

Saffrey, Hervé [i. e. Henri] Dominique.

Les livres IV à VII du De mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébon. p 144-158.

[65-03417

In: The divine Iamblichus, philosopher and man of Gods / ed. by Henry I. Blumenthal & E. Gillian Clark. Bristol : Bristol Classical Press, 1993. VIII & 215 p. 2 index.

|| JRS 1995 85 : 244-250 Polymnia Athanassiadi | Mnemosyne 1997 Ser. 4 50 (4) : 503-504 R. M. Van den Berg.

[64-03020

6154 pdf
SAFFREY, H.
1993

Les livres IV à VII du *De Mysteriis* de Jamblique relus avec la *Lettre* de Porphyre à Anébon

HENRI-DOMINIQUE SAFFREY

Trop de circonstances malheureuses continuent à peser sur la tradition du texte que nous désignons toujours sous un titre d'emprunt, le *De Mysteriis*. Son vrai titre a été ignoré, et, en conséquence, son genre littéraire et le propos de son auteur ont été occultés; la division du texte, qui ne remonte pas à l'auteur, ne repose sur aucun critère scientifique, enfin l'identité de l'auteur a été perdue et retrouvée. De nos jours, les excellents travaux préparatoires à une édition définitive de Martin Sichterl et de Angelo Raffaello Sodano, n'ont pas été continués comme il aurait fallu.

Le vrai titre de l'ouvrage qui nous occupe est, en effet, 'Réponse de Maître Abammon à la Lettre de Porphyre à Anébon, et solutions des difficultés qu'elle contient'.¹ Cette formule indique tout de suite que l'on n'aurait jamais dû séparer ces deux textes: la Lettre de Porphyre à Anébon et la réponse de Maître Abammon. La Lettre à Anébon de Porphyre est connue d'une part grâce aux extraits cités par Eusèbe de Césarée dans la *Préparation Évangélique*, d'autre part grâce aux citations de Maître Abammon, lorsqu'il indique les difficultés de Porphyre auxquelles il se donne pour tâche de répondre. Il est évident que la réponse ne peut être convenablement comprise que si l'on réfère d'abord aux problèmes soulevés par Porphyre. D'ailleurs jusqu'à Psellus au XII^e siècle, les deux textes étaient copiés l'un à la suite de l'autre dans les manuscrits.² Quand la Lettre à Anébon n'a plus été recopiée, ce fut une première circonstance malheureuse qui se produisit entre le XII^e et le XV^e siècle. Du coup, la réponse à Maître Abammon a perdu sa référence et a été considérée comme un traité autonome et ainsi son genre littéraire et le propos de son auteur ont été occultés. La première tentative pour reconstituer la Lettre à Anébon est due à Thomas Gale en 1678,³ et une deuxième, plus scientifique, a été accomplie par Sodano en 1958.⁴

La Réponse de Maître Abammon a été connue des Platoniciens de la Renaissance. Marsile Ficin a lu ce texte dans un manuscrit copié par Johannès Scouteriotès dans les années 60 du Ve siècle. Ayant achevé sa traduction complète de Plotin au début de 1486, Ficin entreprit trois ans plus tard, vers 1489, non pas une traduction, mais – chose probablement significative – une paraphrase de la Réponse de Maître Abammon.⁵ A cette paraphrase il donna légitimement un titre de son cru, à savoir *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*. Dans sa lettre de dédicace

au cardinal Jean de Médicis, le futur pape Léon X, il définit le sujet de sa paraphrase: *quid Aegyptii et Assyrii sacerdotes de religione rebusque divinis senserint*.⁶ Malheureusement ce titre est passé tel quel dans la première traduction latine complète de notre texte, celle du religieux augustin Nicolas Scutelli,⁷ publiée en 1556. On lit au titre: *Iamblichus, De mysteriis Aegyptiorum, nunc primum ad verbum de graeco expressus*. Ce fut la deuxième circonstance malheureuse qui fit que désormais le texte de Maître Abammon fut regardé comme un traité systématique sur le sujet des mystères égyptiens. L'édition princeps du grec par Thomas Gale en 1678, celle de Gustave Parthey⁸ en 1857 et celle du P. des Places⁹ en 1966, ont perpétué cette façon de faire.

La meilleure preuve que la manière de considérer notre écrit a changé avec Scutelli, c'est qu'il a senti le besoin de diviser le texte comme celui de n'importe quel traité scolastique. Dans sa paraphrase, Ficin avait respecté le caractère littéraire de la Réponse de Maître Abammon, en introduisant seulement aux bons endroits des sous-titres bien choisis qui soulignent l'articulation des pensées dans un texte continu. Scutelli, le premier, voulut diviser le texte comme celui d'un véritable traité systématique. Il décrit ainsi son initiative:¹⁰ *Nam primus equidem duram, sicut aiunt, rupi glaciem, nempe chaos erat magnum, nec caput rerum, nec pedes extabant, omnino rudis, indigestaeque molis. Nunc divina aura labori meo aspirante, digestum habes opus in decadem sacratissimum segmentorum. Quin etiam decem illa segmenta per capitum membra distinxim.* C'est donc Scutelli qui, pour organiser ce qu'il appelle un 'chaos', a divisé le texte en dix 'segments' (dix est pour lui un chiffre sacré!) et les segments en chapitres. Ces segments deviendront des 'sections' dans les éditions de Gale et de Parthey, des 'livres' dans l'édition du E. des Places. Si bien que la division actuelle du texte en livres et chapitres repose sur la seule autorité de Nicolas Scutelli, que vous me pardonnerez de ne pas tenir pour très haute. A son époque, Scutelli ne pouvait avoir aucune idée de ce à quoi ressemblait la Lettre à Anébon, et donc ne pouvait regarder la Réponse de Maître Abammon pour ce qu'elle est réellement.

Que l'identité de l'auteur ait été perdue et retrouvée n'est certainement pas la circonstance la plus malheureuse qui ait pesé sur notre texte. Naturellement, dans l'école néoplatinicienne d'Apamée de Syrie, tout le monde savait que Maître Abammon n'était que le pseudonyme de Jamblique. On le savait aussi dans l'école d'Athènes puisque Proclus l'avait dit dans son *Commentaire sur les Ennéades de Plotin*, et qu'il avait cité, comme étant de Jamblique, une doctrine de Maître Abammon.¹¹ Michel Psellus qui lisait encore les œuvres de Proclus, perdues pour nous, avait consigné sous la forme d'un scholion l'information donnée par Proclus:¹² 'Il faut savoir, disait-il, que le professeur de philosophie Proclus, commentant les *Ennéades* du grand Plotin, dit que celui qui répond à la Lettre de Porphyre, copiée ci-dessus, est le divin Jamblique, et que, parce que cela convient au sujet et lui est cohérent, il joue le rôle d'un certain égyptien, Abammon'. Ce scholion continua d'être copié en tête de tous les manuscrits après la malheureuse disparition de la Lettre de Porphyre à Anébon. Si bien que Ficin savait très bien que ce qu'il appelait le *De Mysteriis* était de Jamblique. Tout le monde le savait aux XVI^e et XVII^e siècles, aussi bien Nicolas Scutelli que Thomas Gale. Ce ne fut qu'au XVIII^e siècle qu'un savant allemand, Christian Meiners,¹³ mit en doute cette identité dans une dissertation

intitulée: *Iudicium de libro qui De mysteriis Aegyptiorum inscribitur et Iamblichus plerumque vindicari solet*, publiée en 1781. Un autre savant, Adolph von Harless,¹⁴ reprit cette même thèse en 1858, qui malheureusement ébranla Eduard Zeller au point qu'il crut devoir émettre l'hypothèse d'un Pseudo-Jamblique dans sa *Philosophie der Griechen*. Encore en 1923, dans la cinquième édition, il soutenait que le *De Mysteriis* était d'un disciple de Jamblique.¹⁵ Pourtant dès 1911, un élève de Wilhelm Kroll, Karl Rasche,¹⁶ avait réfuté avec succès les arguments de Meiners et de Harless, et rendu le *De Mysteriis* à Jamblique. Mais encore en 1954, la discussion sur l'authenticité du *De Mysteriis* n'était pas close.¹⁷ Pour réparer les effets de ces circonstances malheureuses, il faut aujourd'hui continuer dans la ligne de recherches ouverte par Sicherl et Sodano. Traiter le texte comme une vraie lettre, qui est une réponse à une autre vraie lettre, reconnaître le caractère aporétique de la *Lettre* de Porphyre à Anébon et y distinguer les thèmes et les questions, retrouver dans la *Réponse* de Jamblique ces thèmes et ces questions, en un mot prendre ces textes pour ce qu'ils ont été, un échange de correspondance entre les deux plus grands esprits de la fin du III^e siècle. Je voudrais appliquer ce programme à une partie de la *Lettre à Anébon* dont nous avons le texte littéral dans Eusèbe et les solutions de Jamblique dans les livres IV à VII de la *Réponse*.

En dehors des milieux philosophiques, le premier lecteur connu de Porphyre a été Eusèbe de Césarée, qui cite les œuvres de notre philosophe principalement dans la *Préparation Évangélique*. Il utilisait à Césarée Maritime la célèbre bibliothèque de Pamphile qui était une contemporain exact de Porphyre. Joseph Bidez croyait que, dans son jeune âge, Porphyre était venu à Césarée et y avait rencontré Origène.¹⁸ Quoi qu'il en soit, de Porphyre Eusèbe avait lu les ouvrages suivants:¹⁹ le *De anima ad Boethum*, l'*Adversus Christianos*, le *De abstinentia*, le *De cultu simulacrorum*, le *De philosophia ex oraculis haurienda*, l'*Epistola ad Anebonem* et la *Recitatio philologica*. Il est très significatif qu'Eusèbe ne cite jamais aucun écrit de Jamblique, en particulier il est évident qu'il ne connaît pas la *Réponse de Maître Abammon*. Nous devons en conclure qu'Eusèbe a connu la *Lettre à Anébon* dans un état où elle n'avait pas encore reçu la *Réponse* de Jamblique. Eusèbe avait donc une connaissance de première main de la *Lettre à Anébon* dans sa teneur originale.

Dans la *Préparation évangélique*, Eusèbe cite la *Lettre à Anébon* un certain nombre de fois dans des contextes différents. D'abord au livre V, où il veut montrer que les oracles des mauvais démons sont menteurs, au chapitre 10 qu'il a intitulé:²⁰ 'Par quels artifices leurs merveilleux dieux obéissent-ils aux magiciens?' Ensuite au livre XIV qui expose les désaccords entre les philosophes, dans le chapitre 10 intitulé:²¹ 'Conjectures, querelles de mots et nombreuses erreurs se rencontrent chez les philosophes grecs'. Les deux citations du Livre XIV donnent à coup sûr des extraits qui doivent se placer, l'un au début, l'autre à la fin de la *Lettre*. Cela n'a pas empêché Parthey, dans sa reconstruction de la *Lettre*, de nous présenter ces textes sous la forme d'un découpage de quatre fragments, pour les adapter à la division supposée bien établie de la *Réponse* (fr. 1, 47, 48, 49, Parthey), alors qu'à l'évidence, comme l'a aperçu Sodano, nous n'avons que deux fragments (fr. 1.1 et 2.19 Sodano). Dans le livre V, il y aurait, selon la division de Parthey, un ensemble de huit fragments (fr. 4 et 28 à 34 Parthey), alors qu'une lecture sans prévention n'en trouve que deux. Le fr. 4 Parthey = fr. 1.2 Sodano, est discuté par Jamblique dans le livre

I aux chapitres 11 à 13, tandis que le second fragment, fr. 28 à 34 Parthey = 2.8-10 Sodano, est examiné par Jamblique dans la suite des livres IV, V, VI et VII.

Eusèbe qui avait la *Lettre* de Porphyre sous les yeux a d'ailleurs bien mis en situation ce long extrait. Il vient d'établir en partant de la *Philosophie tirée des oracles* que ce sont des démons mauvais qui sont manipulés par les artifices des magiciens, et il ajoute,²² je cite: 'ces artifices, le même auteur (Porphyre) les a exposés dans la *Lettre* à l'Égyptien déjà nommé (Anébon), faisant comme s'il partageait les vues d'un prophète sur la vérité et les secrets, et voulait être instruit par lui des raisons pour lesquelles on accomplit tout cela'. Voici donc les états d'âme de Porphyre dans sa *Lettre à Anébon*:²³

Ceci me trouble profondément: comment (les dieux) invoqués comme des supérieurs se soumettent-ils aux ordres comme des inférieurs; comment, s'ils exigent de leur desservant qu'il pratique la justice, eux-mêmes, s'ils en ont reçu l'ordre, supportent-ils d'accomplir des actions injustes; comment, s'ils ne veulent pas obéir à l'appel de qui n'est pas pur des plaisirs sexuels, eux-mêmes ne craignent-ils pas d'engager les premiers venus à des plaisirs sexuels illicites; et comment ordonnent-ils que le prophète doit être abstinent de viandes pour ne pas être souillé par les odeurs des corps, alors que, eux, sont pris à l'appât spécialement des odeurs qui montent des sacrifices, et que l'initié doit être sans contact avec un cadavre, alors que les évocations des dieux sont accomplies au moyen d'animaux le plus souvent morts?

Voici une chose plus déraisonnable que celles qui précèdent: un homme, soumis au premier venu, profère des menaces contre, non pas un quelconque démon ou une âme de défunt, mais contre le Roi Soleil lui-même, la Lune ou l'un des corps célestes, pour les effrayer, et leur dit des mensonges pour qu'ils viennent dire la vérité! En effet, dire que l'on va faire voler le ciel en éclats, révéler les secrets d'Isis, montrer les arcanes d'Abydos, immobiliser la barque et disperser les membres d'Osiris pour les livrer à Typhon, cela ne laisse-t-il pas voir un formidable excès, et de stupidité de la part de celui qui lance ces menaces qu'il ne comprend pas ni ne peut mettre à exécution, et d'abaissement de la part de ceux qui se livrent ainsi à une peur sans objet et à des fictions, comme des enfants totalement inconscients. Et pourtant le scribe sacré Chérémon enrégistre ces choses comme partout répétées chez les Égyptiens, et l'on dit que ces choses et leurs semblables ont un effet tout à fait contraignant (sur les dieux).

Et que veulent dire ces prières qui parlent de 'Celui qui fait son apparition en sortant du limon, qui est assis sur le lotus, qui navigue sur une barque, qui change ses formes avec la saison et qui se transforme selon le signe du zodiaque'? Ils disent, en effet, que (le dieu Soleil) est vu de leurs propres yeux de cette façon-là, ignorant qu'ils projettent sur lui l'impression propre à leur imagination. Mais, à supposer que ces choses soient dites par mode de symbole, parce qu'elles sont des symboles des propriétés (du dieu), qu'ils donnent alors l'interprétation des symboles! Il est claire, en effet, que, si cet accident appartenait au soleil, comme c'est le cas des éclipses, tous ceux qui ont les yeux fixés sur lui verraient la même chose.

Et que veulent dire les noms sans significations et les sons barbares de ces

noms sans signification préférés aux noms familiers? En effet, si tous ceux qui écoutent portent leur attention sur ce qui est signifié, le concept qui reste toujours le même est suffisant pour manifester la signification, quel que soit le nom (employé). Car, n'est-ce pas égyptien de naissance, et quand bien même il serait égyptien, ne ferait-il pas usage de la langue égyptienne ou d'une langue humaine en général? En effet, ou bien toutes ces choses ne sont que des artifices de magiciens et des prétextes pour utiliser des impressions qui nous viennent et que nous attribuons à la divinité, ou bien, à notre insu, nous avons au sujet de la divinité des notions contraires à sa condition réelle.

Ces trente-trois lignes de l'édition Mras nous offre un extrait littérairement bien composé de la *Lettre à Anébon*. Il présente quatre paragraphes qui soulèvent quatre problèmes bien exposés. D'abord il dénonce cinq contradictions dans le comportement des dieux invoqués, ensuite il s'indigne devant une 'chose plus déraisonnable' encore, l'emploi des menaces dans les invocations, puis il s'inquiète des prières qui utilisent des symboles obscurs, enfin il ironise sur la préférence donnée aux noms barbares pour s'adresser aux dieux.

Un siècle plus tard, S. Augustin a lu, lui aussi, la *Lettre à Anébon*, probablement dans une traduction latine, et il en a donné un résumé dans la *Cité de Dieu*.²⁴ Or nous y retrouvons exactement la même suite des cinq contradictions et le paragraphe sur la prétention d'obtenir l'oreille des dieux sous la menace qu'on leur adresse, avec la même référence à Chérémon.²⁵ Comme l'avait fait Eusèbe, Augustin a bien interprété l'attitude de Porphyre lorsqu'il dit: 'C'est avec raison que Porphyre s'étonne, ou plutôt, en faisant semblant d'être étonné et de demander les raisons de ces choses, il donne à entendre que ceux qui les font sont ces esprits menteurs...'. Ce témoignage indépendant nous fournit l'assurance qu'avec le texte d'Eusèbe que je vous ai traduit, nous sommes en possession de l'original de ce long extrait de la *Lettre de Porphyre à Anébon*.

D'ailleurs, comme nous allons le voir, Jamblique a bien reçu tout ce texte et rien que ce texte, qu'il a décomposé en plusieurs parties pour répondre successivement aux difficultés soulevées par Porphyre. Ses réponses sont contenues dans les livres IV, V, VI et VII du *De Mystériis* qu'il faut examiner maintenant.

* * *

Au début du livre IV, Jamblique annonce qu'il va, je cite, 'examiner aussi les contradictions apparentes' avancées par Porphyre. Ici donc commence un nouveau sujet marqué par une très forte ponctuation: 'Αγε δὴ οὖν 180.5). La série de ces contradictions va nous conduire jusqu'au milieu du livre VI, exactement jusqu'à la fin du chapitre 4 (245.10). L'unité de cet ensemble est clairement marqué par l'homogénéité du vocabulaire employé par Jamblique, pour annoncer les termes de cette succession: les mots employés d'une manière équivalente, ἐναντίως = contraction, ἀμφισβήτησις = contestation, μάχη = conflict, rythment en effet le texte. Voici le relevé précis:

180.5 τὰς δοκούσας ἐναντιώσεις = les 5 contradictions

181.1 διαμφισβήτησεις	= 1 ^{ère} contradiction
186.5 ἀμφισβήτησις	
190.13 ἡ τοιαύδε ἐναντίωσις	= 2 ^{ème} contradiction
199.13 ἄλλη τις ἐναντίωσις	
205.3 et 12 τῆς ἐναντιώσεως	= 4 ^e contradiction
241.6 τὴν δοκούσαν μάχην	
242.5 τις ἐναντίωσις	= 5 ^e contradiction
243.1 τὴν ἐναντίωσιν	

On change seulement de sujet à partir du chapitre 5 du livre VI qui commence par une nouvelle forte ponctuation qui amène la transition: φέρε δὴ οὖν καὶ περὶ ἄλλου γένους ἀποριῶν... ποιησόμεθα λόγον. On doit observer que cette division majeure du texte a été vue par Theodor Hopfner.²⁶

Dans la *Réponse de Maître Abammon*, le texte qui va du début du livre IV au chapitre 4 du livre VI forme une unité incontestable. Il contient les réponses de Jamblique aux cinq contradictions énumérées par Porphyre dans sa *Lettre à Anébon*. La formulation de ces contradictions tient en huit lignes de l'édition Mras,²⁷ les réponses de Jamblique vont s'étendre sur quarante quatre pages de l'édition des Places.²⁸ Jamblique a bien senti la disproportion énorme, et c'est ce qui explique son premier paragraphe. Je cite: 'Si nous exposons certaines d'entre elles (les contradictions) un peu plus longuement, comme tenant nos discours librement et à loisir, il faut que tu le supportes de bon cœur et que tu tiennes bon' (180.7-9). Dès le début de sa réponse, Maître Abammon avait reconnu que 'certaines des difficultés (de Porphyre), parce qu'elles sont proposées par mode de contradictions, tirent la réflexion dans les deux sens, d'autres exigent de nous l'exposé de la mystagogie en son entier' (4.7-9). La combinaison de ces deux cas se présente ici. Examinons donc la manière dont Jamblique a traité les contradictions porphyriennes.

Première contradiction IV 1-3, p. 181.3-186.5: *Comment des divinités invoquées comme supérieures se soumettent-elles aux ordres comme des inférieures?* (181.3-4).

Jamblique répond: il faut commencer par préciser quelles sont ces divinités que l'on invoque, car il y a les dieux qui donnent aux prêtres avec bienveillance qui surveillent et orientent nos choix, il y a enfin des divinités qui sont sans possibilité de réfléchir ni de choisir²⁹ (181.5-182.16).

D'où l'on tire trois explications de la contradiction:

1) du côté de la divinité, s'il s'agit d'une divinité du troisième degré, elles sont sans doute supérieures ontologiquement mais moins parfaites naturellement. On peut donc leur donner des ordres comme à des inférieures bien qu'elles soient supérieures en autorité (183.1-19).

2) du côté du prêtre, le théurge est un homme, mais quand il a été investi par le 'chiffre' (σύνθημα) des dieux, il est revêtu de divin et comme un dieu.³⁰ Il peut donc commander en dieu.

3) Distinguons entre les modes d'agir humain et divin. Dans le domaine humain, la communication se fait en donnant des ordres, dans le domaine divin elle se fait par communion et amitié. Dès lors que le théurge est élevé au degré divin, il n'y a plus d'ordre donné ou reçu. La difficulté s'évanouit d'elle-même (184.14-186.5).

Solution tout à fait plotinienne. On se souvient que Plotin (4.3 [27] 18) explique pourquoi les âmes dans le ciel n'ont pas besoin de parler, de discuter, de donner des ordres, elles communiquent par connaissance immédiate.

Deuxième contradiction IV 4.10, p. 186-194.16: *Comment les dieux exigent que leur desservant pratique la justice alors qu'eux-mêmes accomplissent des actions injustes?* (186.6-9). Jamblique fait d'abord une observation préliminaire. La notion de 'pratiquer la justice' n'a pas le même sens pour les hommes et pour les dieux. Les hommes ont la vue courte, les dieux voient non seulement cette vie présente mais aussi les vies antérieures. Même observation au sujet de la providence. Les dieux ont une autre vue des choses que les hommes, ce qui permet à la justice divine d'avoir un aspect médicinal (186.9-187.3).

D'où trois solutions à la contradiction:

1) Nous admettons qu'il y a des injustices, c'est-à-dire du mal. Mais les dieux ne sont pas responsables du mal. Il vaut donc mieux avouer que nous ne savons pas d'où vient le mal plutôt que d'accuser les dieux (189.4-190.3).

2) Quelquefois nous pouvons connaître la cause du mal, lorsque les démons mauvais prennent la place des dieux ou des bons démons³¹ (190.4-191.11).

3) Dans les actions multiples qui descendent du Tout dant les individus corporels, il y a des maux qui touchent certaines parties du Tout et qui sont nécessaires pour le salut du Tout. D'autre part, il y a une dégradation des effets dans la nature. La division des individus et la participation à la matière entraîne une déperdition en beauté et en perfection. Ce qui était bon dans le Tout peut devenir un mal chez les individus (191.12-193.19).

En résumé, les dieux agissent constamment pour le salut du Tout, mais ce sont ou bien les démons mauvais ou bien la perversion liée à la condition humaine qui sont causes des maux et des injustices. La divinité est sans responsabilité du mal ou de l'injustice (194.1-16). On reconnaît la thèse platonicienne établie dans la *République* II 379b15-c7 et X 617e4-5.

Troisième contradiction IV 11-13, p. 195.1-199.5: *Comment les dieux ne veulent-ils pas obéir à qui n'est pas pur des plaisirs sexuels alors qu'ils engagent les premiers venus à des plaisirs sexuels illicites?* (195.1-4).

Jamblique reprend la même explication que ci-dessus: ou bien on est dans un ordre de choses supérieur aux lois, ou bien c'est légitime au niveau du Tout et faussé au niveau des individus, ou bien le don des dieux est perverti par ceux qui le reçoivent (195.5-11).

Néanmoins il y a une explication spéciale: le Tout est un vivant unique (*Tim.* 30d3), les individus qui le composent sont séparés par le lieu et attirés les uns par les autres naturellement. Cette force d'attraction opère le mélange des individus les uns avec les autres, mais la manière dont on met en œuvre cette attraction peut conduire à des excès. En elle-même, cette force est bonne, mais dans les individus il faut tenir compte d'un facteur nouveau qui est la passion. Elle peut faire dériver et porter au désordre. Entre en cause aussi la matière qui est inapte à engendrer le beau. L'activité sexuelle dépend donc du comportement humain et non d'une nécessité divine (195.12-197.11).

On se trompe aussi souvent en attribuant aux êtres supérieurs ce qui est l'œuvre des mauvais démons et de certains éléments naturels (197.12-199.5).

Quatrième contradiction V 1-26, le livre en entier, p. 199.6-240.18.

Jamblique commence par une introduction: le problème suivant porte sur le sujet des sacrifices. C'est un sujet qui concerne tous les hommes, les gens cultivés comme aussi ceux qui sont sans expérience de la vie intellectuelle, puisque dans la cité tous les citoyens doivent participer au culte des dieux, et que la base de ce culte est le sacrifice.³² Deux questions vont se poser: le besoin que l'on a des sacrifices ou leur pouvoir, et leur rite qui doit être digne des dieux et utile aux hommes (p. 199.6-12).

Et voilà la nouvelle contradiction: *Comment les dieux ordonnent-ils que le prophète doit être abstinent de viandes pour ne pas être souillé par les odeurs des corps, alors que, eux, sont pris à l'appât des odeurs qui montent des sacrifices?* (p. 199.12-16).

Il y a d'abord une solution facile. Il suffit de considérer la supériorité de l'universel sur le particulier, et la transcendance des dieux par rapport aux hommes. Par exemple, l'âme universelle et l'âme individuelle: on ne peut appliquer à l'âme universelle les propriétés de l'âme humaine. Il ne peut y avoir de contestation si des propriétés contraires sont attribuées à des réalités différentes (p. 200.1-19).

Appliquons ce raisonnement au cas présent. Dans notre cas, le fait de la nourriture carnée entraîne pesanteur, impureté, sensualité et d'autres maladies de l'âme. Dans le cas des dieux, les odeurs qui s'élèvent des corps s'adaptent aux dieux sans les adapter à elles. En effet, ce que tu crois être une objection est inopérant: ce n'est pas pour que les dieux soient préservés de l'odeur des corps d'animaux qu'il faut que leurs desservants s'abstiennent de viandes. En effet les odeurs des corps ne peuvent pas arriver jusqu'aux dieux. Les dieux sont coupés de tout contact matériel, même le corps céleste est sans mélange avec les éléments de la matière. Une odeur qui monte de la terre, y retombe sans atteindre le ciel. Le corps éthéré est absolument invariable et donc ne peut être altéré par des corps composés. Il ne peut pas y avoir contamination entre des corps qui présentent une telle différence de nature. Pour les dieux il est indifférent et que nous soyons remplis de viandes et que des odeurs s'élèvent de la terre. Tout le présupposé de la contradiction disparaît ainsi (201.1-205.14).

Ici commence un nouveau sujet annoncé comme une question plus importante sur un sujet plus important. Ce sujet va s'étendre sur les chapitres 5 à 12. Nous verrons à la fin qu'il est suscité par la phrase de Porphyre: *les dieux sont pris à l'appât par les odeurs qui montent des sacrifices*. Jamblique commence par une précaution oratoire. Je ferai de mon mieux, dit-il, et toi 'tache de suivre'. Dans ces derniers mots, on reconnaît la formule de *Banquet* 210a3, au moment où Diotime va révéler l'initiation à la Beauté. Jamblique, lui, va exposer sa doctrine relative aux sacrifices³³ (206.4-13).

D'abord Jamblique dit ce que le sacrifice n'est pas. Il n'est pas un don en retour, car ce serait méconnaître la transcendance des dieux. Cette façon de concevoir les sacrifices passe à côté de l'essentiel, c'est ne pas reconnaître la grandeur de ce que les dieux accomplissent: faire cesser la peste, la famine, faire pleuvoir... (206.14-207.6).

Il faut dire que les dieux sont causes des effets réels des sacrifices. Parler de mise en commun d'aspects semblables ou de séparation d'aspects contraires, de correspondance entre l'agent et le patient... ce n'est pas faux, mais ce n'est pas encore

dire la vérité, car la nature divine est impassible (207.7-208.6).

Pas davantage les nombres, les raisons naturelles, les caractères liés au corps ou à l'espèce des animaux sacrifiés, ne rendent compte de la causalité surnaturelle des dieux. Tout au plus ce sont des causes auxiliaires de la cause primordiale (208.7-209.10).

Maintenant Jamblique va dire ce qu'est le sacrifice. Il vaut mieux donner la vraie cause, qui est amitié et parenté, c'est-à-dire une relation qui relie les créateurs à leurs créatures, les parents à leurs enfants. Une créature parfaite a le pouvoir de mettre en mouvement son créateur, que ce soient des démons, des dieux, ou même la cause première. Un sacrifice parfait les met tous en mouvement (209.11-210.14).

Quant à nous, dit Jamblique, nous admettons toutes ces causes: les causes physiques, les causes démoniaques, les causes démiurgiques plus parfaites, car ce sont ces causes démiurgiques qui mettent en branle toutes les autres. Elles font venir ce qui est utile au besoin des cités, des peuples, des nations, des familles, des individus. Elles répandent le bien avec générosité, par un effet de leur volonté et non d'une réaction passive, par un acte intellectuel qui reconnaît la parenté. Ce qui résume tout: une amitié unique est à l'œuvre pour créer ce lien d'une communion indicible (210.15-211.16).

Alors, et Jamblique s'adresse à Porphyre, ta supposition que *les dieux se laissent prendre à l'appât des odeurs qui montent des sacrifices*, reviendrait à dire que c'est nous qui nourrissons les dieux, alors que c'est l'inverse. Complet renversement de la hiérarchie des êtres (211.17-214.3).

Ceci est une première erreur, mais il y en a une seconde. Les dieux ne sont pas pris à l'appât de la matière, puisque celle-ci est brûlée dans le sacrifice, l'odeur qui monte est semblable aux corps lumineux. Le feu purifie les offrandes et rend notre nature immatérielle pour la disposer à l'amitié avec les dieux (214.4-216.8).

Voilà la conclusion de cette partie, qui forme en même temps une transition lorsque Jamblique constate qu'il a remplacé les suppositions absurdes de Porphyre par les notions vraies qui sont les siennes. Il ne peut pas se lancer dans une étude des diverses espèces de sacrifices, car cela relève d'un autre traité. Il va seulement avancer de meilleures preuves sur ce même sujet pour éviter à d'autres un manque de foi (216.9-217.2). Ce développement constitue un véritable excursus au sujet de la théurgie, qui couvre les chapitres 14 à 26.

Le meilleur point de départ est de montrer la liaison entre la hiérarchie des dieux et les sacrifices. Les dieux sont ou immatériels ou matériels, ceux qui dominent sur la matière. L'art des prêtres, c'est d'aller des dieux matériels aux dieux immatériels. Les théurges offrent des sacrifices matériels aux dieux qui commandent à la matière (217.3-218.17).

La condition de l'homme est double: il peut s'élever par l'intellect dans le ciel des dieux immatériels, il peut rester lié au corps et possédé par la matière. Le mode du culte sera donc double ou simple, incorporel, pur, ou rempli des corps et affaires corporelles. D'où deux espèces de sacrifices: celui des hommes entièrement purifiés, et le sacrifice matériel. Le rite doit être à la mesure du desservant (219.1-220.18).

S'il s'agit des besoins corporels, nous sacrifions aux dieux et bons démons qui protègent le corps. Il faut traiter le corps par des moyens corporels. Donc des sacrifices corporels (221.1-222.3).

Sans doute les dons matériels viennent des dieux matériels. Pour autant les dieux immatériels ne sont pas inactifs, d'eux vient la surabondance des dons divins. Mais il ne faut pas dire qu'ils interviennent directement. Donc pour les opérations matérielles, culte matériel, pour les opérations immatérielles, culte immatériel (222.4-223.9).

Le 'troupeau' humain est triple: le plus grand nombre est soumis à la nature et à la fatalité, un petit nombre utilisant la force de l'intellect, s'élève au dessus de la nature, quelques-uns sont entre les deux. Au premier convient un culte naturel et des sacrifices naturels, au deuxième, l'art hiératique ou théurgie, au troisième, toute la diversité du rituel (223.10-225.11).

Même triple division chez les dieux: dieux animés, leur offrir des sacrifices corporels et naturels, dieux inanimés, des sacrifices spirituels, dieux intermédiaires, des sacrifices mixtes (225.12-226.20).

Ici Jamblique veut prendre un nouveau départ à partir du monde, des dieux encosmiques, de la distribution des quatre éléments, le mouvement de révolution cosmique, c'est notre milieu, et tout être cosmique a un corps et des puissances corporelles, d'où la règle du culte: culte incorporel aux incorporels, mais culte corporel aux corporels. Sans doute, le théurge confirmé est celui qui est uni aux dieux par une force hypercosmique, mais c'est exceptionnel, les commençants et les progressants ont une piété de caractère corporel (227.1-228.12).

D'autre part, les êtres divins forment un chœur. Ils viennent ensemble en procession. Il faut saluer chacun selon l'honneur qui lui est dû. Donc, selon les cas, culte simple ou culte multiple. Seul le théurge sait faire cela. Ceux qui se trompent bouleversent tout le rite (228.13-230.14).

Il est vrai que le sommet de la théurgie s'adresse à l'Un, mais on n'arrive à ce sommet qu'à la fin de sa vie. On ne légifère pas pour ce cas exceptionnel. Puisque les dieux vivent en une hiérarchie, il faut un sacrifice développé selon les degrés de cette hiérarchie. Le mode varié du rite théurgique engendre en nous un bon ordre. Le rite est parfait quand il y a coïncidence des causalités divines et des dispositions humaines qui leur ressemblent (210.15-232.9).

Viennent enfin quatre appendices.

Appendice I. La surabondance de la force des dieux suprêmes leur donne d'être présents en toute chose. Même la matière participe des dons les meilleurs. Ce que voyant, la théurgie peut faire avec des êtres matériels des réceptacles pour les dieux. Il y a des consécration de statues et des rites de sacrifices qui peuvent faire apparaître les dieux (232.10-234.14).

Appendice II. Même enseignement au sujet des lieux donnés en lots à certains dieux. Il y a des correspondances, et il y a des privilèges, par exemple les animaux de l'Égypte et certains hommes consacrés (234.15-19).

Appendice III. A tous les degrés de dieux, il y a une divinité qui règle le sacrifice à faire pour ce degré. Il faut respecter la règle établie par cette divinité (236.1-237.7).

Appendice IV. La prière accompagne toujours le sacrifice. Il y a trois degrés dans la prière: (1) entrer en contact; (2) établir un lien spirituel; (3) l'union avec le dieu. La prière théurgique a trois effets: l'illumination, la communion de l'opération, s'emplir de feu. Prière et sacrifice se renforcent l'un l'autre (237.8-240.18).

Ainsi s'achève se long excursus. Nous aurions tort de croire que, tout au long de ce développement, Jamblique ait perdu de vue son correspondant. Il est vrai qu'il a cessé de répondre aux difficultés de la *Lettre à Anébon*, mais il a pris occasion de la contradiction formulée par Porphyre au sujet des sacrifices pour exposer sa propre doctrine des sacrifices. Or l'on sait bien que Porphyre était le champion de la doctrine du seul sacrifice spirituel, de la *théoria*.³⁴ Et l'on voit que, dans ce chapitre, Jamblique ne cesse de revendiquer par de nombreux arguments la nécessité des sacrifices matériels et des rites variés de la théurgie. Cela fait, Jamblique revient aux problèmes de Porphyre.

Cinquième et dernière contradiction. V 1-4, p. 241.1-245.10: *Comment les dieux ordonnent-ils que l'initié doit être sans contact avec un cadavre, alors que les évocations des dieux sont accomplies au moyen d'animaux morts?* (241.1-8).

Première solution: il ne s'agit pas des mêmes cadavres, les uns sont impurs, les autres purs puisque consacrés. Ce sont les cadavres humains qu'il est impur de toucher, puisque la mort éteint en eux une étincelle de vie divine. On peut légitimement sacrifier des animaux aux dieux matériels qui les dominent (241.8-242.6). Deuxième solution: Aux hommes vivants le cadavre apporte une souillure qui annonce et prépare la mort. Mais aux démons incorporels pas de souillure communicable (242.7-18).

Suit un court excursus sur la mantique par les animaux sacrés. Cette mantique ne concerne pas les dieux, mais seulement les démons qui exercent sur ces animaux leur domination. L'âme de ces animaux a quelque affinité avec ces démons (243.1-244.6). Dans ce mode de mantique, il y a une implication du sujet. Dans l'interprétation interviennent les passions, ce qui rend l'oracle peu fiable. Il ne faut pas recommander cette mantique ni se fier à ceux qui la pratiquent (244.7-246.10).

Avec le chapitre 5 du livre VI, commence un nouveau sujet. Ce début est marqué par une ponctuation forte, φέρε δὴ οὖν, et Jamblique annonce qu'il va répondre à 'un autre genre de difficultés'. Il aborde en effet le paragraphe sur les 'menaces violentes' proférées contre les dieux cosmiques, le Soleil, la Lune, etc.³⁵ La réponse de Jamblique est contenue dans les chapitres 5 à 7. Il donne trois explications.

Première explication. Porphyre se trompe quand il croit que ces menaces s'adressent au Soleil ou à la Lune, elles ne sont portées que contre ces démons sans possibilité de choix ni de raison dont on a déjà parlé *supra*, 182.1-4. Ces démons-là sont facilement terrorisés (245.11-246.15).

Deuxième explication. Le théurge n'agit pas comme un homme ordinaire mais comme établi au degré des dieux dont il connaît les symboles indicibles. Par ces menaces, il marque sa supériorité sur les démons inférieurs et ils sont terrorisés (246.16-247.15).

Troisième explication. Les démons assurent la garde de l'immutabilité des mystères. S'ils entendent dire que cette stabilité est menacée, ils ne le supportent pas. On peut donc agir sur eux de cette façon, mais pas sur les dieux. Les Chaldéens ne le font jamais, les Egyptiens quelquefois parce qu'ils mélangent les formules (247.16-249.10).

Jamblique conclut: voilà une réponse brève, à la mesure de la question.

Au début du livre VII, Jamblique annonce qu'il continue à répondre aux apories de Porphyre. Pour résoudre, la nouvelle difficulté qui se présente, il demande les

services d'une Muse théosophe. La difficulté qui va occuper les chapitres 1 à 3 est de savoir comment on peut *prier sur des symboles obscurs*.

Pour répondre, Jamblique veut d'abord expliquer la manière dont les Egyptiens font de la théologie. Il imitent la nature du Tout et la créativité des dieux, en créant eux-mêmes des symboles, images des natures supérieures. La théologie égyptienne est donc une théologie symbolique (249.11-250.12). Plotin avait déjà dit cela dans *Enn.* 5.8 [31] 6. Jamblique va expliquer à Porphyre la signification des symboles qu'il ignore: le limon (250.13-251.16), le lotus (251.17-252.11), la barque (252.11-253.2), les signes du zodiaque (253.3-254.11).

Aux chapitres 4 et 5, Jamblique aborde la dernière des difficultés de Porphyre: *Que veulent dire les noms sans signification?*³⁶ Il répond: sans signification pour nous, mais pas pour les dieux. Pour les dieux, ces noms ont une signification indicible, car chez eux la logique humaine n'a pas cours. Ce qui est inconnu ou inconnaissable, c'est justement ce qui est le plus respectable. Par ces noms sans signification, nous élevons donc notre âme jusqu'aux dieux. Si l'on demande: Pourquoi des sons barbares? La réponse est simple, c'est une raison mystique, ainsi nous nous mettons à parler la langue même des dieux! (254.15-256.3).

Il faut répondre à l'argument de Porphyre qui avait dit: *Tout ceux qui écoutent portent leur attention sur ce qui est signifié, le concept qui reste toujours le même est suffisant pour manifester la signification, quel que soit le nom (employé)*. Jamblique répond: si les noms dépendent de la nature des êtres, en gardant les noms originaux, on se rapproche de la nature des dieux. Si on traduisait les noms, on perdrait quelque chose de leur signification et de leur puissance. Les noms barbares sont plus expressifs et plus précis (257.1-19). Les Egyptiens sont les premiers à avoir reçu en privilège la participation aux dieux, aussi les dieux aiment-ils à être invoqués par les noms égyptiens. Il n'y a donc aucun *artifice de magiciens*, ni non plus aucun *prétexte pour utiliser des impressions qui nous viennent et que nous attribuons à la divinité*. Les noms barbares ne viennent pas de 'nos' impressions, mais de la révélation divine. Et nous n'avons pas *au sujet de la divinité des notions contraires à sa condition réelle*. Les rites et les prières sacrés doivent être immuables, sans en rien retrancher ni rien y ajouter.³⁷ C'est un péché grec de vouloir innover et changer. Les Barbares gardent la tradition!³⁸ Voilà notre réponse au sujet des noms ineffables et barbares (258.1-260.2).

En conclusion, nous constatons que Jamblique, dans le *De Mysteriis*, répond point par point aux difficultés formulées par Porphyre dans la *Lettre à Anébon*. Pour l'ensemble des livres IV à VII, notre analyse aboutit à une division de texte qui suit l'ordre des problèmes: l'examen des cinq contradictions dans le comportement des dieux (IV 1-VI 4, avec le long excursus V 14-26), le problème des menaces adressées aux dieux (VI 5-7), celui des prières sur des symboles obscurs (VII 1-3), et celui des noms sans signification pour invoquer les dieux (VII 4-5).

Ayant reconnu cette division du texte, j'ai eu l'agréable surprise de découvrir que c'est aussi de cette façon que Marsile Ficin a compris et organisé cette suite d'apories avec leurs solutions:³⁹

Invocationes et imperia hominum adversus spiritus (f. c7v), pour couvrir les contradictions 1 à 3; *De sacrificiis unde vim habeant et quid conferant* (f. d2r) la contradiction 4; *Quae ratio sacrificiorum quae utilitas* (f. d2v), le grand cursus sur

les sacrifices; *De sacrificiis animalium* (f. d8r), la contradiction 5; *De vaticiniis per animalia* (f. d8v), le petit excursus sur la mantique par les sacrifices d'animaux; *Quomodo obsecratores daemonibus minabantur* (f. e1r), les menaces proférées à l'égard des démons; *Expositio symbolorum Aegyptiae theologiae* (f. e1v), qui explique comment prier sur les symboles obscurs; *De nominibus divinis* (f. e2v), qui justifie les noms divins sans signification.

De cette façon, l'écrit de Jamblique mérite pleinement son vrai titre: 'Réponse de Maître Abammon à la Lettre de Porphyre à Anébon, et solution des difficultés qu'elle contient.'

Appendice

Eusèbe, *Praeparatio evangelica* V 10.1-9 = 304-6 Zink-Des Places = I 242.13-244.4 Mras

Ι. ΟΠΟΙΑΣ ΜΕΘΟΔΟΣ ΟΙ ΘΑΥΜΑΣΙΟΙ ΑΥΤΩΝ ΘΕΟΙ ΤΟΙΣ ΓΟΗΣΙΝ ΥΠΟ-
ΤΑΤΤΟΝΤΑΙ

Πάνυ δέ με θράττει πῶς ὡς χρεῖττους παρακαλούμενοι ἐπιτάττονται ὡς χείρους καὶ δίκαιον εἶναι ἀξιοῦντας τὸν θεράποντα τὰ ἄδिका αὐτοὶ κελευσθέντες δρᾶν ὑπομένουσιν καὶ καθαρῶ μὲν μὴ ὄντι ἐξ ἀφροδισίων οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακούσαιεν, αὐτοὶ δὲ ἄγειν εἰς παράνομα ἀφροδίσια τοὺς τυχόντας οὐκ ὀκνοῦσιν. καὶ ἀπὸ ἐμψύχων μὲν ἀποχῆς κελεύουσιν δεῖν εἶναι τοὺς ὑποφῆτας, ἵνα μὴ τοῖς ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀτιμοῖς χραίνωνται (αὐτοὶ δὲ ἀτιμοῖς τοῖς ἀπὸ θυσίων μάλιστα δελεάζονται), καὶ νεκροῦ μὲν ἀθιγῆ δεῖν εἶναι τὸν ἐπόπτην, διὰ νεκρῶν δὲ τὰ πολλὰ ζῶων αἱ θεαγωγίαι ἐκτελοῦνται. πολλῶ δὲ τούτων ἀλογώτερον τὸ μὴ δαίμονι, εἰ τύχοι, ἢ ψυχῇ τεθηγκότος, αὐτῷ δὲ τῷ βασιλεῖ Ἡλίῳ ἢ Σελήνῃ ἢ τινι τῶν κατ' οὐρανὸν ἀνθρώπων τῷ τυχόντι ὑποχείριον ἀπειλὰς προσφέροντα ἐκφοβεῖν, ψευδόμενον ἔν' ἐκεῖνοι ἀληθεύσῃσι.

τὸ γὰρ λέγειν ὅτι τὸν οὐρανὸν προσαράξει καὶ τὰ κρυπτά τῆς Ἰσίδος ἐκφανεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δείξει καὶ τὴν βᾶριν στήσει καὶ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσει τῷ Τυφῶνι, τίνα οὐχ ὑπερβολὴν ἐμπληξίας μὲν τῷ ἀπειλοῦντι ἃ μῆτε οἶδεν μῆτε δύναται, καταλείπει, ταπεινότητος δὲ τοῖς δεδοικῶσιν οὕτως κενὸν φόβον καὶ πλάσματα, ὡς κομιδῇ παῖδες ἀνόνητοι; καίτοι καὶ Χαιρήμων ὁ ἱερογραμματεὺς ἀναγράφει ταῦτα, ὡς καὶ παρ' Αἰγυπτίοις θρυλούμενα, καὶ ταῦτά φασι εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα βιαστικώτατα. αὐταὶ δὲ αἱ εὐχαὶ τίνα ἔχουσιν λόγον, τὸν ἐξ ἰλῦος ἀναφανέντα λέγουσαι καὶ ἐπὶ τῷ λατῷ καθήμενον καὶ ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενον καὶ καθ' ὅραν τὰς μορφὰς ἀμείβοντα καὶ κατὰ ζῳδίων μετασχηματιζόμενον; οὕτω γὰρ φασι αὐτοπτεῖσθαι, ἀγνοοῦντες ὅτι τὸ ἴδιον πάθος τῆς αὐτῶν φαντασίας ἐκεῖνον περιάπτουσιν. εἰ δὲ συμβολικῶς λέγεται ταῦτα, τῶν ἐκεῖνου δυνάμεων ὄντα σύμβολα, τὴν ἐρμηνεῖαν τῶν συμβόλων εἰπάτωσαν. δηλὸν γὰρ ὡς εἰ τοῦ ἡλίου ἦν τὸ πάθος, καθάπερ ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν, πᾶσιν ἂν ὥσθη αὐτὸν τοῖς εἰς αὐτὸν ἀτενίζουσιν.

τί δὲ καὶ τὰ ἄσημα βούλεται ὀνόματα καὶ τῶν ἀσμήμων τὰ βάρβαρα πρὸ

τῶν ἐκάστω οικείων; εἰ γὰρ πρὸς τὸ σημαινόμενον ἀφορᾷ τὸ ἀκοῦον, αὐτάρκτης ἢ αὐτὴ μένουσα ἐννοία δηλωσαί, κἂν ὁποιονοῦν ὑπάρχη τοῦνομα. οὐ γὰρ που καὶ ὁ καλούμενος Αἰγύπτιος ἦν τῷ γένει· εἰ δὲ καὶ Αἰγύπτιος, ἀλλ' οὐ τί γε Αἰγυπτίᾳ χρώμενος φωνῇ οὐδ' ἀνθρωπεῖα ὅλως χρώμενος· ἢ γὰρ γοήτων ἦν ταῦτα πάντα τεχνάσματα καὶ προκαλύμματα διὰ τῶν ἐπισημιζομένων τῷ θεῷ τῶν περὶ ἡμᾶς γινομένων παθῶν, ἢ λεληθᾶμεν ἐναντίας ἐννοίας ἔχοντες περὶ τοῦ θεοῦ ἢ αὐτὸ τῷ ὄντι δαίκεται.

Notes

1. Cf. M. Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen von Iamblichos De mysteriis. Eine kritisch-historische Studie* (Texte und Untersuchungen 62, Berlin, 1957) 166.
2. Cf. M. Sicherl, *ibid.*, 162-3 et Michael Psellos und Iamblichos *De mysteriis*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1960) 8-19.
3. Cf. *Iamblichi...De mysteriis liber. Praemittitur Epistola Porphyrii ad Anebonem Aegyptium*, Thomas Gale...nunc primum edidit (Oxford, 1678) ff. b2-e1.
4. Cf. Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A.R. Sodano (Napoli, 1958).
5. Sur les circonstances de la confection de cette paraphrase par Ficin, cf. R. Marcel, *Marsile Ficin* (Paris, 1958) 487-95, M. Sicherl, *Druckmanuskripte der Platoniker-Uebersetzungen Marsilio Ficinos*, dans *Italia medioevale et umanistica* 20 (1977) 323-39, et *Griechische Handschriften und Aldinen* (Wolfenbüttel, 1978) 129-31, n.48.
6. Cf. *Iamblichus De mysteriis*...Venise 1497, f. 1v, reproduit par G. Parthey, XIII.
7. *Iamblichus De mysteriis Aegyptiorum*...Nicolao Scutellio...interprete, Rome, 1556.
8. *Iamblichi De mysteriis Liber*...recognovit Gustavus Parthey (Berlin, 1857).
9. Jamblique, *Les mystères d'Egypte*, texte établi et traduit par Edouard des Places (Paris, 1966).
10. Cf. l'avis au lecteur, f.*4v. reproduit par G. Parthey, XXII.
11. Cf. Proclus, *In Tim.* I 386.8-14.
12. Cf. M. Sicherl, *Michael Psellos und Iamblichos*... (cité supra, n.2).
13. Cf. Ch. Meiners, *Iudicium de libro qui De mysteriis Aegyptiorum inscribitur et Iamblichus perlumque vindicari solet*, dans les *Commentationes Soc. reg. Goetting.* IV 1781.
14. Cf. A.V. Harless, *Das Buch von den ägyptischen Mysterien* (München, 1858).
15. Cf. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 2, 5. Aufl. (Leipzig, 1923) 774-5 (n.1 de la p. 774).
16. Cf. C. Rasche, *De Iamblichos libri qui inscribitur De mysteriis auctore*, (Münster, 1911).
17. Cf. S. Forte, *Sull' autenticità del 'De mysteriis' di Giamblichos*, dans *Sicilorum Gymnasium*, n.s. 7 (1954) 234.
18. Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre* (Gand-Leipzig, 1913) 11-14.
19. Cf. le Stellenregister de K. Mras, *Eusebius, Praeparatio evangelica* II

(Berlin, 1956) 459-61, J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne* (Dakar, 1961) 164-70, et *Eusèbe de Césarée, La Préparation évangélique I* (Sources chrétiennes no. 206) (Paris, 1974) 28-34.

20. Cf. *Praep. Ev.* V 10.1-9, p. 242.13-244.16 Mras.
21. Cf. *Praep. Ev.* XIV 10.1-2, p. 286.12-22 Mras.
22. Cf. *Praep. Ev.* V 9.16, p. 242.8-12 Mras.
23. Cf. *Praep. Ev.* V 10.1.9, p. 242.15-244.4 Mras.
24. Cf. S. Augustin, *Civ. Dei* X 11, p. 418.16-421.27 Dombart.
25. Cf. *ibid.* 419.35-420.30 Dombart.
26. Cf. Th. Hopfner, *Ueber die Geheimlehren von Iamblichus* (Leipzig, 1922) XXI-XXII.
27. 242.15-243.1 Mras.
28. 146-86 des Places.
29. Cf. une division analogue chez Proclus, *In Alc.* 68.7-11.
30. Cf. Proclus, *In Remp.* II 246.10-26 et 247.6-22.
31. Cf. *supra*, III, ch. 31.
32. Peut-être une allusion au fait que Porphyre prétendait n'écrire que pour les philosophes, comme par exemple *De abstinentia* II 3 et 34-5.
33. La citation de la formule du *Banquet* souligne évidemment l'importance que Jamblique veut donner à son propos.
34. Cf. Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition* (The Hague, 1974) 97.
35. Sur le rituel magique des menaces proférées contre les dieux, cf. Th. Hopfner, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber I* (Leipzig, 1921) paras 789-801.
36. Sur l'usage de ces noms, cf. Th. Hopfner, *ibid.* I, paras 718.
37. Sur cette formule célèbre, cf. W.C. Van Unnik, *De la règle dans l'histoire du canon*, dans *Vigiliae Christianae* 3 (1949) 1-36, reproduit dans *Sparsa Collecta II* (Leiden, 1980) 123-56.
38. C'est un thème platonicien, cf. *Tim.* 22b4-5 et *Lois* 656e2.
39. Les références sont à l'édition de Venise, 1497, citée *supra*, n.6.

Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry

MARK J. EDWARDS

When an ancient work is such a wilderness as the *De Vita Pythagorica*, it is not the function of criticism to turn it into a garden. Pythagoras was a figure seen of none and drawn of many, and a work on which we rely for knowledge of almost all the available sources cannot have failed to serve the most disparate aims. Such studies as those of Rohde have revealed the catholicity of his borrowing;¹ a comparison of the *De Vita Pythagorica* as a finished work with Porphyry's *Life of Pythagoras* will show that, while he was not the first to borrow, he may be the first to borrow with a purpose of any kind.

Porphyry and Pythagorean Biography

Porphyry's *Life of Pythagoras* was neither the earliest nor the latest chapter in his *History of Philosophy*, and is seldom anything more in execution than the design of such a history would entail. The authors whom he cites are very numerous – so numerous as to foster the suspicion that he must be citing more than he has read – while the choice and composition of materials betokens no desire for originality. Allusions to Aristoxenus and Aristotle do not disguise the usefulness of Nicomachus; but Apollonius of Tyana, whether as the subject or as the object of biography, does not yet appear to belong to the same tradition.

Nonetheless, a more romantic pen than that of Nicomachus must have furnished this compiler with the story (which he records without endorsing it) that Pythagoras was by birth the son of Apollo (18.10ff. Nauck). Since Aristotle knew that he was styled the Hyperborean Apollo, while Heraclides Ponticus awarded the paternity of one of his previous avatars to Hermes (D.L. VII 1.4), and since Iamblichus quotes a number of sources for the intercourse of Apollo and the mother of Pythagoras (V. *Pyth.* 7), the tradition of a divine birth for the sage may be an old one; but, had this *Life* been a work of his maturity – or, let us say, a work of mature philosophy – then Porphyry might have scrupled to accommodate such an unedifying anecdote, which even his inconsiderate and garrulous contemporary Diogenes Laertius is at no pains to preserve.

The man who was to write the *De Abstinentia* neither denies nor upbraids the occasional sacrifices which are attributed to Pythagoras in his sources, nor does he