non seulement transcende le raisonnement humain, mais va souvent à son encontre. Le Dieu chrétien peut enfreindre les lois de la Nature, s'opposer au Destin, briser les coups du sort: rien de tout cela ne relève de la fantaisie, mais d'un plan qui n'obéit pas forcément à notre logique. *En un sens, la rigueur du Gazéen est aussi grande que celle de l'Alexandrin, mais elle est d'un autre ordre.* Pour le premier, nous avons été appelés à l'existence en nombre déterminé, nous avons droit, chacun, à une Providence particulière qui s'exerce à l'intérieur de limites étroitement circonscrites.⁹⁹ Chez le second, derrière l'exubérance de la vie, la souplesse apparente du temps imparti à chaque homme, se dissimule, en fait, une rigueur équivalente à celle d'Hiéroclès.

Tout d'abord, une seule vie suffit à Dieu pour juger une âme. C'est la ruine de la métempsychose, avec ce qu'elle pouvait comporter de vague et d'incertain. La raison invoquée, que Dieu n'a pas besoin de s'y reprendre à plusieurs fois pour juger une âme, puisqu'il connaît exactement le présent et le futur, est superficielle, mais l'unicité de chaque vie humaine n'en est pas moins affirmée.¹⁰⁰

D'autre part, si les châtements de fautes commises durant des vies antérieures, et par conséquent le Destin, n'interviennent plus pour fixer le moment de la naissance et de la mort, il n'en est pas moins strictement déterminé par Dieu, qui «a compris en lui toutes choses, passées, présentes, futures et qui, avec sa sagesse éternelle et son art les amène chacune à la lumière comme il le veut, quand il convient, et pour qu'elles soient plus belles».¹⁰¹

Enfin, pourquoi Dieu a-t-il créé les autres êtres intelligents en nombre fixe, et les hommes en nombre illimité? On répondra que ce n'est là qu'une apparence. «Le nombre des âmes humaines est, pour nous, illimité, mais pour le Démon, au contraire, il est bien défini. Toutes les choses qu'il embrasse sont, pour nous, indéterminées, mais pour lui qui les renferme, elles sont déterminées, et il est lui-même, pour elles, la mesure qui les renferme».¹⁰² Bref, le Dieu d'Enée est, en définitive, tout aussi rigoureux envers la durée de la vie humaine, que celui d'Hiéroclès, mais étant d'un autre ordre, les moyens qu'il emploie au service de cette rigueur sont, eux aussi d'un autre ordre.

III. LA CRÉATION

Avec la durée de la vie humaine et l'apparition de chaque individu sur la terre, nous touchons au problème de la création. Comment Dieu a-t-il

«produit» le monde, et l'homme en particulier? C'est une question complexe, au moins en ce qui regarde Hiérocès. L'opinion de ce dernier ayant été examinée par différents critiques, on résumera d'abord leurs thèses.

1. *L'opinion d'Hiérocès devant la critique*

D'après K. Praechter, l'Alexandrin, dans le *De Providentia*, non seulement niait l'éternité du monde et enseignait que la matière était «engendrée», mais aussi qu'elle était créée «à partir de rien», comme l'affirmaient les chrétiens.¹⁰³ Cet enseignement fut repris par la plupart des commentateurs, notamment par P. Courcelle,¹⁰⁴ et, plus récemment, par M. Wacht, qui a écrit: «Hiérocès nie l'éternité de la matière et soutient la création du monde à partir du néant: ἐκ μηδενὸς προὔποκειμένου»,¹⁰⁵ ainsi que par T. Kobusch.¹⁰⁶

P. W. Van der Horst et J. Mansfeld ont fait remarquer cependant que, malgré l'avis de K. Praechter, «un examen plus attentif révèle que l'Alexandrin, en fait, veut parler d'une création de la matière par Dieu «à partir de lui-même», et que nous devrions distinguer ce concept de celui de *creatio ex nihilo*».¹⁰⁷

Enfin I. Hadot s'est efforcée de prouver que «le démiurge d'Hiérocès, comme celui des Néo-Platoniciens, crée sans matière préexistante, de toute éternité, et par son seul être», c'est-à-dire selon son essence (κατ'οὐσίαν).¹⁰⁸ Elle écarte toute influence chrétienne sur le démiurge de l'Alexandrin.¹⁰⁹

Il semble cependant qu'il faille se garder des affirmations trop tranchées. Pour soutenir ce dernier mode de création, I. Hadot ne peut s'appuyer que sur un seul fragment du *De Providentia*, qui n'exprime peut-être pas la pensée propre d'Hiérocès, mais celle des autres Néo-Platoniciens.¹¹⁰ Il n'est donc pas totalement exclu que le *De Providentia* ait fait allusion à la création *ex nihilo*. En effet, si la création ἐκ μηδενὸς προὔποκειμένου de l'Alexandrin n'est pas la même chose que la création ἐξ οὐκ ὄντων des Pères de l'Eglise,¹¹¹ il est vrai aussi que St. Athanase, par exemple, affirme, comme Hiérocès, que les êtres ne sont pas faits «à partir d'une matière préexistante» (οὐτε ἐκ προὔποκειμένης ὕλης), mais, ajoute-t-il, «à partir du néant» (ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων),¹¹² expression qui peut paraître une précision sous-entendue chez Hiérocès. D'autre part, le moyen-platonicien Atticos emploie un équivalent de la formule ἐξ οὐκ ὄντων.¹¹³

Il doit être plus facile, en revanche, de préciser la doctrine du *Théophraste* sur ce point, puisque cet ouvrage nous est parvenu en entier. M. Wacht s'y est longuement essayé. Il pose dès le début de sa démonstration que le Dieu d'Enée est «créateur» au plein sens du terme, c'est-à-dire qu'il «a créé le monde en toute liberté, dans le temps, volontairement et à partir de rien». ¹¹⁴

2. Le temps et la création chez Enée

*Et tout d'abord, le Dieu d'Hiéroclès crée hors du temps;*¹¹⁵ *celui d'Enée dans le temps.* Alors que les Néo-Platoniciens sont portés à voir les choses *sub specie aeternitatis*, le Gazéen précise que, si le Père a créé avant le temps les substances rationnelles,¹¹⁶ la matière a eu un commencement et ne fut pas avant le temps, et à plus forte raison le cosmos.¹¹⁷ Il souligne de même que la matière, pour lui, implique le temps: «Assurément, ce qui est produit par la matière ne peut être antérieur à la matière». ¹¹⁸ De même, il distingue la création par simple causalité nécessaire et instantanée, enseignée par certains platoniciens, de la création *ex nihilo*, temporelle et volontaire des chrétiens.¹¹⁹

Il est évident que le rejet de la métempsycose accroît l'importance du temps. Pour les chrétiens, et pour Enée en particulier, créer, c'est amener à l'existence des êtres nouveaux, qui ne préexistent pas. Le monde n'est pas éternel, mais se constitue progressivement. Or, qui dit progrès dit commencement et fin. Le monde évolue, et, en particulier, chez le Gazéen, il tend vers une régénération, une mutation, qui fera de lui un être immortel. On peut lire aussi dans le *Théophraste* que «Dieu, en vérité, permet que le sensible et le matériel, pendant un certain temps (χρόνον τινά) accueillent la naissance et la corruption, en prévoyant pour eux un bien plus important». ¹²⁰ Cette évolution, ne peut s'accomplir que dans le temps, à l'opposé du cosmos d'Hiéroclès, figé dans son existence extra-temporelle.

3. La création 'ex nihilo' d'après le 'Théophraste'

Quant à l'exposé de la création *ex nihilo* d'après Enée de Gaza, bien qu'il occupe plus de sept pages de l'ouvrage de M. Wacht,¹²¹ c'est à peine si huit lignes au début, et huit autres à la fin de l'article, sont consacrées au *Théophraste*: tout le reste n'est qu'une revue des philosophes païens qui ont estimé que la matière était *génètè* et non éternelle comme

Dieu, et auraient entrevu la création ἐκ μηδενός. Cette disproportion est révélatrice d'un malaise chez le critique allemand, qui n'a pu dégager l'originalité du Gazéen par rapport à ses prédécesseurs païens. Il paraît dès lors légitime de poser la question: «Le *Théophraste* énonce-t-il vraiment la doctrine de la création *à partir de rien*? Le problème est d'importance puisque ce genre de création distingue foncièrement la philosophie chrétienne de la philosophie païenne.

a) *Le double langage d'Enée*

Force est de constater, dès l'abord, que le langage d'Enée, tout comme celui d'Hiéroclès, est fort ambigu. Théophraste a demandé à Euxithéos de quel endroit (πόθεν), si la métempsycose n'est qu'une croyance vaine, Dieu peut appeler d'innombrables athlètes pour l'épreuve de la vie, alors que tant d'autres ont disparu depuis que le monde existe. En effet, les nouveaux arrivants et les partants ne sont pas les mêmes. L'occasion était belle, pour un chrétien, de répliquer: «ἐξ οὐκ ὄντων». Bien au contraire, Euxithéos dépeint à Théophraste un dieu familier à ce dernier, un dieu immuable (μένων ὅπερ ἐστί) malgré la production des créatures, que l'acte créateur ne diminue en rien, qui n'est nullement épuisé (οὐδὲ ἀναλίσκεται) par ses nombreuses «projections» (πολλὰ προβαλλόμενος),¹²² mais demeurant d'autant plus entier (ὅλος) qu'il produit davantage la multiplicité (πληθος).¹²³ Plotin n'aurait pas désavoué ces quelques lignes: le Dieu du Gazéen paraît bien *engendrer* les êtres de sa propre substance — mais non pas les créer — grâce à un excès de perfection, qui s'épanche comme le trop plein d'une source, sans jamais tarir son jaillissement.

Ajouter que «ce n'est pas à cause de chaque créature, mais par lui-même, que le Démonstrateur est démonstrateur»,¹²⁴ c'est affirmer que Dieu ne dépend pas de ce qu'il produit, qu'il n'est pas contraint de créer par une matière indépendante et qui lui serait coéternelle, mais que la production des êtres dépend de lui (παρ'αυτοῦ).¹²⁵ En bref, le Démonstrateur d'Enée ne façonne pas une matière indépendante et éternelle, comme le voulait Platon, mais il est «premier» (πρῶτος) vis à vis d'elle, et elle a besoin de la Providence.¹²⁶ Il pourrait s'agir de l'émanation néo-platonicienne, et nullement d'une création «à partir de rien». On retrouverait ici la création ἐκ μηδενός προὑποκειμένου d'Hiéroclès, avec toute son ambiguïté.¹²⁷

Ces dernières affirmations méritent pourtant d'être nuancées.

Jusqu'ici, Euxithéos a parlé à Théophraste en un langage néo-platonicien, qu'il pouvait comprendre, dans un souci d'ordre pédagogique envers un païen.¹²⁸ La suite est à la fois plus simple et plus mystérieuse. Enée recommande en effet de ne pas chercher *d'où* viennent les athlètes pour le combat de la vie, mais de s'en remettre à la «foi du charbonnier».¹²⁹ «A celui qui a tout créé, rien n'est impossible», dit-il, et surtout pas ce qui dépasse la raison humaine. Il ne faut donc pas chercher *d'où* viennent ceux qui, sans cesse, descendent dans l'arène. «Celui qui a organisé le combat les appelle, et son appel devient la Nature» (καὶ τὸ κήρυγμα φύσις γίνεται).¹³⁰ L'allusion à la *Genèse* est évidente: «... Que la lumière soit! Et la lumière fut». La parole de Dieu est aussitôt suivie d'effet: rien n'existait auparavant; Dieu parle; et la lumière existe. C'est bien à la création biblique *ex nihilo* que pense ici l'auteur, et si le terme de *physis* désigne les athlètes et l'ensemble des créatures, plus vraisemblablement encore il s'applique à la Nature en tant que principe de production et d'ordre, proche de la Nécessité, remplissant sur terre une fonction analogue à celle de la Providence, mais soumise au vouloir de Dieu.

«Ainsi», poursuit Enée, «par un acte de volonté (βουληθεῖς), <Dieu> a créé (ὑπέστησε) les puissances intelligentes et aucune ne s'est laissé entraîner à demander d'où elle venait» (καὶ οὐδεμία πόθεν ἐρωτᾶν ἐπήρθη).¹³¹ En effet, elles ne proviennent d'aucun endroit; elle n'étaient pas, puis, par la volonté de Dieu, elles furent. Elles existent donc «à partir de nulle part». Il en est de même du ciel et de la terre, des astres et des plantes.

Dans sa réponse à Théophraste, Euxithéos, dans une première partie, reste donc très proche des Néo-Platoniciens, tant par le mode de création exprimé que par le vocabulaire employé. Dans un second stade, en revanche, dépassant la doctrine de l'émanation, il franchit un pas décisif en direction de la création ἐκ μηδενός. Tout en s'engageant plus nettement qu'Hiéroclos, qui en est resté à la formule ambiguë «ἐκ μηδενός προὑποκειμένου», il ne risque pas cependant le «ἐξ οὐκ ὄντων» familier aux Pères de l'Eglise depuis Théophile d'Antioche (II^e siècle). Euxithéos ne veut pas effaroucher Théophraste; son langage reste discret.

Cette circonspection se retrouve dans un autre passage concernant la création de la matière. Euxithéos dit en effet: «ainsi <Dieu> n'est pas resté inactif avant la création des choses sensibles, mais le ciel, principe du temps, et la terre, et l'air, et la mer, après les premières créatures,¹³² il les créa; en effet, chaque chose, en son temps, à son gré, il l'accomplit.

Toujours il est actif, et la matière, il la fournit au tout, et il la suscite, l'adapte, la met en place et l'orne. En effet, la matière n'est pas inengendrée, ni sans principe» (Οὐ γὰρ ἀγέννητος, οὐδὲ ἀναρχος ἡ ὕλη).¹³³

Ce passage, plus poétique que philosophique, sauf à la fin, est loin d'exprimer la création *ex nihilo*, comme le voudrait M. Wacht.¹³⁴ Il y est dit, en effet, que Dieu fournit (χορήγει) la matière au tout, mais le Dieu néo-platonicien, dont la dernière hypostase est la matière, en fait autant. Dieu suscite (ἐγείρει) la matière, poursuit Enée, mais ἐγείρειν, c'est éveiller ce qui est endormi, mettre en activité ce qui existe déjà. Le démiurge de Platon, par exemple, éveille la matière chaotique qui lui est coéternelle, l'adapte, la met en place et l'orne. Tout comme chez Plotin, les Néo-Platoniciens ou Hiérocès, la matière, dans ce passage d'Enée de Gaza, n'est ni *agennètos*, ni *anarchos*; mais la doctrine de l'émanation peut suffire à l'expliquer, et rien ne prouve qu'elle est issue «du néant». Il est vrai que précédemment, Enée avait franchi les limites du christianisme,¹³⁵ mais à s'en tenir au texte présent, on pourrait croire que, à propos de la création, il n'a pas doublé le cap du néo-platonisme. Avec quelle prudence — soit dit par parenthèse — ne faut-il pas interpréter les auteurs de cette époque, païens ou chrétiens, tous pétris de culture hellénique, et en particulier Hiérocès, dont le *De Providentia* ne nous est parvenu qu'à l'état fragmentaire!

D'ailleurs le Gazéen, pour appuyer son enseignement sur la matière, cite les *Oracles Chaldaïques*, Porphyre, Plotin, qui tous affirment que la matière a été «créée» (γεγονέναι) et qu'elle n'est pas inengendrée (ἀγέννητον). Ce serait une impiété que de la compter au nombre des principes. Enée persévère dans la voie du néo-platonisme quand il admet que la matière est non seulement engendrée (γεννητή), et non pas un principe (καὶ οὐκ ἀρχή), mais encore qu'elle est la dernière (ἔσχατος) des créatures.¹³⁶ Si la matière est bien la dernière hypostase du Dieu néo-platonicien, pour la *Genèse*, en revanche, «le monde a été créé d'abord. Au plan de la création, l'univers physique, matériel, est antérieur aux êtres vivants et conscients qui seront créés en lui, matériels».¹³⁷ Enée semble avoir oublié cette vérité.

b) *Le rôle de la volonté dans la création*

Si la création *ex nihilo* est peu mise en relief dans le *Théophraste*, au point que la position d'Enée demeure presque aussi ambiguë que celle d'Hiérocès, la libre volonté de Dieu dans l'accomplissement de l'acte

créateur y est, en revanche, vigoureusement soulignée. Le mot βούλημα, dans le *De Providentia*, pouvait prêter à contestation. «Le *boulèma* de Dieu suffit à l'hypostase des êtres» (εἰς ὑπόστασιν τῶν ὄντων), affirme Hiéroclos.¹³⁸ Cependant, si les chrétiens emploient plutôt ἐθέλω, usuel dans la langue populaire,¹³⁹ pour suggérer que la volonté délibérative de leur Dieu est aussitôt suivie d'effet, et si *boulèma* et *boulesthai* ressortissent à un vocabulaire païen plus relevé, pour exprimer la volonté non délibérative de leur Premier Principe, il est vrai, toutefois, que les chrétiens, aussi bien que les païens, emploient *boulèma* et *boulesthai*, et qu'il est bien difficile de savoir si, dans le *De Providentia*, *to boulèma* désigne la volonté-nécessité du Dieu néo-platonicien, ou la volonté libre du Dieu chrétien.

Quant à Enée, M. Wacht a longuement démontré que son Dieu amène les créatures à l'existence par don gratuit, et non par nécessité ou pour s'accomplir lui-même.¹⁴⁰ Il établit parfois un rapprochement entre l'Alexandrin et le Gazéen,¹⁴¹ et il a le mérite de souligner que les créations κατ'οὐσίαν et κατὰ βούλησιν ne sont pas, en fait, aussi éloignées l'une de l'autre qu'on l'affirme parfois.¹⁴² I. Hadot enseigne cependant que, «à la différence des chrétiens, les néoplatoniciens ne diront pas que le démiurge crée à l'aide d'une réflexion délibérative.¹⁴³ Comme Dodds l'a très bien formulé, le démiurge néoplatonicien crée parce qu'il pense, mais il ne pense pas afin de créer. Il en est de même pour la volonté du démiurge: «En tant que le Démiurge est intellect, il produit toutes choses par ses intellections; en tant qu'il est dieu, il crée par son seul vouloir». Mais encore une fois, la volonté du Dieu chrétien et la volonté du démiurge néoplatonicien ne sont pas la même chose: leurs volontés se distinguent de la même manière que leurs pensées». ¹⁴⁴ Autrement dit: le dieu d'Hiéroclos créerait parce qu'il existe, et comme «être et agir par sa pensée sont une seule et même chose», ¹⁴⁵ il créerait par nécessité. Le Dieu d'Enée, en revanche, créerait par volonté délibérative; sa création serait libre. Il y aurait ainsi entre eux une différence fondamentale, qui est peut-être plus apparente que réelle.

D'après Plotin, en effet, «Si... le Bien existe, si sa volonté et *son choix, dont il est inséparable*, causent son existence, il faut qu'il n'y ait pas là plusieurs choses, mais on doit ramener à l'unité sa volonté et son essence (συνακτέον εἰς ἓν τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν).¹⁴⁶ En conséquence, si le Bien produit par essence et si sa volonté et son essence ne font qu'un, il ne peut pas ne pas vouloir produire, comme le veut I. Hadot, mais il y a toujours, en plus, une *hairésis*, un choix sous-jacent, une déli-

bération virtuelle, qui n'a pas l'occasion de s'exercer, car en Dieu, ce choix est invariablement fixé sur le bien. Choisir autrement est un «possible» jamais réalisé.

Ainsi, les Néo-Platoniciens, et Hiéroclès en particulier, mettent davantage l'accent sur la rigidité de l'ordre, des lois qui régissent l'univers, et auxquelles même les dieux sont soumis, *alors que, pour les chrétiens, comme Enée, rien n'est impossible à Dieu. Sa volonté est plus forte que la Nature et que les lois qu'il a lui-même édictées.* Il y a davantage une différence d'éclairage sur tel ou tel point particulier, qu'opposition fondamentale, entre le paganisme et le christianisme, à propos de la création «selon la volonté» ou «selon l'essence». La véritable originalité des philosophes chrétiens réside plutôt dans l'affirmation de la création «*ex nihilo*».

IV. CONCLUSION: *Le 'Théophraste' s'oppose au 'De Providentia' seulement sur quelques sujets généraux*

Bien d'autres problèmes auraient pu être abordés lors de la confrontation entre un ouvrage païen et un ouvrage chrétien, par exemple ceux de la Médiété, de l'Eternité du monde, de la Résurrection. Hiéroclès évoque souvent le corps lumineux, intermédiaire entre l'âme et le corps, dans le *Commentaire sur les Vers d'Or*, mais il n'y fait aucune allusion dans les fragments du *De Providentia*. Cependant, ce corps lumineux est l'objet des railleries d'Euxithéos dans le *Théophraste*,¹⁴⁷ mais le Gazéen semble faire allusion au corps lumineux selon Proclos, plus complexe que celui de l'Alexandrin. Quant aux démons, intermédiaires entre les dieux et les hommes, ils sont chargés, d'après le *De Providentia*, de veiller au bon accomplissement de l'*heimarménè*,¹⁴⁸ mais c'est à peine si Enée mentionne une ou deux fois les êtres spirituels auxiliaires de Dieu:¹⁴⁹ la toute puissance du Créateur éclipse jusqu'à la présence de ses collaborateurs. Enfin Hiéroclès, dans le *De Providentia*, se contente d'affirmer implicitement l'éternité de l'univers, quand il reproche à certains disciples de Platon leur conception d'un Dieu créateur incapable «de créer intégralement le monde par sa propre puissance et sa propre sagesse opérant de toute éternité».¹⁵⁰ M. Wacht a examiné en détail «le conflit entre la philosophie patristique et l'enseignement néoplatonicien au sujet d'un monde immortel», et la position d'Enée envers la tradition des Pères de l'Eglise, puis la dissolution du monde et sa rénovation,¹⁵¹ le tout sans jamais évoquer directement Hiéroclès, qui ne pouvait d'ail-

leurs admettre ni la résurrection des corps, ni la régénération du cosmos.

Donc bien des éléments font défaut pour affirmer que, dans le *Théophraste*, Enée de Gaza réfute *point par point* les arguments principaux du traité *Sur la Providence* d'Hiéroclès. L'état dans lequel nous est parvenu ce dernier ouvrage empêche toute comparaison systématique avec une autre oeuvre. Même la table des matières du *De Providentia*, dressée par Photios, trop succincte pour certains livres, un peu plus développée pour les deux derniers, ne permet guère de deviner le contenu du traité.¹⁵²

Certes, tout comme Photios, Enée a bien compris l'importance de la préexistence de l'âme et de la métempsychose chez l'Alexandrin — encore que les fragments du *De Providentia* soient fort discrets sur ce point — et l'assurance de Théophraste est peut-être un reflet de celle d'Hiéroclès, mais c'est dans le *Commentaire sur les Vers d'Or* qu'on trouve énoncée, par l'Alexandrin, la spécificité de l'âme humaine, évoquée aussi dans le *Théophraste*. Inversement, si Enée fait mention de la réminiscence platonicienne, le *De Providentia* l'ignore.

La Providence, et plus particulièrement son influence sur la durée de la vie humaine, constitue le champ de bataille sur lequel Enée semble avoir désiré défaire son adversaire en détail. La toute puissance de son Dieu brise le cadre étroit du Destin; l'utilitarisme, l'opportunisme, au sens noble de ces mots, la tension vers le Bien, bousculent la Justice étriquée d'Hiéroclès. C'est une lutte au corps à corps entre la Raison du païen et la Foi du chrétien. Tous deux se rejoignent, cependant, pour affirmer que le hasard n'existe pas pour Dieu, mais l'Ordre du Démonurge, bien qu'il se veuille respectueux du libre arbitre humain, n'en demeure pas moins immuable et figé, accessible à la raison, alors que l'Ordre du Dieu chrétien, bien réel, la dépasse, déborde le libre arbitre et entraîne la créature, corps et âme, dans l'immortalité. La volonté de Dieu tient lieu de Nature et d'Ordre.

L'antagonisme des deux philosophes est moins perceptible à propos de la création. Si Hiéroclès affirme qu'elle est intemporelle, et Enée, temporelle, il est, en revanche, difficile de les départager au sujet de la création «selon l'essence» ou «selon la volonté», «à partir d'aucun substrat», ou «à partir de rien», toutes formules, sauf la dernière, suffisamment ambiguës ou incomplètes pour se prêter à de multiples interprétations. Enée a plus suggéré sa préférence pour la création *ex nihilo* qu'il ne l'a véritablement exposée, mais cela suffit pour le séparer d'Hiéroclès, et pour l'intégrer dans le camp chrétien.

Cependant, bien des problèmes examinés par l'Alexandrin sont absents de l'œuvre du Gazéen, et *vice versa*. Et tout d'abord, si nous en croyons Photios, le *De Providentia* était aussi une histoire littéraire, fondée sur l'accord entre Platon et Aristote affirmé par Ammonios. Enée est muet sur cet aspect de l'œuvre d'Hiéroclès et méconnaît ainsi l'esprit dans lequel elle a été écrite. Il donne bien un exemple du désaccord entre Platon et Aristote, mais en passant.¹⁵³

Si Hiéroclès et Enée traitent tous deux de la métempsycose, Hiéroclès est préoccupé par la différence essentielle qui sépare les âmes des êtres raisonnables de ceux qui ne le sont pas; une âme humaine ne peut pénétrer dans un corps d'animal; la Providence ne saurait s'étendre jusqu'aux *aloga*: le hasard leur suffit. Des êtres intermédiaires, en une dégradation minutieusement ordonnée, relie le monde des intelligences à celui des sens. Enée affirme bien, de son côté, que l'âme humaine est immortelle et celle des animaux mortelle, mais il n'y a pas chez lui cette obsession de classer les créatures qui caractérise son prédécesseur. Quant au Dieu chrétien, par son omnipotence, il écrase toute hiérarchie. En revanche, le problème du mal sur la terre n'est pas évoqué dans le *De Providentia*, alors qu'Enée s'y arrête longuement.

Bien entendu, le Dieu trine du Gazéen ne rappelle que de loin les trois hypostases des Néo-Platoniciens, mais il n'y a aucune discussion sur ce sujet dans le *Théophraste* que l'on puisse rapprocher, non pas du *De Providentia*, muet sur ce point, mais du *Commentaire sur les Vers d'Or*, dont le Dieu suprême a suscité bien des controverses!¹⁵⁴ D'autre part, l'éternité du monde, effleurée dans le *De Providentia*,¹⁵⁵ la résurrection des corps et la mutation du monde mortel en un cosmos immortel constituent autant de problèmes inconnus à Hiéroclès, mais bien présents dans le *Théophraste*.¹⁵⁶

Bref, si Hiéroclès et Enée ont traité tous les deux certains sujets importants, si le second paraît avoir plus particulièrement réfuté le premier à propos de la vie humaine, il n'en reste pas moins que les thèmes abordés sont suffisamment communs et assez larges pour qu'Enée ait pu songer à plusieurs adversaires, et non pas au seul Hiéroclès. Inversement, les problèmes examinés par l'un des auteurs et négligés par l'autre sont assez nombreux pour qu'on doute qu'Enée ait voulu «réfuter *point par point* le *De Providentia*». Que la comparaison du *Commentaire sur les Vers d'Or* et du *De Providentia* avec le *Théophraste* apporte d'autres éléments à la thèse de la rivalité directe entre les deux auteurs, c'est fort possible, mais elle reste à faire.

NOTES

¹ Ilsetraut Hadot, *Le Problème du Néo-Platonisme alexandrin, Hiérocles et Simplicius*, Paris, 1978, p. 20. C'est nous qui soulignons.

² Cf. Photius, *Bibliothèque*, t.III, texte établi et traduit par René Henry, Paris, 1962, codex 214, p. 125-130.

³ Cf. Photius, *ibid.*, t. VII, 1974, codex 251, p. 189-206.

⁴ Elter, *Zu Hiéroklès dem Neuplatoniker*, in *Rheinisches Museum*, 65, 1910, p. 194-195.

⁵ Codex 214, 171b-172a, p. 125-126.

⁶ *Ibid.*, 172a, p. 126.

⁷ *Ibid.*, 172a-172b, p. 126-127.

⁸ *Ibid.*, 172b, p. 127.

⁹ *Ibid.*, 172b-173a, p. 127-128.

¹⁰ *Ibid.*, 173a, p. 128-130.

¹¹ Codex 251, 461b, p. 192.

¹² *Ibid.*, 463a, p. 196; 466b, p. 206.

¹³ Codex 214, 173a, l.3, p. 128.

¹⁴ *Ibid.*, 172b, l.36-37, p. 128.

¹⁵ *Enea di Gaza, Teofrasto*, a cura di Maria Elisabetta Colonna, Napoli, 1958, p. 4-5.

Cet ouvrage sera désormais désigné par le sigle T.

¹⁶ T., p. 5-7.

¹⁷ T., p. 7-8.

¹⁸ T., p. 8.

¹⁹ Codex 251, 460b, l.24, p. 190.

²⁰ T., p. 8.

²¹ T., p. 9.

²² T., p. 10.

²³ Codex 214, 172b, p. 128.

²⁴ T., p. 11.

²⁵ T., p. 12.

²⁶ Codex 251, 462a, p. 194.

²⁷ T., p. 12.

²⁸ Codex 251, 461b, p. 192.

²⁹ *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* recensuit F. G. Koehler, Stuttgartiae, 1974, 97, 1-2. Cet ouvrage sera désormais désigné par le sigle K.

³⁰ T., p. 14. Cf. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, V, Leipzig, 1965, 295; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par A. J. Festugière, Paris, t. V, 1968, p. 172-173. Cf. aussi Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris, 1960, XX, p. 25.

³¹ T., p. 16.

³² T., p. 16, l.17.

³³ T., p. 16-17.

³⁴ T., p. 18, l.13-15.

³⁵ T., p. 19-20.

³⁶ T., p. 21, l.1-5.

³⁷ Cf. p. ex. K. 42 ss.

³⁸ T., p. 22-23.

- ³⁹ Cf. p.ex. K.95 ss. L'homme est qualifié d'ἀμφίβιος.
- ⁴⁰ T., p. 23, l. 22-25.
- ⁴¹ T., p. 24-25. Cf. p.ex. K., 72,7 ss.; 44,7-10; 43,16 ss.; 47, 1-25 etc...
- ⁴² T. p. 28.
- ⁴³ Cf. T., p. 29, l.10-11. Toute la réplique d'Euxithéos est à lire.
- ⁴⁴ T., p. 30.
- ⁴⁵ Cf. p. ex. Codex 251, 462b, l.26-32, p. 195.
- ⁴⁶ Codex 251, 462b, p. 194ss.; T., p. 31 ss.
- ⁴⁷ T., p. 62.
- ⁴⁸ Cf. Codex 251, 463a, l.1-17, p. 196; 466a, 17-30, p. 205.
- ⁴⁹ T., 35-36.
- ⁵⁰ Cf. T., 51 ss.
- ⁵¹ Codex 251, 462a, l.29-33, p. 194.
- ⁵² Ibid., 462a, l.37-41, p. 194.
- ⁵³ Ibid., 462a, l.31-33, p. 194.
- ⁵⁴ Ibid., 463a, l.40-463 b, 1-9, p. 197.
- ⁵⁵ Ibid., 462b, l.18-19, p. 195.
- ⁵⁶ Ibid., 462b, l.8-9, p. 195.
- ⁵⁷ Ibid., 462b, l.26-30, p. 195.
- ⁵⁸ Ibid., 463a, l.23, p. 197.
- ⁵⁹ Ibid., 463b, l.10-13, p. 198.
- ⁶⁰ Ibid., 466a, l.10-12, p. 205.
- ⁶¹ K., 52, 28; 53, I.
- ⁶² Codex 251, 466a, 17-19, p. 205.
- ⁶³ Ibid., 466a, 21-23, p. 205.
- ⁶⁴ Ibid., 466a, 23-26, p. 205.
- ⁶⁵ Ibid., 466a, 37-40, p. 206.
- ⁶⁶ Ibid., 466b, 1-2; 14-16, p. 206.
- ⁶⁷ T., p. 31, l.12.
- ⁶⁸ T., p. 31, l.13-16.
- ⁶⁹ T., p. 31, l.16-17.
- ⁷⁰ Codex 251, 466a, 10-13.
- ⁷¹ T., p. 31, l.18-20.
- ⁷² T., p. 31, l.20-22.
- ⁷³ T., p. 31, l.21.
- ⁷⁴ T., p. 31, l.22-24; p. 32, l.1.
- ⁷⁵ T., p. 32, l.1-8.
- ⁷⁶ Cf. plus haut, p. 9-10.
- ⁷⁷ T., p. 32, l.8-10.
- ⁷⁸ T., p. 32, l.9-10.
- ⁷⁹ T., p. 32, l.10-11.
- ⁸⁰ T., p. 32, l.11-12.
- ⁸¹ T., p. 32, l.13.
- ⁸² T., p. 32, l.14.
- ⁸³ T., p. 32, l.15.
- ⁸⁴ T., p. 32, l.13.
- ⁸⁵ T., p. 32, l.17-18.

- ⁸⁶ K. 45, 20-25.
- ⁸⁷ K. 46, 1-3.
- ⁸⁸ Voir Aristote, *Rh.* 1, 9, 32; *Phy.*, 2, 8, 5.
- ⁸⁹ T., p. 32, l.18.
- ⁹⁰ T., p. 32, l.18-20.
- ⁹¹ T., p. 32, l.20-22.
- ⁹² T., p. 32-33.
- ⁹³ T., p. 33.
- ⁹⁴ T., p. 33. On voit ici qu'Enée emploie τὸ συμβεβηκός dans le sens de τὸ σύμπτωμα.
- ⁹⁵ T., p. 33, l.23.
- ⁹⁶ T., p. 33, l.20-21.
- ⁹⁷ Cf. p. 12-13.
- ⁹⁸ T., p. 34.
- ⁹⁹ Cf. p. 8.
- ¹⁰⁰ T., p. 35.
- ¹⁰¹ T., p. 37.
- ¹⁰² T., p. 95.
- ¹⁰³ Cf. Karl Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 21, 1912, p. 1-27. Cf. p. 8. Voir aussi *P.W.* t.8, 2, 1913, col. 1482, l.34 ss.
- ¹⁰⁴ P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, p. 223-224.
- ¹⁰⁵ M. Wacht, *Aeneas von Gaza als Apologet, seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus*, Bonn, 1969, p. 37.
- ¹⁰⁶ Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien, Epimeleia*, Band 27, Munich, 1976; cf. p. 66 ss.; 78-79.
- ¹⁰⁷ P. W. van der Horst and J. Mansfeld, *An Alexandrian Platonist against Dualism*, Leiden, 1974, p. 14.
- ¹⁰⁸ I. Hadot, op. cit., p. 86.
- ¹⁰⁹ Ibid., p. 92.
- ¹¹⁰ Codex 251, 463b, l.30-38. Qui est-ce qui *dit* (λέγεται) que «ces éléments agissant selon leur essence sont ceux qui demeurent immuables etc...»? Les Néo-Platoniciens, mais Hiéroclos prend-t-il leur affirmation à son compte? Ou expose-t-il simplement leur opinion?
- ¹¹¹ I. Hadot, op. cit., p. 88.
- ¹¹² Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, C. Kannengiesser, Paris, 1973, 3, 1, p. 269.
- ¹¹³ Atticus, *Fragments*, éd. des Places, Paris, 1977, frag. 4, p. 51-52.
- ¹¹⁴ M. Wacht, op. cit., p. 62-63.
- ¹¹⁵ Cf. Codex 251, 461a, 8-10, p. 190.
- ¹¹⁶ T., 44, l.21-22.
- ¹¹⁷ T., 45, l.9-11.
- ¹¹⁸ T., 45, l.11-12. Cf. M. Wacht, op. cit., p. 73.
- ¹¹⁹ T., 46. Certains Platoniciens comparaient la production du monde à la formation de l'ombre d'un corps interceptant les rayons du soleil.
- ¹²⁰ T., 50, l. 3-5.
- ¹²¹ M. Wacht, op. cit., p. 67-74.
- ¹²² Cf. M. Trouillard, in *Discussion de la conférence d'A. Charles, L'imagination miroir de l'âme selon Proclus*, in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 249: «Proclus dit que la con-

naissance se fait par projection (προβάλλει)... L'âme tire de sa substance toutes les médiations dont elle a besoin pour se constituer. Cette projection, c'est une des formes de sa procession.» Cf. aussi Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts; die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin-New-York, 1978, p. 98, sur la προβολή.

¹²³ T., p. 36; cf. M. Wacht, op. cit., p. 42.

¹²⁴ T., p. 36, l. 14-15.

¹²⁵ T., p. 36, l. 15.

¹²⁶ T., p. 36, l. 18.

¹²⁷ Cf. p. 73.

¹²⁸ Cf. M. Wacht, op. cit., p. 20.

¹²⁹ Enée dit exactement: ταῖς δὲ γυναῖξιν πειθόμενος. T., p. 36, l.20.

¹³⁰ T., p. 37, l. 1-3.

¹³¹ T., p. 37, l. 3-4.

¹³² C'est-à-dire les êtres spirituels, p. 74 et note 116.

¹³³ T., p. 45.

¹³⁴ M. Wacht, op. cit., p. 67.

¹³⁵ Cf. p. 76, plus haut.

¹³⁶ T., p. 45.

¹³⁷ Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, p. 43.

¹³⁸ Codex 251, 461b, l. 9, p. 192.

¹³⁹ Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, t. I, Paris, 1968, p. 181; 189.

¹⁴⁰ M. Wacht, op. cit., p. 74-84.

¹⁴¹ Ibid., p. 75-76.

¹⁴² Ibid., p. 77-78.

¹⁴³ Cf. Proclus, in *Tim.*, Diehl, t. I, p. 321, 10 ss. et A. J. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, Livre II, Paris, 1967, p. 179.

¹⁴⁴ I. Hadot, op. cit., p. 91. Cf. Proclos, in *Tim.*, p. 362,2 trad. Fest., t. II, p. 224.

¹⁴⁵ Ibid., op. cit., p. 91.

¹⁴⁶ Plotin, *Enn.*, Bréhier, 6, 8, 13, 1.50-53.

¹⁴⁷ T., p. 52.

¹⁴⁸ Cf. p. 66.

¹⁴⁹ P. ex. T., p. 32, l.20-21. Sur le sens de ce passage, cf. E. Gallicet, *Per una rilettura del Teofrasto di Enea di Gaza e dell'Ammonio di Zacaria Scolastico*, Parte I, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, classe di Scienze morali storiche e filologiche*, Torino, Bocca CXII 1978, p. 134.

¹⁵⁰ Codex 251, 460b, 25-27, p. 190.

¹⁵¹ M. Wacht, op. cit., p. 85-139.

¹⁵² Codex 214, 173a, l. 5-173b, l. 1-2, p. 128-130.

¹⁵³ T. 8, 3-9.

¹⁵⁴ Cf. I. Hadot, p. ex. p. 13. Proclos affirme cependant qu'Origène le païen «s'arrête à l'intellect comme à l'être tout premier». Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, 1974, Livre II, 4, p. 31.

¹⁵⁵ Cf. p. 73.

¹⁵⁶ T., p. 43-68.

Université de Toulouse — Le Mirail