Noël AUJOULAT et Adrien LECERF, Hiéroclès
d'Alexandrie, *Commentaire sur les Vers d'or des
Pythagoriciens ; Traité sur la Providence*

Paris, Les Belles Lettres, 2018 (La Roue à Livres), 320 p., ISBN
978-2-2514-4798-8

Philippe Soulier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/3413>

DOI : 10.4000/philosant.3413

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 31 octobre 2020

Pagination : 292-295

ISBN : 978-2-7116-2977-0

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Philippe Soulier, « Noël AUJOULAT et Adrien LECERF, Hiéroclès d'Alexandrie, *Commentaire sur les Vers d'or des Pythagoriciens ; Traité sur la Providence* », *Philosophie antique* [En ligne], 20 | 2020, mis en ligne le 06 novembre 2019, consulté le 06 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/3413> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.3413>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

As the above-mentioned chapter shows, Plotinus is more inclined to downplay the worthiness of the practical life than to celebrate it. Although he is far from regarding it as inherently bad and does admit that circumstances in the world of sense may require the virtuous to forsake contemplation in favour of practical action, he stresses that such circumstances are rare and, more generally, that those who choose to bring children into the world and devote themselves to a life in politics are choosing the lesser path. Paradoxically, one of the few passages in which Plotinus encourages us to cultivate the civic virtues is in tractate 19: « it is unreasonable (*alogon*) to suppose that we are not made godlike in any way by the civic virtues, » he writes (1.23-24) since these virtues « do genuinely set us in order and make us better by giving limit and measure into all our experience. » As O'M. rightly comments (78-82), the civic virtues are there presented as true virtues and claimed to fulfil a doubly valuable function. They enable human souls to put measure into their passions and appetites and they prepare the stronger souls amongst them to undertake the process of self-purification that goes hand in hand with the cultivation of the purificatory virtues.

If for that reason alone, tractate 19 would have a claim to being considered a treatise of ethics. But there are other reasons. First is Plotinus' doctrine of the perfectibility of the human embodied soul: what motivates it to seek to purify itself? Can it succeed in doing so and, if it can succeed, how is it to proceed? Second is the analysis of traditional categories and concepts of Greek ethics that Plotinus carries out in the tractate, namely the distinction between civic and purificatory virtues, the mutual implication of the virtues and the re-interpretation of Plato's definitions of the virtues in the *Phaedo* and the *Republic*. Why then challenge Plotinus' own assessment of the content of what became tractate 19 as the description of « the life of the good man » (7.12-13)? Admittedly, as Flamand has noted, « l'éthique de Plotin a quelque chose de déconcertant pour le lecteur d'aujourd'hui » (*Sur les Vertus*, in Brisson et Pradeau eds, 2003: 419). Plotinus' insistence on the supreme value of the life of contemplation may well shock modern readers whose ethical sensibilities have been shaped by a different, post-Augustinian, concept of virtue as essentially « other-regarding » but, if so, these readers would be well advised to take Plotinus on his own terms.

Despite the above objections, O'M.'s translation of, and commentary on, *Ennead 19* has much to recommend itself and will stimulate debates for a long time to come. The book is well produced and free from typos and other blemishes.

Suzanne STERN-GILLET

University of Manchester (suzannesterngillet@gmail.com)

Noël AUJOULAT et Adrien LECERF, Hiéroclès d'Alexandrie, *Commentaire sur les Vers d'or des Pythagoriciens ; Traité sur la Providence*, Textes introduits, traduits et annotés par Noël Aujoulat et Adrien Lecerf, Paris, Les Belles Lettres, 2018 (La Roue à Livres), 320 p., ISBN 978-2-2514-4798-8.

Noël Aujoulat est décédé le 9 janvier 2017. Il avait remis aux Belles Lettres un manuscrit qu'Adrien Lecerf a révisé et complété après sa mort. Ce livre résulte ainsi d'un travail à deux mains indépendantes. Après un avant-propos et une introduction (p. 1-80) sont proposés une traduction des *Vers d'or* eux-mêmes (p. 81-86), puis de leur *Commentaire intégral* par Hiéroclès (p. 91-220) ainsi que des extraits de son *Traité sur la Providence* recueillis par Photios (p. 221-247), des notes sur les deux textes, un *index noninum et rerum*.

Succédant à une première traduction française d'A. Dacier (1706), celle de M. Meunier (1931) dépendait du texte grec édité par F. G. A. Mullach (1853). Mais une nouvelle édition critique du texte du *Commentaire*, établie par F. G. Koehler (1974), a supplanté celle de Mullach. C'est elle qui est suivie ici. Cette nouvelle traduction, sobre et rigoureuse, a cherché à serrer le texte grec au plus près (signalons simplement une coquille dans la traduction de λύσις au vers 68 p. 85, où « délibération » est mis pour « libération », rendue correctement p. 208). Tout en privilégiant la fidélité à la pensée, elle s'efforce de restituer le style de l'auteur, dont Photios louait la clarté et la pureté philosophique. N. Aujoulat s'était surtout inspiré, pour ce travail prolongeant sa propre thèse, de ceux d'I. Hadot, de J. C. Thom, et en particulier de Hermann S. Schibli (*Hierocles of Alexandria*, Oxford, 2002). L'apport notable d'A. Lecerf, tant dans l'introduction que dans les notes qu'il a remaniées, met en relief l'héritage doctrinal de Jamblique, nous y reviendrons.

Le philosophe Hiérocès d'Alexandrie vécut dans la première moitié du V^e siècle. Il a sans doute fréquenté l'école d'Athènes, gagnée au néoplatonisme par la filiation de l'école de Syrie : un chaînon solide relie Jamblique et Plutarque le Jeune, premier scholarque à entrer résolument dans le courant néoplatonicien, et par qui Hiérocès a été guidé dans l'étude des doctrines d'Ammonius Saccas, Plotin, Origène le païen, Porphyre, Jamblique et leurs successeurs. Sa carrière s'est pour l'essentiel déroulée dans une époque troublée : il encourut à Byzance la disgrâce des chrétiens et retourna à Alexandrie après l'exil auquel il fut condamné. Seuls deux ouvrages à la datation incertaine lui sont attribués : le *Commentaire sur les Vers d'Or* qui nous est parvenu dans son intégralité, et le *Traité sur la Providence* (dédié à un certain Olympiodoros), connu par un résumé et un recueil d'extraits tirés de la *Bibliothèque* de Photios (*codices* 214 et 251), avec le titre *Sur la providence et la destinée, et sur la liaison entre ce qui dépend de nous et la providence divine*.

La traduction des deux textes est encadrée par d'utiles sous-titres et des alinéas. Les notes, succinctes, vont à l'essentiel. Cet ouvrage ne prétend pas se substituer à la présentation plus érudite de Schibli (dont les leçons sont plusieurs fois préférées par les auteurs à celles de Koehler), mais il présente une synthèse qui permettra à un public élargi d'avoir accès à une œuvre d'une très grande richesse. L'introduction en cinq chapitres présente l'auteur (i), son époque (ii), un aperçu synoptique du *Commentaire sur les Vers d'Or* et du *Traité sur la Providence* (iii), une mise au point sur la nature et l'interprétation des *Vers d'Or* (iv) et un exposé de la doctrine philosophique de Hiérocès (v).

Le chapitre iv examine d'abord la datation et l'authenticité controversées des Χρυσῶν ἔπη, *Vers d'Or*, poème pythagoricien en hexamètres (désormais *V.O.*). Alors que selon Thom, leur principal éditeur, le poème aurait déjà formé une unité au début de l'ère hellénistique, nos auteurs, sans rejeter catégoriquement cette hypothèse, argumentent plutôt en faveur d'une composition datant pour l'essentiel du début de l'époque impériale. Une section sur l'exégèse des *V.O.* expose ensuite les principes et notions rectrices que Hiérocès convoque, conformément aux théories des commentateurs néoplatoniciens depuis Porphyre et (surtout) Jamblique. On montre, à travers l'étude des techniques et des procédés mis en œuvre, comment l'examen de détail du texte confirme ces principes.

Le chapitre v, consacré à la doctrine philosophique de Hiérocès, est le plus considérable (p. 36-80) : abordant transversalement les deux œuvres, il étudie tour à tour le système de la réalité, les genres supérieurs et la place de l'âme, la double destination de l'âme, la providence et la liberté humaine. Le problème litigieux du Hiérocès « chrétien » (p. 47-59) est abordé avec prudence : un état des lieux recense les différents arguments et contre-arguments en présence, et sans prétendre trancher cette

controverse, A. Lecerf, qui a remanié cette partie, semble en définitive, comme Schibli, pencher pour une réponse négative, donnant plutôt raison à I. Hadot contre Praechter (dont N. Aujoulat avait rallié les positions).

Une formule de l'introduction résume l'intention du *Commentaire* : pour Hiéroclès, « le parcours dessiné dans les *Vers d'Or* consiste en une progressive divinisation, une assimilation ou imitation de Dieu "autant qu'il est possible", dans la lignée du *Théétète* » (p. 67-68). De fait, dès le Prologue la philosophie est présentée, selon une définition courante dans l'école néoplatonicienne, comme une science double par ses résultats : la philosophie pratique nous purifie en produisant la vertu, tandis que la contemplative nous rend parfaits en produisant la vérité. Un ordre strict s'impose, car c'est seulement une fois purifié que l'on peut s'appliquer à la connaissance des choses plus divines : « tout d'abord, donc, il faut devenir un homme, et seulement alors un dieu » (Prologue, 4). Cette position de Hiéroclès s'appuie sur la hiérarchie des dialogues platoniciens en vigueur depuis Jamblique (selon la p. 67). Prétendant trouver dans les *V.O.* eux-mêmes la dualité de la philosophie, il la considère dans cette même succession : la première partie du poème traite de philosophie pratique, la seconde de philosophie contemplative. À la charnière entre les deux, la cruciale section XX du *Commentaire* rappelle l'exigence d'ordre : « en ce qui nous concerne, les petites choses précèdent les grandes nécessairement » (§ 1).

La question de la méthode est indissociable de celle du statut ontologique de l'âme rationnelle, « intermédiaire entre l'intelligence et l'irrationalité ». De multiples formules soulignent l'ambivalence de l'âme humaine, p. ex. : « par l'acquisition et la perte de l'intelligence, <l'essence raisonnable> s'approprie tour à tour la ressemblance avec Dieu et avec les bêtes, grâce au caractère amphibie de sa nature » (XXIV, 9). A. Lecerf souligne que, « héritier ici encore de Jamblique, Hiéroclès partage le pessimisme anthropologique de ce dernier » en voyant l'âme humaine caractérisée essentiellement par l'intermittence, alors que pour Plotin une partie de l'âme, « non descendue », pense toujours (p. 61).

Pour Hiéroclès, les premiers vers du poème reproduisent les trois classes des êtres raisonnables, sous le démiurge présenté comme le dieu suprême. Après le genre supérieur des « dieux immortels » vient une classe médiane, elle-même triple, mais tout entière nommée par l'une de ses parties : « anges », « démons » ou comme dans les *V.O.*, « héros glorifiés ». La troisième classe est celle de l'homme (III, 8). Il convient d'honorer les êtres qui ressemblent à Dieu, soit qu'ils aient acquis cette ressemblance de toute éternité, soit qu'ils l'aient acquise par l'exercice depuis un temps donné, à l'instar des « démons terrestres » (IV, 3), âmes ornées de la vérité et de la vertu, propres aux êtres humains exceptionnels. Assimilées aux démons pour leur sagesse et leur bonté, ces âmes sont néanmoins « terrestres » parce qu'elles vivent sur terre avec un corps terrestre, à la différence des démons de la seconde classe. Une distinction aristotélicienne récurrente livre la clé de cette exégèse : « L'appellation de "démon terrestre" ne convient à nul autre qu'à celui qui est homme par nature (φύσει), mais est devenu démon par manière d'être (σχεσει) » (IV, 2). Le vers 71, « tu seras un dieu immortel », est ainsi compris au sens de : semblable aux dieux immortels, mais non un dieu immortel par nature (XXVII, 4). Pythagore lui-même, le hiérophante ayant transmis la connaissance de la *Tétractys* créatrice (XX, 20), est un homme qui, par l'effet de sa vertu et de sa science théologique, est devenu semblable à Dieu (l'identification de la tétrade au démiurge et à Zeus est un dogme néoplatonicien depuis Jamblique jusqu'à l'école d'Athènes). Si les derniers êtres rationnels tendent vers les premiers par la médiation des « héros glorifiés », néanmoins ces trois types d'êtres « demeurent éternellement dans les bornes fixées par la création (ἐν τοῖς δημιουργικοῖς ὅροις), séparés selon leur genre » (XXII, 2, 6-7). En affirmant

que l'homme non seulement n'est pas un dieu par nature, mais n'est pas non plus établi dans le rang d'un ange, Hiéroclès suit encore Jamblique (XXIII, 4, n. 281). Il en prolonge aussi la doctrine dans le *Traité sur la Providence* (463b14-17 Bekker), en niant la capacité de l'âme humaine d'atteindre soit une béatitude définitive (comme semblent l'admettre Plotin et Porphyre) soit une déchéance qui nous ravalerait au rang animal (n. 59 et 60, p. 299).

Il reste que l'homme « a pour nature de se tourner vers Dieu ... de recouvrer (προσλαμβάνειν) par l'enseignement ce qu'il a rejeté (ἀπέβαλε) et de guérir sa fuite du ciel par une fuite en sens inverse » (XXIII, 5). On comprend dès lors l'accent mis par Hiéroclès sur le libre choix, et l'importance accordée à l'examen et au jugement rationnel de la conscience (τὸ συνειδὸς) : « obéir à la droite raison et à Dieu, c'est la même chose » (XIV, 16, 2-3). Le repentir constitue le début de la philosophie (XIV, 10) : par lui, l'âme recouvre son essence en accueillant la correction divine. Si la valeur salvatrice du châtement est souvent soulignée, c'est que l'affirmation de notre responsabilité envers nos maux va de pair avec celle de la Providence, qui s'étend sur chacun des hommes en particulier (XI). Le *Traité sur la Providence* le rappelle : la destinée providentielle « éduque ce qui dépend de nous par les épreuves qui ne dépendent pas de nous » (465a20-21).

Philippe SOULIER
Université de Nantes

Le Livre des lois des pays. Un traité syriaque sur le destin de l'« école » de Bardesane, texte présenté, traduit et annoté par Paul-Hubert Poirier et Éric Crégheur, coll. Bibliothèque de l'Orient chrétien, Paris, Les Belles Lettres, 2020, 222 p., ISBN 978-2-251-45066-7.

Le titre de « philosophe » n'est pas celui que l'on accorde spontanément à Bardesane (154-222), le mystérieux savant syriaque. Admiré pour ses vastes connaissances, Bardesane a été néanmoins compté parmi les « hérétiques » par de nombreux auteurs syriaques, même si les questions théologiques prennent peu de place dans sa doctrine. La nouvelle traduction française du *Livre des lois des pays* [LLP] – considéré comme le plus représentatif écrit du milieu bardesanite – met en évidence la dimension philosophique et scientifique de l'enseignement de Bardesane, en le mettant à la portée du lecteur non-syriacisant.

Le *Livre des lois des pays* reste un écrit peu connu, malgré son indéniable intérêt pour l'histoire de la philosophie. Son auteur – un certain Philippe – raconte un débat au sujet du destin, dans lequel Bardesane, en maître d'école, répond aux questions de ses disciples. Ces questions portent sur la constitution de l'être humain, sa nature, sa liberté et sa place dans le monde. Les explications fournies par Bardesane témoignent d'une bonne maîtrise des notions philosophiques ; elles renvoient aux thèses de Carnéade contre le déterminisme, assidûment discutées par les philosophes grecs. L'argumentation de Bardesane apporte à ces discussions quelque chose de spécial. En fait, parmi ses disciples, un certain Avida se fait le porte-parole des doctrines astrologiques des mages chaldéens. Pour lui répondre, Bardesane développe magistralement la preuve carnéadienne des νόμια βαρβαρικά, à savoir, la démonstration qu'il est impossible de concilier la doctrine du fatalisme astrologique avec la variété des lois et des coutumes des différents peuples – à moins de prétendre que tous les habitants d'un même pays sont nés sous la même configuration des astres. Dans le LLP, Bardesane passe en revue les coutumes de très