

D

Hierocles Alexandrinus Neoplatonicus. — AUJOULAT Noël, *Le démiurge chez Hié-
roclès d'Alexandrie : en réponse à l'article de Mme Hadot (R.E.G. 1990, p. 241-
262) : REG 106 1993 400-429. | Réponse à l'article noté APh LXI N° 1779.*
[2516]

J REG = REVUE DES ETUDES GRECQUES

5509 pay.

AUJOULAT, N.

1990

Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie. En réponse à l'article de Mme Hadot (R.E.G. 1990, p. 241- 262)

In: Revue des Études Grecques, tome 106, fascicule 506-508, Juillet-décembre 1993. pp. 400-429.

Résumé

Le néoplatonisme n'est certainement pas aussi monolithique ni aussi systématique que Mme I. Hadot le voudrait. Certains auteurs, les plus féconds, ont, à l'exemple de Plotin, célébré l'Un transcendant ; d'autres, comme Origène et Hiéroclès, se sont détournés de l'Un, et Hiéroclès, qui s'élève jusqu'au nous, exalte la Tétractys. L'Alexandrin, s'il était bon écrivain, ne fut, selon Damaskios, qu'un philosophe peu exact, et ce n'est pas l'arithmologie de l'époque, fort imprécise, qui pouvait lui inspirer d'inébranlables certitudes. Le christianisme, d'autre part, si puissant à Alexandrie, a pu le faire pencher, sinon pour un Dieu créateur, du moins pour un démiurge suprême.

Citer ce document / Cite this document :

Aujoulat Noël. Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie. En réponse à l'article de Mme Hadot (R.E.G. 1990, p. 241- 262). In: Revue des Études Grecques, tome 106, fascicule 506-508, Juillet-décembre 1993. pp. 400-429.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1993_num_106_506_2591

LE DÉMIURGE CHEZ HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE

En réponse à l'article de M^{me} Hadot
(*R.E.G.* 1990, p. 241-262)

Dans son introduction au *Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens*¹, Hiéroclès d'Alexandrie nous avertit qu'ils exposent toutes les règles «qui tendent à nous conduire vers la philosophie tout entière (πρὸς τὴν ὅλην φιλοσοφίαν)... Ils contiennent en effet les préceptes généraux qui régissent toute la philosophie pratique et théorétique, grâce auxquels chacun peut acquérir la vérité et la vertu, se rendre pur, parvenir heureusement à ressembler à Dieu et, comme le dit *Timée* de Platon, le maître exact des préceptes pythagoriques, «après avoir rétabli sa santé et son intégrité, retrouver la forme de son premier état»².

(1) Cf. l'édition de F. G. A. Mullach, *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, Berlin, 1853, réimpr. Hildesheim, 1971, et celle de F. W. Köhler, *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, Stuttgart, 1974 (Teubner). Cette dernière édition sera désignée par le sigle K. Cf. aussi la traduction française de Mario Meunier, Pythagore, *Les Vers d'Or, Hiéroclès, Commentaire sur les Vers d'Or des Pythagoriciens*, Paris, 1931 (L'artisan du livre). Réimpr. par Guy Trénadiel, Paris, éditions de la Maisnie, 1979.

(2) K., 5, 14-16; 6, 1-4. Trad. de M. Meunier retouchée, p. 40-41.

D'après ce passage, les *Vers d'Or* suffisent pour nous initier à toute la philosophie (Hiéroclès insiste par deux fois sur ce *toute*) : et à la philosophie pratique, et à la philosophie théorétique, c'est-à-dire à celle qui a pour but la spéculation pure. Ils sont donc censés dispenser un enseignement philosophique complet, et non pas tronqué. De plus, Timée est présenté comme un professeur exact (*akribès*)³ de l'enseignement des pythagoriciens. Hiéroclès, dès le début de son œuvre, se place sous son égide, ce qui ne lui évitera pas de se voir reprocher sa propre inexactitude par Damaskios⁴.

L. G. Westerink a su dégager de cette introduction le lien qui relie la doctrine exposée dans le *Commentaire* à l'enseignement oral de son auteur. « Quant à Hiéroclès », écrit-il, « son commentaire est un ouvrage composé et rédigé avec soin, et qui ne ressemble en rien à un cahier de notes, ni de celles du professeur, ni de celles d'un érudit ». Toutefois, il y a un lien évident avec l'enseignement oral d'Hiéroclès, dont ce livre doit être le compte rendu mis au net ; dans l'introduction, Hiéroclès dit : « Voilà donc le but de ces vers et leur place dans le programme : c'est d'implanter dans les auditeurs, avant de passer aux autres lectures, une mentalité de philosophe⁵. » Hiéroclès emploie exactement le terme de *kharaktèr*⁶ pour désigner le sceau dont sera marqué le lecteur des *Vers d'Or*. Ce dernier possédera donc l'essentiel de la philosophie telle que la conçoit l'Alexandrin ; le mot *kharaktèr* implique même que soient exprimés les traits spécifiques et originaux du néoplatonisme de l'auteur. S'il adhère à la doctrine de l'Un plotinien, il est tenu de le préciser.

Hiéroclès confirme dans sa conclusion l'accomplissement des intentions énoncées dans l'introduction ; certains termes de l'introduction y sont même repris, ce qui est l'indice d'une rédaction soignée. Cette exégèse des *Vers d'Or* contient, nous dit-on, « une vue d'ensemble mesurée de l'enseignement des pythagoriciens »⁷. Le terme de *synopsis* désigne une vision d'ensemble, *qui n'omet rien*, mais qui ne s'attarde pas aux détails, comme le

(3) K., 6, 2.

(4) Cf. *Damascii vitae Isidori reliquiae*, edidit Clemens Zintzen, Hildesheim, 1967, p. 83, 15.

(5) L. G. Westerink, *Proclus commentateur des Vers d'Or* in *Proclus et son influence* (Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985), Zürich, 1987, p. 72.

(6) K., 6, 27.

(7) K., 121, 21.

confirme l'adjectif *métrian* qui lui est accolé. La « mesure » porte non pas sur la quantité des faits énoncés, mais sur la longueur ou sur la brièveté de l'exposé consacré à chacun d'eux, comme le suggère l'opposition entre les mots *brakhulèli* et *mèkos*. Le *Commentaire* ne contient pas « toute » la philosophie, mais « l'ensemble » de la philosophie, sans rien omettre d'important. C'est donc une sorte de *métriolès* (le mot *méltron* est à nouveau repris), et non de *mésolès*, de moyenne entre deux extrêmes, qui a présidé à la rédaction du *Commentaire sur les Vers d'Or*, pour exposer les dogmes généraux des pythagoriciens, expression d'ailleurs empruntée à l'introduction.

« Les *Vers d'Or* », poursuit l'auteur, « ne constituent rien d'autre que le sceau le plus parfait de la philosophie, un abrégé de ses dogmes les plus importants et un recueil pédagogique des éléments philosophiques écrit par les hommes ayant déjà gravi le chemin divin, à l'intention de leurs descendants... »⁸. Ici les termes de *kharaktèr*, d'*épitomè* et de *stoikheîôsis* sont appliqués aux *Vers d'Or*. Le premier se trouvait déjà dans l'introduction ; il n'en acquiert que plus de force ici. Quant au mot *épitomè*, il indique que l'on pratique des coupures dans un tout, pour le réduire, pour exposer brièvement les points les plus importants d'une doctrine, sans en omettre aucun. Peut-on vraiment penser, dans ces conditions, qu'Hiéroclès, s'il avait eu foi en l'Un plotinien, n'aurait pas signalé son existence dans son *Commentaire sur les Vers d'Or* ?

De même, le mot *stoikheîôsis* signifie non pas un recueil « élémentaire » dans le sens de « peu élevé, rudimentaire » ; il implique plutôt la connaissance de tous les éléments (*stoikhéia*) qui composent la philosophie, des plus humbles aux plus élevés, mais rapidement exposés. Pourrait-on, par exemple, éliminer d'un catéchisme élémentaire de la doctrine chrétienne, sous prétexte de pédagogie, la mention de Dieu créateur ou du mystère de la Sainte Trinité ? Chez les païens, Saloustios, dans son traité *Des dieux et du monde*, écrit en 362⁹, et destiné à des non-spécialistes en matière religieuse¹⁰, expose la théorie de la cause première, de « l'unité qui a le pas sur toute pluralité », et du principe premier qui « doit être nécessairement supersubstantiel et

(8) K., 122, 1-5.

(9) Cf. Saloustios, *Des dieux et du monde*, Paris, 1960 (C.U.F.), p. xxv.

(10) *Ibid.*, p. xxvii, en particulier la n. 1.

bon»¹¹. Et pourtant, comme l'a remarqué G. Rochefort : «Saloustios n'est pas un philosophe de profession, et ses lecteurs ne sont pas des étudiants. Il s'adresse donc avec la largeur de vues d'un grand seigneur à des lecteurs éclairés, mais insuffisamment instruits en philosophie. Présentant un rappel des connaissances fondamentales de la pensée 'hellène', il renvoie les esprits curieux aux ouvrages spécialisés qui approfondissent les problèmes simplement abordés dans son traité¹².»

Ce passage paraît bien définir l'attitude d'Hiéroclès qui était, lui, un philosophe professionnel. S'il avait considéré comme fondamentale la connaissance de l'Un, il l'aurait évoquée dans son *Commentaire sur les Vers d'Or*, tout comme dans le *De providentia*.

Ceci dit, avant de répondre directement à l'article de M^{me} Hadot : *Le démiurge comme principe dérivé dans le système ontologique d'Hiéroclès*¹³, je reconnais m'être mépris sur sa pensée à propos d'un article rédigé en allemand et lui avoir attribué une opinion qu'elle n'a pas exprimée¹⁴. Je suis navré de cette confusion et je lui en donne acte. Il est d'autre part exact que l'édition Köhler du *Commentaire sur les Vers d'Or* ne porte pas un point d'interrogation après l'expression $\pi\omega\varsigma \delta\epsilon \tau\epsilon\tau\rho\alpha\varsigma \acute{o} \theta\epsilon\omicron\varsigma \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, mais une simple virgule¹⁵. C'est une coquille qui ne change d'ailleurs pas grand-chose, à mon avis, au sens d'un texte sur lequel il faudra revenir.

Dès le début de son article, M^{me} Hadot met en lumière la rigueur systématique qui caractériserait, selon elle, la doctrine des néoplatoniciens. Après avoir constaté que dans mon ouvrage : *Le néo-platonisme alexandrin : Hiéroclès d'Alexandrie*¹⁶, j'admets «que rien ne permet de distinguer la doctrine d'Hiéroclès concernant la matière, les âmes et le corps lumineux, du néoplatonisme ambiant», mais que pour moi «la théologie d'Hiéroclès serait donc en quelque sorte à la fois, d'une part archaïque, préplotinienne, influencée par le christianisme,

(11) *Ibid.*, p. 9 (V, 1, 2, 3).

(12) *Ibid.*, p. 33, n. 3 de la p. 9.

(13) Cf. *R.E.G.*, t. CIII, janvier-juin 1990, p. 241-262. Cet article sera désigné par le sigle H.

(14) H., 243.

(15) H., 246. Cf. K. 87, 19.

(16) N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie, filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du v^e siècle*, Leiden, 1986.

pour ce qui concerne le principe supérieur, et d'autre part en quelque sorte moderne, postjambliquienne, en ce qui concerne les âmes et leur corps lumineux», elle conclut : « Il y a là une incohérence pour le moins surprenante ¹⁷. »

Tout d'abord, peut-on qualifier la théologie d'Hiéroclès, si elle est influencée par celle d'Origène le païen, de « préplotinienne » et d'« archaïque » ? Origène a été le condisciple de Plotin auprès d'Ammonios Sakkas, et l'un et l'autre ont développé, par la suite, leur propre néoplatonisme. Seuls les disciples de Plotin sont passés à la postérité ; ceux d'Origène sont restés dans l'anonymat ¹⁸, mais ils étaient peut-être encore assez puissants, ou avaient laissé un souvenir assez marquant, au v^e siècle, pour inquiéter Proclus, qui les a longuement réfutés dans sa *Théologie platonicienne* et dans l'*In Parmenidem* ¹⁹. Il faut alors admettre que, au moins jusqu'à Proclus, on pouvait être considéré comme néoplatonicien sans croire à l'Un de Plotin. Deux courants, issus d'Origène et de Proclus, devaient subsister ainsi côte à côte.

Quant à l'« incohérence » d'Hiéroclès, si on peut l'appeler ainsi, elle n'aurait pas été la seule à son époque ! Que l'on songe seulement à Synésios de Cyrène, son quasi-contemporain, qui fit cohabiter en lui un hellénisme semblable à celui de l'empereur Julien, avec le christianisme, et qui devint évêque, malgré son interprétation très particulière de la naissance des âmes, de la fin du monde et de la résurrection ²⁰. Sa dignité épiscopale ne l'empêcha nullement de rester très lié avec la philosophe Hypatie. De tels cas n'étaient pas rares en ces temps troublés ²¹.

Mais Hiéroclès, s'il n'a pas cru en l'Un de Plotin, et s'il a, en revanche, adhéré à certains points des doctrines de Porphyre ou de Jamblique, n'a pas fait preuve d'« incohérence ». On pouvait

(17) H., 242.

(18) Cf. Porphyre, *La vie de Plotin et l'ordre de ses écrits*, in Plotin, *Ennéades*, I, texte établi et traduit par É. Bréhier (C.U.F.), Paris, 1960, p. 21-22.

(19) Proclus, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, 1974 (C.U.F.), II, 4, p. 31. Pour le texte de l'*In Parmenidem*, cf. *ibid.*, p. xii-xx. Les recherches sur la première hypothèse du *Parménide* ont duré « des générations », soulignent Saffrey et Westerink, p. xx.

(20) Cf. *Synesiï Cyrenensis epistolae Antonius Garzya recensuit*, Romae, 1979, lettre 105, p. 188, et Synésios de Cyrène, *Hymnes*, texte établi et traduit par G. Lacombrade, Paris, 1978 (C.U.F.), p. xxxvii.

(21) Pour Hypatie, cf. *ibid.*, p. xv. Voir, p. ex., la rencontre de Julien avec l'évêque Pégase, dans J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1965, p. 101-104, ou dans L. Jerphagnon, *Julien dit l'apostat*, Paris, 1986, p. 87-88.

fort bien se réclamer de Platon et ne pas s'élever au-dessus du *noûs* démiurgique, comme Origène et ses successeurs, ou bien se hausser au-dessus du *noûs* et révéler un dieu ineffable et transcendant, comme Plotin et son école. Croire que tous les néoplatoniciens ont suivi un développement synchronisé, dans le sillage de Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus et Damaskios, est illusoire. Comme l'ont affirmé H. D. Saffrey et L. G. Westerink : «Le néoplatonisme, ce mouvement philosophique qui s'étend sur quatre siècles, n'est évidemment pas monolithique, et l'on ferait mieux souvent de parler 'des néoplatonismes' ²².» De même, Hiéroclès peut fort bien refuser l'Un transcendant, placer, comme dieu suprême, le *noûs* démiurgique, et accepter, en même temps, par exemple le corps lumineux tel que le concevait Jamblique. Existe-t-il un lien obligatoire entre le corps lumineux et l'Un plotinien ? L'Alexandrin a pris son bien là où il l'a trouvé ; l'Un transcendant lui a semblé inutile : il l'a exclu ; le *noûs* démiurgique lui suffit, et les acquis du néoplatonisme de son temps, conciliables avec ce *noûs*, il les a faits siens. Il n'y a là rien d'incohérent : il n'y a qu'un refus de la transcendance de l'Un par rapport à l'intellect, et une acceptation des nouveautés compatibles avec la position suprême du *noûs*-démiurge.

L'intelligence créatrice des chrétiens a-t-elle exercé une influence sur le *noûs* démiurgique de l'Alexandrin ? Il est bien difficile de répondre à cette question. Je me bornerai à reproduire ici l'opinion que j'ai exprimée dans ma thèse déjà citée : «... Les chrétiens, si puissants à Alexandrie, sont en proie, au iv^e siècle, à la querelle trinitaire. Le concile de Nicée (325) a proclamé la consubstantialité des trois personnes divines ; le symbole *Quicumque*, dit de saint Athanase, formule, en termes précis, le dogme de la Sainte Trinité, et, comme l'a bien vu J. Daniélou, pour les chrétiens : «l'opposition n'est pas celle de l'un et du multiple, mais le trois fait partie de la structure de l'absolu. Le trois est contemporain du un : l'absolu est à la fois l'un et l'autre, un et trois».

«Bien entendu, dans la triade plotinienne, de l'Un procède l'Intellect, dont procède l'Âme à son tour. Il y a descente, différence de degré, de la première hypostase à la deuxième et de la deuxième à la troisième. D'après l'affirmation chrétienne de Nicée, 'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'une seule nature divine, et

(22) Proclus, *op. cit.*, p. ix.

cependant, dans cette nature divine subsistent trois personnes distinctes qui possèdent en commun cette unique réalité, et qui sont distinguées uniquement par les relations qu'elles ont les unes par rapport aux autres'. Elles sont rigoureusement égales entre elles.»

« Hiéroclès connaissait certainement la théorie trinitaire chrétienne. Païens et chrétiens étaient mêlés dans la vie de tous les jours, les élites se retrouvaient sur les bancs de l' 'université ' ²³ et les transfuges des deux religions étaient nombreux. On peut supposer, mais non affirmer, que son Démon, dieu suprême, à structure triadique, rappelle le Dieu trine chrétien... Il s'était produit, insensiblement, une compénétration approximative des deux doctrines. Hiéroclès a pu ainsi, en suivant le platonicien Origène, maintenir le Démon comme Dieu suprême, à l'image du Dieu chrétien, et lui garder une structure ternaire, néo-platonicienne, d'autant plus facilement que le Dieu chrétien, s'il n'avait pas une structure triadique à la façon des néo-platoniciens, était du moins Un en trois Personnes, et rappelait ainsi, de loin, le Dieu plotinien. Le dieu ternaire d'Hiéroclès, plutôt que le Trois en Un chrétien, éliminait l'Un transcendant de Plotin et de Proclus ²⁴. »

« Mais le problème fondamental », d'après M^{me} Hadot, « reste celui de la place exacte du démon dans le système d'Hiéroclès. Si en effet Hiéroclès l'assimile explicitement à la tétrade, il ne peut être », assure-t-elle, « le premier principe » ²⁵. Elle pense faire basculer ainsi toute mon interprétation des *Commentaires sur les Vers d'Or*, où j'ai suivi, en outre, la version de Mullach : Πῶς δὲ τετράς ὁ θεός ; οὕτως ἐκ τοῦ εἰς Πυθαγόραν ἀναφερομένου Ἱεροῦ Λόγου σαφῶς εὐρήσεις et non celle de Köhler : πῶς δὲ τετράς ὁ θεός οὗτος κ.τ.λ. ²⁶. Elle affirme péremptoirement que « Köhler, à cet endroit, n'a pas retenu une leçon parmi d'autres valables, mais (qu')il a édité le seul texte que les témoins indépendants permettaient d'établir ». Elle renvoie alors à l'apparat critique de Köh-

(23) Voir P. Petit, *Les étudiants de Libanios : un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris, 1956, et J. Bernardi, *Un regard sur la vie étudiante à Athènes au milieu du iv^e siècle après J.-C.*, dans *R.E.G.*, t. CIII, p. 79-94.

(24) N. Aujoulat, *op. cit.*, p. 64-65.

(25) H., 242-243.

(26) Mullach, *op. cit.*, p. 127, 3-4 ; K., 87, 19.

ler et en appelle à la *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen aureum der Pythagoreer* du même auteur²⁷.

On ne peut parler ici longuement de l'établissement du texte. Köhler l'a fondé sur sept manuscrits²⁸. Or, selon son apparat critique — négatif —, οὕτως se lit dans trois d'entre eux (S V H); donc, en principe, οὕτος doit apparaître dans les autres manuscrits : K (famille α) et L^bZ C (famille β). Ces quatre manuscrits, assez tardifs (xiv^e-xv^e siècles), sont-ils vraiment «indépendants»? On souhaiterait une définition précise de ce mot. Quoi qu'il en soit, une étude du *stemma codicum* de la *Textgeschichte*²⁹ nous apprend :

1) que K (famille α) a été contaminé par δ, dérivé de la famille β et par là proche de C;

2) que Z, issu de δ est apparenté à K («Z, *contaminatus scilicet codex, nullis locis facit cum K*», Köhler, *Praefatio*, p. xx) et par là-même proche lui aussi de C;

3) que L^b, qui contient le texte incriminé, est issu indirectement de V par l'intermédiaire de ω, dérivé de Q; il devrait donc en principe fournir la leçon οὕτως, mais comme il donne οὕτος, on peut admettre qu'il est indépendant, puisqu'il ne se rattache ni à C, ni à Z, ni à K par aucun témoin connu.

En conclusion, si l'on se fie à l'apparat critique de Köhler, K, Z et C ne sont pas réellement indépendants; seuls C et L^b paraissent l'être, à condition toutefois que la leçon οὕτος ne soit pas issue d'une contamination de ω, ou de Q, ou de L^b lui-même. De plus, rien dans l'apparat négatif de Köhler ne permet de déterminer si les leçons appartiennent au texte original ou sont le résultat de corrections. Est-il permis, dès lors, d'affirmer que «Köhler a édité le seul texte que des témoins indépendants permettaient d'établir»?

De plus, Köhler explique qu'il a placé dans l'apparat critique les leçons qui «paraissent pouvoir apporter quelque chose pour l'établissement des textes» et qu'il a «relégué dans un appendice

(27) H., 245-246.

(28) K., III-IV. J'ai bénéficié, pour la rédaction de ce passage sur l'établissement du texte, des conseils de J. Lamoureux, ancien élève de l'École des Hautes Études.

(29) F. W. Köhler, *Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen Aureum der Pythagoreer*, Münster, 1965, p. 183.

les autres offrant quelque intérêt pour apprécier la valeur des manuscrits ou pour connaître le caractère des copistes, ou qui sont dignes d'être mentionnées pour quelque autre motif»³⁰. Köhler n'a donc pas pensé que la leçon οὕτως est due à une négligence, même s'il arrive parfois que le scribe écrive οὕτως pour οὗτος et *vice versa*, par suite d'une dictée interne.

D'ailleurs, même la leçon ὁ θεὸς οὗτος ne change pas forcément le sens de ce passage, comme le prétend M^{me} Hadot. Hiéroclès vient en effet de déclarer que la tétrade n'est autre que le dieu démiurge : tout naturellement il pose ensuite la question : «Comment ce dieu-là, c'est-à-dire ce dieu démiurge, est-il la tétrade?» Pourquoi, s'il ne croit pas à la transcendance de la monade ou de l'Un, sous-entendrait-il quelque divinité plus élevée? M^{me} Hadot interprète ce passage en fonction du système de Proclus, par exemple : ce n'est pas forcément le cas de l'Alexandrin³¹.

M^{me} Hadot a rédigé ensuite un long développement sur le *Discours sacré* en prose dorique, et sur l'*Hymne aux nombres*, mais elle se contente de signaler l'existence d'un autre *Discours sacré* en hexamètres également attribué à Pythagore³². D'après H. Thesleff, c'est Hérodote qui aurait mentionné le premier le précédent *Hiéros logos*. D'autres témoins existent, tels que Diogène Laërce, Porphyre, Jamblique, etc., et le fameux recueil des *Vers d'or* commenté par Hiéroclès³³. Aucune précision d'ordre arithmologique ne peut être découverte dans les fragments des auteurs précédemment cités, sauf dans les *Vers d'or*, à propos de la tétractys. On ne voit rien sur la monade. De ce fait, on ne peut tirer aucune conclusion valable de ces données disparates et parcellaires.

Les fragments du *Discours sacré* en prose dorique³⁴ renferment, en revanche, quelques allusions à la monade. M^{me} Hadot termine ainsi leur étude : «L'ensemble de ces témoignages, ainsi que ceux des textes rassemblés par Thesleff que je n'ai pas cités,

(30) K., XII.

(31) S'il est vrai que Köhler souligne les négligences et les erreurs de Mullach, il concède néanmoins qu'il «offre un texte tout à fait lisible» : il lui reproche surtout un manque de flair dans le choix des variantes (cf. Köhler, *op. cit.*, p. 175).

(32) H., 246-248.

(33) H. Thesleff, *The pythagorean texts of the hellenistic period*, Åbo, 1965, p. 158-163.

(34) *Ibid.*, p. 164-166.

font donc ressortir que le *Discours sacré* traitait d'une hiérarchie de dieux mise en parallèle avec une hiérarchie des nombres allant de la monade à la décade. Mais le *Discours sacré* n'était pas le seul texte pseudo-pythagoricien étudié par les néoplatoniciens du v^e siècle. Il y avait encore l'*Hymne aux nombres*, dont quatre vers sont cités ... trois fois par Proclus dans son commentaire sur le *Timée*. » Et plus loin : « On peut même dire d'une manière générale qu'à partir de Modératus (2^e moitié du 1^{er} siècle de notre ère) tous les textes néopythagoriciens concernant la spéculation théologique sur les nombres concordent entre eux, comme c'est d'ailleurs logique, en faisant commencer la progression des nombres divins soit par la monade soit par l'Un, conigus comme les principes suprêmes³⁵. » Comment Hiéroclès, qui se recommande du *Discours sacré*, aurait-il pu alors faire de la tétractys le dieu suprême ?

Il est, bien sûr, impossible de connaître le contenu exact du *Discours sacré* attribué à Pythagore, et celui de l'*Hymne aux nombres*. Cependant, si l'on se rapporte aux traités d'arithmologie qui s'en inspirent, la hiérarchie des dieux correspondant à la hiérarchie des nombres ne devait pas être des plus strictes, ou bien elle a été fort mal conservée ! Hiéroclès nous assure que la tétrade correspondait au démiurge ; on lit en revanche, dans les *Théologouména tès arithmèlikès* de Jamblique que la tétrade est dénommée Éole ou Héraklès³⁶ ; quant à la monade, d'après le même traité, elle est qualifiée de démiurge aux lieu et place de la tétrade, puis elle est Zeus, Mnèmosynè, Prométhée, parce qu'elle a créé la vie animale, enfin Protée³⁷. On est loin de « l'abîme inviolé de la monade » de l'*Hymne aux nombres*³⁸ ! Qu'on lise ensuite les élucubrations rapportées par Photios sur cette même monade et sur les autres nombres, de Nicomaque de Gérasa et l'on ne sera pas loin d'approuver le Patriarche lorsqu'il s'indigne en ces termes : « Ce sont ... le plus souvent des inventions d'une pensée contaminée par l'erreur qui ne conduit pas ses raisonnements d'après la nature des choses, mais qui

(35) II., 248.

(36) [Jamblique], *Theologoumena arithmeticae*, éd. V. de Falco, Leipzig, 1922, 28, 11 et 28, 19. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 150-152.

(37) [Jamblique], *op. cit.*, 14, 7 ; 81, 19 ; 4, 12 ; 7, 10.

(38) II., 248.

chicane pour plier les faits dans le sens de ses propres fantaisies³⁹.»

Il est d'autre part inquiétant de constater avec quelle désinvolture a été traité le vers d'or consacré à la tétractys. Sous sa forme la plus ordinaire, il commençait par une négation : «οὐ μὰ κ.τ.λ.»; dans les *Vers d'or*, on trouve «ναὶ μὰ κ.τ.λ.». Cette variante «s'explique par le fait que le faussaire à qui l'on doit la compilation des Vers dorés a repris ce serment pour donner plus de poids à une promesse (v. 46) ... Comme la forme négative ne pouvait convenir à son dessein, il n'a pas hésité à y introduire la modification requise⁴⁰.» Hiéroclès, à son tour, n'a pas hésité à modifier le texte du vers d'or qu'il commente⁴¹. Si l'Alexandrin se permet ce genre de liberté avec le texte même qu'il interprète, on peut douter qu'il ait respecté à la lettre l'enseignement du *Discours sacré*, même s'il se réfère *expressis verbis* à ce même discours, comme le fait remarquer M^{me} Hadot⁴². Les anciens n'éprouvaient aucun scrupule à retoucher les œuvres de leurs prédécesseurs, et ne se gênaient guère pour en modifier comme on sait, selon les besoins du moment, et la lettre et l'esprit.

Ajoutons à cela que, lorsqu'elle parle, dans ce passage, du *Discours sacré des pythagoriciens*, M^{me} Hadot invoque presque toujours les témoignages de Syrianos et de Proclus⁴³. Or Hiéroclès est le disciple de Plutarque d'Athènes, et non de Syrianos, et il n'est pas sûr qu'il ait connu Proclus. Quelle était la position de Plutarque par rapport au *Hiéros logos*? Nous l'ignorons.

Je conviendrai volontiers, pour répondre à une critique spéculative, qu'Hiéroclès, homme cultivé, avait lu tous les traités du pseudo-Pythagore, qu'il connaissait la doctrine de Plotin, et en particulier sa théorie de l'Un transcendant. Mais Origène, le condisciple de Plotin, était lui aussi bien placé pour connaître l'Un plotinien, et il l'a cependant négligé. On ne voit pas pourquoi Hiéroclès n'en aurait pas fait autant. Origène, qui appar-

(39) Photios, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry, Paris, 1962, III, codex 187, p. 40-48, et en particulier p. 40-41.

(40) A. Delatte, *op. cit.*, p. 251.

(41) Il écrit en effet : «...καὶ τὴν τετράδα, πηγὴν τῆς αἰδίου διακοσμῆσεως, ἀποφαίνεται τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ δημιουργῷ θεῷ» (K. 87, 18-19), alors que le vers d'or auquel il fait allusion est ainsi rédigé : «ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρα ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως» (*Vers d'or* 47-48).

(42) H., 248.

(43) H., 246-248.

tient au III^e siècle, avait certainement lu les prétendus traités de Pythagore. Son condisciple Plotin a bien écrit, dans la V^e *Ennéade*, que «ce nom d'Un ne contient peut-être rien que la négation du multiple : les Pythagoriciens le désignaient symboliquement entre eux par Apollon, qui est la négation de la pluralité»⁴⁴. Quelle pouvait donc être l'attitude d'Origène, qui a négligé l'Un, vis-à-vis des traités pythagoriciens, qu'il avait lus comme Plotin, et qui faisaient grand cas de la monade et de l'Un ? Encore une incertitude, mais dans son traité : *Que le roi est seul poète*, ce délicat problème a dû être posé. Cependant, comme nous savons, grâce à Proclus, qu'Origène ne s'élevait pas au-dessus du *noûs*, il a bien fallu qu'il ne tint pas compte de l'enseignement des traités pythagoriciens à propos de la monade, sous peine de contradiction.

Quant à affirmer qu'à partir de Modératus, «tous les textes néopythagoriciens concernant la spéculation théologique concordent entre eux»⁴⁵, c'est peut-être s'avancer beaucoup. On lit en effet dans *L'E de Delphes* de Plutarque de Chéronée, contemporain de Modératus, et sectateur de Pythagore, que l'E «parmi toutes les lettres... mérite une place d'honneur parce qu'il désigne le nombre cinq, ce nombre souverain qui a tant d'importance dans l'univers...». A quoi il ajoute : «Eustrophe me disait cela sans plaisanter, parce qu'à cette époque je m'adonnais avec passion aux mathématiques ; mais je devais bientôt, une fois entré à l'Académie, faire honneur en toute circonstance à la maxime 'Rien de trop'⁴⁶.» Ainsi Plutarque ne prenait pas l'arithmologie trop au sérieux. Après avoir expliqué longuement, par cette science, la signification de l'E du temple de Delphes, et ses rapports avec le dieu Apollon, et démontré la supériorité du nombre cinq sur le nombre quatre⁴⁷, il fait dire un peu plus loin par le philosophe platonicien Ammonios, qui fut son maître : «Remarquons seulement que chacun des autres nombres fournira également une abondante matière à qui voudra en célébrer les louanges... Le nombre sept, attribut sacré d'Apollon, absorberait à lui seul la journée entière avant que

(44) Plotin, V, 5, 6.

(45) H., 248. Cf. aussi A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, IV, 1954, p. 24.

(46) Plutarque, *Dialogues pythiques*, *Sur l'E de Delphes*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris, 1974 (C.U.F.), 7, p. 19-20.

(47) *Ibid.*, 13, p. 13.

nous parvenions à examiner toutes ses propriétés. Après cela, allons-nous dénoncer les sages comme 'luttant' contre l'opinion générale et 'contre l'antiquité reculée' lorsqu'ils refusent la place d'honneur au nombre sept pour consacrer au dieu le nombre cinq dans la pensée que celui-ci lui conviendrait mieux⁴⁸? » Et après avoir étalé ses connaissances arithmologiques, il finit par attribuer à l'E la valeur de «Tu es», quasiment biblique⁴⁹! Ainsi, à l'époque de Plutarque de Chéronée, c'est-à-dire à celle de Modératus, un certain flottement semble se manifester dans les propriétés des dix premiers nombres chez les disciples de Pythagore, et sur leur attribution à un dieu déterminé.

Que cette «science» ait séduit nombre de philosophes païens et chrétiens des premiers siècles est indéniable; M^{me} Hadot n'a aucun mal à multiplier les citations pour le prouver. Mais que les néopythagoriciens aient suivi à la lettre le *Discours sacré* ou le *Discours sur les dieux* comme la Bible l'a été par les juifs et les chrétiens, il y a loin! On sait que les anciens aimaient se recommander de leurs grands devanciers, de Platon par exemple, tout en les retouchant plus ou moins adroitement quand ils y trouvaient leur compte⁵⁰. Mais peut-on prétendre que les néoplatoniciens étaient organisés comme une véritable église, avec une dogmatique à laquelle il fallait se conformer sous peine d'anathème? La tentative de l'empereur Julien pour organiser les païens sur le modèle des chrétiens, avec pour «catéchisme» le *Traité des dieux et du monde* de Saloustios, fut un échec.

Toutefois, du temps même de Proclus, Domninos, de religion juive, disciple de Syrianos, mais qui avait connu Plutarque, avait rédigé un manuel d'introduction arithmétique: Damaskios dit de lui qu'il était doué en mathématiques, mais trop superficiel dans les autres matières philosophiques. C'est le même reproche qu'il a adressé à Hiéroclès, contemporain de Domninos. «C'est pourquoi», poursuit Damaskios, «(Domninos) avait déformé la majeure partie de la pensée de Platon par ses propres opinions. Et cependant, pour ses déprédations, il a dû intégralement rendre des comptes à Proclus qui a écrit contre lui

(48) *Ibid.*, 17, p. 29.

(49) *Ibid.*, 17, p. 29.

(50) Voir p. ex. comment Hiéroclès modifie un passage du *Phèdre* de Platon dans N. Aujoulat, *op. cit.*, p. 238-241.

tout un traité pour purifier, comme le dit le titre, les doctrines de Platon⁵¹.» P. H. Michel estime que ce manuel «contre le pythagorisme de Nicomaque de Gêrèse, marque un retour à Euclide. Sur l'enseignement des mathématiques autant que sur l'interprétation des 'dogmes' de Platon, Domninos se trouvait ainsi en désaccord avec Proclus⁵².» Voilà un autre exemple des dissensions qui régnaient à l'intérieur des cercles néoplatoniciens du vivant même de Proclus, mais il s'agit d'une simple polémique entre philosophes de même obédience, et non d'une condamnation en règle au nom d'une sorte de *Credo* auquel devaient adhérer tous les membres d'une même secte.

Certes, en matière de religion, la *kainotomia* fut toujours prohibée⁵³, et Proclus s'élève contre Origène à cause des «innovations péripatéticiennes» qu'il introduit dans la philosophie de Platon. Néanmoins le même Proclus fut accusé à son tour, par Damaskios, d'avoir innové par rapport à Jamblique⁵⁴, de sorte qu'on ne sait guère où se trouve, chez les néoplatoniciens, la véritable orthodoxie. Il faut bien admettre, semble-t-il, malgré Proclus, que l'on pouvait être considéré comme un disciple de Platon, que l'on crût à la transcendance de l'Un ou non. Pour Hiéroclès, est bon platonicien celui qui met en harmonie les enseignements de Platon et d'Aristote⁵⁵. Plotin et Origène l'ont fait et sont tous deux qualifiés par lui «de souche divine»⁵⁶. Pourtant, le premier prône la transcendance de l'Un, et l'autre non. On en conclura qu'ils n'interprétaient pas les élucubrations des pythagoriciens et des néopythagoriciens sur le monde et sur l'Un de la même manière. Si le dieu suprême est un *noûs*, comme le dieu d'Aristote, d'Origène et peut-être d'Hiéroclès, la monade pythagoricienne ne peut plus jouer son rôle de principe transcendant, de même que l'Un de Plotin n'a plus de raison d'être. Il faut se rabattre alors sur la tétractys comme dieu suprême et créateur.

(51) Damaskios, *op. cit.*, 227, p. 191. Trad. dans Proclus, *Théol. plat.* (Saffrey et Westerink), I, p. xviii.

(52) P. H. Michel, *De Pythagore à Euclide*, Paris, 1950, p. 127.

(53) Cf. *Théol. plat.*, II, p. 94, n. 7.

(54) Cf. p. ex. J. Combès dans Damascius, *Traité des premiers principes*, I, Paris, 1986 (C.U.F.), p. xxiv.

(55) Hiéroclès, *De Providentia*, dans Photios, *op. cit.*, t. VII, codex 251, p. 191, l. 36 : Ammonius Sakkas ramena Platon et Aristote εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν.

(56) Hiéroclès, *op. cit.*, t. III, codex 214, p. 129-130, l. 31-32.

Enfin M^{me} Hadot, après avoir multiplié les citations sur la perfection de la décade, en arrive à l'objet même du litige : à la tétrade. « La tétrade », écrit-elle, « possède une perfection qui est ontologiquement supérieure à celle de la décade, elle est 'en quelque sorte' unifiée par opposition à la perfection plus diversifiée de la décade. Hiéroclès prend bien soin d'ajouter 'en quelque sorte' (πως) lorsqu'il décrit la perfection unifiée de la tétrade. C'est qu'il veut éviter toute confusion avec un principe encore supérieur qui, lui, sera unifié dans le vrai sens du mot : car la tétrade n'est pas vraiment unifiée comme l'est la monade, mais seulement par rapport à la décade qui est parfaite selon un 'développement détaillé' ⁵⁷. »

Tout d'abord, Hiéroclès n'a pas écrit : ἡνωμένη πως τελειότης, mais ἡνωμένη τις τελειότης ⁵⁸. D'autre part, dans ce passage, il oppose la perfection de la tétrade à celle de la décade : la perfection de la décade est « détaillée » (*kata diexodon*), c'est-à-dire que la décade analyse le nombre, de un à dix, tandis que celle de la tétrade est *hénôménè tis*, parce que cette dernière procède par synthèse (*kata synthésin*), par addition des quatre premiers nombres. Si l'on prend le texte *tel qu'il est*, en ne supposant pas, *a priori*, la monade comme principe supérieur chez Hiéroclès, on peut comprendre que la tétrade présente une « véritable unité » par rapport à la décade ⁵⁹. D'ailleurs, si le *Commentaire sur les Vers d'Or* s'adressait à des « débutants en philosophie », comme le dit M^{me} Hadot ⁶⁰, comment ces derniers auraient-ils pu interpréter ce *tis*, placé après *hénôménè*, en fonction d'une entité supérieure qu'ils ne connaissaient pas ? Ce genre de raffinement dans la précision devait rester lettre morte pour eux, alors qu'ils pouvaient comprendre que la tétrade, par rapport à la décade, jouissait d'une véritable unité. Si, à l'instar d'Origène, Hiéroclès négligeait l'Un, il ne pouvait s'exprimer autrement. Ce n'est pas en se référant à Proclus, qui explicite, lui, constamment sa croyance en l'Un plotinien, que l'on peut à coup sûr résoudre le problème posé par Hiéroclès.

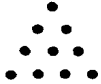
(57) H., 251.

(58) K., 88, 7.

(59) Cf. à propos de l'indéfini τις, τι, J. Carrière, *Stylistique grecque*, Paris, 1967, p. 3, 2.

(60) H., 261.

Quant à la prétendue obscurité de la définition de la *dynamis* par J. Souilhé, à propos de la tétrade puissance de la décade⁶¹, elle se dissipe si l'on rappelle que les nombres pythagoriciens sont aussi, et surtout, des figures⁶², et si on rapporte le texte de Souilhé dans son intégralité : « Appeler la tétrade δύναμις de la décade, c'est affirmer la puissance de développement que renferment les quatre premiers entiers groupés et additionnés, la *propriété constitutive* du nombre 10 qu'exprimera de façon évidente

la surface triangulaire :  . On pourrait, en effet, représenter

ce nombre de façons très diverses, au moyen d'une ligne droite, par exemple, ou d'un rectangle. Mais sa forme spéciale, caractéristique, est le triangle... La tétrade est δύναμις de la décade, parce qu'elle la constitue, parce qu'elle la réalise et l'exprime, ainsi qu'on peut le constater dans le triangle équilatéral, parce qu'elle est en définitive sa propriété distinctive, son élément primitif... C'est pourquoi les idées de *propriété fondamentale* ou *distinctive*... paraissent assez exactes pour traduire cette δύναμις dont les mathématiciens grecs faisaient le principe, la source de développement des nombres, si l'on peut toutefois généraliser l'exemple très clair de la décade⁶³. »

La tétrade-tétractys est donc, en fait, pour les pythagoriciens, un triangle équilatéral formé par $4 + 3 + 2 + 1$ points, ce qui forme un total de 10 points. Ce triangle « réalise » la décade, c'est-à-dire qu'il donne un aspect réel, visible et bien particulier à cette abstraction. Cette explication a du moins le mérite de s'en tenir au texte d'Hiéroclès, et de ne pas faire appel, par l'intermédiaire de Philon et de Jamblique, à une opposition entre la *dynamis* et l'*entéléchéia*. En effet ce dernier terme n'est pas employé par l'Alexandrin. Quant au couple *dynamis/énergeia*, il paraît également absent du *Commentaire sur les Vers d'Or*.

La différence entre Hiéroclès, qui néglige l'Un, et Proclus, qui le vénère, est patente si l'on compare le texte présentement examiné de l'Alexandrin avec le passage suivant du *Commentaire*

(61) H., 251.

(62) Cf. p. ex. J. Brun, *Les Présocratiques*, Paris, 1968, p. 29-30 (Que Sais-je ?).

(63) J. Souilhé, *Étude sur le terme ΔΥΝΑΜΙΣ dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919, p. 23.

sur le *Timée* du Lycien : «... La tétrade contient toutes choses en elle-même, et pareillement la décade, mais l'une les contient unitivement (ἡνωμένως) — Hiéroclès dit ἡνωμένη — l'autre partitivement (διηρημένως) et bien que la décade contienne toutes les choses que contient la tétrade, néanmoins, du fait qu'elle les contient partitivement, elle est moins parfaite que la tétrade.» Hiéroclès s'en tient à ce niveau parce qu'il n'accepte pas la transcendance de la monade. Au contraire Proclos, qui pense à l'Un, ajoute : «car ce qui est plus proche de la monade est plus parfait et plus est petite la quantité, plus grande est la puissance...»⁶⁴. On se demande pourquoi Hiéroclès, s'il avait cru à l'Un plotinien, n'y aurait pas rapidement fait allusion, surtout s'il parlait à des néophytes et leur exposait les principes de base du néopythagorisme.

D'autre part, le fait que la tétrade constitue la moyenne arithmétique entre la monade et l'hebdomade permet à nouveau à M^{me} Hadot d'affirmer qu'«ici encore Hiéroclès prend soin, par l'adjonction de l'adverbe πως, de préciser que la tétrade ne surpasse pas vraiment, c'est-à-dire en un sens ontologique, la monade, mais seulement 'd'une certaine manière', c'est-à-dire par la quantité, et une quantité plus grande est, pour un néoplatonicien, signe évident d'une infériorité ontologique»⁶⁵.

On peut répondre d'abord que le πως en question ne porte pas sur *hyperékhei*, qui vient après, mais sur l'ensemble τῷ ἴσῳ ἀριθμῷ, placé avant, et que, tout comme le *tis* dont il a été précédemment question, πως n'est pas l'indéfini vague, d'approximation (en quelque sorte). Πως, en effet, comme *tis* et tous les mots indéfinis, ne répond pas seulement à l'indéfini indéterminé (en latin *quis*), mais aussi au déterminé non nommé (*quidam*). Πως peut donc être ici l'équivalent de τρόπω τινί, qui signifie «d'une manière déterminée»⁶⁶. On peut donc

(64) Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par A.-J. Festugière, II, Paris, 1967, p. 311. Cf. Proclus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, éd. Diehl, I, Lipsiae, 1901 Teubner, réimpr. Hildesheim, 1965, p. 422, 19 s. Le même Proclus, toujours dans le *Comm. sur le Tim.* (Fest.), III, p. 83, a écrit : «De même aussi l'auteur des *Vers Dorés* a célébré la Tétraktys comme 'source de l'Éternelle Nature'. Car le Monde a été mis en ordre à partir de la tétrade issue de la monade et de la triade.» Hiéroclès s'abstient de donner une telle précision.

(65) H., 253.

(66) Cf. un exemple de ce πως en Aristote, *Politique*, éd. J. Aubonnet (C.U.F.), V, II, 2, p. 46 : «τοῦ μὲν οὖν αὐτοῦς ἔχειν πως πρὸς τὴν μεταβολήν...». De même, Clément d'Alexandrie, p. ex., introduit une citation textuelle d'un auteur

comprendre que «la tétrade surpassé la monade précisément du même nombre dont elle est surpassée par l'heptomade». On se demande d'ailleurs à nouveau comment des lecteurs peu avertis des arcanes de la doctrine pythagoricienne auraient pu comprendre la valeur attribuée ici à ce $\pi\omega\varsigma$, et s'ils auraient intuitivement opéré une distinction entre la valeur ontologique et la valeur quantitative qui sépare la monade de la tétrade.

Il faut remarquer au passage avec quel soin est composé le texte consacré à la tétrade, et ne pas oublier qu'Hiéroclès est plus un «littéraire» qu'un véritable savant. Cette tétrade intervient à la fin de la première partie des *Vers d'or*. Elle annonce leur seconde partie⁶⁷. Elle constitue donc comme le pivot de ces mêmes *Vers d'Or* et, pour ainsi dire, le cœur de la doctrine pythagoricienne. D'autre part Hiéroclès, au début de son exposé sur les nombres, assimile la tétrade au dieu démiurge, et il le termine en confirmant cette assimilation⁶⁸. Ainsi son étude sur la tétrade a été minutieusement composée, et l'emplacement des mots et leur sens soigneusement pesés.

La tétrade est d'abord formellement identifiée au dieu démiurge. On nous informe en outre que, dans le *Hiéros logos*, «ce dieu est chanté comme le nombre des nombres». «En effet», poursuit Hiéroclès, «si tous les êtres existent en vertu de ses éternelles volontés, il est évident que même le nombre qui se trouve dans chaque forme des êtres dépend de la cause qui est dans ce nombre-là (ou «dans ce nombre fameux»?) ($\tau\eta\varsigma \epsilon\nu \epsilon\chi\epsilon\iota\nu\omega \alpha\lambda\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma \eta\rho\eta\tau\alpha\iota$) et que le premier nombre est là-bas (*ékei*) : de là-bas (*ékeithen*), en effet, il passe aussi ici-bas (*entaultha*).» Suit naturellement la description de la décade, qui est ici-bas ce qu'est la tétrade là-bas⁶⁹.

Ainsi, conformément à la doctrine pythagoricienne, toutes les formes des êtres contiennent un nombre; ces nombres dépendent d'une cause, et cette cause réside dans la tétrade démiurgique. Le premier nombre est lui aussi là-bas, c'est-à-dire dans la tétrade (on remarquera la répétition $\epsilon\nu \epsilon\chi\epsilon\iota\nu\omega/\epsilon\chi\epsilon\iota$), et qu'est-ce que le premier nombre, sinon le nombre un, qui fait

païen ou de l'Écriture Sainte par $\omega\delta\acute{\epsilon}\pi\omega\varsigma$: cf. *Le Pédagogue*, édit. H.-I. Marrou, M. Harl, Paris, 1960, réimpr. 1983, I, IV 11; I, VI, 1, etc.

(67) K., 89, 27 à 90, 7.

(68) K., 89, 13.

(69) K., 87, 19-26.

partie de la tétrade dont il est une des composantes, sans plus, nombre nombré et non plus nombre nombrant ?

M^{me} Hadot explique «ce premier nombre qui sort de la monade» chez Syrianus par la tétrade, mais où est-il question de la monade chez Hiéroclès ? Elle ajoute que ce dernier voudrait peut-être aussi désigner par le «premier nombre» «le nombre intelligible, d'où proviennent les nombres qui sont dans les êtres»⁷⁰. Quoi qu'il en soit, les formules dubitatives abondent sous sa plume, et on se demande, une fois de plus, comment des néophytes auraient pu être au fait de telles subtilités ! Pour eux, le «premier nombre» ne pouvait être que le nombre un ; par additions successives, l'un forme le quatre, et le dix, comme Hiéroclès le dit ensuite, et de là tous les nombres, et donc toutes choses. Si Hiéroclès était bien le disciple d'Origène, et s'il devait, en plus, faire allusion au *Hiéros logos* pythagoricien, comme il y était tenu par les *Vers d'Or*, pouvait-il procéder autrement et ne pas, pour ainsi dire, désacraliser la monade pythagoricienne et l'Un plotinien ?

La fin de l'exposé sur la tétrade nous laisse sur la même impression : «On ne peut désigner» affirme l'Alexandrin, «ce qui ne dépend pas de la tétractys comme racine et comme principe. Elle est, en effet, comme nous l'avons dit, démiurge, cause de toutes choses, la tétrade, dieu intelligible, cause du dieu céleste et sensible. La connaissance de ce dieu a été transmise aux pythagoriciens par Pythagore lui-même, lui que chante même à présent l'auteur de ces vers ...»⁷¹. On se trouve ainsi en présence d'un *noûs* démiurgique, principe (*arkhè*) de tous les êtres, qui a fait le cosmos divin, et de rien d'autre.

Entre-temps, «la mention de la monade et de l'heptade dont la tétrade est la moyenne arithmétique, donne à Hiéroclès l'occasion de décrire brièvement les qualités de l'une et de l'autre», poursuit M^{me} Hadot, et, avec une rigueur implacable, elle démontre que «la monade est nécessairement ontologiquement supérieure à tous les autres nombres, la tétrade incluse». Et plus loin elle ajoute : «... tous les nombreux auteurs antiques qui mentionnent ou utilisent la théologie pythagoricienne des nombres font, comme Hiéroclès, de la monade (ou de l'Un) le

(70) H., 249. Elle utilise à cet effet un texte de Syrianos, *In Metaph.*, p. 140, 11, Kroll.

(71) K. 89, 11-17.

principe suprême de tous les nombres : la logique inhérente à la théologie des nombres l'exige»⁷². A ce propos elle ne manque pas de s'appuyer sur des citations de Jamblique, de Syrianos, de Macrobie, tous soumis à l'influence de Plotin.

En effet, pour ces auteurs, la monade n'est pas encore un nombre. A.-J. Festugière, qui a minutieusement analysé la doctrine pythagoricienne de l'Un transcendant aux nombres, notamment d'après Philon d'Alexandrie et Eudoxe, conclut de son examen : «la Monade première, l'Un considéré comme principe formel, est transcendant à tout le réel, puisqu'il est transcendant à l'un numérique, ...cet un numérique est ἀρχή des nombres ... enfin les nombres sont à la fois le principe et la substance des choses»⁷³. Si Hiéroclès, comme Origène, ne reconnaît pas l'Un transcendant, la monade ne peut être pour lui, au plus, que l'un numérique. Cet un numérique est qualifié de «principe de tout nombre», et il contient en lui-même les puissances de toutes choses»⁷⁴, et non pas forcément «les puissances de tous les nombres»⁷⁵, comme le voudrait M^{me} Hadot. Le nombre est, en effet, une collection de monades ; la monade est alors «une unité faisant partie du nombre (unité nombrée)»⁷⁶.

Il est, d'autre part, tout à fait certain qu'Hiéroclès connaît parfaitement la doctrine de Plotin sur l'Un, ainsi que l'enseignement de Jamblique, celui de Syrianos, et peut-être même celui de Proclus. Mais il semble aussi partager le scepticisme d'Origène le païen sur la transcendance de l'Un. Il lui faut donc se tenir au plus près du texte des *Vers d'Or*. Ces derniers parlent uniquement de la tétractys donnée aux hommes par Pythagore, et ne contiennent aucune allusion à la monade, ce qui, soit dit en passant, est troublant, s'il est vrai, comme d'aucuns le prétendent, que ce poème, composé vers le milieu du III^e siècle p. C.⁷⁷, est une compilation dont plusieurs fragments remontent précisément au *Hiéros logos*⁷⁸.

(72) H., 253.

(73) A.-J. Festugière, *Rév. d'Herm. Tris.*, IV, p. 29.

(74) K., 88, 15.

(75) H., 253.

(76) A.-J. Festugière, *op. cit.*, IV, p. 26.

(77) A. Delatte, *op. cit.*, p. 45.

(78) *Ibid.*, p. 47. D'après H. Thesleff, *An introduction to the pythagorean writings of the hellenistic period*, in *Acta academiae Aboensis Humaniora* XXIV.3, Åbo, 1961, p. 113, les *Vers d'or* auraient été composés au III^e/II^e siècle avant

Quoi qu'il en soit, c'est bien cette tétractys, expressément assimilée au dieu démiurge⁷⁹, que l'Alexandrin va mettre en valeur, au détriment de la monade, dont les *Vers d'Or* ne parlent pas, et que lui-même néglige. Souvenons-nous qu'aux yeux de Damaskios, il manque d'exactitude et d'élévation. Ainsi, il se borne à rappeler que la monade, tout comme l'hebdomade, possède des propriétés « très belles et excellentes »⁸⁰, ce qui n'est pas compromettant et les met sur un pied d'égalité. Ce serait pourtant le moment, surtout en présence de néophytes, qui ne peuvent comprendre une allusion à demi-mot, de préciser la supériorité de la monade sur l'hebdomade ou sur la tétractys. Or il se borne à répéter, après bien d'autres, que « la monade est le principe de tout nombre et qu'elle contient en elle-même les puissances de tous les nombres »⁸¹, ce qui est vrai même du simple point de vue arithmétique. Quant à l'hebdomade, sans mère et vierge, elle possède « *deulérôs* »⁸² la dignité de la monade. Bien entendu, M^{me} Hadot rend ce *deulérôs* par « d'une manière secondaire », c'est-à-dire inférieure. *Deulérôs* implique-t-il forcément une infériorité ? Il peut aussi signifier « en second lieu ». Hiéroclès a peut-être voulu dire ici que l'hebdomade possède elle aussi, en second lieu, la même dignité que la monade. Tout se passe, en fait, comme s'il majorait la tétractys, en tant que dieu démiurge, et même l'hebdomade, et occultait la valeur philosophico-religieuse attribuée ordinairement à l'Un.

C'est bien là qu'est la véritable pierre d'achoppement : d'après M^{me} Hadot, la monade, principe des nombres, *doit, ipso facto*, être considérée, ainsi que l'Un de Plotin, comme le dieu suprême. Il est, à ses yeux, impensable qu'un pythagoricien ou qu'un néoplatonicien s'affranchisse de cette loi. Or, si l'on en croit Photios, que faisait d'autre, au 1^{er} siècle p. C., Nicomaque de Gérasa, dans sa *Théologie arithmétique* ? Il a à la fois « défié et outragé » la monade, écrit le Patriarche, en l'affublant d'une multiplicité d'appellations hétéroclites⁸³. La tétrade, en

notre ère et remonteraient au *Hiéros Logos* en hexamètres (iv^e/iii^e siècle avant J.-C.). Cf. *ibid.*, p. 18. A. Delatte, *op. cit.*, p. 45, en fixait la composition au iii^e siècle de notre ère.

(79) K., 87, 18-19.

(80) K., 88, 13-14.

(81) K., 88, 14-16.

(82) K., 88, 17.

(83) Photios, *op. cit.*, III, codex 187, 143 a, p. 42.

revanche, lui paraissait une véritable merveille, et selon une progression savamment graduée «une autre divinité, une divinité multiple (*polythéos*) et plutôt le Dieu en tout (*panthéos*)»⁸⁴. Quant à la décade, elle est chez lui : «le Tout : Dieu, Dieu suprême, Dieu des dieux ...» et, ce qui est plus important : «la décade est pour eux (Nicomaque et ses maîtres) le Dieu par excellence et contient la puissance (*to kratos*) de toute la divinité qui réside dans les nombres»⁸⁵. On pourrait donc conclure que Nicomaque méprisait la monade et exaltait la tétrade et la décade, comme Hiéroclès.

De même, quand on lit, dans les Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς de Jamblique, d'abord que «la monade est le principe du nombre et qu'elle n'a pas de position propre», ensuite qu'«elle apparaît comme le principe le milieu et la fin de toutes choses», puis qu'«elle est non seulement dieu, mais intelligence (*noûs*) et hermaphrodite», enfin qu'«elle est démiurge et modeleur (*plastria*)»⁸⁶, on ne laisse pas d'être perplexe et on se demande s'il y a bien unité de vue entre Nicomaque et Jamblique, par exemple, et si les arithméticiens ont enseigné une doctrine à peu près unifiée⁸⁷ !

Quoi qu'il en soit, A. Delatte a bien vu que «des trois nombres les plus importants de la dizaine sont 1, 4 et 10, et qu'ils ont à peu près la même valeur et le même rôle dans la formation des nombres, suivant les conceptions pythagoriciennes. Aussi ont-ils en commun plusieurs épithètes»⁸⁸. Ce jugement, capital, met en évidence que l'arithmologie était loin d'être une science exacte, que nombre d'auteurs la traitaient en fonction des intérêts du moment et que l'on ne peut résoudre à coup sûr une difficulté en cette matière comme si l'on avait affaire à un problème de géométrie. L'important pour le *Commentaire sur les Vers d'Or*, c'est que «la tétractys est ... au centre même du pythagorisme : vers elle convergent et la science sous son double aspect astronomique et mathématique, et la religion sous son double aspect musical et cathartique»⁸⁹.

(84) *Ibid.*, 144 b, p. 44.

(85) *Ibid.*, 145 b, p. 47.

(86) [Jamblique], *op. cit.*, p. 1, l. 1 et 20 ; p. 3, l. 21 ; p. 4, l. 1 ; p. 4, l. 9-10.

(87) Sur les qualificatifs des nombres, cf. A. Delatte, *op. cit.*, p. 212-213.

(88) A. Delatte, *op. cit.*, p. 215. Suivent divers exemples empruntés à Nicomaque, à Lydus, à Jamblique.

(89) P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 100.

Il apparaît qu'Hiéroclès tente ici un rapprochement approximatif entre la monade et l'hebdomade. Déjà, dans les traités d'arithmologie pythagoricienne, existaient des analogies entre les nombres un et sept⁹⁰. On sait, d'autre part, l'importance que Philon d'Alexandrie a attachée à l'hebdomade, bien qu'il ait expressément reconnu que « ce qui est réellement Un, Seul et pur a engendré de soi seul, sans faire usage absolument d'aucune matière, l'hebdomade qui n'a point eu de mère »⁹¹. Il s'agit bien entendu, dans cette citation, de l'Un transcendant.

Toutefois, dans le *De opificio mundi*, Philon parle de l'hebdomade avec une tout autre ampleur qu'Hiéroclès, mais selon une méthode qui laisse prévoir celle de son successeur. « De ces nombres en effet », dit-il, « les uns engendrent sans être engendrés, les autres sont engendrés et n'engendrent pas, d'autres à la fois engendrent et sont engendrés. Seul le nombre sept ne se voit dans aucune de ces divisions⁹². » Il est bien évident que la « singularité » de l'hebdomade lui confère une dignité particulière et qu'elle n'est nullement considérée ici comme inférieure à l'Un. La supériorité ontologique de ce dernier est bien oubliée. Philon — comme plus tard Hiéroclès — se soucie peu de bâtir un système absolument cohérent. Il vise, comme le font souvent les rhéteurs, à produire un effet momentané : tant pis si la cohérence du tout en pâtit. C'est ainsi que Philon n'hésitera pas, quelques lignes plus loin, à proclamer : « Seul, comme je l'ai dit, le sept est de nature à ne pas engendrer et à ne pas être engendré. C'est pourquoi, tandis que les autres philosophes assimilent ce nombre à la Victoire, la vierge sans mère, dont on dit qu'elle est sortie de la tête de Zeus, les Pythagoriciens l'assimilent au Recteur de l'univers (τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων). Car l'être qui n'engendre pas et qui n'est pas engendré, demeure immobile. C'est que la génération est dans le mouvement, puisque celui qui engendre et celui qui est engendré ne vont pas sans mouvement, l'un pour engendrer, l'autre pour être engendré. Seul, ne meut pas et n'est pas mû ce vénérable Chef et Recteur (ἄρχων καὶ ἡγεμὼν), dont on pourrait justement dire que le nombre sept est l'image. Or, j'ai en faveur de mes dires ce témoignage de Philolaos : ' Car, dit-il, il existe un Recteur et Chef de toutes choses,

(90) Cf. A. Delatte, *op. cit.*, p. 222.

(91) Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, IV, p. 21.

(92) Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, introd., trad. et notes par R. Arnaldez, Paris, 1961, 99, p. 207.

Dieu, qui est pour l'éternité durable, immuable, semblable à lui-même, différent de tous les autres êtres⁹³.»

Voilà une heptade bien proche de la monade, et il fallait des esprits fort déliés pour les distinguer l'une de l'autre, surtout si l'on ne croyait pas à la transcendance absolue de la monade. M^{me} Hadot écrit d'ailleurs que la position de l'heptade «à l'intérieur de la décade est donc singulière et ressemble sous quelques aspects à celle de la monade»⁹⁴. C'est cette «singularité» que Philon a exploitée, et c'est la «singularité» de la tétrade qu'Hiéroclès prétend mettre en valeur dans son *Commentaire sur les Vers d'Or*, au détriment de la transcendance de la monade.

Pour illustrer cette singularité de la tétrade, je me permets de citer *in extenso* le passage que je lui ai consacré dans *Le néo-platonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*⁹⁵. Aucun texte ne peut mieux illustrer le différend qui m'oppose à M^{me} Hadot : «Comment compenser, cependant, l'attraction de la Monade, de l'Un tout puissant depuis Plotin et ses disciples ? En donnant à la Tétrade la place prépondérante dans la Décade. Dans cette Décade, la Tétrade est le milieu entre la Monade inengendrée et le Septénaire sans mère et vierge. A l'intérieur de la Décade, la Monade n'est pas engendrée mais engendre ; le Septénaire est inengendré et n'engendre pas ; la Tétrade, en revanche, qui tient le milieu entre les deux, doit engendrer et être engendrée : seule, dans la Décade, 'elle est engendrée par un nombre et en engendre un autre'. On pourrait objecter que le fait d'être engendré constitue pour la Tétrade une infériorité par rapport à la Monade et même au Septénaire ; Dieu n'est-il pas en effet *agennètos* ? Mais il est clair qu'Hiéroclès veut mettre ici en relief les propriétés génératrices de la Tétrade (c'est-à-dire du Démiurge), dût la stricte logique en souffrir. Les hauteurs glacées de l'Un plotinien et néo-platonicien ne sont point son fait ; c'est le Démiurge dispensateur de vie qui l'emporte dans son

(93) *Ibid.*, 100, p. 207-208. Cf. H. Leisegang, *La Gnose*, trad. de l'allemand, Paris (Payot), 1951, p. 35-36. M^{me} Hadot cite elle aussi ce même passage de Philon (H. 254, n. 58), mais prend soin de couper le texte après «on dit qu'elle est sortie de la tête de Zeus...», au moment où l'auteur va citer les pythagoriciens, et en particulier Philolaos, qui assimilent l'heptade au recteur de l'Univers, «immobile, semblable à lui-même».

(94) H., p. 255.

(95) N. Aujoulat, *op. cit.*, p. 132-133.

œuvre, et nous sommes surtout sensibles à la lecture de ce passage consacré à des 'élucubrations' mathématiques de son temps, à l'explosion de vie que traduit la répétition inlassable du verbe engendrer ... par opposition à la Monade ἀγέννητος et au Septénaire ἀμήτωρ. Ces deux derniers nombres sont énoncés sous un aspect négatif; la Tétrade sous un aspect positif. On finit même par considérer le fait d'être inengendré comme une infériorité de la Monade par rapport à la Tétrade! alors qu'il constitue, en bonne philosophie platonicienne, une supériorité. La Tétrade est le foyer de vie de la Décade, et par elle, de toutes choses. Elle connaît cette vie sous tous ses aspects, puisque sans cesse elle engendre et est engendrée. Bien mieux que la Monade, elle suggère le mouvement ininterrompu des générations se succédant les unes aux autres. Certes, la Monade contient les puissances de tous les nombres, mais la Tétrade 'rassemble et contient à la fois toutes les puissances des nombres produisant et produits'. Dans le cas de la Tétrade, l'accent est mis intentionnellement sur τῶν γεννώντων καὶ γεννωμένων, d'où une impression de vie foisonnante et la vision de la suite des générations. De plus, la concentration de toutes ces puissances est suggérée par la succession de ἅμα, συνείληφε, συνέχει; la Tétrade s'anime presque à nos yeux : elle rallie les innombrables puissances dispersées de tous les nombres produisant et produits, puis elle les maintient en cohésion entre elles, tandis que la Monade se contente de contenir immuablement ces puissances. Bref, la Tétrade est mouvement, vie; la Monade et le Septénaire sont immuables dans leur froide impassibilité. Comment la Tétrade ne serait-elle pas alors le Dieu actif, créateur, qui donne la vie à tous les êtres et les ordonne pour former le cosmos? Aussi bien, tout en sacrifiant à l'engouement de son époque pour les formules d'arithmétique et d'arithmologie, Hiéroclès a su exprimer sa foi dans le Dieu démiurge qu'est la Tétrade, au détriment de l'Un des néo-platoniciens, beaucoup trop abstrait à ses yeux.»

Je vois donc dans Hiéroclès un philosophe pointilleux sur certains points de doctrine, mais avant tout pratique, rebelle aux spéculations transcendantales, et un écrivain qui ne dédaigne pas, même dans un passage d'allure «scientifique», les effets littéraires. J'ai été très conscient des difficultés engendrées par son attitude parfois réticente à l'égard d'un néo-platonisme que l'on pourrait qualifier d'orthodoxe, alors que M^{me} Hadot considère avant tout Hiéroclès comme un philosophe néo-platonicien de

stricte observance, utilisant à la lettre toutes les expressions et toutes les recettes de l'arithmologie traditionnelle.

Il m'apparaît improbable que l'Alexandrin ait été un auteur assez «scolastique», comme Proclus, pour donner, dans ce passage consacré à la tétractys, une valeur technique bien définie à des termes comme *monas*, *tétrás*, *tétractys*, etc.⁹⁶, et pour respecter dans ses moindres détails une hiérarchie entre les dix premiers nombres, subtile distinction que les non-initiés n'auraient pas toujours su interpréter. Il constate simplement que la tétrade constitue une moyenne arithmétique entre la monade et l'heptade, toutes les deux pourvues de très belles propriétés, qu'elle détient en plus la puissance de la décade, c'est-à-dire du dieu démiurge, le plus élevé des dieux selon lui. Tout comme Philon dans le *De opificio mundi* avec l'heptade, il occulte, dans son *Commentaire*, la monade par la tétrade-tétractys et la décade, et on ne voit pas où il laisserait entendre qu'il existe une monade transcendante qui domine le tout⁹⁷.

Je suis, bien sûr, d'accord avec M^{me} Hadot quand elle identifie ensuite le démiurge d'Hiéroclès avec celui du *Timée*⁹⁸ — il y a substitution, chez lui, du dieu du *Timée* au dieu du *Parménide* — mais je ne la suis plus lorsqu'elle intègre à nouveau le «système d'Hiéroclès» à celui de Jamblique ou de Proclus, voire à celui de Calcidius, et qu'elle affirme, avec quelques précautions cependant, qu'«il est probable que même la monade n'est pas, pour Hiéroclès, le principe suprême»⁹⁹. On pourrait, après tout, pousser plus loin l'hypothèse et, à la suite de J. Combès, le sagace éditeur de Damascius, dépasser l'Un et affirmer qu'Hiéroclès a abouti à «l'éclatement de la notion de principe dans l'ineffable»¹⁰⁰ ! L'Alexandrin n'est certainement pas monté à ces hauteurs vertigineuses !

La suite de l'article de M^{me} Hadot est consacré à de savantes considérations sur les systèmes de Jamblique, Syrianos et Pro-

(96) P. ex., pour lui, la tétrade est l'équivalent de la tétractys.

(97) Comme le remarque M^{me} Hadot (H. 257), certains passages de mon ouvrage (p. 22 notamment) peuvent laisser penser que, d'après moi, chez les anciens pythagoriciens la tétractys était Dieu lui-même. En fait, je fais mienne la formule de P. Boyancé, *op. cit.*, p. 100, déjà citée p. 421.

(98) H., p. 258.

(99) H., p. 258.

(100) Cf. Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I, *De l'Ineffable et de l'Un*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, 1986 (C.U.F.), p. cxxvi.

clos, pour montrer qu'« Hiéroclès, en ce qui concerne sa doctrine du démiurge et la position de cette dernière dans le développement de la philosophie néoplatonicienne, se situe quelque part entre Jamblique et Proclus... » et que « cette même doctrine ainsi que sa doctrine de l'âme présupposent un système déjà richement diversifié quant à la hiérarchie des niveaux ontologiques qui a dû ressembler à celui de Jamblique »¹⁰¹. J'ai suffisamment débattu la question dans cet article, et je remarquerai seulement que le ton de M^{me} Hadot reste dubitatif¹⁰².

Et comment pourrait-il en être autrement ? Si le *Commentaire sur les Vers d'Or* nous est parvenu en entier, le *De providentia* en revanche, est trop mutilé pour que nous puissions risquer des conclusions définitives sur la philosophie d'Hiéroclès. Malgré cela, M^{me} Hadot affirme que « tout argument » *ex silentio* est absolument à écarter. Ce n'est pas parce que « Simplicius ou Hiéroclès ne parlent pas dans leurs commentaires des triades du monde intelligible qu'ils les ignorent. Ils ont seulement de bonnes raisons pour n'en pas parler »¹⁰³. Bien sûr, un tel argument n'est jamais décisif, et Hiéroclès connaissait certainement les triades du monde intelligible... et l'existence de l'Un plotinien. Est-ce à dire pour autant qu'il était d'accord avec ces points de doctrine parce qu'il n'en a pas parlé ?

D'autre part, nier absolument toute valeur à l'argument *e silentio* postule, comme le déclare ensuite M^{me} Hadot, que « le néoplatonisme, surtout tardif, est profondément et essentiellement systématique, et (que) dans tout système, les parties se supposent et s'appellent les unes les autres »¹⁰⁴. Cela est peut-être vrai pour Proclus, Damaskios ou Simplicios, mais ne saurait être vérifié d'après les écrits d'Hiéroclès, et de bien d'autres¹⁰⁵.

(101) H., p. 261.

(102) La doctrine du démiurge d'Hiéroclès et celle de l'âme « présupposent un système déjà richement diversifié quant à la hiérarchie des niveaux ontologiques, qui a dû ressembler à celui de Jamblique ».

(103) I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 190.

(104) I. Hadot, *op. cit.*, p. 190.

(105) Il est remarquable que Damaskios éprouve un certain dédain pour les connaissances philosophiques de l'Alexandrin et de ses contemporains, pour Hypatie, qualifiée de « géomètre » par rapport à Isidore, véritable philosophe (*Damascii vitae Isidori reliquiae*, Zintzen, p. 218, 164), pour Synésios de Cyrène, qu'il ne nomme même pas, du moins dans les parties de son œuvre qui nous sont

En l'absence d'un texte décisif, l'hypothèse de M^{me} Hadot au sujet de la place du démiurge chez Hiéroclès peut être défendue. Si elle n'arrive pas à forcer ma conviction, c'est parce que son auteur me paraît avoir une vue trop systématique, et quasi-monolithique, du néo-platonisme. Elle étend Hiéroclès sur un lit de Procuste et l'étire jusqu'à la taille d'un Jamblique ou d'un Proclus. Il est probable que le courant philosophique auquel appartenait l'Alexandrin est issu d'Origène le païen, courant peu connu, parce que composé de quelques disciples inféconds, plaçant le *noûs* au sommet de la hiérarchie céleste, et qu'un autre courant, issu celui-ci de Plotin, a compté parmi les siens des auteurs prolifiques et de talent, adeptes de l'Un transcendant. Ce qui unit la plupart d'entre eux, cependant, c'est qu'ils ont tenté de concilier les enseignements de Platon et d'Aristote.

Il ne faut pas oublier non plus qu'Hiéroclès, comme nous en avertit Damaskios, est, au moins dans le *Commentaire sur les Vers d'or*, un bon écrivain¹⁰⁶, qui ne dédaigne pas les effets de style, quoique peu exact en philosophie, aussi bon «littéraire» que médiocre «scientifique», si l'on en croit ce juge. Il n'écrit pas un sec compte rendu des *Vers d'or*, mais il en rédige un commentaire soigneusement composé et personnel, même lorsqu'il traite d'arithmologie.

Le style agréable du *Commentaire* et même des fragments du *De providentia*, confirme la valeur pédagogique d'Hiéroclès. Mais l'Alexandrin pouvait-il, pour des raisons précisément pédagogiques, escamoter l'Un plotinien s'il y croyait vraiment, n'y faire aucune allusion, si ce n'est par un $\pi\omega\varsigma$ ou par un $\pi\iota\varsigma$, alors que, nous l'avons vu, Saloustios n'hésite pas à l'évoquer dans son opuscule *Des dieux et du monde* rédigé, lui aussi, pour des néophytes?

Si Hiéroclès connaissait le néoplatonisme de son temps, soyons assurés qu'il n'ignorait rien non plus de la doctrine chrétienne. M^{me} Hadot, à mon sens, ne tient pas assez compte des réalités de la vie à Alexandrie. C'est ainsi que les étudiants païens et chrétiens suivaient les mêmes cours à l'«université». J. Bernardi nous a opportunément rappelé que même à

parvenues, pour Hermias, «travailleur, mais peu intelligent et piètre chercheur de la vérité» (*ibid.*, p. 100, 74), pour Théosébios, auditeur d'Hiéroclès, jugé aussi durement que son maître (*ibid.*, p. 87, 109).

(106) Cf. I. Hadot, *op. cit.*, p. 18, n. 6.

Athènes, au milieu du iv^e siècle, un Basile de Césarée, un Grégoire de Nazianze apprenaient la rhétorique, la grammaire et la philosophie sous la direction de maîtres païens, et du chrétien Prohaerésios¹⁰⁷. « En fait, il est tout aussi vain de rechercher la part exactement impartie au christianisme chez Hiéroclès que de vouloir délimiter avec précision ce qu'il doit à Platon, à Aristote ou à Plotin ... On peut parler tout au plus de l'influence de Plotin et d'Aristote, ou d'une coloration chrétienne de ses œuvres. L'héritage des orateurs païens constituait alors le bien commun des chrétiens comme des païens. Tous sont d'accord sur de nombreux points, surtout dans le domaine de l'éthique, et même de la métaphysique. Comment débrouiller avec sûreté ce nœud inextricable d'influences aussi diverses¹⁰⁸ ? »

En fait, pour Hiéroclès, tout dépend de l'état d'esprit avec lequel on examine ses deux ouvrages. M^{me} Hadot a démontré que sa doctrine est en harmonie, sur bien des points, avec celle de Jamblique, de Syrianos et de Proclus; elle en déduit qu'il doit être d'accord avec eux *sur tous les sujets* dont il ne parle pas. C'est possible, mais loin d'être certain. Je préfère, pour ma part, interpréter les écrits d'Hiéroclès *tels qu'ils sont*, sans négliger le jugement porté sur eux par Damaskios. C'est un fait qu'il a à peine évoqué la monade « principe des nombres », et pas du tout l'Un de Plotin, mais qu'il exalte la tétractys démiurgique. Si la monade ou l'Un transcendant comptaient vraiment pour lui, pourquoi ne les a-t-il pas succinctement révélés à ses néophytes, au lieu de se contenter de prétendues allusions que ces derniers n'étaient d'ailleurs pas capables d'interpréter? Enfin, pourquoi Damaskios juge-t-il la philosophie d'Hiéroclès inexacte et peu élevée? Parce que ce dernier aurait simplement omis quelques raffinements de doctrine ultérieurs à son époque et qu'il ne pouvait donc connaître?

Laissons le dernier mot à Hiéroclès. Il affirme solennellement, à la fin de son *Commentaire*, que les *Vers d'or* « ne sont pas les paroles mémorables d'un seul disciple de Pythagore, mais de tout leur vénérable collège, et, comme eux-mêmes le procla-

(107) J. Bernardi, *op. cit.*, en particulier p. 87-90.

(108) N. Aujoulat, *op. cit.*, p. 80-81. Pour mesurer l'influence respective des deux cultures, païenne et chrétienne, chez un Porphyre, p. ex., on devrait lire, de L. Jerphagnon, *Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, in *Museum Helveticum*, 1990, p. 41-52.

ment, les préceptes communs de toute leur assemblée»¹⁰⁹. On peut, à travers ce passage, deviner des rivalités, des désaccords entre les différentes sectes pythagoriciennes, mais toutes, admettaient, selon Hiéroclès, les *Vers d'Or* comme le résumé de leur foi. Ce résumé donne la place d'honneur à la Tétractys, révérée par tous les pythagoriciens. Ce témoignage, aussi religieux que philosophique, ne peut-il nous suffire ?

Noël AUJOLAT,
Université de Toulouse-Le Mirail.

(109) K. 122, 6-9.