

AUJOULAT, Noël. – *Créateur et création dans l'œuvre d'Héroclos d'Alexandrie.* – Byzantion 1997 67 (1) : 97-147. • Concerne le néoplatonisme d'Héroclos, défendu par I. Hadot (→ 49-03649) et contesté par L. G. Westerink (RLAC 15, col. 116 → 60-12388). Le démiurge d'Héroclos paraît « créer » le monde par son seul être : telle création à partir d'aucun substrat semble proche de la création « ex nihilo » des chrétiens. Pour ceux-ci, Dieu crée par un acte de sa volonté délibérée, tandis que les néoplatoniciens considèrent qu'il y a, chez l'être suprême, adéquation entre vouloir et être. De fait, aussi bien que les chrétiens, Héroclos utilise ici un vocabulaire néoplatonicien, quoique sa définition de la création manque de précision. [70-02212-3]

5780
AUJOULAT, N
1997

MÉMOIRES

CRÉATEUR ET CRÉATION DANS L'ŒUVRE D'HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE

I. Hadot a tenté de démontrer, contre K. Praechter, partisan de la création *ex nihilo* chez Héroclos d'Alexandrie ⁽¹⁾, que «le démiurge d'Héroclos, comme celui des néoplatoniciens, crée, sans matière pré-existante, de toute éternité, et par son seul être» ⁽²⁾. Or, dans un article paru en 1989, L. G. Westerink a écrit : «La démonstration récemment tentée par I. Hadot, qu'il n'existe absolument pas un tel néoplatonisme alexandrin, est un échec, précisément sur le point essentiel de la théologie d'Héroclos» ⁽³⁾. Le jugement d'un spécialiste du néoplatonisme aussi averti mérite un examen attentif, à propos notamment de la création chez l'Alexandrin, de la place du démiurge dans la hiérarchie divine, de la notion de «procession» dans le *Commentaire sur les vers d'or*. À propos de la *Tétractys* et de l'Un, on évoquera l'accusation d'inexactitude lancée par Damascius contre la philosophie d'Héroclos, et enfin, on verra que nombreux sont les critiques qui ont rattaché Héroclos au mouvement néoplatonicien issu d'Origène le païen plutôt qu'à celui de Plotin.

(1) Cf. par ex. K. PRAECHTER, art. *Hierokles* dans *RE*, t. VIII, 2, col. 1482, 1919 : «Nach H. schafft der Demiurg durch den blossen Willen aus dem Nichts. Hier wird sich die Annahme christlichen Einflusses schwerlich abweisen lassen. Daneben geht in der Anschauung vom Schaffen *κατ' οὐσίαν* (Phot. 463 a 30ff.) echt Neuplatonisches einher».

(2) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Héroclos et Simplicius*, Paris, 1978, p. 86.

(3) L. G. WESTERINK, art. *Hierokles II*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1989, col. 116.

I. LE DÉMIURGE D'HIÉROCLÈS CRÉE-T-IL PAR SON SEUL ÊTRE OU À PARTIR DE RIEN ?

L. G. Westerink affirme que, pour l'Alexandrin, «il y a au sens propre seulement un dieu, créateur, père et roi, qui seulement par sa volonté a créé du néant (aus dem Nichts) tout ce qui est invisible et visible ... L'enseignement d'une matière préexistante est expressément contesté» (4). Pour justifier la création du monde *ex nihilo* L. G. Westerink s'appuie uniquement sur un texte du *codex* 214 de Photius, et ne signale pas le texte parallèle du *codex* 251. Quoi qu'il en soit, une étude plus poussée de ces deux passages peut-elle justifier la thèse de la création *ex nihilo* chez Hiéroclès? L'Alexandrin soutient en effet que l'artisan n'a tiré l'ordonnance visible et invisible d'aucun substrat (*ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου*, cod. 214) ou d'aucun substrat préexistant (*ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου*, cod. 251).

Tout d'abord ces deux expressions ne sont pas interchangeables. Affirmer que le démiurge crée «sans aucun substrat», comme dans le *codex* 214, qui est un résumé du *De providentia* (5), cela veut dire que le créateur ne se sert absolument de rien pour amener les êtres à l'existence ; il les tire alors du néant, y compris la matière dont ils sont constitués. Il s'agit de la création *ex nihilo* des chrétiens. Le créateur ne doit rien à ses créatures, il crée par don gratuit.

En revanche, créer «sans aucun substrat préexistant», comme dans le *codex* 251, exclut seulement le dualisme. Aucune matière séparée de Dieu ni coéternelle à Dieu n'existe. Autrement dit, la matière n'est pas un principe. Mais l'ouvrier divin, s'il ne crée pas avec un substrat préexistant, peut utiliser cependant un substrat, une matière qui émane de lui de toute éternité, qui dépend de lui, mais qu'il ne peut pas ne pas créer. On aboutit ainsi à la création «selon l'essence» du néoplatonisme.

Il y a donc, au départ, une sérieuse ambiguïté. Hiéroclès a-t-il écrit *ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου* (cod. 251) ou *ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου* (cod. 214)? La première formule, qui provient d'un fragment du *De Providentia*, aurait pu être rédigée par un néoplatonicien ou par un chrétien, puisque le christianisme rejette le dualisme. Quant à la seconde, qui exclut tout

(4) *Ibid.*, col. 111.

(5) Sur la manière dont Photius a composé les *codex* 214 et 251 de sa Bibliothèque, cf. ELTER, *Zum Hierokles dem Neuplatoniker*, dans *Rheinisches Museum*, 65, 1910, pp. 175-199.

substrat, elle renvoie davantage à la création chrétienne. Mais Photius, le rédacteur du *codex* 214, n'aurait-il pas modifié le texte d'Hiéroclès, pour lui donner un sens plus chrétien? Il a cependant exactement écrit : *ἦν (διακόσμησιν) ἐκ μηδενὸς φησιν ὑποκειμένου παραγαγὼν τὸν τεχνίτην* (6). Le *φησιν* glissé entre *ἐκ μηδενὸς* et *ὑποκειμένου* a bien sûr Hiéroclès pour sujet, et paraît garantir l'authenticité de la formule *ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου*, franchement chrétienne, alors que le terme de *τεχνίτης* qui suit appartient au vocabulaire platonicien et néoplatonicien. Comment choisir alors, avec certitude, entre la création *ex nihilo* des chrétiens et la création *κατ' οὐσίαν* des néoplatoniciens?

Pour Plotin, l'Un, qui n'est pas un être, engendre l'Intelligence (*Νοῦς*), le premier être, image de l'Un. Cette Intelligence donne à son tour l'existence à l'Ame du monde. «L'arrangement du monde se fait donc selon l'Intelligence, mais sans plan réfléchi : cependant si quelqu'un l'avait fait à partir d'un plan réfléchi, il n'aurait pas été autrement» (7). Quant à l'Ame du monde, elle sert d'intermédiaire entre le monde des intelligibles et le monde sensible. Sa partie inférieure, la nature, contient les «raisons séminales» (*λόγοι σπερματικοί*), sortes d'idées directives des corps. «La nature, dit Plotin, avec un art admirable fait les choses à l'image des êtres dont elle possède les raisons ; ainsi est née chaque chose, raison intérieure à la matière, recevant une forme correspondante à une raison supérieure à la matière» (8). Les *λόγοι σπερματικοί* s'unissent donc à la *ὅλη* pour devenir des corps vivants. La nature en effet, en s'éloignant «du Bien, de l'intelligible, des formes atteint un 'dernier terme' qui est 'l'illimité en soi, l'informe en soi' et, pour tout dire, le mal» (9). Cette matière «est un sujet (*ὑποκείμενόν τι*) et un réceptacle (*ὑποδοχή*) des formes» (10). Par conséquent, pour Plotin et ses disciples, l'univers et la matière ne sont pas faits de rien, mais la matière est un substrat qui dérive de la nature, laquelle est la partie inférieure de l'Ame du monde, qui provient elle-même de l'Intelligence, et de l'Un.

(6) Cf. *codex* 214, 172 a 24-25.

(7) H. CROUZEL, *Origène et Plotin, comparaisons doctrinales*, Paris, 1992, p. 171. Cf. *Enn.*, III, 2, 14.

(8) *Enn.*, IV, 3, 11. L'édition utilisée pour les *Ennéades* de Plotin est celle d'E. BRÉHIER, ainsi que la traduction française qui l'accompagne.

(9) R. M. MOSSE-BASTIDE, *Pour connaître la pensée philosophique de Plotin*, Paris, 1972, p. 79. Cf. *Enn.*, I, 8, 3.

(10) *Enn.*, II, 4, 1.

Ainsi, d'après les *Ennéades*, la matière est indéterminée ; elle est le mal. Pourquoi faut-il que le mal existe ? « Il y a nécessairement quelque chose après le Premier, dit Plotin ; donc il y a un terme dernier : ce terme, c'est la matière, qui n'a plus aucune part de Bien. Telle est la nécessité du mal » (11). D'autre part, toujours d'après Plotin, « [la matière] est un sujet (*τὸ ὑποκείμενον*) auquel appartiennent des attributs, et comme ce sujet n'a pas de qualités parmi ses attributs, on dit qu'il est sans qualités ... On a ... raison de dire à la fois qu'elle (la matière) est sans qualité, et qu'elle est mauvaise ; être mauvais, pour elle, ce n'est pas avoir une qualité, mais c'est n'en pas avoir » (12).

En résumé, dans les *Ennéades*, si l'on met à part l'Un qui n'est pas un être, l'Intelligence, pour amener à travers l'Âme du monde et la nature les sensibles à l'existence, doit s'étendre jusqu'à la matière indéterminée qui sert de substrat à ces mêmes sensibles. Elle ne fait pas le monde de rien, d'aucun substrat, comme chez les chrétiens, ou d'une matière préexistante, comme le démiurge platonicien, mais de la matière qui dérive de l'Âme du monde, de l'Intelligence même, et donc de l'Un de toute éternité. « L'Intelligence, image de l'Un, donne l'existence à tout ce qui est engendré par l'Un à partir d'elle » (13).

*

Pour les chrétiens, en revanche, Dieu fait sortir de rien tout ce qui existe. Ni le monde ni la matière ne dérivent de lui comme du démiurge néoplatonicien ; il transcende absolument sa création. Ainsi, affirmer comme Hiéroclès dans le *codex* 214 de Photius, que le démiurge n'a tiré l'ordonnance visible et invisible d'aucun substrat, cela revient à dire, en dernier ressort, qu'elle ne provient d'aucune matière préexistante, coéternelle à Dieu, ni d'aucun être divin. Il expose bien, semble-t-il, une théorie semblable à celle de la création *ex nihilo* des chrétiens.

Il est vrai cependant qu'Hiéroclès ne s'exprime pas comme les Pères de l'Église. Ainsi Théophile d'Antioche, le premier Père qui ait nettement différencié le travail humain de la création divine, définit ainsi cette dernière : « Dieu, de rien a fait toutes choses (*ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*) » (14). Le pseudo-Hyppolite précise que le créateur,

(11) *Em.*, I, 8, 7.

(12) *Em.*, I, 8, 10.

(13) CROUZEL, *op. cit.*, p. 119.

(14) *Trois livres à Autolyces*, G. BARDY et J. SENDER, trad. seule, I, 4 (SC).

« quand il voulut, ... fit les êtres, lesquels n'étaient pas avant qu'il voulût les faire (*ἐποίησε τὰ ὄντα, οὐκ ὄντα πρότερον*) » (15). Quant à Origène, il enseigne que Dieu ne crée pas à partir d'une matière préexistante (*τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης*), mais à partir de rien (*ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ Θεός*) (16), tandis que pour Athanase, « ce n'est pas à partir d'une matière préexistante (*οὐτε ἐκ προϋποκειμένης ὕλης*, mais de rien (*ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων*) que tous les êtres qui n'avaient jamais existé auparavant (*καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα*) ont été créés par Dieu et portés à l'existence par sa Parole » (17).

Ces quelques exemples montrent que les Pères de l'Église emploient fréquemment l'expression *ἐξ οὐκ ὄντων* pour signifier que Dieu a fait, à partir de rien, toutes ses créatures. D'autre part, lorsqu'ils parlent de la matière en tant que substrat, ils écrivent : *ἡ προϋποκειμένη* ou *ἡ ὑποκειμένη ὕλη* et évitent le simple *τὸ ὑποκείμενον*. Quant à l'Alexandrin, bien qu'il exprime une conception quasiment chrétienne de l'acte créateur, il ne dispose, pour s'exprimer, que des tournures néoplatoniciennes.

Par ailleurs, même si les platoniciens et les néoplatoniciens n'ont pas adopté la création *ex nihilo*, ils l'ont cependant parfois côtoyée. Ainsi, pour le moyen-platonicien Atticus, au II^e siècle, « Platon juge que le monde a été produit, œuvre la plus belle, par le plus beau des démiurges, et assigne à l'auteur du Tout une puissance capable de produire le monde alors qu'il n'existait pas auparavant (*καὶ οὐκ ὄντα πρότερον ἐποίησεν τὸν κόσμον*) » (18), passage qu'E. Des Places commente ainsi : « Il enseigne (même si ce n'est pas au sens plus tardif des chrétiens) que le monde a eu un commencement dans le temps et a été tiré du néant » (19).

Que la création « sans aucun substrat » soit placée par Hiéroclès sous le patronage de Platon ne doit pas non plus surprendre (20). Les anciens, tant païens que chrétiens, aimaient se recommander d'un grand prédécesseur et n'hésitaient pas à déformer sa pensée pour l'harmoniser avec la leur. Ainsi le chrétien Théodoret de Cyr, contemporain d'Hiéro-

(15) *Elenchos*, X, 32, éd. et trad. P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947, pp. 108-109.

(16) *In Ioannem comm.*, I, c. 17, n. 103, éd. PREUSCHEN, p. 22, PG, XIV, col. 53.

(17) *Oratio de incarnatione Verbi*, 3, PG, XXV, col. 100.

(18) ATTICUS, *Fragments*, éd. et trad. par E. DES PLACES, Paris, 1977, Frg. 4, 36-40, pp. 51-52.

(19) *Ibid.*, p. 25. Cf. PROCLUS, *In Tim.*, DIEHL, I, 281, 5-13.

(20) Ph., *codex* 214, 172 a 22.

clès, écrit sans sourciller : «Platon a... montré de façon lumineuse que ce n'est pas à partir d'une matière sous-jacente (*οὐκ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης*) que Dieu a fait l'Univers, mais qu'il l'a tiré du néant, comme il l'a voulu (*ἀλλὰ μὴ ὄντα παρήγαγεν ὡς ἠθέλησεν*)» (21).

Ainsi, lorsque l'Alexandrin accuse des disciples infidèles de Platon d'affirmer que le démiurge «n'est pas capable de créer le monde en toute indépendance, par sa propre puissance et sa propre sagesse, en opérant de toute éternité, qu'il ne peut créer qu'avec la coopération d'une matière incréée et de la nature qui ne tient pas son existence de lui» (22), cela revient à dire que lui croit, en fait, que Dieu crée le monde en toute indépendance, par sa propre puissance et sa propre sagesse, de toute éternité, sans avoir besoin d'une matière ni d'une nature incréée. Il doit donc tout créer, la matière et le monde, ou à partir de lui-même, ou à partir de rien, comme le veut L. G. Westerink.

*

Cependant, I. Hadot, exploitant le passage du *codex* 251 concernant la création *κατ' οὐσίαν*, le traduit ainsi : «L'auteur écrit : ceux dont on dit qu'ils agissent selon leur essence ... sont ceux qui demeurent immuables dans leur essence propre et dans leur activité, sans rien détacher d'eux-mêmes, sans se mettre en mouvement afin de susciter l'existence des êtres engendrés, mais qui, seulement selon l'être même qu'ils sont, suscitent la génération des êtres seconds (*τῶν δευτέρων*). Il s'ensuit qu'ils ne se servent pas en plus de la matière, qu'ils n'agissent pas à partir d'un moment du temps, qu'ils ne cessent pas d'agir à un moment du temps, et que ce qui naît n'existe pas en dehors de l'activité de ce qui le produit. Toutes choses de ce genre en effet accompagnent l'activité selon l'accident comme dans le cas d'un architecte et dans d'autres cas semblables» (23).

I. Hadot remarque qu'il s'agit dans ce texte d'un des théorèmes fondamentaux du néoplatonisme, à savoir la distinction entre le mode immobile de création des hypostases au-dessus de l'âme et le mode de création de l'âme, qui se caractérise par le mouvement. Et les néoplatoniciens insistent particulièrement sur le fait que le démiurge crée

par son être seul, pour opposer le mode d'action de leur démiurge à celui du démiurge des gnostiques et du Dieu des juifs et des chrétiens qui crée par volonté réfléchie» (24). D'ailleurs, P. W. Van der Horst et J. Mansfeld avaient déjà soutenu que pour Hiérocès, comme pour Alexandre de Lycopolis, «la volonté de Dieu est une cause suffisante d'hypostase» et que la matière est engendrée, mais non pas créée, par le démiurge, dont elle est une hypostase (25). Ils entraient ainsi dans le système néoplatonicien.

K. Praechter avait précédemment signalé la difficulté d'harmoniser les créations *κατ' οὐσίαν* et *κατὰ βούλησιν* (26) et voyait dans leur rapprochement une preuve de l'éclectisme de l'Alexandrin. Quant à L. G. Westerink, il estime que la formulation de la production *κατ' οὐσίαν* dans le *De Providentia* est «si délimitée (umschrieben) que l'émanation ou la nécessité de la création (Schöpfungswang) est exclue» (27).

Et tout d'abord, Hiérocès a-t-il vraiment pris la théorie de la production démiurgique *κατ' οὐσίαν* à son compte? L'extrait de Photius commence ainsi : *ὅτι φησί, κατ' οὐσίαν ἐκεῖνα λέγεται ποιεῖν...*, c'est-à-dire : «L'auteur écrit : ces éléments dont on dit qu'ils agissent selon leur essence...». Comment le *λέγεται* doit-il être compris? On peut penser qu'Hiérocès expose une théorie propre aux néoplatoniciens en général, sans la faire forcément sienne. Il y aurait alors quelque artifice «à rapprocher cet extrait exposant une opinion propre à la plupart des néoplatoniciens, mais pas forcément à tous, de ceux où l'auteur du *De Providentia* énonce ses propres idées sur la création» (28).

D'autre part, L. G. Westerink a raison de ne voir dans la citation d'Hiérocès qu'un énoncé incomplet de la création «selon l'essence». En effet, il n'y est question que du mode de création de l'Un et de l'Intelligence, ou, plus exactement, de l'Intelligence seule. En effet, «puisque l'Un n'est pas *οὐσία*, essence, substance ou être, l'essence première ou, dans un langage platonicien, l'essence *vraie*, sera le couple Intelligence-intelligible qui ne forme qu'un être» (29). Quant à la partie

(24) I. HADOT, *op. cit.*, p. 89.

(25) P. W. VAN DER HORST et J. MANSFELD, *An Alexander Platonist against Dualism*, Leiden, 1974, p. 26.

(26) K. PRAECHTER, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, dans *BZ*, 21, (1912), p. 8, n. 1.

(27) L. G. WESTERINK, *op. cit.*, col. III.

(28) N. AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin, Hiérocès d'Alexandrie*, Leiden, 1986, p. 86.

(29) CROUZET, *op. cit.*, p. 168.

(21) THÉODORE DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, éd. et trad. par P. CANIVET, Paris, 1958 (SC), IV, 37.

(22) Ph., *codex* 251, 460 b, 25-29.

(23) I. HADOT, *op. cit.*, p. 88. Cf. Ph., *codex* 251, 463 b 30-38.

inférieure de l'âme, elle produit la nature qui s'étend dans l'espace pour engendrer la matière ⁽³⁰⁾.

L'Intelligence remplit donc les conditions édictées chez Hiéroclès pour la création *κατ' οὐσίαν*, mais l'Alexandrin ne fait pas allusion à l'Âme du monde qui, par sa partie inférieure, la nature, engendre grâce au mouvement. La suite du texte d'Hiéroclès, opposée à la première partie, met en contraste avec la création *κατ' οὐσίαν* la création du démiurge de Platon. Ce démiurge a utilisé la matière, à partir d'un moment du temps. Il cesse d'agir une fois le cosmos achevé, ce même cosmos demeurant immortel par la volonté démiurgique. C'est ainsi qu'un architecte, par exemple, l'immortalité mise à part, construit une maison.

En vérité les cinq lignes consacrées à l'acte créateur du dieu néoplatonicien pourraient presque convenir à la création du dieu des chrétiens. Ce dernier n'est-il pas, en effet, immuable dans son essence et son activité? Il ne détache non plus rien de lui-même en créant *ex nihilo*. Seule l'expression *κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι* ⁽³¹⁾ paraît différencier le dieu évoqué par Hiéroclès du dieu des chrétiens. De fait, c'est la question de la volonté de Dieu qui se pose pour la création néoplatonicienne comme pour la création chrétienne.

*

Au début du *codex* 251, le mot «sagesse» (*σοφία*) ⁽³²⁾ suggère que le démiurge d'Hiéroclès crée le monde parce qu'il le veut vraiment. La *σοφία* est en effet une «sagesse pleinement consciente : elle dit science et intelligence, habileté et mesure» ⁽³³⁾. S'il en est ainsi, cela signifie que le démiurge a produit ses créatures non par nécessité, par une sorte d'écoulement involontaire et inconscient d'une surabondance du Bien, comme le dieu des néoplatoniciens, mais par volonté réfléchie et délibérée. Hiéroclès dit que «sa volonté lui suffisait pour amener les êtres à l'existence» ⁽³⁴⁾. Le verbe *ἄρκειν* montre, à lui seul, que la création, pour l'Alexandrin, est volonté, en totale opposition avec Plotin qui enseigne que «Si donc il y a un second terme après [l'Un], il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il

(30) *Enn.*, III, 4, 1 ; III, 8, 5.

(31) *Ph.*, *codex* 251, 463 b, 33.

(32) *Ph.*, *codex* 251, 460 b 27.

(33) V. FONTOYNONT, *Vocabulaire grec*, Paris, 1946, pp. 110-111.

(34) *Ph.*, *codex* 214, 172 a, 25 ; *codex* 251, 461 b 8.

le veuille (*οὐδὲ βουληθέντος*), et en un mot sans aucun mouvement» ⁽³⁵⁾. Comme l'a souligné C. Tresmontant, chez Plotin «il n'y a pas, de la part de l'Un, une décision, une initiative réfléchie de créer, comme dans la théologie biblique. Nous ne sommes pas dans une métaphysique de la création. Il n'y a pas volonté créatrice, il n'y a évidemment pas charité créatrice» ⁽³⁶⁾.

Peut-on cependant discerner la «charité créatrice» du Dieu des chrétiens chez le démiurge d'Hiéroclès, au début du *codex* 251 de Photius? Quand il reproche au démiurge des mauvais platoniciens son manque de volonté, c'est le mot *ἀγαθότης* qu'il emploie ⁽³⁷⁾. De même, d'après les tenants du dualisme, pour la matière «se trouver ordonnée ne serait pas un bien» (*οὐκ ἀγαθόν*) ⁽³⁸⁾. On sent dans tout ce passage que l'ordre est le bien suprême que le démiurge apporte à la matière. Et lorsque Plotin veut donner une image de la procession à partir de l'Un et qu'il écrit : «Par exemple le feu réchauffe, la neige refroidit, du poison agit sur un autre être ; enfin toutes les choses, autant qu'elles peuvent, imitent le principe en éternité et en bonté» ⁽³⁹⁾, c'est bien du mot *ἀγαθότης* qu'il se sert pour désigner cette émanation non voulue des êtres parvenus à leur point de perfection. Pour exprimer la bonté, Hiéroclès ne se dégage donc pas du vocabulaire néoplatonicien.

Dans le Nouveau Testament il est vrai, «Dieu est amour (*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*)», et qui demeure en l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui» ⁽⁴⁰⁾. De même : «Qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, parce que Dieu est amour» ⁽⁴¹⁾. Cependant, quand il faut évoquer non plus l'amour divin, mais la Bonté divine, qui pousse Dieu à créer, même au VIII^e siècle un Jean Damascène emploie encore le mot *ἀγαθότης*, qui doit avoir, dans son esprit, un sens bien proche de celui d'*ἀγάπη*. «Puisque Dieu, bon, et bon d'une manière suréminente (*ὑπεράγαθος*), a-t-il écrit, ne s'est pas contenté de sa propre contemplation, mais que, par l'excès, la surabondance de sa bonté (*ὑπερβολῇ ἀγαθότητος*), il lui a plu qu'existent des êtres qui puissent recevoir ses

(35) *Enn.*, V, 1, 6, 26.

(36) C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, p. 321.

(37) *Ph.*, *codex* 251, 460 b 33.

(38) *Ibid.*, 460 b 39.

(39) *Enn.*, V, 4, 1, 34.

(40) I Jean, IV, 16.

(41) *Ibid.*, IV, 8.

dons et qui participent à sa bonté (*τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος*), du non-être à l'être il fait venir et il crée l'universalité des êtres» (42).

Un tel passage illustre l'interpénétration de la culture néoplatonicienne et de la chrétienne, et justifie la remarque de C. Tresmontant sur l'*ἀγάπη* : «Elle n'est pas seulement surabondance, elle est un acte libre, un acte de don, un acte réfléchi et voulu. Elle n'est pas besoin ni nécessité, mais grâce. Pour le dire, les Pères ont souvent usé de la terminologie platonicienne, mais celle-ci craque sous la pression de ce qu'on veut lui faire porter» (43).

Quant à Hiéroclès, il n'était certainement pas chrétien, puisqu'il fut condamné à Byzance par les puissants du jour, et exilé (44). Cependant, malgré son intrépidité, il a pu, par la suite, tout comme Ammonius un peu plus tard (45), consentir quelques concessions à la religion nouvelle. Mais son langage reste ambigu. L'Alexandrin ne s'est apparemment pas élevé jusqu'à l'*ἀγάπη*, mais son paganisme semble teinté de christianisme. Son affrontement avec les chrétiens a pu l'assouplir. Rien n'empêche de prendre en considération, jusqu'à présent, la théorie de la création *ex nihilo* chez Hiéroclès, défendue par L. G. Westerink.

*

I. Hadot explique d'autre part que «si Hiéroclès affirme que la classe d'êtres dans laquelle le démiurge est compris agit par son seul être, cela ne contredit pas ce qu'il a dit précédemment, à savoir que la volonté suffisait au démiurge pour amener les êtres à l'existence» (46). Elle cite alors Porphyre qui «réunit dans le même texte l'affirmation que le démiurge crée par son seul être et l'affirmation qu'il crée par sa seule pensée. Jamblique fait de même» (47). Proclus a lui aussi enseigné qu'au niveau ontologique du *Nous*, auquel, suivant Platon, appartient

(42) Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, II, 2, PG, XCIV, col. 864 et trad. de C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme*, Paris, 1961, p. 195.

(43) TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 195.

(44) Cf. *Souda*, II, 616, 4 s.v. *Ἱεροκλῆς*, dans C. ZINZEN, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, p. 85, 5-11.

(45) Cf. *Epitoma Photiana* 292, dans ZINZEN, *op. cit.*, p. 251.

(46) I. HADOT, *op. cit.*, p. 90.

(47) *Ibid.*, p. 90. Cf. Porphyre dans PROCLUS, *In Tim.*, DIEHL, I, 395, 10ss., et 396, 5ss. Cf. aussi JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, éd. et trad. par E. DES PLACES, Paris, 1966, III, 28, p. 139.

généralement le démiurge, agir par son être et agir par sa pensée sont une seule et même chose» (48).

Plotin avait en effet insisté sur la nécessité de la production de toutes les choses. «Il est inhérent à toute nature, avait-il écrit, de produire après elle et de se développer en allant d'un principe indivisible, sorte de semence, jusqu'à un effet sensible» (49). Cependant il a consacré tout un traité sur la liberté et la volonté de l'Un (50). Il ne faut pas voir là une contradiction avec ce qui précède. En effet, Plotin a constamment lutté contre l'anthropomorphisme. L'homme peut hésiter entre des idées contraires, et non la divinité. La façon d'agir de la divinité n'est pas celle de l'humanité, et nous sommes souvent trompés par la pauvreté et les ambiguïtés du langage humain. H. Crouzel a mis en relief que «l'Un n'est pas soumis à la nécessité qui ne se trouve que dans ce qui est après lui... La nécessité vient de lui et ne le gouverne pas... En fait, sur la terre, volonté, acte c'est tout un pour lui : il est complètement maître de lui. Les êtres inférieurs à lui cherchent le bien, voudraient être le bien, mais lui ne veut pas être autre chose que ce qu'il est, le Bien. Sa volonté s'identifie avec son existence, il est ce qu'il veut» (51). Ainsi la nécessité paraît s'imposer, après l'Un, progressivement sur l'Intelligence et sur les hypostases suivantes, puis sur le cosmos et sur la matière.

Pour les chrétiens, en revanche, Dieu, qui est un *Nous*, se suffit à lui-même, n'a aucun besoin de ses créatures et leur accorde l'existence par amour et don gratuit. Zacharias de Mitylène apporte un précieux témoignage sur la théorie de la création chrétienne un peu après l'époque d'Hiéroclès. Dans son *Ammonios*, l'interlocuteur chrétien fait remarquer au médecin Gessios que «Dieu, s'il est bienfaiteur, ne l'est pas par nécessité (*οὐκ ἀναγκῇ ἐνέπρεται*), comme il n'est pas contraint de créer (*οὐτε δημιουργεῖν ἀναγκάζεται*). En effet, seule la nature divine est libre de toute nécessité» (52). Le chrétien ajoute alors judicieusement

(48) I. HADOT, *op. cit.*, pp. 90-91. Cf. PROCLUS, *The Elements of Theology*, a revised text by E. R. DODDS, Oxford, 1963, Prop. 174. Cf. aussi I. HADOT, *op. cit.*, p. 91, n. 55.

(49) *Enn.*, IV, 8, 6. Sur le fait que la contemplation est en même temps production, cf. *Enn.*, III, 8.

(50) *Enn.*, VI, 8.

(51) CROUZEL, *op. cit.*, pp. 99-100. Cf. *Enn.*, VI, 8, 10 ; VI, 8, 13.

(52) M. E. MINNITI COLONNA, *Zacharia Scolastico, Ammonio*, Naples, 1973, pp. 737-739. Trad. française P. CÉLÉRIER (Mémoire de Maîtrise inédit, Université de Toulouse-Le Mirail, 1994).

que si Dieu «ne peut exister sans cet univers, cet univers concède à Son essence une très grande partie de ce qu'Il est ou peut-être la totalité, et l'être lui-même. Et en suivant ce raisonnement, l'univers est la cause de Dieu et non Dieu celle de l'univers» (53).

L. G. Westerink n'a pas tort de noter que, chez Hiéroclès, l'énoncé de la création *κατ' οὐσίαν* est dépouillé de toute allusion à la nécessité, qui s'oppose, au moins en apparence, à la création *κατὰ βούλησιν*. Mais cette opposition, valable pour l'homme, l'est-elle pour Dieu? On a déjà tenté de montrer ailleurs qu'il n'existe peut-être pas une différence radicale entre ces deux modes de création (54). 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» (*συντακτέον εἰς ἐν τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν*) (55).

Il existe, en fait, un mystère de Dieu, chez les néoplatoniciens comme chez les chrétiens. Les uns et les autres le conçoivent comme ineffable. Plotin l'avoue lui-même humblement : «Il faut nous pardonner si, en parlant de lui, nous sommes forcés, pour indiquer notre pensée, d'employer des mots que nous ne voulons pas employer en toute rigueur. Il faut toujours les entendre avec un *comme si*» (56). Ce passage a été écrit à propos de l'Un, mais il est valable au niveau de l'Intelligence qui est considérée comme le démiurge du monde visible et invisible. «Certes, enseigne H. Crouzel, l'Intelligence ne raisonne pas de manière conceptuelle et discursive comme nous, mais cela ne veut pas dire que le monde ne soit pas l'œuvre d'une activité raisonnable et qu'il ne soit pas venu à l'existence par la volonté (*προαίρεσις*) du créateur. À l'origine du tout se trouve l'Intelligence immobile de l'univers qui n'est pas le produit du hasard ou d'un accident» (57).

Il paraît donc bien difficile, pour ne pas dire impossible, de décider si, par *βούλημα*, Hiéroclès veut désigner la volonté réfléchie des chrétiens ou la volonté confondue avec l'être des néoplatoniciens. Nous sommes une fois de plus trahis par le langage humain. Il est probable que le *Nous* néoplatonicien, qui est un être, et que le Dieu des chrétiens, qui est aussi un être et un *Nous*, agissent et selon leur être et selon leur

(53) *Ibid.*, pp. 742-744.

(54) AUJOULAT, *op. cit.*, pp. 89-90.

(55) *Enn.*, VI, 8, 13, 50-53.

(56) *Enn.*, VI, 8-13.

(57) CROUZEL, *op. cit.*, p. 171. Cf. *Enn.*, VI, 8, 17.

volonté. Mais parmi les humains, les uns, les chrétiens, insistent sur la volonté divine, et la comparent à celle de l'homme, image de Dieu ; les autres, comme Plotin, éliminent tout anthropomorphisme, et ne veulent voir, dans l'Intelligence créatrice, que l'image de l'Un. Bref, si la création *ἐκ μηδενὸς προὑποκειμένου* chez Hiéroclès paraît proche de la création *ἐξ οὐκ ὄντων* chrétienne, la création *κατὰ βούλησιν* paraît fort ambiguë et la création *κατ' οὐσίαν*, si l'Alexandrin la prend en compte, est vidée d'une partie de sa substance, comme l'a remarqué L. G. Westerink.

II. LA HIÉRARCHIE DES ÊTRES RAISONNABLES CONDUIT AU DÉMIURGE, INTELLIGENCE SUPRÊME

Tous ces modes de création mettent en jeu, tant chez Plotin et Hiéroclès que chez les chrétiens, l'Intelligence, le *Nous* démiurge. Reste alors la question, si souvent débattue, de la place du démiurge chez l'Alexandrin (58). L. G. Westerink a écrit : «À la place de l'opposition du platonisme ancien entre l'intelligible et le sensible, qui domine encore aussi la doctrine plotinienne de la gradation, chez Hiéroclès la ligne de séparation entre Dieu et la création est tranchée. Il y a, au sens propre, seulement un dieu, le créateur, père et roi...» (59). C'est dire que l'Alexandrin ne tient pas compte de l'Un plotinien ni des hypostases qui s'échelonnent entre lui et le monde sensible. L'étude de son commentaire des trois premiers vers d'or : «Honore en premier lieu les Dieux Immortels dans l'ordre qui leur fut assigné par la Loi (*νόμος ὡς διάκειται*). Respecte le Serment. Honore ensuite les Héros glorifiés. Vénère aussi les génies terrestres, en accomplissant tout ce qui est conforme aux Lois» (60), est révélatrice à cet égard.

Hiéroclès voit dans l'expression *ὡς διάκειται* une allusion à la hiérarchie céleste, hiérarchie renforcée, à son avis, par le recours à la

(58) Cf. entre autres : PRAECHTER, *op. cit.*, pp. 1-27, ou plus récemment, HADOT, *op. cit.*, en particulier pp. 115-116 ; AUJOULAT, *op. cit.*, pp. 55-65 ; I. HADOT, *Le démiurge comme principe dérivé dans le système ontologique d'Hiéroclès*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 103 (1990), pp. 241-26 ; N. AUJOULAT, *Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), pp. 400-429, et à la suite : I. HADOT, *À propos de la place ontologique du démiurge dans le système philosophique d'Hiéroclès le néoplatonicien*, pp. 430-459.

(59) *Op. cit.*, c. III.

(60) PYTHAGORE, *Les Vers d'or* ; HIÉROCLÈS, *Commentaire sur les Vers d'or des Pythagoriciens*, trad. par M. MEUNIER, Paris, 1979, p. 25.

Loi et au Serment. En conséquence, il met en relief, sans relâche, le rôle prépondérant de la *τάξις*, de l'ordonnance des dieux encosmiques et du monde. Le premier devoir de l'homme, en effet, est la piété ⁽⁶¹⁾, et on ne peut être pieux si on ne connaît pas exactement la hiérarchie divine. Dès le début de son *Commentaire*, Hiéroclès exalte la *τάξις* : «Il faut honorer les dieux qui habitent ce monde (*τοὺς ἐγκοσμίους θεοὺς ... τιμᾶν*), dit-il, suivant l'ordre (*κατά ... τάξιν*) dans lequel ils ont été placés, ordre que la Loi créatrice (*ὁ δημιουργικὸς νόμος*) leur a fixé en même temps qu'elle fixait leur essence ... Effectivement, les connaître et les honorer suivant l'ordre (*ἣ ἐτάχθησαν*) dans lequel leur fabricant et père les plaça est le devoir de ceux qui veulent se conformer à la Loi divine, et leur rendre exactement l'honneur qui leur est dû (*τὴν ὄντως τιμὴν*)» ⁽⁶²⁾.

Ces quelques mots contiennent toute la théologie d'Hiéroclès : un dieu suprême, fabricant et père des dieux encosmiques, qui doivent être honorés suivant l'ordre strict établi par leur père. Ce dieu est le père de toutes choses (*πατὴρ τῶν ὄλων*) et le fabricant (*δημιουργός*) de l'univers ⁽⁶³⁾. Hiéroclès parle cependant presque uniquement de l'ordonnance des êtres raisonnables (*ὁ λογικὸς διάκοσμος*) ⁽⁶⁴⁾, au détriment des êtres privés de raison.

Parmi ces êtres raisonnables, les dieux immortels occupent la position la plus haute (*τὴν ἀκρότητα*) ⁽⁶⁵⁾, mais les uns sont plus divins que les autres et selon leur essence établie par la Loi ils occupent les divers degrés des sphères célestes (*ἣ οὐρανίων σφαιρῶν τάξις*) ⁽⁶⁶⁾. Ainsi leur rang est de même nature que leur dignité (*ὥς ... τὴν τάξιν ὁμοφυῇ εἶναι τῇ ἀξίᾳ*) ⁽⁶⁷⁾. L'auteur souligne ensuite que rien n'est laissé au hasard dans l'agencement de l'univers, mais que l'ordre «repose sur l'*axia* des êtres qu'il unit, autrement dit sur leurs mérites. À ces mérites ils sont redevables de leur *timè*, c'est-à-dire des honneurs qui leurs sont dus ... *Taxis*, *timè* et *axia* apparaissent comme la clé de voûte de l'œuvre

(61) *Hierocles in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* recensuit F. G. KOHLER, Stuttgart, 1974, 7, 24. Cet ouvrage sera désigné par le sigle K. La traduction est celle de M. Meunier, parfois modifiée.

(62) K. 8, 3-10.

(63) K. 11, 1.

(64) K. 11, 4-5.

(65) K. 11, 4.

(66) K. 11, 6-7.

(67) K. 11, 8-9. Cf. 12, 3-4.

divine» ⁽⁶⁸⁾. En effet, toutes choses «ayant été produites différentes par les lois qui président à l'organisation du monde, elles ont reçu leur rang (*τὴν τάξιν*) conformément à la dignité de leurs diverses natures (*ταῖς τῶν φύσεων ἀξίαις*)» ⁽⁶⁹⁾.

La Loi déjà évoquée, et mentionnée dès le premier vers d'or, est plusieurs fois définie par Hiéroclès. C'est «l'invariable action productive (*ἐνέργεια*) de Dieu qui engendre les genres des dieux et les ordonne (*τάττουσα*) éternellement et immuablement» ⁽⁷⁰⁾. Connaître ces dieux et leur ressembler constitue la *τιμή* correspondant à cette Loi ⁽⁷¹⁾. Plus loin, la Loi est toujours l'action divine éternelle et immuable, mais elle conduit cette fois toutes choses vers le bien être (*πρὸς τὸ εὖ εἶναι*) ⁽⁷²⁾. Ainsi l'*ἐnergiea* divine s'exerce et sur les dieux immortels et sur toute la création.

Quant au Serment, qui dérive de la Loi, il est «la cause qui, conséquemment à la Loi, conserve toutes les choses dans le même état, les affermit de telle manière qu'elles sont contenues dans la garantie du Serment et qu'elles conservent l'ordre imposé par la Loi...» ⁽⁷³⁾. Un peu plus loin, l'Alexandrin appelle Serment «l'observation des lois divines, observation par laquelle tous les êtres nés pour connaître Dieu sont enchaînés et attachés au divin ordonnateur du monde» ⁽⁷⁴⁾. Le Serment est encore le gardien de l'éternité ⁽⁷⁵⁾ et «de la Loi divine, en tant qu'elle s'applique à l'arrangement du Tout (*κατὰ τὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν*)» ⁽⁷⁶⁾. Le Serment apparaît donc comme une puissance éminemment stabilisatrice. «C'est grâce à lui que toutes choses sont conservées, alors que l'énergie divine produit tous les êtres et les ordonne, mais ne paraît pas les garder en état» ⁽⁷⁷⁾.

Hiéroclès voit donc globalement les genres des dieux immortels et l'univers en équilibre entre le dynamisme de l'*ἐnergiea* du démiurge, appelé la Loi, et le caractère statique du Serment. Les dieux encosmiques, ou dieux immortels, sont ainsi enserrés, comme tout le contenu

(68) AUJOULAT, *op. cit.*, pp. 14-15.

(69) K. 12, 9-10.

(70) K. 12, 16-18.

(71) K. 12, 21-22.

(72) K. 14, 18.

(73) K. 14, 18-22.

(74) K. 15, 6-8.

(75) K. 15, 23.

(76) K. 17, 12-13.

(77) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 114.

de l'univers, dans une hiérarchie immuable. Leur caractère commun, c'est d'avoir «toujours et de la même manière les mêmes pensées (τοὺς αὐτὰ καὶ ὡσαύτως νοοῦντας) sur le dieu démiurge ; toujours en accord avec le bien qui en découle, ils en reçoivent indivisiblement et immuablement l'être et le bien être et ils sont comme des images que rien n'affecte et qu'on ne peut endommager» (78). Ils n'ont pas une existence indépendante, mais le démiurge leur donne une réalité ontologique (ὑποστυῆσαι) (79). En revanche, les dieux immortels lui renvoient indéfectiblement en pensée sa propre image (80).

D'autre part, les biens qui leur parviennent du démiurge sont reflétés en direction des êtres qui leur sont inférieurs, comme les «dieux mortels» par exemple, c'est-à-dire les hommes. Ainsi de l'extrémité supérieure à l'extrémité inférieure de l'échelle des êtres, la pensée du démiurge, qui crée le monde, se répand en suivant un parcours strictement tracé, et inversement tous les êtres de la création renvoient au démiurge son image en suivant la même hiérarchie dans la direction opposée (81).

La connaissance de l'ordre qui règne dans le monde, et celle de la Loi et du Serment, nous permettent de nous élever jusqu'aux dieux encosmiques et, au-delà, jusqu'à leur cause. Seules, en effet, les intelligences encosmiques, comme les âmes humaines, peuvent penser les dieux immortels intelligents et par eux remonter jusqu'à la suprême Intelligence comme le dit Hiéroclès : «Le fait de ne point trop exalter leur dignité divine [des dieux encosmiques], de ne point trop l'amoindrir dans les pensées que nous en concevons, mais de les estimer ce qu'ils sont, de leur garder le rang qu'ils ont reçu, donne à l'hommage de nos pieux sentiments de remonter jusqu'au dieu qui les a faits (ἐπὶ τὸν δημιουργὸν αὐτῶν Θεόν...). Le seul moyen que nous ayons en effet de véritablement reconnaître la dignité du fabricant du monde et du divin artisan est de le regarder comme la cause des dieux et le fabricant des essences immuables raisonnables» (82).

Il y a longtemps que K. Praechter a remarqué, à propos du premier vers d'or, la différence qui sépare la τάξις chez Proclus de la τάξις vue par Hiéroclès (83). Pour ce dernier, comme on l'a dit, le démiurge

(78) K. 8, 20-24.

(79) K. 8, 25.

(80) Cf. K. 18, 22-25.

(81) Cf. *Em.*, VI, 4, 9.

(82) K. 8, 11-19.

(83) PRAECHTER, *op. cit.*, p. 4.

est «au-dessus de la τάξις, qui est son œuvre» ; pour Proclus, en revanche, «... la loi exprime l'ordre divin, selon lequel les êtres seconds dépendent toujours des premiers et sont remplis à partir des premiers. Or la loi en ce sens-là, prenant son point de départ dans les Intelligibles (ἀπὸ τῶν νοητῶν ἀρξάμενος), descend à la Cause démiurgique (εἰς τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν) et, à partir de celle-ci, s'avance vers le Tout et s'y fragmente» (84). Selon la remarque de K. Praechter, «chez Proclus, [le démiurge] s'est volatilisé en une abstraite δημιουργικὴ αἰτία et a été introduit avec les hypostases qui lui sont supérieures dans la structure de la τάξις» (85). L'Alexandrin, en revanche, qualifie très précisément le démiurge de Θεὸν αἰτίας et d'ἀτρέπτων λογικῶν οὐσιῶν ποιητής» (86), sans exclure non plus l'expression δημιουργικὴ αἰτία. Ainsi, les dieux immortels sont les images de la «cause démiurgique» (87), et ces mêmes dieux reçoivent tous les biens de la même cause.

Cette cause créatrice, ce démiurge, possède une bonté non accessoire (τὴν ἀγαθότητα οὐκ ἐπικτήτων ἔχον) mais inhérente (οὐσιωμένην) et essentielle (καθ' αὐτήν) (88). Autrement dit, le démiurge est bonté, et «on ne saurait trouver aucune cause raisonnable (εὐλογος αἰτία) à la création de tous les êtres en dehors de cette bonté essentielle (κατ' οὐσίαν ἀγαθότης)» (89). Hiéroclès s'inspire évidemment de la doctrine du *Timée* de Platon qu'il cite aussitôt après : «Dieu est bon, dit-il (c'est-à-dire Platon), et ce qui est bon n'est jamais susceptible d'éprouver pour quoi que ce soit un sentiment de malveillance» (90). Il renchérit, dans son *Commentaire*, sur le caractère absolu de cette cause : «En dehors de la bonté, dit-il, toutes les autres causes que l'on donne de la création du Tout conviennent aux vicissitudes des hommes plutôt qu'à Dieu» (91).

Or, c'est parce que Dieu est essentiellement bon (92) qu'il a placé les premiers les êtres qui par nature lui ressemblent le plus, ceux qui

(84) PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarius*, éd. DIELS, Leipzig, 1903-1906, réimp. Hildesheim, 1965, I, 203, 28s. ; PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, Paris, I, 1965, p. 263.

(85) PRAECHTER, *op. cit.*, p. 4.

(86) K. 8, 18.

(87) K. 8, 23.

(88) K. 11, 18-19.

(89) K. 11, 20-21.

(90) K. 11, 21-23 ; cf. Pl. *Tim.*, 29c. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que dans le *De providentia* l'Alexandrin veut établir l'existence d'un dieu selon Platon : cf. Ph., codex 214, 172 a 22 ; codex 251, 461 b 6.

(91) K. 11, 23-25.

(92) K. 11, 25-26.

lui ressemblent moyennement ou très peu venant ensuite. Ainsi la bonté divine se manifeste ici par l'ordre que le démiurge assigne à ses «créatures», tout comme dans le *Timée* le Dieu a pris toute cette masse visible «dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre» (93).

D'après le *Commentaire*, la bonté de Dieu envers les dieux immortels s'explique par sa paternité. En effet, ces dieux «jamais n'oublient la bonté de leur père (τῆς τοῦ πατρὸς ἀγαθότητος)» (94). Mais il est douteux qu'il faille attribuer un quelconque sens affectif au mot πατήρ. On sait en effet que l'amour de ce père pour ses enfants le conduit à les faire passer du désordre à l'ordre. Le démiurge est qualifié trois fois de «père» dans les trois premiers chapitres du *Commentaire*, mais ce qualificatif est toujours associé à un autre nom. Dieu est ainsi présenté comme le ποιητής καὶ πατήρ du bon ordre des dieux (95), comme le père et l'ordonnateur de toutes choses (πατήρ τῶν ὅλων καὶ δημιουργός) (96) qui attribue leur rang aux dieux immortels. Enfin le Serment contraint toutes les natures raisonnables à se tenir attachées à leur père et à leur fabricant (ἐχέσθαι τοῦ πατρὸς αὐτῶν καὶ ποιητοῦ) et à ne pas transgresser les lois qu'il a établies (97). Donc le mot «père» est toujours en relation étroite avec l'arrangement ou l'ordre des dieux et de l'univers.

*

Comme on l'a déjà vu, chez Hiéroclès les dieux et les êtres raisonnables fixent plus ou moins leurs pensées sur le démiurge. D'autre part, le démiurge pense les dieux et les êtres doués de raison. Ainsi, «dans cet Univers, les êtres qui sont faits à l'image de la première pensée de Dieu (τὰ πρὸς τὴν πρώτην νόησιν τοῦ θεοῦ γινόμενα) doivent être les premiers dans le monde, ceux qui proviennent d'une pensée moyenne doivent occuper un rang moyen et ceux enfin qui répondent au dernier degré de la pensée divine doivent être les derniers des êtres raisonnables» (98). Déjà Praechter avait remarqué que l'Alexandrin

(93) Pl. *Tim.*, 30a ; trad. A. RIVAUD.

(94) K. 9, 4-5.

(95) K. 8, 8-9.

(96) K. 11, 1.

(97) K. 15, 13.

(98) K. 10, 12-15.

considérerait les Idées platoniciennes comme des pensées de Dieu (99), et que cela «découlait pleinement de la propre vision platonicienne d'Hiéroclès» (100). W. Theiler a effectué la même constatation (101). Il s'agit là, effectivement, d'un trait qui apparaît dès le moyen platonisme. On lit par exemple chez Alcinoos que, d'après la plupart des platoniciens, «les Idées sont les intellections éternelles et parfaites en soi de dieu (νοήσεις θεοῦ αἰώνιους τε καὶ αὐτοτελεῖς)» (102) et que l'Intellect «doit ... toujours se concevoir lui-même en même temps qu'il conçoit ses propres pensées, et cette activité de l'Intellect, c'est l'Idée» (103). Il n'y a donc pas, chez Hiéroclès, de Paradigme platonicien du monde, et les Idées n'existent pas à part dans la région hypercosmique (104). Ni le démiurge ni les autres dieux ne contemplent les Idées, mais ces dernières sont, pour lui, des pensées de Dieu.

D'autre part, si la nature constitue, chez Plotin, la partie inférieure de l'Âme et si, avec les raisons séminales et la matière, elle produit les corps vivants, plus simplement, dans le *Commentaire sur les vers d'or*, Hiéroclès s'inspire du traité *De l'âme du monde et de la nature* de Timée le pythagoricien qu'il cite à côté de Platon (105). Or on lit chez Timée «qu'après avoir organisé l'univers, Dieu entreprit d'engendrer les vivants soumis à la mort afin que cet univers fût achevé, se trouvant pleinement réalisé à son image. Ayant donc formé l'âme humaine du mélange des mêmes raisons et des mêmes puissances (que celles de l'âme du monde) et l'ayant divisée, il en distribua les portions après l'avoir livrée à la nature qui change tout (τῇ φύσει τῇ ἀλλοιωτικῇ παραδούς). La nature succède à Dieu dans l'exécution des vivants mortels et éphémères (διαδεξάμενα δ' αὐτὸν ἐν τῇ ἀπεργάζεν θνατὰ τε καὶ ἐφαιμέρια ζῶα) auxquels elle instilla les âmes, les unes en provenance de la lune, les autres, du soleil, les autres, des autres astres qui errent dans la partie de l'Autre» (106). Ainsi, le pseudo-Timée, malgré son

(99) PRAECHTER, *op. cit.*, p. 7, n. 4.

(100) *Ibid.*, p. 8, n. 1.

(101) W. THEILER, *Ammonius der Lehrer des Origenes*, dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, pp. 21-22. Voir aussi H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.

(102) ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. J. WHITTAKER, trad. par P. LOUIS, Paris, 1990, 163, 30-31.

(103) *Ibid.*, 164, 31-32.

(104) Cf. PL., *Phdr.*, 247c.

(105) K. 52, 28 ; 53, 1.

(106) Cf. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, 1860-1881, II, p. 42.

étroite dépendance de Platon, avait déjà remplacé les dieux secondaires de ce dernier par la nature, qui succède à Dieu pour la formation des êtres mortels, et Hiéroclès n'a pas hésité à le suivre ⁽¹⁰⁷⁾. Quant à Plotin, fidèle à la doctrine des hypostases divines, il affirme que «ce qu'on appelle *nature* est une âme ; elle est le produit d'une âme antérieure (*γεννημα ψυχῆς προτέρας*) animée d'une vie plus puissante qu'elle ; elle contient en elle une contemplation silencieuse ... Elle produit d'un coup l'objet de sa contemplation, avec toutes ses splendeurs et toutes ses grâces» ⁽¹⁰⁸⁾.

Hiéroclès, en revanche, ne se préoccupe pas de l'origine de la nature. Il la représente comme une force agissante, auxiliaire du démiurge pour la fabrication de l'univers apparent (*τὸν ἐμφανῆ κόσμον*) ⁽¹⁰⁹⁾. «Elle réfléchit la beauté divine, tantôt d'une ou d'une autre façon, dans toutes les formes répandues dans le monde» ⁽¹¹⁰⁾. L'harmonie divine (*θεία εὐμετρία*) ⁽¹¹¹⁾ lui tient lieu de paradigme. Elle «s'empare des genres animaux créés par Dieu, le corps de l'homme y compris, les façonne et les divise en individus. Le respect de la hiérarchie des êtres, de leur dignité propre, incite Hiéroclès à séparer radicalement le monde 'intelligible' du monde sensible, à décharger les dieux, êtres intelligents, du modelage des corps d'animaux. Le corps de l'homme sera lui aussi modelé par la nature, bien qu'Hiéroclès ne l'affirme pas expressément, alors que dans le *Timée* il est l'œuvre des dieux qui, par diverses modifications, le transforment en un corps d'animal. Hiéroclès, dans ce passage, modifie les données du *Timée* pour les plier aux exigences de la *taxis* et de l'*axia*» ⁽¹¹²⁾.

Si le démiurge pense la hiérarchie des êtres raisonnables, et si la nature façonne le monde visible d'après cette harmonie divine, les êtres doués de raison pensent Dieu à leur tour. Les dieux immortels le pensent toujours et immuablement ; les êtres intermédiaires le conçoivent toujours (*ἀεὶ νοοῦντες τὸν δημιουργόν*) mais pas immuablement ⁽¹¹³⁾. Donc, chez Hiéroclès, l'expression *νοεῖν τὸν θεόν* sert à classer les êtres raisonnables suivant une stricte hiérarchie. Selon que leur *nous* conçoit

(107) Cf. AUJOULAT, *op. cit.*, p. 398.

(108) *Em.*, III, 8, 4.

(109) K. 94, 15.

(110) K. 94, 17-18.

(111) K. 94, 15.

(112) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 399.

(113) Cf. K., 18-19.

plus ou moins souvent, plus ou moins clairement le Dieu suprême, ils sont diversement rapprochés ou éloignés de lui. En définitive, c'est le *nous* qui conduit par exemple les héros glorifiés, toujours attachés par la pensée au démiurge ⁽¹¹⁴⁾, à une union «intermédiaire» avec ce dieu (*ἐν τῷ μέσῳ ἡνώσθαι πρὸς τὸν θεόν*) ⁽¹¹⁵⁾. «Ils évoluent comme un chœur, diversement mus par des élans divers, autour de lui, et ils unissent en même temps qu'ils divisent par leur connaissance multipliée l'immuable contemplation unitive (*τὴν ἀμετάβλητον καὶ ἡνωμένην θεωρίαν*) qui est l'apanage des premiers êtres» ⁽¹¹⁶⁾, c'est-à-dire des dieux immortels.

Que l'on compare le passage précédent, qui évoque chez Hiéroclès la vision suprême du démiurge par les dieux immortels et les héros glorifiés — et l'on pourrait ajouter les âmes humaines — et leur union avec lui, à la «vision béatifique» prêtée par Porphyre à Plotin : «Ainsi, écrit Porphyre, c'est tout particulièrement à cet homme *démonique*, à cet homme qui souvent par ses méditations (*ταῖς ἐννοίαις*) s'élevait vers le dieu premier et transcendant (*εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεόν*), en suivant les voies enseignées par Platon dans le *Banquet* ⁽¹¹⁷⁾, qu'est apparu ce dieu qui n'a figure ni forme aucune, mais qui est établi au-dessus de l'Intellect et de tout l'Intelligible (*ὅπερ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρυμένος*) ... Car la fin et le *but* étaient pour lui d'être uni (*τὸ ἐνωθῆναι*) au dieu suprême, et de s'approcher de lui» ⁽¹¹⁸⁾. Plotin s'élevait donc bien par la pensée vers le dieu transcendant, mais grâce à une sorte d'apparition (*ἐφάνη*) il entra en contact avec un dieu situé au-dessus du *nous* et donc inaccessible à la pensée.

Ainsi, dans le *Commentaire sur les vers d'or*, les êtres raisonnables, et surtout les dieux immortels, tournent leurs pensées vers le dieu démiurge, qui est un *nous*, et cherchent à ne faire qu'un avec lui par la contemplation. Ils ne tendent pas à s'unir avec une quelconque divinité qui transcenderait l'être et l'intelligence. En revanche, d'après Porphyre, Plotin et lui-même parvinrent quelques rares fois à s'unir avec le dieu situé au-delà de l'intelligence et de l'être. L'Alexandrin n'est donc pas, dans son *Commentaire*, au point de vue théologique, d'une fidélité intégrale à Plotin ni aux grands néoplatoniciens. Pour

(114) K. 19, 1.

(115) K. 19, 3.

(116) K. 19, 3-5.

(117) PL., *Smp.*, 210a s.

(118) PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, Paris, 1992, 23, p. 175.

lui, rien ne paraît supérieur à la contemplation de l'Intelligence démiurgique par les dieux encosmiques doués d'intelligence. Tout être, et en particulier l'âme humaine, qui s'éloigne de Dieu et de l'Intelligence (*ἀθεῖτα καὶ ἄνοια*), meurt et ne peut recouvrer la vraie vie que «par le retour, par l'entremise de la réminiscence, à l'intelligence et à Dieu (*τῇ εἰς νοῦν καὶ θεὸν ἐπιστροφῇ*)» (119).

On peut, d'autre part, rapprocher de l'expression *νοεῖν τὸν θεόν* le couple de mots *νοῦς καὶ θεός* qui vient d'être évoqué. Il semble mettre en relief la nécessité de posséder le premier élément pour obtenir le second. Il a pour principal mérite d'établir sur un pied d'égalité l'intelligence et la divinité, et de souligner que la divinité, et en particulier le démiurge, est une intelligence.

*

C'est pour connaître ce *Nous* suprême qu'Hiéroclès insiste, dès le début de son *Commentaire sur les vers d'or*, et à travers toute l'œuvre, sur la hiérarchie qui régit les dieux et les êtres qui peuplent l'univers. Il faut remonter «jusqu'au dieu qu'on peut légitimement appeler le dieu des dieux, le dieu suprême et très bon» (120). L'Alexandrin considère donc le démiurge platonicien comme le dieu par excellence, le plus élevé et le meilleur. Comme il a parlé, un peu auparavant, des seuls dieux encosmiques (121), qu'il ne fait allusion à aucun autre dieu hypercosmique, et que le démiurge est qualifié de dieu suprême, on ne voit pas vers quelle autre divinité pourrait conduire la sainte hiérarchie.

On a déjà traité ailleurs des épithètes décernées au dieu suprême dans le précédent passage (122). D'autre part, pour Proclus, au-dessus de la cause démiurgique, existe le monde des intelligibles, comme on l'a déjà dit. Chez Hiéroclès, en revanche, rien ne paraît être au-dessus du démiurge. Il n'est pas interdit de voir là, entre autres, une influence chrétienne, comme K. Praechter l'a suggéré (123). Quant à W. Theiler, il explique la simplicité de la théologie d'Hiéroclès par sa dépendance à l'égard d'Ammonius Sakkas. «Or Ammonius Sakkas serait né de parents chrétiens et aurait pu garder certaines notions de son premier entourage» (124). Quoiqu'il en soit, le démiurge n'est pas situé au même

(119) K. 9, 14-18.

(120) K. 8, 11-16.

(121) K. 8, 3.

(122) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 29-33.

(123) *Ibid.*, p. 30, n. 52.

(124) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 30. Cf. THEILER, *op. cit.*, p. 41.

niveau chez Hiéroclès que chez Proclus. Le premier le donne comme le dieu le plus élevé, le second le place sous les intelligibles.

Il semble donc que l'on peut soutenir, sans prétendre à la vérité absolue, que dans les quatre premiers chapitres du *Commentaire sur les vers d'or*, le dieu suprême est un *nous* démiurgique, être suprême et intelligence suprême, cause de toutes choses. Il est exact, comme le signale I. Hadot, que «le pluriel 'causes démiurgiques' qui sert à décrire l'action du démiurge est déjà significatif : c'est une expression typique du néoplatonisme tardif, que l'on rencontre très souvent dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*» (125). Il est tout à fait naturel que le commentateur des *Vers d'or* utilise ce pluriel, puisque son démiurge possède une structure ternaire hiérarchisée et qu'il émet une pensée première, une pensée intermédiaire et une inférieure. Cependant cela n'empêche pas Hiéroclès d'assurer que les dieux qui sont les premiers dans le monde réfléchissent en eux «tous les biens qui découlent de la cause démiurgique (*ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς αἰτίας*)» (126). Le singulier souligne ici l'unicité du démiurge, malgré la tripartition de ses pensées. Pourquoi ce dieu à structure ternaire ne serait-il pas le dieu le plus élevé pour Hiéroclès? I. Hadot affirme qu'une entité démiurgique si fortement structurée et si complexe est caractéristique d'un système néoplatonicien déjà évolué et suppose *toujours* une autre cause simple qui la précède dans l'ordre de la hiérarchie» (127). Cela est vrai pour un Porphyre, un Jamblique ou un Proclus, sur lesquels s'appuie I. Hadot, mais tous ces auteurs ont explicitement professé la nécessité de l'Un alors que, chez Hiéroclès, il faut le supposer.

Après tout, l'Alexandrin croisait tous les jours dans sa ville natale des chrétiens qui croyaient en un Dieu unique et trine, Intelligence et être suprême, créateur de toutes choses visibles et invisibles. Il a pu être influencé par un tel exemple (128). On ne peut nier non plus qu'un empereur Julien, tout imprégné de l'enseignement de Jamblique, et fervent sectateur de Mithra, a cependant éprouvé, dans l'élaboration de sa théologie, le besoin «d'un Logos intercesseur et sauveur», fruit d'une inconsciente nostalgie de la foi chrétienne effacée» (129). Et que

(125) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 94.

(126) K. 8, 23 ; 18, 24.

(127) I. HADOT, *op. cit.*, p. 96. C'est nous qui soulignons.

(128) Cf. AUJOULAT, *op. cit.*, p. 64-65.

(129) JULIEN, *Sur Hélios-Roi*, éd. et trad. par C. LACOMBRAGE, Paris, 1964, p. 94.

dire d'un Synésios de Cyrène, évêque de Ptolémaïs et néoplatonicien convaincu, capable de rédiger un *Traité des songes* entièrement païen? L'interpénétration des religions païenne et chrétienne n'était pas rare durant ces époques où les dogmes chrétiens n'étaient pas encore définitivement fixés.

III. LA NOTION DE «PROCESSION» DANS LE COMMENTAIRE SUR LES VERS D'OR

Cependant, la théologie chrétienne pesait certes moins sur Hiéroclès que la philosophie païenne et que le platonisme et le moyen platonisme en particulier, dont il paraît s'être difficilement dégagé. Il est peut-être exact, comme l'avance I. Hadot, «que la création des classes d'âmes raisonnables d'après une série de processions premières, secondes, troisièmes viennent de Jamblique»⁽¹³⁰⁾. Ce dernier a écrit en effet : «Ceux qui ont un système plus sage [que celui de Plotin et d'Amélius] distinguent dans les processions (προόδους) des essences de l'âme un premier, un second et un troisième degré». Hiéroclès, en revanche, n'utilise pas le terme néoplatonicien de πρόοδος⁽¹³¹⁾. Il faut d'ailleurs bien préciser qu'une procession «n'est pas une simple émanation venant du terme supérieur ; elle suppose toujours une conversion de la part du terme engendré. Cette conversion est une vision du générateur qui, à la fois, achève l'engendré et en fait un nouveau générateur»⁽¹³²⁾. C'est dire que, par l'acte éternel de la procession, les hypostases s'engendrent les unes les autres.

Si l'on examine, au début du *Commentaire sur les vers d'or*, les liens qui unissent le dieu démiurge à la hiérarchie des êtres raisonnables et tous ces êtres entre eux, on constate que l'auteur utilise un vocabulaire assez commun et peu spécialisé. Dieu, dit-il, est la cause (αἰτίον) et le fabricant (ποιητήν) des seules essences douées de raison⁽¹³³⁾. Curieusement, ce sont ces dieux «fabriqués» qui sont présentés les premiers comme pensants (νοοῦντες) toujours et de la même manière le démiurge,

(130) I. HADOT, *op. cit.*, p. 95. Cf. JAMBLIQUE, *De Anima*, dans STOBÉE, *Eclog.*, I, 49, 37, p. 372, 26. Cf. aussi PROCLUS, *The Elements of Theology*, Oxford, 1992, pp. 295-296.

(131) Ce terme est absent du *Commentaire sur les Vers d'or*.

(132) MOSSF-BASTIDE, *op. cit.*, p. 195, n. 5.

(133) K. 8, 18-19.

rangés en ordre (συντεταγμένους) selon sa bonté⁽¹³⁴⁾. «C'est de lui en effet, dit-il ensuite, qu'ils reçoivent (λαμβάνοντας) l'être et le bien être»⁽¹³⁵⁾. Rien n'est plus banal que ce verbe «recevoir», et on ne peut en déduire que les dieux immortels procèdent du démiurge. Ils peuvent aussi bien avoir été créés au sens chrétien du terme. Ces dieux immuablement raisonnables sont des images (εἰκόνας) de leur cause démiurgique. Ces images seront impassibles et incorruptibles⁽¹³⁶⁾. Mais surtout il convient à Dieu — qui joue enfin un rôle actif — de produire (ὑποστῆσαι) de telles images de lui-même⁽¹³⁷⁾. Le verbe ὑφίσταμαι et le substantif ὑπόστασις appartiennent au langage néoplatonicien et chrétien. Cependant, selon H. Dörrie, ὑπόστασις est un mot-clé de la philosophie néoplatonicienne qui implique la procession, la conversion, une origine transcendante et une manifestation temporelle⁽¹³⁸⁾. Ainsi, dans ce passage, l'attitude d'Hiéroclès, par rapport à celle de Plotin par exemple, à propos de la production des dieux supérieurs par le démiurge, paraît bien floue. Le démiurge produit une *hypostase*, celle des dieux immortels, mais ces dieux procèdent-ils vraiment du démiurge et y a-t-il conversion des créatures vers le créateur?

Après avoir évoqué les dieux immortels, indéfectiblement liés au démiurge, c'est la place de l'âme humaine, le dernier des êtres raisonnables, que l'auteur du *Commentaire* va définir. Il ne suit pas ainsi une démarche plotinienne ; il ne descend pas l'échelle des êtres degré par degré, mais il effectue un saut du sommet des êtres supérieurs à l'autre extrémité pour opposer peut-être (μήποτε πρὸς ἀντιδιαστολήν)⁽¹³⁹⁾ la plus basse catégorie des dieux à la plus haute. Il souligne ainsi, d'emblée, la fracture existant entre l'Intelligence et les dieux immortels, sa parfaite image, avec l'humanité qui meurt parfois à la félicité de la vie divine, oublie son essence et la bonté de son père⁽¹⁴⁰⁾. L'âme humaine tantôt pense Dieu, tantôt l'oublie, ce qui constitue une véritable mort. Elle n'est donc qu'un dieu mortel, parce qu'elle échappe au bien vivre (εὖζωία) divin. Elle ne peut le recouvrer que par la conversion (τῆ

(134) K. 8, 20-22.

(135) K. 8, 23.

(136) K. 8, 23-24.

(137) K. 8, 25.

(138) H. DÖRRIE, Ὑπόστασις, dans *Nachr. der Akad. der Wissensch. in Göttingen, Philo.-hist. Klasse*, 1955, pp. 35-92.

(139) K. 9, 1.

(140) K. 9, 3-5.

ἐπιστροφῇ) à l'Intelligence et à Dieu⁽¹⁴¹⁾. On retrouve ici la tension vers le démiurge qui doit caractériser l'attitude des dieux immortels envers leur «créateur», mais cette tension est conditionnée par des facteurs moraux qui dépendent, en dernier ressort, du libre arbitre des âmes. Le retour à Dieu s'effectue grâce à la réminiscence, notion aussi bien platonicienne que plotinienne⁽¹⁴²⁾. Jusqu'à présent, on a plutôt affaire à des relations d'ordre moral entre le démiurge et les âmes humaines ; on n'est point passé, par les liens de la génération, du Père aux créatures, par une dégradation continue.

C'est pour combler l'intervalle (μεταξύ)⁽¹⁴³⁾ qui sépare les premiers dieux des derniers qu'Hiéroclès insiste particulièrement sur le rôle des dieux intermédiaires. Grâce à leur «médieté» (τῇ μεσότητι)⁽¹⁴⁴⁾, ces êtres assureront la liaison (συνδεσθαι)⁽¹⁴⁵⁾ entre les parties extrêmes de la création raisonnable, de façon à former un bel ensemble, c'est-à-dire un «cosmos». La démarche d'Hiéroclès semble être, une fois de plus, davantage platonicienne que néoplatonicienne. Il existe en effet un fossé entre les dieux immortels et les dieux mortels. Il est nécessaire (ἀνάγκη)⁽¹⁴⁶⁾ qu'il soit comblé par une troisième espèce de dieux, pour assurer l'harmonie du monde raisonnable. Platon déclare, dans le *Timée*, à propos de l'air, de l'eau et de la terre : «Mais que deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible, sans un troisième. Car il faut qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous les deux»⁽¹⁴⁷⁾.

Répetons-le donc : Plotin met l'accent sur un engendrement du monde continu, qui va se dégradant régulièrement de l'élément le plus haut à l'élément le plus bas, tendance que le néoplatonisme tardif accentuera par la multiplication des hypostases entre les êtres. Platon et Hiéroclès, en revanche, soulignent l'incompatibilité qui existe entre le haut et le bas de l'échelle des êtres intelligents, incompatibilité qui crée un fossé infranchissable qu'il faut combler par un intermédiaire. Cet intermédiaire n'est pas un «mixte» et ne participe à aucune des parties qu'il relie entre elles. On ne voit pas non plus qu'il soit engendré

(141) K. 9, 17-18.

(142) K. 9, 17-18. Cf. p.ex. *Enn.*, V, 9, 5 ; *Pl.*, *Phdr.*, 249c 2.

(143) K. 9, 18.

(144) K. 9, 21.

(145) K. 23.

(146) K. 9, 20.

(147) *Pl.*, *Tim.*, 31b-c.

par l'élément qui le précède ni qu'il engendre celui qui le suit. Hiéroclès affirme simplement que les dieux intermédiaires n'ignorent jamais le dieu démiurge, mais que la connaissance qu'ils en ont est inégale⁽¹⁴⁸⁾. Surtout «ils ne sont pas élevés par amélioration du sein de la nature humaine et ce n'est pas non plus par suite de négligence qu'ils se sont rendus inférieurs à Dieu en occupant un rang intermédiaire»⁽¹⁴⁹⁾. C'est par nature (φύσει)⁽¹⁵⁰⁾ qu'ils sont situés entre les dieux supérieurs et inférieurs.

Après avoir ainsi mis en relief l'unité du monde raisonnable assurée par les êtres moyens qui relient ses deux extrémités, Hiéroclès reprend ce même problème de l'unité, en montrant qu'elle n'affaiblit en rien l'intégrité et la diversité des membres qui la composent. L'auteur prend cette fois-ci l'activité du dieu démiurge comme point de départ. C'est lui qui a produit (ὑπέστησε) les êtres premiers, seconds et troisièmes. Il établit une hiérarchie entre des êtres «différents par nature les uns des autres et qui ne se confondent pas entre eux (καὶ μὴ συγχέμενα πρὸς ἄλληλα)»⁽¹⁵¹⁾.

D'autre part, si à l'intérieur de l'espèce humaine des influences morales peuvent modifier la conversion de l'âme vers le démiurge, en revanche jamais les trois espèces d'êtres raisonnables ne sauraient échanger leur rang en fonction du vice ou de la vertu, «elles qui, tout en persistant éternellement conformément à leur essence, diffèrent selon leur espèce, à cause du rang qui va de pair avec elles (συμπροελθούσῃ αὐτοῖς τάξει)»⁽¹⁵²⁾. On ne saurait mieux souligner la rigidité de la hiérarchie des êtres divins, enracinés dans leur essence même pour l'éternité. Il ne peut donc y avoir une fusion ni de tous les genres supérieurs entre eux, ni globalement en Dieu, car leur rang, pour ainsi dire, «chemine toujours avec eux». On aboutit ainsi à un fixisme d'autant plus absolu que tous les genres des êtres divins et raisonnables «ont été rangés (ἐτάχθη) par analogie (ἀνάλογον) avec les causes démiurgiques»⁽¹⁵³⁾, c'est-à-dire avec les pensées du dieu démiurge, immuable par nature.

(148) K. 9, 23-27.

(149) K. 10, 1-2.

(150) K. 9, 29.

(151) K. 10, 2-4.

(152) K. 10, 2-6.

(153) K. 10, 7.

Une fois de plus, on a l'impression que le démiurge produit trois catégories d'êtres raisonnables, nettement séparées les unes des autres, organisées en une hiérarchie indéfectible. Cette production ressemble, jusqu'à présent, à une création plus qu'à une émanation : les unes sont forcément supérieures aux autres, mais cette dégradation ne paraît pas continue. Elle se manifeste au contraire par la rupture des catégories les unes par rapport aux autres. Le concept de procession n'apparaît donc pas encore.

C'est alors qu'intervient, dans ces premières pages du *Commentaire*, la notion de pensée divine, à l'occasion d'un parallèle étroit entre le monde suprasensible du démiurge (*ἐκεῖ*)⁽¹⁵⁴⁾ et l'univers où se manifestent les dieux et les hommes (*ἐν τῷδε τῷ παντί*)⁽¹⁵⁵⁾. De même qu'en haut «d'ordre groupe en premières, en moyennes et en dernières les manifestations de la sagesse parfaite», c'est-à-dire de la pensée du démiurge, de même «dans cet univers-ci les êtres produits selon la première pensée de Dieu (*τὰ πρὸς τὴν πρώτην νόησιν τοῦ Θεοῦ*) pourraient bien être les premières dans le monde (*ἐν κόσμῳ*)», ceux qui le sont selon l'intermédiaire, les deuxièmes eux aussi, et ceux qui ressemblent (*ἐοικότα*) au dernier degré des pensées divines pourraient être les derniers des êtres raisonnables»⁽¹⁵⁶⁾.

Les causes qui ont engendré les créatures intelligentes sont donc les pensées du démiurge, selon les traditions platonicienne et plotinienne⁽¹⁵⁷⁾. On remarquera, une fois encore, la simplicité des expressions employées par l'Alexandrin pour suggérer les rapports qui unissent les causes créatrices à leur création : un simple *πρὸς* et un simple *ἐοικότα* y suffisent. L'accent est donc mis sur la notion de conformité, de ressemblance, qui existe entre les pensées du démiurge et les êtres qu'elles suscitent. Mais comment les suscitent-elles ? Les êtres doués de raison procèdent-ils des pensées divines ? Ou bien le démiurge les fabrique-t-il à la ressemblance de ses propres pensées, c'est-à-dire en prenant ses pensées comme modèles ? Y a-t-il émanation, ou création

(154) K. 10, 8.

(155) K. 10, 12.

(156) K. 10, 11-15.

(157) Cf. PLOTIN, *Traité 38* (VI, 7), introd., trad., comment. et notes par P. HADOT, Paris, 1988, p. 31 : «Nous sommes passés immédiatement des formes éternelles à l'Esprit, parce que, pour Plotin, comme pour une grande partie de la tradition platonicienne, les Idées sont des pensées de Dieu (2, 47 et 51) et que, pour Plotin, ces pensées étant elles-mêmes substantielles (9, 26-27), sont donc aussi vivantes et pensantes, sont des Esprits à l'intérieur de l'Esprit (2, 24-25)».

au sens chrétien de ce mot ? Les termes techniques, précis, font défaut chez Hiéroclès pour répondre avec exactitude sur ce point.

Cependant, l'Alexandrin ajoute que «c'est en effet toute cette ordonnance des êtres raisonnables qui, associée au corps incorruptible qui lui est connaturel (*μετὰ τοῦ συμπεφυκότος αὐτῷ ἀφθάρτου σώματος*)», est la parfaite image du dieu démiurge»⁽¹⁵⁸⁾. On a déjà parlé ailleurs de l'expression *ὁ λογικὸς διάκοσμος* pour désigner le monde des êtres divins «créés» par le démiurge⁽¹⁵⁹⁾. Quant au corps qui lui est connaturel, il s'agit du corps lumineux, intermédiaire, chez les néoplatoniciens, entre la matière et l'esprit⁽¹⁶⁰⁾.

Hiéroclès voit donc le monde des êtres raisonnables comme une multitude hiérarchisée d'âmes humaines, de héros et de dieux englobés dans un immense corps incorruptible. Cet ensemble est la somme de tous ces êtres immatériels et de tous leurs corps lumineux, et donne une image «du dieu démiurge tout entier»⁽¹⁶¹⁾. Tout naturellement, à chaque degré de la pensée démiurgique correspondent, hiérarchiquement, une première, une deuxième et une troisième image du démiurge.

L'Alexandrin a déjà constaté que l'ensemble des trois classes d'êtres raisonnables constitue une image du démiurge, mais il franchit un pas supplémentaire, semble-t-il, lorsqu'à la notion d'image il ajoute celle de ressemblance (*ὁμοίωσις*).

*

Puisque Dieu est essentiellement bon, proclame Hiéroclès, «il a fait avancer au premier rang les êtres qui sont par nature les plus ressemblants à lui-même, au deuxième rang ceux qui possèdent une ressemblance moyenne, et les troisièmes et derniers de tous les êtres qui lui ressemblent sont ceux qui ont avec lui la plus lointaine ressemblance»⁽¹⁶²⁾. Il ne s'agit pas, à proprement parler, de *ὁμοίωσις Θεῷ* du *Théétète*, d'une ressemblance de l'âme humaine avec Dieu par la fuite d'ici-bas vers là-haut⁽¹⁶³⁾, ni d'une *ταυτότης τινὶ Θεῷ*, d'une identité

(158) K. 10, 15-17.

(159) Cf. AUJOULAT, *op. cit.*, pp. 158-160.

(160) Sur la notion de «corps lumineux», cf. p.ex. N. AUJOULAT, *De la phantasia et du pneuma stoïciens d'après Sextus Empiricus au corps lumineux néo-platonicien* (*Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie*), dans *Pallas*, 34 (1988), pp. 123-146.

(161) K. 10, 17.

(162) K. 11, 25-26 ; 12, 1-3.

(163) PL., *Thé.*, 176b.

avec un dieu, recherchée par Plotin ⁽¹⁶⁴⁾. Comme l'a en effet rappelé H. Merki : «La ταυτότης τινὶ θεῷ n'est pas une identité métaphysique. Arnou (*Le désir de Dieu*, p. 246) définit cette unité de Dieu et de l'âme comme 'ni une fusion, ni une composition, mais comme le contact de deux substances spirituelles que ne sépare aucune différence et qui par là même sont unies'» ⁽¹⁶⁵⁾.

Chez Hiéroclès, en revanche, la ressemblance avec Dieu ne paraît pas aussi étroite que chez Plotin. Les pensées hiérarchisées du démiurge produisent trois catégories d'êtres hiérarchisées comme elles. Chacune de ces catégories ressemble plus ou moins au démiurge. Même la ressemblance globale de tous ces êtres avec le dieu suprême ne peut être parfaite, puisque leur ensemble est composé de parties différentes et distinctes, subordonnées entre elles mais non étroitement coordonnées.

Qu'on lise, en revanche, le traité des *Ennéades* dans lequel Plotin souligne «la continuité qu'il y a entre tous les domaines du réel : aucune coupure ... une vie unique qui s'épanche ... Plotin ne montre comment l'hypostase inférieure découle de la précédente que pour mieux faire voir comment elle y reste attachée» ⁽¹⁶⁶⁾. «Rien n'est séparé par une coupure de ce qui le précède» ⁽¹⁶⁷⁾, lit-on dans la V^e *Ennéade*, et plus loin : «La procession se fait donc ainsi du premier au dernier ; chaque chose reste toujours à sa place propre, la chose engendrée à un rang inférieur de son générateur (τοῦ γεννωμένου), et chaque chose devient identique (ταύτόν) à son guide, tant qu'elle suit ce guide» ⁽¹⁶⁸⁾.

Si l'on trouve bien déjà chez Plotin une hiérarchie entre les êtres, il y a en plus, dans ce passage, génération de la chose inférieure par la chose supérieure et une identité totale entre elles ⁽¹⁶⁹⁾, alors que pour Hiéroclès le monde des êtres intelligents n'est jamais qu'une image, ou mieux une ressemblance avec Dieu. Les conditions d'une vraie «procession» ne sont donc pas encore tout à fait remplies chez lui.

La fin du deuxième vers d'or : «Honore ensuite les Héros glorifiés (ἥρωας ἀγαθοῦς)», fournit à Hiéroclès l'occasion de préciser ses vues sur les relations du démiurge avec les êtres doués de raison. Il insiste

(164) Cf. H. MERKI, *Ὁμοίωσις Θεῷ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa = Paradosis*, 8, Freiburg, Schw., 1952, p. 20.

(165) *Ibid.*, p. 21.

(166) *Enn.*, V, p. 31.

(167) *Enn.*, V, 2, 1.

(168) *Ibid.*, 2, 2.

(169) Ce qui peut paraître contradictoire aux yeux des hommes !

à nouveau sur le statut privilégié des héros, qui assurent la cohésion du cosmos issu des pensées du démiurge, et sur l'honneur qui leur est dû grâce à la parfaite connaissance de la dignité inhérente à leur rang dans la hiérarchie divine. On rappelle ensuite qu'il faut honorer par-dessus tout le démiurge et les dieux encosmiques «qui sont issus du démiurge et viennent après lui (οἱ ἀπ' αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτόν)» ⁽¹⁷⁰⁾. Les prépositions ἀπό et μετά indiquent bien une provenance, mais ne sont pas assez précises pour suggérer une «procession», même si le membre de phrase suivant : «ils pensent (νοοῦντες) immuablement le démiurge» peut se prêter à l'expression d'une conversion vers le «créateur».

Ces premiers dieux «réfléchissent impassiblement, en y participant (τὴν μετουσίαν) tous les biens qui descendent sur eux de la cause qui organise le monde» ⁽¹⁷¹⁾. La «participation», chez Platon, est désignée par le terme de μέθεξις, et caractérise les rapports qu'entretiennent les choses sensibles avec les Idées et ceux des Idées entre elles. Chez Plotin, la participation est une notion voisine de la procession. «Quel rapport, demande-t-il, les choses ont-elles au Bien ? Les choses inanimées se rapportent à l'âme, et l'âme au Bien lui-même, par l'intermédiaire de l'Intelligence. Tout être inanimé a quelque chose du Bien, parce que toute chose est en quelque manière une unité et un être ; et elle participe (μετέχει) en outre à une forme spécifique ; tout être participe au Bien en tant qu'il participe à ces trois choses» ⁽¹⁷²⁾. D'après Hiéroclès, c'est d'une participation aux biens qui descend (κατιοῦσαν) du démiurge dont bénéficient les premiers dieux qui, en retour, pensent le dieu suprême et le reflètent. On peut voir là le double mouvement d'une hypostase supérieure vers une inférieure, et de l'inférieure vers la supérieure.

On pourrait peut-être enfin déceler une allusion à la procession dans la fin du commentaire des deux premiers vers d'or. L'auteur y enseigne en effet que «les Héros sont appelés justement enfants des dieux, non parce qu'ils leur sont nés d'une union de ces dieux avec des mortels, mais parce qu'ils procèdent (?) de la cause, unique en sa forme, constituée par ces dieux (ἀλλ' ἐκ τῆς μονοειδοῦς αὐτῶν αἰτίας προϊόντες)» ⁽¹⁷³⁾. Autrement dit, les héros ne sont pas issus d'une union

(170) K. 18, 22-23.

(171) K. 18, 22-25.

(172) *Enn.*, I, 7, 2.

(173) K. 20, 1-3.

hybride entre mortels et immortels, mais «ils sont sortis» du genre homogène des dieux immortels, «comme la lumière, précise l'Alexandrin, qui accompagne (σύνδρομον) l'essence de leur corps lumineux» (174). Il s'agit évidemment de la lumière qui émane du φωτεινὸν σῶμα des héros (175), alors que les âmes humaines sont revêtues d'un ἀγγοειδὲς σῶμα (176). Pour Plotin, «il y a, dans le corps éclairant, un acte intérieur (ἐνέργεια), une sorte de vie surabondante (οἷον ζωὴ πλεόν...) qui est le principe et la source de cet acte qui est la lumière ; celui-ci, qui dépasse les limites du corps lumineux, est une image de l'acte intérieur, c'est un deuxième acte qui ne se sépare pas du premier» (177). On croirait entendre les formules qui, dans la cinquième *Ennéade*, définissent la génération des choses qui viennent après l'Un : «[L'Un] étant parfait, il surabonde (ὑπερρεπύη) et cette surabondance (ὑπερπλήρης) produit une chose différente de lui» (178). Dans le texte présent d'Hiéroclès, les héros semblent bien procéder des dieux supérieurs comme la lumière provient de la surabondance d'activité d'une source lumineuse.

Développant d'autre part sa comparaison entre la génération des catégories d'êtres hiérarchisés et la perte d'éclat progressive de la lumière, il ajout : «Or la lumière éclatante et pure nous fait pressentir après elle une lumière emplies d'ombre et mêlée de ténèbres» (179), c'est-à-dire le genre humain. On retrouve ici, sous forme d'image, la théorie de la dégradation chère aux néoplatoniciens.

Hiéroclès, dans l'examen des deux premiers vers d'or, paraît donc avoir adopté une position ambiguë au sujet de la génération des êtres supérieurs par le démiurge. Il suit d'abord le schéma platonicien en insistant sur l'abîme qui sépare les dieux supérieurs des âmes humaines, abîme qui doit être comblé par le genre des héros, pour assurer la cohésion de l'univers. À la fin de son exposé, en revanche, il semble glisser vers la procession néoplatonicienne, insister plutôt sur la dégradation continue des êtres. Une certaine imprécision dans le vocabulaire ne contribue pas à la facilité de l'interprétation du texte. Bref, la position de l'Alexandrin ne paraît pas nettement assurée.

(174) K. 20, 3-4.

(175) K. 111, 11.

(176) K. 111, 17-18.

(177) *Enn.*, IV, 5, 7.

(178) *Enn.*, V, 2, 1.

(179) K. 20, 4-5.

IV. L'UN, LA TÉTRACTYS ET L'IMPRÉCISION D'HIÉROCLÈS

I. Hadot est cependant persuadée de la conformité des exposés d'Hiéroclès aux doctrines néoplatoniciennes d'un Plotin ou d'un Proclus, et en particulier le passage consacré à la *Tétractys* dans le *Commentaire sur les Vers d'or* (180) prouverait, d'après elle, que le démiurge assimilé à la *Tétractys* ne constitue pas pour l'Alexandrin le dieu le plus élevé. La logique du système néoplatonicien de son temps exigeait en effet, selon ses dires, que le nombre quatre apparaisse comme inférieur à la monade inengendrée. Par conséquent, «si le démiurge est identifié à la tétrade, affirme I. Hadot, c'est, évidemment, qu'il est engendré par une hypostase supérieure (qui correspond à la monade, mais qui n'est pas nécessairement l'Un), et qu'il engendre à son tour des hypostases inférieures. Le démiurge occupe donc une position médiane, c'est-à-dire qu'il représente une hypostase médiane» (181).

On ne va pas reprendre ici un débat qui a été suffisamment développé ailleurs (182). Il suffira de rappeler que l'interprétation d'I. Hadot est possible — on ne l'a jamais nié (183) — mais non pas certaine. K. Praechter avait peut-être vu juste déjà quant il écrivait, à propos de la *Tétractys* : «Caractéristique est aussi l'exposé [d'Hiéroclès] sur la τετρακτὴς des *Vers d'or*. Seul ce nombre, qui doit être assimilé au démiurge, reçoit son interprétation métaphysique. Aux autres nombres sont attribuées des qualités mathématiques (c'est la seule interprétation possible d'après le contexte, quand il est dit en 465 a 12 : ἡ μὲν γὰρ μονὰς ὡς ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ τὰς πάντων (scil. τῶν ἀριθμῶν) δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ συνέχει, mais ils ne sont pas convertis en valeur métaphysique. C'est un commentaire très différent que formule Proclus dans l'*In Timaeum* I, 17, 10 ss. à la suite du même passage du poème (cf. aussi Proclus, *In Tim.* II, 52, 20ss., où en 53, 6 est cité le passage des *Vers d'or*)» (184).

Si de K. Praechter on passe directement à D. J. O'Meara, l'un des derniers chercheurs qui ait abordé le problème de la *Tétractys* dans le *Commentaire sur les vers d'or*, on constate qu'il reste, avec raison,

(180) K. 87, 16-89, 18.

(181) I. HADOT, *op. cit.*, p. 114.

(182) Cf. n. 58.

(183) PEX. N. AUJOULAT, *Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), pp. 427-428.

(184) K. PRAECHTER, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, dans *BZ*, 21 (1912), p. 4, n. 3.

très prudent. D'après lui, chez l'Alexandrin, «des mathématiques agissent comme un intermédiaire ; elles purifient l'âme pour la vision la plus haute (116, 20-7)» (185). Hiéroclès, il est vrai, ne parle guère des mathématiques. «Cependant, poursuit O'Meara, quand l'exégèse des *Vers d'or* entraîne une explication du concept pythagoricien de la *tétractys* (87, 17s.), [il] s'embarque dans une dissertation arithmologique sur les particularités (*idnômata*) mathématiques et extra-mathématiques de la tétrade comme on peut en trouver chez Nicomaque, Anatolius, et auprès d'autres sources de l'arithmologie. Avant cela, cependant, Hiéroclès se réfère au *Discours sacré* attribué à Pythagore qui d'après lui célèbre le démiurge en tant que 'nombre des nombres' (87, 20-1). On trouve une brève interprétation : puisque le démiurge a fait toutes choses, 'le nombre contenu dans la forme de chaque chose dépend de la cause qui est en lui et le premier nombre est là-bas (*ἐκεῖ*, c'est-à-dire en dieu), car c'est de là que le nombre vient ici-bas' (87, 21-5). Le passage est trop bref pour nous permettre de conclure, par exemple, que l'idée de Jamblique de 'nombre physique' (186) est impliquée, poursuit O'Meara, mais on pourrait bien considérer qu'il fournit un bref aperçu sur le genre d'interprétation que Jamblique aurait pu ménager au *Discours sacré*» (187).

Si Hiéroclès a rédigé son éloge de la tétrade à la manière de Nicomaque de Gêrasa, par exemple, il a pu constater, selon I. Hadot, que «la monade était à la fois l'être pur, l'intellect, le premier dieu, le démiurge. Pour Origène le païen, poursuit-elle, il en est de même. Mais pour Hiéroclès le démiurge est la tétrade, pour Proclus la décade» (188). L'auteur voit là un effet de la multiplication des hypostases à partir de l'Un. Mais si Nicomaque parle bien de la monade en tant que nombre doté d'une valeur métaphysique, ainsi que Proclus, nous ignorons ce qu'en disait Origène, et Hiéroclès n'accorde des attributs métaphysiques qu'à la tétrade, les autres nombres n'ayant chez lui qu'une valeur mathématique, comme K. Praechter l'a remarqué. Et nulle part, répétons-le, ni dans le *Commentaire sur les vers d'or*, ni

(185) D.J. O'MEARA, *Pythagoras revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1992, p. 117.

(186) *Ibid.*, pp. 219-222.

(187) *Ibid.*, p. 117.

(188) I. HADOT, *À propos de la place ontologique du démiurge dans le système philosophique d'Hiéroclès le néoplatonicien*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), p. 449.

dans le *De providentia*, on ne trouve une allusion à l'Un transcendant supérieur au démiurge.

Comme l'a en effet remarqué H. S. Schibli, «Aujoulat soutient, principalement contre Hadot, qu'Hiéroclès, quoiqu'il ait dû bien connaître par Plutarque (d'Athènes) (189) les trois hypostases de Plotin, rejette délibérément un Un transcendant afin de simplifier la doctrine de Plotin. De son propre aveu, la thèse d'Aujoulat procède *ex silentio*, puisqu'Hiéroclès omet, sans explication, toute mention de l'Un, mais d'autres solutions proposées — fondées sur le même silence — nous feraient supposer qu'Hiéroclès a mal compris Plotin ou qu'il a pensé qu'il ne convenait pas pour des raisons pédagogiques d'inclure l'Un dans son œuvre, bien qu'il crût lui-même en son existence» (190).

Quoi qu'il en soit, Hiéroclès ne trouvait, dans les *Vers d'or des pythagoriciens*, que la mention de la *Tétractys*. C'est donc elle que, tout naturellement, il met en honneur dans son *Commentaire*. Or, A. Delatte a bien vu que «les 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. Ainsi ont-ils en commun plusieurs épithètes» (191). 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» (192).

*

C'est, d'autre part, au nom de la pédagogie qu'I. Hadot a constaté d'abord qu'«aussi bien le commentaire d'Hiéroclès sur le *Carmen aureum* que le commentaire de Simplicius sur Épicète sont des écrits

(189) C'est nous qui précisons.

(190) H.S. SCHIBLI, c.f. de N. AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Ancient Philosophy*, 11 (1991), pp. 213-214.

(191) A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 215.

(192) P. BOYANCE, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 100. Cf. N. AUJOULAT, *Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), p. 421.

qui s'adressent à des auditeurs ou des lecteurs qui se trouvent au stade tout à fait premier de l'étude de la philosophie et qui, par conséquent, ne peuvent se permettre de se perdre dans les détails métaphysiques⁽¹⁹³⁾, et qu'elle accorde ensuite «que Simplicius ne parle jamais de l'absolu indicible, qui, dans la perspective de Damascius, transcende l'Un»⁽¹⁹⁴⁾. Mais, poursuit-elle, puisque Damascius a fait remarquer lui-même que Platon n'a pas mentionné l'indicible par peur des oreilles vulgaires, «il est donc naturel que Simplicius dans un commentaire destiné aux commençants n'ait rien dit, lui aussi, concernant l'indicible. Mais sa description de l'Un, qui coïncide dans ses grands traits avec la description de l'Un donnée par Damascius, laisse entendre en quelque sorte qu'au-delà de ce Principe, qui malgré son unité n'est pas, en un certain sens, entièrement séparé du multiple, il y a un Principe encore plus transcendant et absolument ineffable»⁽¹⁹⁵⁾.

On peut donc déduire de ces deux citations qu'à l'époque d'Hieroclès, des débutants «qui se trouvent au stade tout à fait premier de l'étude de la philosophie» sont incapables de concevoir l'Un transcendant, alors qu'un certain nombre d'âmes plus tard les étudiants de Simplicius, au même niveau, y sont aptes, inexplicablement, mais sont tout de même indignes d'être initiés à l'indicible⁽¹⁹⁶⁾. Il est vrai que la pédagogie et que les aptitudes mentales des individus peuvent varier avec le temps !

De toute façon, l'argument pédagogique ne peut être décisif. Il est évident qu'Origène, le condisciple de Plotin, connaissait l'Un plotinien. Pourtant de l'aveu de Proclus⁽¹⁹⁷⁾, il l'a rejeté, ce qui ne l'a pas empêché de mettre au point un système philosophique apprécié de ses contemporains⁽¹⁹⁸⁾. De même Hieroclès ne souffle mot de l'Un situé au-delà de l'être, dans le *Commentaire sur les vers d'Or*. Ce n'est pas le passage sur la tétrade, où aucun nombre, sauf le quatre, n'a de valeur méta-

(193) I. HADOT, *Le système théologique de Simplicius dans son Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, dans *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 266.

(194) *Ibid.*, p. 272.

(195) *Ibid.*, p. 273.

(196) Il est remarquable aussi que le traité *Des dieux et du monde* de Saloustius (iv^e s.), destiné à des lecteurs non spécialistes des questions religieuses, mentionne l'Un (V, 2, 3).

(197) PROCLUS, *Théologie platonicienne*, t. II, éd. et trad. par H. D. SARRIRE et L. G. WESTERINK, Paris, 1974, 4, p. 31.

(198) Cf. PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, 20, I, 38, p. 166.

physique, comme l'a relevé K. Praechter, qui peut suggérer la supériorité ontologique de la monde sur la tétrade.

Évidemment si l'on est persuadé que l'Alexandrin doit être interprété par exemple comme Proclus, on peut toujours attribuer aux nombres une valeur métaphysique qu'apparemment ils ne possèdent pas dans le *Commentaire sur les vers d'Or*. D'autre part, en vertu de la procession plotinienne, l'Un purement transcendant et qui n'est pas, donne ce qu'il ne possède pas, c'est-à-dire l'être, à sa première émanation, l'Intellect. De l'Intellect procède l'Âme du monde, d'où est issu le cosmos. Dans un système aussi strictement hiérarchisé, si l'on multiplie les hypostases comme Proclus, on peut dire qu'une partie d'un tel ensemble suppose nécessairement les autres, même si elles ne sont pas exprimées.

Cependant la vraie question pour Hieroclès est de savoir s'il existe, pour lui comme pour Proclus, quelque chose au-dessus de l'être. Le non-être est-il chez lui supérieur à l'être ? Cela n'est pas apparent dans le *Commentaire sur les vers d'Or*, pour des raisons pédagogiques, répondra-t-on. Mais dans le *De providentia*, qui n'a pas été rédigé pour des débutants, on constate la même absence. Comme nous ne possédons de cet ouvrage que quelques extraits, «comment savoir, demande I. Hadot, si ce silence est dû au fait qu'Hieroclès, dans ces sept livres, n'a pas mentionné une hypostase supérieure au démiurge ou au fait que Plotinus n'a pas pris la peine de relever tous les détails du système théologique d'Hieroclès ? Comme nous ne possédons ni un traité systématique de théologie ni un commentaire sur le *Timée* de Platon rédigé par Hieroclès, nous nous trouvons dans l'impossibilité de faire des déductions sûres»⁽¹⁹⁹⁾. Cela est fort juste, mais c'est oublier une troisième hypothèse qu'on ne peut éliminer, vu l'indigence de nos connaissances sur le *De providentia* : c'est que l'Alexandrin n'a probablement pas du tout parlé d'une hypostase supérieure au démiurge.

Quant au *Commentaire sur les vers d'Or*, on ne reviendra pas sur l'argument pédagogique. On se contentera de rappeler que, d'après son introduction et sa conclusion, Hieroclès a voulu rédiger une *synopsis* de l'enseignement des pythagoriciens, c'est-à-dire «une vision d'ensemble, qui n'omet rien, mais qui ne s'attarde pas aux détails. Le *Commentaire* ne contient pas toute la philosophie, mais l'ensemble de la philosophie, sans rien omettre d'important»⁽²⁰⁰⁾. Peut-on croire que l'Alexandrin

(199) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 116.

(200) N. AUJOULAT, *Le démiurge chez Hieroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), pp. 401-402.

n'aurait fait aucune allusion à la transcendance de l'Un plotinien s'il avait foi en lui, dans un exposé succinct, mais complet, de la doctrine pythagoricienne telle qu'il la concevait ? Proclus, dans ses *Triad opuscula* composés pour «un public sans formation philosophique», mentionne cependant les trois hypostases principales, le Bien ou l'Un, le *Noûs* et les âmes, comme l'a noté I. Hadot (201), et Simplicius, dans son *Commentaire sur la morale d'Épicure*, parle de l'Un (202). Pourquoi donc Hiéroclès, qui connaît l'existence de cet Un transcendant, ne le nomme-t-il jamais ? La réponse la plus simple est qu'il n'y croyait pas, qu'il constituait pour lui une simple abstraction. Après tout, comme l'a remarqué L. Jephagnon, Porphyre lui-même, l'éditeur des *Ennéades*, n'est pas toujours resté fidèle à son maître : «[Il] en vint à identifier l'Un — que Plotin situait ... au-delà de l'Être — avec une pure activité d'être, avec quelque chose comme l'Idée de l'Étant. C'était évidemment déchoir de l'extraordinaire hauteur métaphysique du plotinisme, où le Principe donne précisément ce qu'il n'a pas, où le Faire-Être ne saurait être lui-même dit l'Être. De l'*hénologie* (ou philosophie de l'Un), on revenait à l'*ontologie* (ou philosophie de l'Être). La première hypostase rejoignait en quelque sorte la seconde» (203).

*

Il ne faut pas s'étonner, dans ces conditions, si Damascius a rapproché à Hiéroclès son manque d'exactitude en matière de philosophie. Pour I. Hadot, les deux traités de l'Alexandrin «s'inscrivent, en ce qui concerne le contenu doctrinal, dans le courant du néoplatonisme post-jamblichéen, mais ... ils ne connaissent pas encore tous les raffinements du système auxquels le néoplatonisme aboutit sous Proclus et encore ultérieurement sous Damascius. C'est cela, précise I. Hadot, que constate Damascius en disant qu'Hiéroclès n'était pas exact quant aux notions philosophiques» (204). Mais comment Damascius, à moins d'être singulièrement injuste, aurait-il pu reprocher à Hiéroclès d'ignorer ce qu'il ne pouvait savoir, s'il faut le situer, comme le préconise I. Hadot, entre Jamblique et Proclus (205) ?

(201) I. HADOT, *op. cit.*, p. 118.

(202) *Ibid.*, pp. 51-57.

(203) L. JEPHAGNON, *Histoire de la pensée, antiquité et moyen âge*, Paris, 1989, p. 318.

(204) I. HADOT, *op. cit.*, p. 19.

(205) *Ibid.*, p. 76.

Le défaut de précision chez l'Alexandrin avait été sévèrement souligné par Isidore, le maître de Damascius. On lit en effet dans l'*Epitoma phoinia* : «Parmi les philosophes récents, Hiéroclès et ceux qui lui ressemblent (*καὶ εἰ τῶν ὁμοίων*), qui n'avaient pas de lacune dans leur formation humaine, ont été, dit-il (c'est-à-dire Isidore) fort déficients sur de nombreux points dans le domaine des divines idées (*τῶν δὲ μακρίων νοημάτων πολλὰ καὶ πολλὰ ἐνδεεῖς γενόμενον φησὶ*)» (206). On aura noté au passage qu'Hiéroclès faisait certainement partie de tout un groupe, ou de toute une lignée de philosophes peu prisés par Isidore et Damascius.

Hiéroclès et ses disciples, en revanche, ne présentaient pas de lacune dans leur formation humaine (*ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων παιδείας*) (207) d'après Isidore et Damascius, allusion certaine à l'excellente culture rhétorique de l'Alexandrin. Or, Hadot a montré qu'au temps de Cicéron, nous rencontrons à l'intérieur de l'Académie probabiliste pour la première fois une théorie qui cherche à réconcilier la rhétorique dans le vrai sens du mot avec la philosophie, en faisant de la première une partie de la philosophie. Le principe de cette théorie restera en vigueur dans l'Académie jusqu'à la fin du néoplatonisme, mais avec la modification suivante : la rhétorique ne sera plus une partie de la philosophie, mais complètera comme *propaideuma* indispensable à l'étude et à la pratique de la philosophie (208). C'est ainsi que Synésios de Cyrène jugera dans le *Dion* que la rhétorique et la poésie constituent «le fondement nécessaire pour toute étude supérieure, notamment pour la philosophie» (209). Hiéroclès possédait donc à fond l'*ἐγκύκλιος παιδεία* ; il pouvait chanter avec le chœur des Muses, mais la mélodie secrète et

(206) *Damascii vitae Isidorus* (Zuntz 190), p. 62, trad. R. HERVEY, Ph., *codex* 242, 337 b 36, p. 15. Que signifie au juste l'expression *μακρίων νοημάτων* ? A. L'Id. Changénet la traduit par «des doctrines vraiment parfaites», et R. Henry par «des divines idées», expression qui risque de créer une fâcheuse confusion avec les idées platoniciennes. Mais Damascius a rapporté auparavant, d'après Photius, que son maître Isidore, après s'être tourné vers Aristote, goûta aux «pensées de Platon» (*τῶν Πλάτωνος ὑψηλότερον νοημάτων*).

L'auteur de la *Vie d'Isidore* se plaint lui-même des neuf années qu'il consacra à l'étude de l'art oratoire, qui détournait son attention de son âme «et des enseignements bienheureux et divins (*μακρίων τε καὶ θεοφιλῶν δεινουργμάτων*) qui la purifient». Il fait sans aucun doute allusion ici aux doctrines de Pythagore et de Platon.

(207) Ph., *codex* 242, 337 b 36, p. 15 ; Zuntz 190, *op. cit.*, p. 62, 5-6.

(208) I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 47, n. 109. Cf. aussi p. 107.

(209) *Ibid.*, p. 279.

sacrée d'Apollon, connue des seuls vrais philosophes, comme dit Synésios (210), il l'interprète mal, selon Damascius.

*

De fait, ce dernier semble voir en l'Alexandrin, à tort ou à raison, davantage un rhéteur qu'un philosophe. Damascius a souligné en effet qu'il fut «l'ornement de l'école d'Alexandrie... par la magnificence de son langage, par l'aisance de ce même langage et l'abondance avec laquelle il prodiguait les plus beaux mots et les plus belles tournures ; il ne cessait d'étonner ses auditeurs (τοὺς ἀκροαμένους) et il rivalisait constamment avec la beauté du style (καλλιγραφίαν) de Platon et la richesse de sa pensée» (211). Donc, soit qu'il déclamât, soit qu'il écrivît, l'Alexandrin était, pour Damascius, un habile et brillant styliste. Il n'était pas non plus à court d'idées mais, peut-être d'ailleurs à cause de ses qualités littéraires, il manquait de précision, comme on l'a vu.

Est-ce donc rabaisser Hiéroclès que de souligner, après Damascius, sa propension pour la rhétorique, voire pour la sophistique (212) ? On peut en discuter. Toutefois Damascius, qui étudia durant neuf ans la rhétorique, savait certainement discerner un rhéteur d'un philosophe tel qu'il le concevait. Son idéal était peut-être trop élevé. On sait qu'il n'a pas hésité à s'en prendre à Proclus lui-même. J. Combès a mis en valeur «[sa] vigueur, [sa] finesse et [sa] lucidité critiques. Ces éléments, a-t-il écrit, expliquent le caractère incisif d'un tempérament intellectuel qui trouvait son accomplissement naturel dans une conception très élevée du modèle platonicien de la pensée et de la vie philosophique. C'est sans doute l'exigence d'un tel esprit, et non, comme Photius le donne à entendre, l'esprit de dénigrement, qui se trouve à l'origine des jugements d'aspect sévère ou réservé que Damascius porte sur de nombreux personnages» (213).

Il est vrai que ce même Photius a exprimé sur Hiéroclès un bref jugement opposé à celui de Damascius. «Le style de l'écrivain, dit-il à propos du *De providentia*, est clair et pur et approprié au travail d'un philo-

sophe, mais il n'est pas orné des couleurs et bigarrures qui sont les vains embellissements de la rhétorique» (214). Cette contradiction est peut-être explicable. Damascius a pu surtout ressentir la faiblesse métaphysique, selon lui, d'une œuvre comme le *Commentaire sur les vers d'or*, qui traite avant tout de la morale pratique, sujet favorable au déploiement d'un talent de rhéteur. Photius, en revanche, paraît avoir apprécié, au moins en partie, la métaphysique du *Traité sur la providence*, dont le dieu suprême était probablement un *nous*, comme le dieu des chrétiens.

Il est donc délicat de porter un verdict définitif sur la métaphysique d'Hiéroclès d'Alexandrie. On ne peut se fonder, pour définir son dieu suprême, que sur un argument *ex silentio* et n'émettre que des hypothèses. Toutes les solutions raisonnables doivent être aussi examinées, et celle d'une possible influence chrétienne autant que les autres.

Ainsi Théo Kobush «prétend, entre autres, rendre justice au rapport dialectique ou du moins au rapport dynamique entre le platonisme et le christianisme». L'auteur affirme en particulier que «la philosophie d'Hiéroclès, dans son ensemble, représente un stade du platonisme qui n'est pas resté inabordable par le christianisme» (215). Elle est le résultat d'un recours conscient à une période de l'histoire philosophique qui prépare certainement la philosophie des contemporains d'Hiéroclès mais qui, par rapport aux formes excessives prises par la métaphysique post-plotinienne, opère de façon vraiment archaïque. Le caractère universel et précurseur de la pensée prénéoplatonicienne ne devra jamais être perdu de vue car — et cela n'est certes pas nouveau — il était, pour ainsi dire, dans l'air (du temps)» (216).

Donc, même si l'on admet que le néoplatonisme peut suffire à expliquer Hiéroclès, cela ne veut pas dire que ce dernier n'a subi absolument aucune influence du christianisme qui triomphait à Alexandrie (217). Quoi qu'il en soit, il restera toujours, à moins d'une découverte imprévue, celle de la totalité du *De providentia* par exemple, un mystère dans la doctrine d'Hiéroclès.

(210) Cf. SINESIO DI CIRENE, *Dione Crisostomo*, éd. et trad. A. GARZYA, 1970, Naples, 5, p. 23.

(211) Ph., *codex* 242, 338 b 54, p. 18 ; ZINTZEN, *op. cit.*, p. 80.

(212) Cf. I. HADOT, *À propos de la place ontologique du démiurge* (*op. cit.*), p. 456.

(213) DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, 1 : *De l'Ineffable et de l'Un*, texte établi par L. G. WESTERINK et trad. par J. COMBÈS, Paris, 1986, p. xxiv.

(214) Ph., *codex* 214, 173 a et b, p. 130.

(215) T. KOBUSCH, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien*, dans *Epimeleia*, 27, Munich, 1976, p. 24.

(216) *Ibid.*, p. 23.

(217) Cf. p. ex. AUJOLAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, pp. 80-81.

V. ORIGÈNE LE PAÏEN ET HIÉROCLÈS

Cette relative imprécision de l'Alexandrin a peut-être permis à L. G. Westerink d'insister sur l'effort effectué par l'auteur du *Commentaire sur les vers d'or* pour se rapprocher de la pensée chrétienne, sans éliminer les points de friction entre païens et chrétiens. «L'important, écrit-il, c'était plutôt d'élaborer un système qui fût pleinement significatif pour l'auditoire alexandrin composite. Qu'on ne pense pas seulement aux étudiants païens ou chrétiens convaincus, mais avant tout à deux groupes intermédiaires importants : d'une part aux jeunes gens de familles chrétiennes qui, à cause d'un baptême tardif, ménageaient aussi bien une liberté de mouvement un peu plus morale qu'une certaine liberté de pensée ; d'autre part, aux fils de l'élite non chrétienne qui se familiarisaient de plus en plus avec l'idée d'une conversion ultérieure» (218). L. G. Westerink fait alors remarquer que les points de divergence entre l'enseignement d'Hiérocès et celui des chrétiens constituaient encore des questions ouvertes pour l'Église du ^v^e siècle, par exemple l'enseignement de la préexistence et de la réincarnation de l'âme humaine, celui de la vie des corps célestes, ou de l'éternité du monde.

Le même critique constate, à la fin de son article, que pour Hiérocès le créateur du monde est aussi le dieu le plus élevé : «Ammonios fils d'Hermias, élève de Proclus, a suivi, écrit-il, un demi-siècle plus tard, Hiérocès sur cette voie et désormais 'le démiurge' à Alexandrie n'est pas une quelconque hypostase inférieure, mais seulement 'Dieu'. Au sixième siècle, l'enseignement platonicien et aristotélicien passe sans bruit dans des mains chrétiennes» (219). Il serait intéressant de suivre pas à pas cette évolution de la notion de démiurge ainsi résumée par L. G. Westerink, qui place Hiérocès à l'origine d'un mouvement de christianisation du néoplatonisme d'Alexandrie.

Cependant, si les derniers philosophes alexandrins ont fini par appeler le démiurge *ὁ Θεός*, Platon déjà, dans le *Timée*, ne dénommait pas autrement le sien. Hiérocès a donc pu s'inspirer directement de son maître pour qualifier ainsi le démiurge. Mais aussi bien chez Platon que chez les chrétiens, le *Nous* démiurge, ou le Créateur, est l'être par excellence, et il n'y a rien au-dessus de lui.

(218) L. G. WESTERINK, art. *Hierokles II*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, col. 115.

(219) *Ibid.*, col. 116.

Si l'on s'en tient en effet aux néoplatoniciens, tous n'ont pas adopté l'Un transcendant de Plotin. Ainsi Proclus s'en est pris à «tous ces commentateurs de Platon qui ont bien admis la royauté de l'intellect sur les êtres, mais n'ont pas révééré l'indicible transcendance de l'Un et son existence transcendante à l'univers entier, et tout spécialement Origène qui partagea la même éducation que Plotin (*Ὁριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας*)», ce qui veut probablement dire qu'Origène et Plotin ont été tous les deux les élèves d'Ammonius d'Alexandrie. En effet, poursuit Proclus, «[Origène] lui aussi s'arrête à l'intellect comme à l'être tout premier, et l'Un, qui est au-delà de tout intellect et de tout l'être, il le néglige... Si c'est parce que l'Un est entièrement sans existence ni subsistance, que l'intellect est ce qu'il y a de meilleur, et que l'être absolu et l'un absolu sont identiques, nous ne saurions être d'accord avec lui là-dessus et Platon ni ne l'approuverait ni ne le compterait au nombre de ses disciples. Car une telle doctrine, je pense, est bien éloignée de la philosophie de Platon, et est toute remplie des innovations péripatéticiennes» (220).

Il apparaît d'après ce texte qu'Origène le païen et que d'autres philosophes ont récusé l'Un de Plotin, ont reconnu l'intellect comme dieu suprême et se sont rapprochés ainsi des péripatéticiens. Ils ont tenté de concilier Platon et Aristote. En revanche, «Plotin, Porphyre et tous ceux qui continuent leur tradition philosophique», dont Proclus lui-même, ont montré que «la cause toute première est au-delà de l'intellect et transcende tous les êtres» (221). Platon avait reconnu en effet, dans la *République* (222), que le bien n'est pas une essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence. Dans le *Sophiste*, en revanche, il s'effraie de cette hardiesse : «Nous laisserons-nous si facilement convaincre, dit-il, que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger?» (223). Proclus prétend donc appartenir à la véritable tradition platonicienne, bien que Platon n'ait pas énoncé une doctrine ferme à propos des *τὰ ἐπέκτινα*. Il récuse celle qui prend sa source chez Origène et Ammonius et qui prétend unifier les enseignements de Platon et d'Aristote.

(220) PROCLUS, *op. cit.*, 4, p. 31. La traduction est empruntée à cette édition.

(221) *Ibid.*, 4, p. 31.

(222) PL., *Rép.*, VI, 509a.

(223) PL., *Sph.*, 248e-249a. Trad. A. DIES.

On lit en effet dans le *De providentia* d'Héroclès qu'Ammonius d'Alexandrie ramena Platon et Aristote «à un seul et même esprit et laissa pour tous ses disciples la philosophie à l'abri des désordres ; il le fit en particulier pour les meilleurs de ceux qui l'avaient fréquenté : Plotin, Origène et leurs successeurs» (224). On s'aperçoit donc qu'Origène, blâmé par Proclus parce qu'il ne révérait pas l'Un de Platon, est pourtant considéré par Héroclès, qui est à peu près le contemporain de Proclus, comme un maître respecté à l'égal de Plotin, parce qu'ils étaient tous deux disciples d'Ammonius. Ils partageaient donc, à ses yeux, les mêmes idées, ou du moins n'étaient pas séparés par de graves divergences doctrinales.

D'autre part, dans la *Vie de Plotin* rédigée presque deux siècles auparavant par Porphyre, on apprend qu'«Érennius, Origène et Plotin avaient fait pacte de ne révéler aucune des doctrines d'Ammonius, celles-là mêmes qu'il avait élucidées devant eux dans ses leçons» (225), ce qui suppose une certaine intimité et une identité de vue presque parfaite entre ces divers personnages.

Il faut peut-être en conclure qu'à l'époque de Plotin, d'Origène et de Porphyre on n'attachait pas une importance telle à la transcendance de l'Un qu'elle pût constituer une cause de rupture entre deux écoles rivales. Après tout, Platon était resté fort discret sur ce sujet. Des raisons plus subtiles ont pu jouer aussi.

*

P. Aubin a montré en effet avec quelle prudence il faut parler des trois hypostases de Plotin puisque le Lycien n'emploie jamais lui-même cette expression (226). D'autre part, toujours d'après P. Aubin, l'influence de la «Doctrine secrète» évoquée dans la *Lettre II* de Platon s'est exercée fortement sur les néoplatoniciens. À propos d'un passage de la *Théologie platonicienne* (227) de Proclus, se rapportant à cette lettre, il remarque que «dans la 'Doctrine secrète', le Roi, tout premier qu'il soit, apparaît comme n'appartenant pas au même ordre que le *Second* et le *Troisième*. Il y a, pour ainsi dire, d'un côté le *Premier* et de l'autre le *Second* et le *Troisième*. Il nous faudra ultérieurement préciser

s'il n'en est pas de même chez Plotin : l'Un étant d'un tout autre ordre que l'Intellect et l'Âme, et ces deux derniers, au contraire, appartenant d'une certaine façon au même ordre. Peut-être cette coupure apparaîtra-t-elle moins clairement, car les *Ennéades* ne suivent pas toujours d'une manière rigoureuse le procédé d'énumération de la *Lettre II* : Plotin ne répugne pas systématiquement à utiliser la séquence simple et sans nuances, «*premier, deuxième et troisième*». On n'en saurait toutefois conclure qu'il perd de vue la rupture que la 'Doctrine secrète' établit entre le *Premier* et la commémoration (*Second-Troisième*) qui vient après lui : tout l'apophatisme plotinien relatif à l'Un s'oppose à cette interprétation» (228).

Il semblerait donc que Plotin, tout en percevant la dissymétrie de la *Lettre II* entre le premier dieu et les deux suivants, l'ait cependant moins accentuée que Proclus, le contemporain d'Héroclès. Ce dernier pouvait donc mettre à peu près sur le même plan Plotin qui vénérât l'Un ineffable et Origène qui n'y croyait pas, ce qui apparaît impossible pour un Proclus qui durcit la doctrine néoplatonicienne et la systématisait à l'extrême.

Il faut se garder de croire aussi que Plotin fut considéré par les anciens comme le maître incontesté du mouvement de pensée que l'on devait appeler le néoplatonisme. Comme l'a souligné P. Aubin, «qui dit néoplatonisme ne dit pas nécessairement Plotin lui-même : nous sommes même surpris de voir en lui un chef d'école d'un type particulier : comment expliquer que ses disciples chantent ses louanges *mais ne se font aucun scrupule de professer parfois tout le contraire de ce qu'a dit le maître* ? Il nous manque bien des points de repère ... Plotin a de la chance : l'essentiel de son œuvre a survécu aux ravages qui ont frappé les antiques bibliothèques. Nous l'avons à notre disposition. Mais quand Eusèbe ou Cyrille d'Alexandrie citaient les *Ennéades*, ils citaient aussi Numénius, Amélius ou Porphyre. *Plotin n'était pas encore un privilégié* : ainsi les lignes que lui consacre Eusèbe n'atteignent pas en nombre la moitié de celles concernant Numénius. Pour nous au contraire quantité d'œuvres de l'Antiquité ont disparu, à commencer par celle de Numénius ou celle d'Amélius, et une grande partie de celle de Porphyre ... Dans ces conditions, les *Ennéades* donnent l'impression d'un bloc erratique laissé là par l'érosion. Dans une telle désertification il est malaisé de délimiter ce qu'elles contiennent d'original et

(224) Ph. codex 251, 461 a, 24-32. Cf. codex 214, 172 a 2-8.

(225) Porphyre, *La vie de Plotin*, II, 3, p. 137.

(226) P. Aubin, *Plotin et le christianisme*, Paris, 1992, pp. 11-20.

(227) *Théologie platonicienne*, II, 8, 102.

(228) Aubin, *op. cit.*, pp. 61-63.

ce qu'elles partageaient avec les œuvres d'autres auteurs» (229). Après un tel passage, on s'étonnera peut-être moins qu'Hiéroclès fasse autant cas d'Origène que de Plotin.

Bien mieux, d'après Photius, le septième livre du *De Providentia* «qui traite un sujet qui lui est propre s'attache à la doctrine professée par Ammonius ; Plotin et Origène et aussi Porphyre et Jamblique ainsi que leurs successeurs, selon son propos, sont nés de souche divine, jusqu'à l'Athénien Plutarque, dont il (230) dit qu'il a été le maître qui l'a initié à une telle doctrine ; tous ceux-là sont en accord avec la philosophie de Platon ramenée à son état de pureté» (231). Ceci équivaut à faire de tous les néoplatoniciens jusqu'à Plutarque et Hiéroclès lui-même des disciples d'Ammonius d'Alexandrie. Il apparaît ainsi que, pour Hiéroclès, être un bon platonicien, c'est avant tout accorder Aristote avec Platon revenus tous deux à leur état de pureté, alors que «le critère du véritable platonisme est, selon Proclus la doctrine de l'Un (ou du Bien), conçu comme principe premier» (232).

Étant donné que l'existence de deux courants dans le néoplatonisme est à peu près certaine, courants qui se côtoyaient sans se séparer, au moins jusqu'à Proclus, pourquoi Hiéroclès d'Alexandrie n'aurait-il pas appartenu à celui qui dérivait d'Origène, et Proclus à celui de Plotin ? Déjà dans la *Vie de Plotin*, Porphyre rapporte l'affirmation suivante du platonicien Longin : «Il se trouve que je ne suis guère d'accord avec la plupart de ses thèses» (233) (c'est-à-dire les thèses de Plotin). Le même Longin distinguait, d'après la préface de son traité *Sur la fin*, d'une part les philosophes ayant entrepris «d'exposer également par écrit leurs opinions pour permettre à la postérité d'avoir sa part des bienfaits par eux dispensés» (234), comme les platoniciens Euclide, Démocrite, Proclinius, Plotin et Gentilianus, Amélius et d'autre part des platoniciens comme Ammonius et Origène, «qui l'emportaient de beaucoup sur leurs contemporains en perspicacité» (235), mais qui n'avaient rédigé que de rares ouvrages. Ce ne saurait être «une justification suffisante pour les compter avec ceux qui ont vraiment élaboré leur discours, ajoutait-il, puisqu'ils se livraient à une tâche aussi sérieuse

(229) *Ibid.*, pp. 227-228. C'est nous qui soulignons.

(230) C'est-à-dire Hiéroclès.

(231) Ph., *codex* 214, 173 a 32-40, pp. 129-130.

(232) *Théol. plat.*, I, p. 131, n. 2 de la p. 7.

(233) PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, 19, p. 165.

(234) *Ibid.*, 20, p. 165.

(235) *Ibid.*, 20, p. 167.

de façon accessoire et qu'ils ne tenaient pas pour prépondérante l'entreprise d'écrire» (236).

Ainsi Origène et Plotin étaient, à leur époque, considérés comme deux témoins éminents du platonisme. On ne les opposait pas fondamentalement l'un à l'autre. C'est l'attitude que garda Hiéroclès dans le *De providentia*, mais Proclus s'en prit le premier à Origène à propos de l'Un transcendant.

Il est assurément impossible de prouver scientifiquement qu'Hiéroclès est un fils spirituel d'Origène le païen, voire même d'Ammonius d'Alexandrie : rien ne nous est parvenu en effet des traités d'Origène et le *De providentia* d'Hiéroclès n'est connu que par les extraits recueillis par Photius. Seul le témoignage enthousiaste d'Hiéroclès, de rares fragments de la *Vie de Plotin* de Porphyre, et de l'œuvre de Proclus, réunis par K. O. Weber (237), jettent quelque lueur sur la doctrine d'Origène. De nombreux critiques parmi lesquels se détachent H. Langerbeck, E. R. Dodds, K. O. Weber, W. Theiler, P. W. Van der Horst et J. Mansfeld ont cependant tenu pour hautement probable l'appartenance d'Hiéroclès à la tendance d'Origène.

*

C'est ainsi que H. Langerbeck a depuis longtemps remarqué que dans l'histoire de la philosophie telle que l'a conçue l'Alexandrin, Ammonius occupe une place d'honneur à la fin du livre six du *De providentia*, que le livre sept commence avec l'exposé de la doctrine d'Ammonius et que «dans les livres six et sept, le nom d'Ammonius est immédiatement suivi de ceux de Plotin et du néoplatonicien Origène. Si cette disposition a un but, ce peut être seulement de justifier la prétention d'Hiéroclès de représenter dans sa pureté cette philosophie qui a été rétablie par Ammonius (cf. Photius, 461 a 32-37). Aucune preuve qu'Hiéroclès avait devant lui quelque source qu'il pouvait revendiquer comme un écho direct d'Ammonius, n'est disponible. Mais son recours non seulement à Plotin (qui est naturel) mais au néoplatonicien Origène est très frappant. Ce dernier, selon toute évidence, a rédigé seulement deux ouvrages, dont le contenu, si l'on en croit les titres, s'accordent avec l'enseignement d'Hiéroclès. À propos du

(236) *Ibid.*, 20, p. 167.

(237) Cf. K. O. WEBER, *Origenes der Neuplatoniker*, dans *Zetemata*, t. XXVII, Munich, 1962, pp. 3-12.

second, "Ὅτι μόνος ποιητής ὁ βασιλεύς, Porphyre rapporte expressément qu'il fut composé au temps de Gallien (238). Il le place, effectivement, avant que Plotin ait commencé à écrire, mais après la publication des *σχόλια* d'Amélius. Puisque le titre contredit absolument l'enseignement de Plotin, il est hautement probable qu'il avait pour objet de mettre en valeur Ammonius contre les innovations de Plotin. En voilà assez pour suggérer que dans son effort pour présenter l'enseignement d'Ammonius dans sa pureté Hiéroclès s'est attaché principalement au néoplatonicien Origène. Il est possible que cet Origène ait été regardé à Alexandrie (où Ammonius aurait été mieux connu, à travers diverses traditions indirectes, qu'à Rome ou à Athènes) comme l'élève lauréat d'Ammonius et comme une autorité supérieure même à Plotin et à son école» (239).

E. R. Dodds est à peu près du même avis (240). Quant à K. O. Weber, il conclut sa monographie consacrée à Origène le païen en constatant l'existence de deux courants philosophiques dès le début du néoplatonisme : celui d'Ammonius et d'Origène, qui se prolonge jusqu'à Hiéroclès, et celui de Plotin (241).

Enfin, P. W. Van der Horst et J. Mansfeld mettent en relief qu'«Hiéroclès *expressis verbis* se réfère 'aux successeurs' du païen Origène. Les affinités philosophiques d'Alexandre (de Lycopolis), ajoute-t-il, se manifestent à la fois avec le païen Origène et Hiéroclès. Ainsi son traité peut être considéré comme le seul maillon existant entre ces deux philosophes alexandrins» (242). Ils remarquent aussi qu'Hiéroclès a étudié auprès du néoplatonicien Plutarque d'Athènes qui mourut en 432. «Plutarque d'Athènes, affirment-ils, interprétant le *Parménide* de Platon, soutenait que les trois premières hypostases sont Dieu = l'Un, l'Intellect et l'Âme (*Θεός* = *ἐν, νοῦς, ψυχή*, Procl., in *Parm.*, VI, 27-30, p. 1058, 21ss. Cousin)... [Hiéroclès] soutenait que le principe suprême est un Intellect démiurgique... On trouve la même opinion dans son *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, où il parle de l'Intellect

(238) PORPHYRE, *op. cit.*, p. 137. Sur les sens possibles de ce titre, cf. *ibid.*, pp. 217-219.

(239) H. LANGERBECK, *The Philosophy of Ammonius Saccas*, dans *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 73-74.

(240) E. R. DODDS, *Numenius and Ammonius*, dans *Les sources de Plotin* (Entre-tiens sur l'antiquité classique, V), Vandœuvres-Genève, 1957, p. 26.

(241) WEBER, *op. cit.*, p. 162.

(242) P. W. VAN DER HORST et J. MANSFELD, *An Alexandrian Platonist against Dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus"*, p. 9. C'est nous qui soulignons.

démiurgique et de la volonté divine qui éternellement produit toutes choses et éternellement les conserve, et de l'ordre déterminé par la Loi qui dérive du Père de l'univers et du démiurge ... échos manifestes du titre *Seul le roi est démiurge* du païen Origène» (243).

L. G. Westerink ne repousse pas lui non plus l'hypothèse d'une influence plus ou moins directe d'Origène sur Hiéroclès (244). Il constate que, si ce dernier a établi une filiation entre Ammonius, Origène, Porphyre, Jamblique et Plutarque d'Athènes, Proclus, en revanche, dès le début de sa *Théologie platonicienne*, parle d'un retour à la vie du platonisme grâce à Plotin, Amélius, Porphyre, Jamblique, Théodore d'Asinée et Syriannus. Origène n'est pas mentionné certainement à cause de son enseignement sur le démiurge comme premier dieu (245). L. G. Westerink, se rangeant à l'avis de W. Theiler, pense que l'enseignement d'Origène «ne peut avoir atteint [Hiéroclès] par l'entremise d'une tradition vivante de l'école alexandrine ; il doit l'avoir connu plutôt grâce à une transmission écrite... En dernière éventualité, ajoute-t-il, le système tout entier devrait reposer sur un compte rendu d'un enseignement récusé par Porphyre lui-même. Theiler prend fait et cause pour Ammonius en personne et adopte comme source directe la *Collectio Ammonii scholarum* d'un certain Théodote, cité par Priscien (*Solut. ad Chosr. prooem. : Suppl. Aristot.* 1, 2, 42, 15ss.) où l'identité de cet Ammonius avec le maître de Plotin reste toutefois douteuse» (246).

Aucune de ces hypothèses ne peut bien sûr emporter la conviction, mais leurs auteurs réussissent tout de même à imposer l'idée qu'il a pu exister, sans invraisemblance, une tradition écrite, partie d'Ammonius Sakkas ou d'Origène, qui s'est prolongée jusqu'au néoplatonisme tardif, et dont Hiéroclès a pu être imprégné.

CONCLUSION

Au total, c'est un jugement sévère que porte L. G. Westerink sur l'interprétation de la théologie d'Hiéroclès par I. Hadot. Autant cette dernière écarte toute influence chrétienne sur l'Alexandrin, autant le premier leur trouve des points communs. Il faut avouer qu'il est difficile d'adopter sans réserve l'une ou l'autre position.

(243) *Ibid.*, pp. 25-26.

(244) L. G. WESTERINK, *op. cit.*, col. 113-114.

(245) *Ibid.*, col. 113. Cf. PROCLUS, *Théol. plat.*, I, 1, pp. 6-7.

(246) L. G. WESTERINK, *op. cit.*, col. 114. Cf. W. THEILER, *op. cit.*, p. 37. Le même Théodote, diadoque de Platon, est probablement cité dans la *Vie de Plotin* de PORPHYRE, 20, I, 39, p. 166. Cf. aussi p. 287.

Le démiurge d'Hiéroclès paraît «créer» le monde par son seul être, mais la création à partir d'aucun substrat semble proche de la création *ex nihilo* des chrétiens. Pour ces derniers, Dieu crée par un acte de volonté délibérée, mais pour les néoplatoniciens, être et vouloir, pour l'être suprême, c'est tout un. Hiéroclès utilise, pour traiter ce problème, le vocabulaire néoplatonicien, mais les chrétiens en font autant. Dans sa définition de la création *κατ' οὐσίαν*, l'Alexandrin manque de précision et le texte ne permet pas de savoir s'il parle en son propre nom.

D'autre part, Hiéroclès ne mentionne l'Un ni dans le *Commentaire sur les vers d'or* ni dans les fragments du *De providentia*. On ne peut donc que raisonner *ex silentio* sur ce sujet. Ce qui est sûr, c'est que l'Alexandrin ne s'élève pas explicitement au-delà du *nous* démiurgique et qu'il accorde une grande importance à la Tétractys pythagoricienne, assimilée au démiurge. Assurer que les composantes du système néoplatonicien se supposent et se correspondent même si elles ne sont pas exprimées est peut-être valable pour un Proclus ou un Damascius ; l'importance de leur œuvre permet en effet de le vérifier. Mais peut-on être aussi affirmatif pour Hiéroclès, auteur mutilé et peu fécond ? Son «inexactitude» par rapport à la doctrine néoplatonicienne se manifeste surtout, d'après L. G. Westerink, par l'absence de gradation entre le démiurge et sa création. On ne retrouve pas le système des hypostases, comme chez Plotin ou Proclus. La théorie de la procession des êtres est à peine esquissée dans le *Commentaire*, avec un vocabulaire commun.

Il est d'autre part vraisemblable que l'on a exagéré l'importance de Plotin, comme l'a montré P. Aubin, et que, par conséquent, la transcendance de l'Un ne constituait pas un article de foi essentiel pour tous les néoplatoniciens. Un autre courant, dont Hiéroclès est le témoin tardif, faisait de l'accord de Platon et d'Aristote le point capital de la doctrine néoplatonicienne. Hiéroclès paraît donc présenter une certaine affinité avec Origène le païen, qui n'honorait pas l'Un plotinien, et avec Ammonius qui, d'après l'Alexandrin, avait le premier harmonisé les enseignements de Platon et d'Aristote.

Au milieu de tant d'incertitudes ou de simples vraisemblances, comment définir nettement la position d'Hiéroclès ? Une voie suggérée par L. G. Westerink pourrait être mieux explorée. L'auteur du *Commentaire sur les vers d'or*, pour subsister à Alexandrie, ville fortement christianisée, devait tenir une position moyenne, dans son enseignement, entre de jeunes chrétiens encore peu affermis dans leur foi et de jeunes païens

qui songeaient à devenir chrétiens. Si le démiurge est pour Hiéroclès le dieu par excellence, il le sera aussi pour Ammonius, le fils d'Hermias, cinquante ans plus tard. Peu à peu, cette opinion s'imposera à Alexandrie, où l'enseignement du platonisme et de l'aristotélisme passera entre des mains chrétiennes. Il serait intéressant de suivre cette évolution d'Hiéroclès à Etienne, en passant par Ammonius, Philopon, Olympiodore, Elias et David ⁽²⁴⁷⁾.

Ce serait remettre en valeur la spécificité des principaux philosophes d'Alexandrie des ^v^e et ^{vi}^e siècles. I. Hadot a certes eu raison de souligner que les néoplatoniciens d'Alexandrie «ont tous fait leurs études de philosophie dans l'école néoplatonicienne d'Athènes ou sous ses auspices», et que «des relations entre les néoplatoniciens des deux villes restent étroites jusqu'au temps de Damascius comme en témoigne sa *Vie d'Isidore*» ⁽²⁴⁸⁾. Il n'empêche qu'à Alexandrie les enseignants devaient compter avec le christianisme représenté par des Patriarches peu tolérants, et que l'attitude d'un Jean Philopon, par exemple, fervent disciple du païen Ammonius, mais chrétien, était peu concevable pour le conventicule philosophique d'Athènes ⁽²⁴⁹⁾.

On laissera le dernier mot à D. J. O'Meara qui a bien saisi le mystère d'Hiéroclès. Dans le chapitre qu'il lui a consacré dans son enquête sur les mathématiques et la philosophie dans l'antiquité tardive, faisant allusion aux trois derniers ouvrages parus sur l'Alexandrin, il a écrit : «Les théories d'Hiéroclès au sujet de la providence et du libre arbitre, de la structure du réel et des rapports de l'homme avec lui, méritent et ont reçu des traitements distincts» ⁽²⁵⁰⁾. Puissent cette hauteur de vue et cette parfaite courtoisie toujours se manifester dans ce genre de discussion !

Université de Toulouse-Le Mirail.

Noël AUJOULAT.

(247) Cf. *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, éd. L. G. WESTERINK et trad. J. TROUILIARD, avec la collaboration d'A. Ph. SEGONDS, Paris, 1990, pp. x-xliii. On retiendra le passage suivant sur l'auteur des *Prolegomènes* : «L'anonyme est soit un païen soucieux d'éviter à tout prix un conflit soit, plus probablement, un chrétien désireux de continuer la tradition païenne avec le minimum d'adaptation» (p. lxxxviii). Il illustre bien l'ambiguïté des philosophes de cette époque troublée, tels Synésios, Hiéroclès, Philopon le grammairien, et tant d'autres.

(248) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 12.

(249) On pense aussi aux relations philosophiques qui unirent Hypatie au chrétien Synésios.

(250) O'MEARA, *op. cit.*, p. 118. Il s'agit des ouvrages de KOHUSCH (1976) ; I. HADOT (1978) ; AUJOULAT (1986).