



HAL
open science

Porphyre, Lettre à Marcella. Édition critique, traduction française, introduction et notes

Jean-François Pradeau

► **To cite this version:**

Jean-François Pradeau. Porphyre, Lettre à Marcella. Édition critique, traduction française, introduction et notes. Brill, 169, pp.160, 2023, Philosophia antiqua, 978-90-04-68534-5. 10.1163/9789004685352 . hal-04219710

HAL Id: hal-04219710

<https://univ-lyon3.hal.science/hal-04219710v1>

Submitted on 29 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Porphyre
Lettre
à Marcella*

ÉDITION CRITIQUE,
TRADUCTION FRANÇAISE,
INTRODUCTION
ET NOTES PAR
JEAN-FRANÇOIS PRADEAU

PHILOSOPHIA ANTIQUA - VOLUME 169

BRILL

Porphyre – Lettre à Marcella

Philosophia Antiqua

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

Editorial Board

F.A.J. de Haas (*Leiden*)
K.A. Algra (*Utrecht*)
J. Mansfeld (*Utrecht*)
C.J. Rowe (*Durham*)
D.T. Runia (*Melbourne*)
Ch. Wildberg (*Princeton*)

Previous Editors

J.H. Waszink †
W.J. Verdenius †
J.C.M. Van Winden †

VOLUME 169

The titles published in this series are listed at brill.com/pha

Porphyre – Lettre à Marcella

*Édition critique, traduction française, introduction et
notes*

par

Jean-François Pradeau



BRILL

LEIDEN | BOSTON

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <https://catalog.loc.gov>
LC record available at <https://lccn.loc.gov/2023040255>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0079-1687

ISBN 978-90-04-68534-5 (hardback)

ISBN 978-90-04-68535-2 (e-book)

Copyright 2023 by Pradeau. Published by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis,
Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.
Koninklijke Brill nv reserves the right to protect this publication against unauthorized use. Requests for
re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill nv via brill.com or copyright.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Pour Eugénie et Pélagie Pradeau,



«En tout cas, c'est d'un garçon ou d'une fille
que le père est père, n'est-ce pas ?»

PLATON, *Banquet*, 199d



Table des matières

Remerciements IX

Introduction 1

- 1 Une vie de Porphyre 1
- 2 Une œuvre négligée et détruite 10
- 3 Porphyre, philosophe platonicien 13
- 4 Une lettre pour la philosophie 14
- 5 Marcella, une femme philosophe 16
- 6 La *Lettre* et les recueils de sentences 18
- 7 Honorer les dieux 24
- 8 Le retour de l'âme 25
- 9 La philosophie, science divine 27
- 10 Au service des Grecs 29
- 11 La hiérarchie philosophique des lois 30
- 12 L'épicurisme, tremplin vers le platonisme 33
- 13 Le plan de la *lettre* 36
- 14 Une lettre abandonnée 38
- 15 Le texte de la *Lettre à Marcella* 38

Édition critique, traduction française et notes

Sigla et abréviations 42

Porphyre, *Lettre à Marcella* 44

Notes 76

Annexe: Les « sentences » de la *Lettre à Marcella* 119

Bibliographie 129

Index des noms propres dans la *Lettre* 140

Index des notions 141

Index locorum 143

Remerciements

Ces pages doivent énormément à la patience et à l'acribie de leurs six premiers lecteurs, qui m'ont aidé à les corriger et les ont nourries de leurs conseils savants. J'exprime ma gratitude à Luc Brisson, Jean-Marie Flamand, Richard Goulet, Michel Patillon, Katarzyna Prochenko et Marco Zambon.

Introduction

La *Lettre à Marcella* est peut-être l'un des derniers ouvrages de Porphyre. Non seulement rappelle-t-il à Marcella qu'ils s'unirent tous deux alors qu'il s'inclinait déjà « vers la vieillesse »¹, mais les conseils qu'il lui dispense suggèrent à leur tour que l'œuvre et la vie de ce maître vieillissant sont davantage derrière lui². Lorsque Porphyre promet à Marcella de lui revenir au plus vite, il ne lui propose d'autre projet que celui de parachever ensemble l'éducation de ses enfants (1, 7-9). La *Lettre* n'annonce aucune sorte d'entreprise savante, de tâche pédagogique ni de rédaction particulière. Beaucoup, de toute évidence, a déjà été dit, enseigné, publié. Si les éléments biographiques dont nous disposons sont fiables, il est plausible en effet que Porphyre ait déjà mené à bien, avant la rédaction de cette lettre, l'extraordinaire travail éditorial qui le conduisit à éditer les *Ennéades* de Plotin vers 300-301, à rédiger la *Vie de Plotin* et à accompagner cet ensemble de commentaires, désormais perdus³. La vieillesse de Porphyre aura sans doute été consacrée pour beaucoup à ce travail considérable qui le vit reprendre les textes de Plotin, les adapter à la structure en « neuvaines » qu'il avait conçue pour eux, à en corriger la langue, à en modifier la disposition et sans doute encore le contenu. Dans sa *Vie de Plotin*, Porphyre décrit lui-même les conditions d'un travail éditorial dont on ne trouve guère d'équivalent dans l'antiquité.

1 Une vie de Porphyre

C'est à cette biographie que nous devons l'essentiel de ce que nous savons de la vie de Porphyre lui-même. Parce qu'il s'y met en scène, parce qu'il y relate ses

-
- 1 Né en 234, mort aux alentours des années 304 ou 305, Porphyre a vécu environ soixante-dix ans. Comme nous l'indiquerons, la date de rédaction de la *Lettre à Marcella* est inconnue. J. Bidez avait fait l'hypothèse d'une date de rédaction tardive, en supposant qu'elle fut rédigée peu de temps avant la grande persécution de Dioclétien (dont l'édit fut publié en 303; J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien (avec les fragments des traités Peri agalmatôn et De regressu animae)*, Gand et Leipzig, Université de Gand, Goethem et Teubner, 1913); sur les hypothèses chronologiques, voir, *infra*, p. 8-10.
 - 2 Porphyre compare son mariage aux derniers instants de Socrate, comme une concession faite aux usages populaires avant le dernier adieu (2, 6-9), c'est-à-dire avant ce « retour » vers là-haut auquel Porphyre estime que Marcella et lui sont désormais en mesure de se préparer (6, 6-10).
 - 3 Par commodité, le titre *Vie de Plotin* abrège le titre exact de l'ouvrage de Porphyre : *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres*. Dans les références qui suivent, on indiquera *VP*.

allées et venues auprès de son maître Plotin à Rome et le type de travaux qu'il avait effectués, c'est dans sa *Vie de Plotin* que Porphyre nous donne la plupart des éléments autobiographiques, dont nous disposons aujourd'hui. La *Lettre à Marcella* elle-même complète quelque peu, mais si peu, ces éléments.

Nous devons en outre quelques informations sur la vie de Porphyre au rhéteur platonisant Eunape de Sardes qui, à la fin du iv^e siècle, a consacré une notice de ses *Vies de philosophes et de sophistes* à Porphyre. Et nous disposons encore d'une notice de la *Souda* (lexique de type encyclopédique et grammatical byzantin du x^e siècle), qui commence ainsi: «Porphyre, celui qui a écrit contre les chrétiens: son nom véritable était «Roi»; originaire de Tyr, philosophe, élève de l'élève de Plotin Amélius, maître de Jamblique, il fut dans la force de l'âge à l'époque d'Aurélien et vécut jusqu'à celle de l'empereur Dioclétien»⁴.

Porphyre serait né à Tyr, en 234. La ville est aujourd'hui située sur le territoire du Liban, comme l'était alors l'essentiel de la Phénicie (Tyr est à une soixantaine de kilomètres au sud de Beyrouth, sur la mer). Elle était au III^e siècle une ville de province romaine appréciée et plutôt paisible, culturellement hellénisée depuis des siècles, située presque au centre de la côte de la province de Syrie.

La province de Syrie occupait un emplacement stratégique, puisqu'elle formait la frontière orientale de l'Empire, aux portes de la Perse. Quelques années avant la naissance de Porphyre, les Perses conquièrent des territoires impériaux et, en 260, l'empereur Valérien fut fait prisonnier avant d'être exécuté, lors de l'immense désastre que fut pour les armées romaines la bataille d'Édesse. Entre la succession des empereurs et les conspirations de toutes sortes, c'est l'Empire tout entier qui fut entraîné dans les troubles de Syrie. Aurélien, en 273, mena avec succès une campagne en Syrie pour y rétablir l'ordre de Rome.

Province stratégique et terrain de conflits incessants, la province de Syrie était aussi une province particulièrement riche, qui tirait bénéfice à la fois de son emplacement central sur les voies commerciales et d'activités artisanales florissantes. Comme Antioche, Apamée, Palmyre ou Gérasa, Tyr jouissait d'une

4 *Souda*, lettre Π (pi), entrée Πορφύριος, (2098) dans l'édition de A. Adler, *Suidae lexicon*, 4 vols; ici vol. IV, 1935, p. 278, 14-32 pour l'ensemble de la notice. La traduction que nous citons est celle de R. Goulet, dans «Le traité de Porphyre *Contre les chrétiens*», dans M. Narcy et É. Rebillard, *Hellénisme et christianisme*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 61-109. La suite de la notice de la *Souda* ajoute: «Il a écrit de très nombreux ouvrages, de philosophie, de rhétorique et de grammaire. Il avait aussi été l'auditeur du critique Longin.» Et la notice cite alors le titre de vingt-quatre ouvrages de Porphyre avant de conclure, comme elle avait commencé, sur ce qui aura voué Porphyre à bien des gémonies: «C'est ce Porphyre qui a agité sa langue insolente contre les chrétiens.»

prospérité qui lui permettait d'animer une importante vie culturelle et savante. Les Syriens qui se consacraient à la rhétorique ou à la philosophie allaient le plus souvent parfaire leur formation, sinon à Athènes, du moins à Antioche. Quelques-uns d'entre eux restèrent en Syrie ou y retournèrent pour y enseigner (dont Numénius, à Apamée, puis Jamblique, né en territoire araméen, qui reviendra professer à Apamée après avoir peut-être séjourné en Grèce, voire à Rome).

Très peuplée, la province de Syrie avait pour particularité de rassembler des populations variées, autour de centres urbains très hellénisés où l'on trouvait la plupart des confessions méditerranéennes : grecques, romaines, juive et désormais chrétienne, puisque l'Église s'y était du reste développée plus tôt qu'en Grèce. La langue grecque s'y était imposée comme langue de l'administration, quand l'araméen était d'usage courant.

Voilà ce qui explique pour partie le nom de Porphyre. Car son nom de naissance, comme il nous l'apprend dans sa *Vie de Plotin*, était Malkos :

Basileus était mon nom à moi Porphyre, qui, dans la langue de mon pays, m'appelais Malkos, nom qui était aussi celui de mon père. Or, Malkos signifie Basileus, si du moins l'on tient à traduire le terme en langue grecque. Voilà pourquoi Longin, lorsqu'il voulut dédier *Sur l'impulsion* à Cléodamos et à moi Porphyre, commença par ces mots « Cléodamos et Malkos ». Amélius, lui, fit le contraire en traduisant mon nom en grec, et, de même que Numénius traduisit Maximus en Mégalos, il traduisit Malkos en Basileus. (*VP*, § 17, 6-15).

Ces adaptations ou traductions littérales étaient parfaitement ordinaires à l'époque. Il n'en demeure pas moins que le nom de Porphyre ne va pas de soi. Malkos en araméen signifie « Roi » et correspond donc à « Basileus » en grec. Non pas « Porphyre »⁵. C'est, selon Eunape, à Longin que l'on doit ce nouveau baptême, la pourpre (πορφύρεος) du vêtement royal suffisant à expliquer le choix du nom « *Porphurios* »⁶. De ces trois noms, Porphyre ne retint que le dernier, et c'est bien ainsi qu'il se nomme lui-même.

5 Il ne s'agit plus d'une simple adaptation grecque d'un nom syriaque, comme par exemple fut « hellénisé » celui de Jamblique (à l'origine : *né ya-mliku*, « il est roi »). Voir la notice introductive de H.D. Saffrey à la *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)* de Jamblique, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. XLI.

6 « Porphyre, au début s'appelait Malchos – ce qui veut dire « Roi » –, mais Longin lui donna pour nom Porphyre, détournant le nom pour qu'il évoquât la caractéristique vestimentaire du roi. » (Eunape, *Vies de philosophe et de sophistes*, édition et traduction par R. Goulet, Paris, Les Belles Lettres, 2014, ici IV, 1, 6). Le témoignage d'Eunape ne recoupe par exactement ce

Tel que nous le reconstituons, le parcours de Porphyre est assez commun : une fois devenu majeur et pour poursuivre ses études, il se rendit à Athènes. Il y resta une dizaine d'années auprès du grammairien et philosophe platonisant Longin, dont il devint semble-t-il l'élève le plus estimé et le plus brillant⁷.

Il fit alors le voyage à Rome, pour aller suivre l'enseignement de Plotin. Il arriva à Rome en 263, âgé de trente ans. Pour susciter ainsi le voyage d'un futur disciple, il fallait que la notoriété de Plotin eût atteint Athènes et qu'une partie de ses écrits y fût lue. C'est bien ce dont témoignent la manière dont Plotin fut suspecté de plagier Numénios et le fait que l'on demanda à ses proches d'envoyer depuis Rome davantage de ses textes (*VP*, § 17-21).

C'est Porphyre qui nous dit le peu que nous savons sur son séjour romain, cinq années durant (263-268). Un séjour qu'il résume exclusivement à sa présence et à son travail auprès de Plotin, à sa rencontre, donc, avec l'œuvre et la doctrine de son maître⁸. Il ne nous dit rien sur ses activités à Rome, sur ses fréquentations ou ses mœurs. La *Lettre à Marcella* nous apprend qu'il ne s'était jamais marié et Porphyre ne nous renseigne pas plus sur d'éventuelles amours et amitiés que sur les relations politiques qu'il aurait pu nouer à Rome, dans cette classe sénatoriale qui protégeait Plotin et son école. Les rares informations qu'il nous donne sont relatives à la fin de son séjour romain, en 268.

Porphyre quitta Rome en 268. Il ne devait plus voir son maître, qui meurt en 270, et partit s'installer en Sicile, de manière assez soudaine et pour des raisons qui ne sont pas claires. C'est Porphyre lui-même qui fait le récit des circonstances de ce départ soudain :

Et quant à moi, Porphyre, il sentit un jour que je songeais à m'enlever la vie. Le voici soudain devant moi qui habitais là et il me dit que ce désir résultait non d'une disposition de l'intellect, mais d'une maladie due à

que rapporte Porphyre lui-même. Eunape soutient que le choix du nom de Porphyre fut l'initiative de Longin. Dans la lettre qu'Amélius adresse à Porphyre (et reproduite dans la *VP*, § 17), Amélius l'appelle simplement « Basileus » et Porphyre n'attribue pas à Longin le choix de son nom.

7 À Athènes, dans le cercle de Longin, Porphyre suivit également les leçons de deux autres maîtres : Apollonius le grammairien, qu'il désigne comme son maître dans ses *Questions homériques* (I, p. 111 : ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, l. 10), et le mathématicien Démétrius (Démétrius le géomètre, dont Eusèbe de Césarée rapporte dans la *Préparation évangélique* que Porphyre était proche, au même titre que d'Apollonius et de deux autres philosophes inconnus par ailleurs, l'aristotélicien Prosenès et le stoïcien Calliétès (x, 3, 1-2)). Proclus désigne pour sa part Démétrius comme « le maître de Porphyre » (*Commentaire sur la République*, II, p. 23, l. 14-15, éd. W. Kroll).

8 Une doctrine dont il nous dit comment il la découvre, comment il la critique à son arrivée à Rome et comment il l'adopte au point finalement de contribuer à son amélioration (*VP*, § 18).

la mélancolie, et il me prescrivit de m'en aller. Je suivis son conseil, et je partis pour la Sicile, car j'avais entendu dire qu'un homme de grande réputation, Probus, vivait à Lilybée. Je fus ainsi délivré du désir de me supprimer, mais du même coup je fus empêché de rester auprès de Plotin jusqu'à sa mort. (VP, § 11, 11-19).

Une forme aiguë de mélancolie, en l'occurrence une dépression, diagnostiquée comme telle par l'attentif Plotin, est la cause du départ de Rome, présenté à la façon d'un exil thérapeutique⁹. Les historiens ont suggéré que deux autres raisons pouvaient justifier ce départ, après cinq années passées aux côtés de Plotin. L'une serait doctrinale : un différend philosophique, qui aurait opposé Porphyre à son maître et aurait conduit le premier à prendre ses distances avec l'école du second. L'autre, politique, serait la conséquence des bouleversements de l'année 268.

La plus fragile de ces explications, pour séduisante qu'elle soit, est celle du conflit doctrinal. On a fait valoir que Plotin publia dans les années romaines de Porphyre son traité *Sur les genres de l'être*, qui proposait une critique d'Aristote à laquelle Porphyre ne pouvait souscrire. L'éloignement thérapeutique n'aurait été alors qu'un moyen de dissimuler une rupture doctrinale¹⁰. Que la différence de vues puisse exister est incontestable. Porphyre écrivit des commentaires aux œuvres d'Aristote dont certains, on l'a rappelé, auront une autorité et une audience considérables. Porphyre rapporte lui-même comment, à son arrivée à Rome, il exposa avant que d'en débattre des désaccords théoriques avec Plotin, bientôt dissipés (VP, § 18). Mais que ces différends aient été à l'origine d'une

9 C'est dans le texte qu'Eunape lui consacre que la dépression de Porphyre est le plus dramatisée. Le récit (et les données biographiques) qu'en donne Eunape ne s'accorde toutefois pas aux informations autobiographiques de la *Vie de Plotin*. Eunape aura avec Porphyre trouvé l'occasion de mettre en scène un Plotin sauveur, saisissant Porphyre sur le seuil de l'irréparable et l'empêchant de se donner la mort. Le thème eut une fortune littéraire et on le retrouve dans le petit *Dialogue entre Porphyre et Plotin* que publia Leopardi (dans ses *Opere*, vol. 2 de l'édition de 1851, Florence, Le Monnier, p. 63-81). Le même Leopardi, en 1820, avait publié un « chant » en l'honneur d'Angelo Mai, pour avoir découvert le manuscrit de la *République* de Cicéron.

10 Sur ce différend doctrinal autour des catégories et de l'ontologie d'Aristote, voir C. Evangelou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leyde, Brill, 1988 (plus particulièrement le chap. 6, p. 164-181). C'est l'hypothèse que développe également H.D. Saffrey, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire », dans J. Pépin (dir.), *Porphyre, Vie de Plotin*, édition et traduction collective, Paris, Vrin, vol. 2, 1992, p. 31-64 (ainsi et p. 43 : « nous constatons que ce que Plotin avait critiqué dans son traité [*Sur les genres de l'être*] est précisément ce que Porphyre défend dans ses commentaires [aux œuvres d'Aristote] ») ; puis p. 44, qui évoque « la complète opposition » de Porphyre à Plotin sur ces enjeux d'interprétation d'Aristote.

rupture en 268 est non seulement une conjecture, mais une conjecture qui se heurte de surcroît à l'extraordinaire travail éditorial de Porphyre, dont on voit mal, d'abord, comment il aurait pu être mené par quelqu'un qui aurait rompu avec Plotin, et dont il faut se souvenir, ensuite et simplement, qu'il ne dit rien de ce désaccord: la *Vie de Plotin* ne fait pas état d'un conflit d'interprétation sur les catégories aristotéliennes, pas plus qu'elle ne donne la moindre raison intellectuelle au départ de Porphyre¹¹.

La seconde raison qui peut, outre son état psychique, expliquer ce départ, tient au contexte politique romain. Comme Porphyre lui-même nous l'apprend, il n'est pas seul à quitter Rome à cette époque. Entre 268 et 270, ce sont et Plotin et ses deux disciples, Amélius et Porphyre, qui quittent la capitale de l'Empire. Au moment même où Porphyre quitte Rome, peut-être quelques mois après, l'empereur Gallien est assassiné (*VP*, § 6). Gallien, lui qui avec son épouse Salonine «vénérait Plotin» (*VP*, § 12), avait régné près de quinze ans. Dans les mois qui suivent son assassinat, alors que Claude II le Goth s'est emparé du pouvoir, Plotin se retire en Campanie, dans le domaine d'un disciple de longue date, entretenu par un autre ancien élève. C'est là, deux ans après avoir quitté Rome, qu'il mourra. Retiré en Campanie, il continuera toutefois d'écrire (*VP*, § 2 et 6). Les raisons de la retraite de Plotin sont données par Porphyre: Plotin est malade, il souffre probablement d'une forme de tuberculose, et sa vie sociale est empêchée par son état de santé («comme ses amis évitaient de le rencontrer parce qu'il avait l'habitude de les saluer tous en les embrassant», *VP*, § 2, 16-17). La coïncidence de cette retraite et de la fin brutale du règne de Gallien suggère que Plotin et ses proches furent contraints de quitter Rome. Comme si les protections sénatoriales, cette fois, ne suffisaient plus. En outre, il ne fut pas le seul à quitter Rome, puisque chacun des principaux membres de son cercle fit de même. Car à trop se préoccuper de Porphyre, on ne prête pas assez attention au fait qu'Amélius, le disciple de toujours de Plotin, qui était à Rome à ses côtés depuis le début de son enseignement, quitte lui aussi Rome en 269. Il rejoint Apamée, en passant peut-être par Tyr, pour remettre à Longin des écrits de Plotin (*VP*, § 19, 32). Le principal élève de Plotin, celui qui sans doute avait réalisé les premières éditions de ses traités, quitte ainsi Rome à quelques mois d'intervalle de Plotin et de Porphyre¹². L'autre proche, Eustochius, médecin ori-

11 On peut encore supposer, comme s'y est risqué R. Bodéüs, que la maladie même de Porphyre était une sorte de prétexte, inventé par ce dernier pour justifier son absence au moment de la mort de Plotin et se disculper ainsi d'avoir quitté Rome: «Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?», *Hermes*, 129/4, 2001, p. 567-571.

12 Sur Amélius, voir la monographie de L. Brisson, «Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.2, Berlin et New York, de

ginaire d'Alexandrie, qui était l'un des auditeurs de Plotin à Rome (VP, § 7), s'en va également. On le retrouve en effet au chevet de Plotin, recueillant son dernier souffle, après avoir été son médecin en Campanie (où il « demeura à le soigner jusqu'à sa mort », VP, § 7, 10). Seul parmi les fidèles, Castricius, le destinataire du *De l'abstinence*, est resté à Rome, où il se trouve encore au moment où Plotin meurt (VP, § 2, 33). C'est Castricius qui pourvoit aux besoins de Plotin, depuis ses propriétés de Minturnes.

Ainsi les principaux membres du cercle de Plotin quittent-ils tous Rome en moins de vingt mois. Il est certes plausible que des difficultés de santé et des différends doctrinaux aient pu jouer un rôle dans cette dispersion, mais elle est assez générale et à ce point contemporaine de la disparition de Gallien pour que l'on comprenne que l'empereur et le groupe de sénateurs qui avaient accueilli, admiré et protégé Plotin, n'étaient plus là : les philosophes proches de Gallien furent contraints de quitter Rome¹³.

L'évocation par Porphyre de son propre départ et de la retraite de Plotin est dans la *Vie de Plotin* l'occasion d'un certain nombre de précisions. Sur le lieu où Plotin se retire pour mourir, comme sur le lieu où se rend Porphyre pour soigner sa mélancolie, la *Vie de Plotin* offre quelques précisions. Le disciple romain Castricius met donc sa propriété de Campanie et ses biens au service de Plotin, quand Porphyre choisit pour sa part de se rendre à Lilybée, chez ce Probus dont nous ne savons rien¹⁴. Ce fut un séjour long, puisque, en 270, Porphyre nous apprend qu'il est toujours à Lilybée lorsque Longin lui écrit pour lui demander de meilleures copies des traités de Plotin¹⁵.

Au-delà, les informations manquent et elles sont à la fois ponctuelles et distinctes les unes des autres, de sorte qu'aucune d'entre elles ne trouve de confirmation. Porphyre parle d'un « retour » à la faveur duquel Eustochius lui racontera les derniers instants de Plotin (VP, § 2, 12). C'est probablement à Rome (plutôt qu'en Campanie) que Porphyre revint, mais nous ne savons pas com-

Gruyter, 1987, p. 793-860.

13 Voir, s'agissant de Plotin et de la dispersion des membres de son cercle romain, J.-F. Pradeau, *Plotin*, Paris, Cerf, 2019, p. 31-33.

14 Les chroniqueurs modernes, qui le désignent parfois comme un philosophe, le disent originaire d'Erice. Ainsi de Mattheus Sylvagius (Matteo Selvaggio), le théologien franciscain de Catane qui évoque la rencontre de Porphyre et de Probus dans son *Opus pulchrum et studiosis viris satis jucundum de tribus peregrinis seu de colloquiis trium peregrinorum de divinis perfectionibus...* (Venise, Bindonti et Pasinel, 1542 : « *Ex monte quidem Erice fuit Probus Philosophus oriundus, qui per antonomasiam suit Lilybetanus nominatus* »).

15 VP, § 19, qui cite la lettre de Longin, où nous apprenons également que Porphyre retourna à Tyr. Longin mentionne le séjour, sans que l'on puisse le dater. Ni à vrai dire savoir quand Longin lui adressa cette lettre.

bien de temps ce séjour dura, pas plus que nous ne savons s'il séjourna ou non à plusieurs reprises à Rome. Voilà qui signifie que, de 268 à 301, de l'âge de 34 à 68 ans, on ne sait rien des lieux où vécut Porphyre ni des activités qui y furent les siennes, à l'exception de l'édition des *Ennéades* et de la rédaction de la *Vie de Plotin*. C'est la *Lettre à Marcella* qui nous donne l'une des très rares informations biographiques relatives à la seconde moitié de son existence, puisque Porphyre s'y présente comme « s'inclinant vers la vieillesse » au moment où il épousait Marcella (1, 9-10). Cette précision a fait couler beaucoup d'encre, parce que l'on ne sait pas avec certitude ce que « vieillesse » désigne à l'époque, et parce que l'on peut en outre se demander si incliner vers la vieillesse et être vieux sont deux choses distinctes¹⁶. Mais elle nous apprend à tout le moins, comme le suggère également le nombre d'enfants de Marcella (sept enfants, dont certains en âge d'être mariés), que Porphyre s'était marié âgé. De son arrivée à Rome, avec la rédaction de ses premiers écrits suscités par Plotin lui-même, à la publication des *Ennéades*, Porphyre aura sans doute rédigé la majeure partie de son œuvre¹⁷. Les conditions en demeurent inconnues. Eunape et la *Souda* affirment respectivement que Porphyre revint à Rome ou qu'il mourut sous le règne de Dioclétien. Voilà qui plaide pour une disparition autour des années 305¹⁸. D'autres traditions le déclareront mort et enterré en Sicile¹⁹. La mention

-
- 16 L'enjeu de ce débat est important, puisque c'est là l'une des rares clefs dont nous disposons pour dater la rédaction de la lettre. Mais ce que dit Porphyre dans la lettre permet simplement de dire qu'il était avancé en âge. Non pas « vieux » *stricto sensu*, défend K. Alt, qui prétend qu'il faut distinguer « incliner vers la vieillesse » et « être vieux », en l'occurrence « avoir 60 ans », soutenant pour cette raison que la lettre dut être écrite avant l'année 294 (« Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios », dans D. Wyrwa (dir., avec B. Aland), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, de Gruyter, 1997, p. 25-43; ici p. 30). Mais l'expression εἰς γῆρας peut en réalité signifier avancer en vieillesse, ou très littéralement « décliner dans sa vieillesse », comme il en va dans la lettre (voir, entre autres usages éclairants, Plutarque, *Lysandre*, 28, 1, 3, ou déjà Platon, *Lois*, IX, 879c5).
- 17 Où l'on ne trouve qu'incidemment des informations biographiques. Dans *De l'abstinence*, III, 4, § 7, par exemple, ce témoignage : « En tout cas, nous avons-nous-mêmes élevé à Carthage une perdrix qui avait volé familièrement jusqu'à nous ». Un séjour à Carthage, donc, mais de courte ou longue durée ? Nous n'en savons rien.
- 18 Entre 305 et 310, peut-être. 310 est l'hypothèse que défend J. Rist, « Basil's 'Neoplatonism': its background and nature », in P.J. Fedwick (dir.), *Basil of Caesarea, christian, humanist, ascetic*, Toronto, Pontifical Institute of mediaeval Studies, 1981, vol. 1, p. 150-151.
- 19 Ainsi de la tradition de certains chroniqueurs arabes qui font mourir Porphyre dans l'Etna, à la manière d'Empédocle. Le premier d'entre eux fut sans doute, au x^e siècle, l'historien al-Mas'ūdī, qui décrivant la Sicile dans son *Murūj al-dahab*, mentionne sur les pentes de l'Etna la présence du tombeau de Porphyre. Sur cette tradition et les sources textuelles afférentes, voir A. Vanoli, « Le philosophe et le volcan. La mémoire des savants de

de ses 68 ans et le fait qu'il se soit marié tardivement expliquent sans doute le surnom de « vieillard » que lui donneront les platoniciens tardifs²⁰.

Porphyre a probablement vécu au-delà de soixante-dix ans et l'on ne sait donc rien de ce que fut la seconde moitié de son existence, depuis son départ de Rome jusqu'à l'édition des *Ennéades* et à la fin de sa vie. Or, c'est bien durant ces trente-cinq années qu'il rédigea l'essentiel de son œuvre abondante et qu'il vécut avec Marcella. Nous savons qu'il voyagea, parce qu'il revint à Rome, qu'il séjourna à Carthage et retourna également à Tyr, mais le seul séjour prolongé qu'il évoque lui-même est son séjour sicilien. Il y partit donc en 268, il y était encore en 270 au moment où Plotin meurt, et la postérité lui donnera un surnom qui suggère une installation longue, sinon définitive sur l'île : « Porphyre le Sicilien »²¹.

La date de rédaction de la lettre ne peut être appréciée avec certitude. Les éléments chronologiques extérieurs à l'œuvre sont inexistantes. La lettre donne deux informations qui ne sont pas précises. La première, dès le premier chapitre, est la mention de son âge avancé au moment où il épouse Marcella (1, 9-10) ; la seconde, au chapitre 4, celle de la raison de son départ, qui répond à un appel des Grecs (4, 6). Ce sont des éléments de chronologie qui ne sont pas concluants, parce que l'on ne sait rien de cet « appel » ni des circonstances de ce départ, et que ce que dit Porphyre de son âge reste équivoque.

l'Antiquité dans la Sicile musulmane», *Cahiers de civilisation médiévale*, 2012, 55, p. 245-262.

- 20 Libanius dans ses *Discours*, XVIII (§178, où Porphyre est désigné comme « le vieux Tyrien ») ; Damascius parmi d'autres le désigne sans mentionner son nom comme « le vieillard » (πρεσβύτης), *Traité des premiers principes* III, p. 119, 26-27 éd. Westerink-Combès (et les compléments de la note introductive p. xxxviii de H.D. Saffrey et L.G. Westerink à Proclus, *Théologie platonicienne*, livre III, Paris, Les Belles Lettres, 1978). Eunape, dans la *Vie* qu'il lui consacre, rappelle qu'il « a manifestement atteint un âge très avancé » (IV, 18).
- 21 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 19, 2-4 rapporte que le traité *Contre les chrétiens* de Porphyre fut rédigé en Sicile. Il explique que Porphyre est, « de nos jours », installé en Sicile. Eusèbe est né aux environs de l'année 260. Voilà qui pourrait suggérer que Porphyre est resté longtemps en Sicile, bien au-delà de la mort de Plotin. Pour Augustin, il est bien « Porphyre de Sicile » (*De consensu evangelistarum*, I, 15, 23 lorsqu'il évoque les livres de Porphyre le Sicilien qui dans ses livres a blasphémé). Sur Eusèbe traitant de Porphyre, voir en dernier lieu S. Morlet, « Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe ? », *Revue des études grecques*, 2012, 125/2, p. 473-514.

2 Une œuvre négligée et détruite

Après la mort de Plotin en 270, lorsqu'il s'attela à l'édition comme au commentaire des *Ennéades*, Porphyre ne se contenta pas de reprendre les écrits de son maître et de les disposer de façon thématique. Son intervention fut bien plus considérable, et il n'y aurait rien eu de tel qu'une œuvre de Plotin si Porphyre ne l'avait pas forgée. C'est lui qui a rassemblé les écrits que Plotin avait rédigés avec peine, qui en a corrigé le grec, qui a pratiqué des coupes ou des révisions dont nous ne saurons jamais l'ampleur, en ajoutant çà et là des transitions, des résumés ou des conclusions à des traités qu'il isolait les uns des autres, au sein d'une masse de textes à laquelle lui seul aura su donner forme. Le destin de Porphyre est singulier qui lui vaudra ainsi une notoriété conférée et critique, sinon accidentelle. La tradition philosophique se souviendra de lui comme de celui qui a édité et rendu accessible l'œuvre immense de Plotin; elle se souviendra de lui comme de celui qui a combattu, sans succès, le grand tournant théurgique et ésotérique où s'engage le néoplatonisme avec Jamblique; elle se souviendra de lui comme de celui qui a tenté de mobiliser la tradition hellénique et les autorités de son temps contre la christianisation de l'Empire; elle s'en souviendra, enfin, comme de l'auteur d'une petite introduction scolaire aux *Catégories* d'Aristote, dont personne ne pouvait imaginer, pas même Porphyre, qu'elle allait tenir lieu d'introduction à la lecture de la logique comme de la métaphysique d'Aristote pendant plus de sept siècles²².

Homme de combats perdus, disciple dévoué et pédagogue scrupuleux, Porphyre n'aura pas la renommée de l'auteur pourtant si prolifique qu'il fut. Au contraire, la postérité semble avoir oublié l'essentiel de ses écrits assez rapidement, puisqu'elle n'a pas jugé utile de conserver plus d'un maigre dixième d'une œuvre abondante qui comportait sans doute plus de soixante-dix ouvrages²³. Son *Histoire philosophique* en quatre livres? Oubliée. Ses commentaires aux œuvres d'Aristote? Il n'en reste qu'une introduction et une partie du *Commentaire aux Catégories d'Aristote*²⁴. De ses commentaires monographiques aux dialogues de Platon dont la tradition nous dit qu'il en publia au moins huit? Il n'en reste que quelques allusions chez des auteurs postérieurs, rien de plus. Ses

22 Il s'agit de l'*Isagoge*; voir en dernier lieu la traduction commentée qu'en ont donné A. de Libera et A.-P. Segonds, Paris, Vrin, 1998.

23 Ceux dont J. Bidez donnait déjà la liste, op. cit., appendices, p. 65-73. Liste mise à jour par R. Goulet, notice « Porphyre », section « L'homme et l'œuvre », dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la dir. de R. Goulet, Vb, Paris, éditions du CNRS, 2012, p. 1289-1313.

24 Ce texte a été récemment édité, traduit et abondamment commenté par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 2008.

nombreux exercices d'exégèse « théologique » (c'est-à-dire d'interprétation philosophique des mythes ou des textes homériques) ont été à peine mieux traités : deux petits exemplaires en sont conservés (*L'antré des nymphes dans l'Odyssée*, presque complètement, et *Sur le Styx*, très partiellement). Le reste des écrits est à l'état de fragments. Des pages nombreuses qu'il avait consacrées à *La philosophie tirée des oracles* pour y consigner les paroles des dieux, ces paroles qui sauvent, il ne reste qu'une trentaine de citations, le plus souvent données par des auteurs chrétiens²⁵. Quant au grand traité *Contre les chrétiens*, qui fut si lu et si disputé, il ne survécut guère à la victoire des adversaires et à leur censure : il fut détruit et n'était déjà plus connu qu'au travers de quelques extraits à la fin du v^e siècle. Et des traités, également nombreux, qu'il consacra à des questions de philosophie, d'éthique, de psychologie, de physique, seuls quelques titres nous sont parvenus.

L'œuvre de Porphyre n'est plus que ruine aujourd'hui. Négligée par la postérité, détruite par ses adversaires ou estompée par ses concurrents, elle n'intéressa que peu. Porphyre fit tout ce qu'il put pour faire connaître et comprendre les traités de Plotin : il y réussit en même temps qu'il disparut dans l'ombre de sa propre mission. Quatre-vingt-cinq ans après sa disparition, le jeune Augustin, futur évêque, se convertissait au christianisme en expliquant que la lecture des « livres des platoniciens » avait rendu possible cette conversion, parce qu'elle lui donnait accès à la véritable nature de Dieu²⁶. Ces livres platoniciens, Augustin qui mentionne pêle-mêle Plotin, Jamblique, Porphyre et Apulée, en a lu des traductions latines, sous une forme qui suggère qu'une partie de l'œuvre de Porphyre était transmise avec celle de Plotin, dont elle est devenue indissociable. Quelques textes porphyriens semblent conserver un intérêt propre, ainsi des considérations sur les « démons » (dont fait également mention Augustin, dans *La Cité de Dieu*²⁷), ou bien encore du traité *Sur le retour de l'âme*, dont Augustin est le principal citateur²⁸, mais tout porte à croire que, dès la fin du iv^e siècle, Porphyre n'est guère étudié pour lui-même. Il est devenu, et son œuvre avec lui, un auteur de seconde main, que l'on consulte pour introduire à Aristote, pour

25 Voir l'étude récente d'A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (I^{er}-VI^e siècles)*, Leyde, Brill, 2005, chap. IV, p. 233-317.

26 Augustin, *Confessions*, VII, 9 et 20, puis VIII, 2 et X, 9-11.

27 Et avant lui le quasi-contemporain de Porphyre, Eusèbe, qui, dans sa *Préparation évangélique*, désignait Porphyre comme « l'ami des démons », c'est-à-dire comme celui des auteurs païens qui s'est le plus prononcé sur les démons (IV, 6, 2).

28 Voir R. Goulet (complétant l'étude de G. Madec), « Porphyre de Tyr, *Sur le retour de l'âme*. Un recueil provisoire des témoignages et des fragments avec une traduction française et des notes », dans I. Bochet (dir.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, Collection des Études Augustiniennes, p. 111-184.

comprendre certains points de la philosophie plotinienne²⁹, ou bien encore pour trouver un état des lieux de la doctrine néoplatonicienne de la fin du III^e siècle. Un état des lieux, un bilan, mais certainement plus une actualité du néoplatonisme. Car cette actualité, ce sont Jamblique et ses élèves qui vont la faire et l'écrire, en balayant une grande partie de ce que Porphyre avait essayé de préserver de l'enseignement de Plotin. Là où Porphyre maintenait le dogme plotinien de l'appartenance de l'âme à l'intelligible et s'efforçait de préserver la nature divine et l'union au divin des croyances théurgiques qui gagnaient les milieux platoniciens, Jamblique renversait ces obstacles et s'affranchissait des thèses de Plotin comme des réticences de son laborieux disciple. Jamblique, lecteur attentif de Porphyre³⁰, fut le premier à lui trouver une place de choix au cimetière des auteurs dépassés, en l'installant parmi les derniers témoins d'un temps où les platoniciens croyaient encore à l'efficacité exclusive du savoir et de la philosophie. Un temps où ces platoniciens n'avaient pas accompli le tournant théurgique et ésotérique dont Jamblique savait bien qu'il était l'un des tout premiers et très enthousiastes promoteurs³¹. La postérité néoplatonicienne rendra désormais hommage aux doctrines et aux interprétations du « divin Jamblique », comme l'appelle communément Proclus, en les distinguant en éminence de celles du simple « philosophe Porphyre »³².

Platonicien aux petits pieds, interprète poussif, polygraphe laborieux et bientôt dénigré, Porphyre devra donc une notoriété limitée à la critique qu'il mena contre les chrétiens, à l'édition de l'œuvre de son maître et aux derniers combats perdus contre ses pairs néoplatoniciens. Ce sort peu glorieux et les quelques éléments de réception que nous avons rapidement indiqués suffisent pourtant à apercevoir trois des caractéristiques de ce que l'on pourrait appeler la disposition philosophique de Porphyre, telle qu'elle se manifeste dans la *Lettre à Marcella*. Dans le double rapport exégétique qu'il noue avec l'œuvre de Platon et avec celle de son maître Plotin, Porphyre se distingue avant tout par sa fidélité. Fidélité au platonisme, à laquelle il ne dérogera jamais, et fidélité à Plotin encore plus frappante tant il est vrai que Porphyre ne partageait pas

29 C'est le rôle que jouent notamment ses *Sentences*.

30 Il n'est pas exclu que Jamblique ait rencontré Porphyre et suivi ses cours, mais rien ne l'atteste: nous n'avons aucun témoignage relatif à un séjour de Jamblique que ce soit à Rome ou ailleurs en Occident. En la matière, nous ne pouvons former que des hypothèses.

31 Conservées pour partie, les pièces les plus édifiantes sur cet affrontement entre Porphyre et Jamblique, et ses enjeux pour l'orientation du néoplatonisme, sont celles de leur correspondance. Voir avant tout Jamblique, *Réponse à Porphyre*, édition et traduction par H.D. Saffrey et A.-P. Segonds, 2013 (dont la longue Introduction est indispensable).

32 Parmi plusieurs mentions dans l'œuvre de Proclus, voir le *Commentaire sur le Timée*, I, 339-440, qui oppose ainsi ὁ φιλόσοφος Πορφύριος et ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος.

toutes les vues et doctrines de son maître. Ni ces désaccords, ni les difficultés inhérentes à ce travail ne l'empêchèrent de mener à bien l'édition des *Ennéades*, introduites par la *Vie de Plotin*.

À cette fidélité philosophique s'ajoute ensuite une disposition pédagogique forte. Porphyre était un exégète et un pédagogue, dont la plupart des écrits se présentent comme des commentaires scolaires ou comme des présentations et des analyses d'ouvrages classiques (de Platon, d'Aristote, mais aussi bien d'Homère). Pédagogue, Porphyre l'est également comme héritier et passeur de traditions d'exégèses (oraculaire, homérique, platonicienne), attentif à justifier, c'est-à-dire à transmettre, c'est-à-dire les présupposés interprétatifs et les méthodes qu'il emploie³³.

Enfin, comme la *Lettre à Marcella* le montre si bien, Porphyre est un militant : il est le prêtre et le soldat qui veut défendre à tout prix ce à quoi il est fidèle : la culture hellénique, l'enseignement de Plotin, la philosophie vraie des dialogues de Platon, la piété authentique attaquée de toutes parts par des chrétiens d'autant plus dangereux qu'ils s'étaient, eux, affranchis de leurs coutumes et de la loi de leurs ancêtres.

3 Porphyre, philosophe platonicien

Les différents ouvrages de Porphyre témoignent d'un rapport à la tradition philosophique qui se distingue par son caractère historique. Non pas seulement doxographique, mais proprement historique dans la mesure où Porphyre s'y montre soucieux d'ordonner ses analyses et exégèses à l'identification de chronologies, de filiations et donc de traditions, en observant la permanence dans le temps de schèmes interprétatifs et de thèses fidèlement transmises. À sa façon si scolaire et si particulière, Plotin avait été lui aussi un commentateur très attentif aux positions défendues par les prédécesseurs et la plupart de ses traités commencent par un examen des définitions que les principales écoles philosophiques ont pu donner de l'objet ou de la question qu'il examine. Mais de tels préalables doxographiques ne faisaient pas encore une histoire. Plotin ne se proposait pas, comme allait le faire son disciple, de reconstituer pour elles-mêmes des filiations doctrinales, encore moins des évolutions, des révi-

33 Sur la spécificité philosophique de son œuvre comme sur ses méthodes, l'étude de référence est celle de M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002. C'est parce qu'il fut à la fois un pédagogue scrupuleux et un élève fidèle à son maître que Porphyre rendit possible la diffusion de l'œuvre de Plotin et l'existence même de la tradition néo-platonicienne.

sions ou des inflexions au sein de ces filiations. C'est du reste ce dont témoigne le succès qu'eut chez les anciens, de langue grecque, latine, syriaque ou encore arabe, l'ouvrage de Porphyre intitulé *Histoire philosophique*. De cet ouvrage qui comptait semble-t-il quatre livres, nous n'avons conservé que des fragments, ainsi qu'un long développement qui semble avoir été diffusé de manière autonome et qui doit sans doute à son succès éditorial d'avoir été partiellement conservé : la *Vie de Pythagore*³⁴. À l'exception de ce chapitre, l'*Histoire philosophique* n'a été transmise que par bribes, sans qu'il soit possible d'identifier les thèmes, l'ordre ou la méthode qui présidaient à sa conception³⁵.

Dans une perspective qui n'a guère d'équivalent chez ses prédécesseurs, à l'exception peut-être des travaux que Numénios avait consacrés à la tradition platonicienne et à la manière dont les successeurs de Platon avaient dévoyé la doctrine du maître³⁶, Porphyre propose une histoire des doctrines philosophiques vraies. Vraies, puisque l'ouvrage commençait avec Pythagore pour s'achever, dans son quatrième livre, sur la présentation des dialogues de Platon. De Pythagore à Platon, ce sont donc les véritables doctrines philosophiques qui étaient examinées par Porphyre, avec des présentations doctrinales qui étaient probablement accompagnées d'éléments biographiques. Mais les éléments manquent. Ils témoignent toutefois d'un regard sur la manière dont les principaux philosophes anciens vivaient (car l'ouvrage comporte des éléments de biographie) et comment ils se sont transmis et ont repris les questions de leurs prédécesseurs.

4 Une lettre pour la philosophie

La philosophie a bien une histoire et la lettre est l'occasion pour Porphyre de rappeler à ses contemporains combien elle est encore nécessaire et combien

34 A.-P. Segonds a proposé une synthèse sur l'identification et l'édition des fragments de l'*Histoire philosophique*, en les traduisant dans l'annexe à l'édition et à la traduction par É. des Places de la *Vie de Pythagore* et de la *Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 163-197. A.R. Sodano en a donné peu de temps après une édition et une traduction italienne. La *Vie de Pythagore* a été récemment traduite en français par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2021.

35 Dans la notice « Porphyre » déjà citée du *Dictionnaire des philosophes antiques*, voir sur l'*Histoire philosophique* les p. 1326-1333, de M. Zambon.

36 Pour un bref état des lieux, notamment bibliographique, voir la notice « Nouménios (Numénios) d'Apamée », par P. Fuentes González, dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la dir. de R. Goulet, Paris, éditions du CNRS, 2005, IV, p. 725-726, ainsi que la présentation de J. Dillon, *The middle platonists*, Londres, Duckworth, 1977, 1996², p. 361-379.

elle mérite que l'on lutte pour elle. Le propos de la *Lettre à Marcella* est résolument militant. Porphyre adresse à Marcella un texte qui plaide pour la philosophie, qui exhorte à la pratiquer et à y ordonner sa vie. La lettre est bien ce que les anciens appelaient un « protreptique » : un encouragement à la philosophie. Mais elle est bien plus que cela, puisque c'est au combat qu'elle enjoint : la philosophie demande que l'on s'affronte soi-même, que l'on se batte contre ses faiblesses et ses passions ; elle promet des peines et des larmes, tout comme elle annonce l'affrontement avec ceux qui la refusent. Porphyre se met au service d'un combat, dont il rappelle qu'il a déjà commencé, qu'il est en cours, qu'il est possible de l'emporter (ainsi dans les chap. 5, 6 et 8). C'est un combat contre soi-même, que chacun doit mener en se libérant des chaînes passionnelles et affectives, et c'est aussi un combat commun, tant spirituel que culturel, qu'il faut mener sur le terrain de l'éducation, de la vie ordinaire, des cultes et de la pratique du savoir, pour élever les hommes vers le divin, comme seule la philosophie en a l'aptitude. S'il n'aurait pas déplu à Porphyre d'être désigné comme « le philosophe », c'est parce que son projet est effectivement celui d'une réhabilitation de la philosophie, à une époque qui la voit menacée. Un protreptique de la fin du III^e siècle n'a plus l'ambition conquérante des exhortations de Platon ou d'Aristote, ni la sérénité scolaire de celles qui étaient publiées aux débuts de l'Empire. La philosophie est désormais contestée, en premier lieu sur le terrain religieux du sens et de l'ordre du monde, ainsi que de la place et du salut que l'homme peut y trouver : elle est contestée par des auteurs, chrétiens ou païens, qui prétendent faire de la philosophie, à nouveaux frais³⁷.

Porphyre se présente à Marcella comme un maître, défenseur et garant de ce qu'il appelle la droite philosophie. Il s'adresse à son épouse comme à une élève, une disciple qui dispose de tous les moyens qui peuvent permettre à quiconque de mener une vie bonne, c'est-à-dire conforme à l'intellect et, de ce fait, philosophique. La philosophie est la seule voie possible à qui veut atteindre un épanouissement et un bonheur qui seront d'autant moins exposés aux maux qu'ils seront vécus dans la pureté et la piété. L'exhortation à la philosophie, parce qu'elle promet le bonheur et la libération des maux, est aussi et pour cette raison même, une consolation adressée par Porphyre à l'épouse qu'il quitte : parce qu'elle a les moyens de vivre et d'élever ses enfants de façon philosophique, Marcella n'aura pas à souffrir de l'absence de son époux. En elle, dans la vie intellectuelle qui lui est tout autant accessible qu'à son époux, elle saura le retrouver et se réjouir de sa présence.

37 Sur cette défense de la philosophie, voir les éclaircissements de M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, op. cit., p. 60-62.

5 Marcella, une femme philosophe

Au tout début de la lettre, Porphyre écarte d'une façon parfois un peu brutale toutes les raisons qui auraient pu le conduire à épouser Marcella. Aucune des raisons qui peuvent expliquer un mariage n'aura joué ici, puisque Marcella est âgée, que sa santé n'est pas bonne, qu'elle a sept enfants dont certains sont encore petits, qu'elle a perdu depuis longtemps les charmes qui peuvent pousser un vieil homme à épouser une jeune femme, qu'elle est dépourvue de fortune, que son entourage est hostile au philosophe. Bref, Porphyre n'avait, à l'en croire, strictement aucune raison de l'épouser : « je ne me suis pas attaché à toi comme à une femme » (33, 9-10). S'il le fit, écrit-il, c'était pour une seule et suffisante raison : Marcella est philosophe. Elle est capable de vivre une vie intellectuelle, conforme à la droite philosophie.

À une époque où le statut des femmes est celui d'un mineur, qui n'est éduqué qu'exceptionnellement, le choix d'adresser à son épouse une exhortation à la philosophie est à tout le moins étonnant. Tous les lecteurs de la lettre se sont demandé si la personne de Marcella pouvait expliquer ce choix d'en faire la destinataire d'une lettre dont chacun comprend qu'elle n'est pas un courrier personnel, intime, mais une invitation adressée à tous ceux qui veulent vivre une vie philosophique.

Outre ce que peut en dire la lettre, nous ne savons rien de Marcella. Des lecteurs anciens ont pensé pouvoir identifier sa communauté religieuse, en suggérant soit qu'elle était chrétienne (Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, VI, 209 A-B), soit encore juive (selon l'auteur chrétien de la compilation conservée sous le titre de *Théosophie de Tübingen*, 85, éd. H. Erbse)³⁸. Cette information est transmise par des auteurs chrétiens, qui sont hostiles à Porphyre et prompts à dénoncer en lui, comme le fait Socrate de Constantinople, un apostat : Porphyre aurait été élevé dans la religion du Christ avant de se retourner contre elle³⁹. Et s'il a fini par épouser une veuve juive, c'est tout simplement parce

38 Les rares références anciennes sont examinées par R. Goulet, « Marcella », dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la dir. de R. Goulet, Paris, éditions du CNRS, 2005, IV, p. 257-258.

39 Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, III, 23, évoque comme quelques autres sources chrétiennes anciennes l'autorité d'Eusèbe, qui aurait écrit un traité contre Porphyre dans lequel il était expliqué que le philosophe avait renoncé à la religion chrétienne après des conflits (et des violences) vécus à Césarée. Porphyre aurait abandonné sa religion et lui serait devenu hostile par ressentiment et « mélancolie » (III, 23, §38). Sur le témoignage d'Eusèbe et l'existence d'un traité contre Porphyre, voir en dernier lieu S. Morlet, « Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe », *Revue des Études Grecques*, 125/2, 2012, p. 473-514.

qu'elle était riche et lui épris de richesses. Ces accusations sont de toute évidence arbitraires, mais elles ont pour intérêt de donner un sens, sinon d'inventer un contexte, à ce que Porphyre écrit au début de sa lettre lorsqu'il mentionne l'extrême hostilité des concitoyens de Marcella, qui ont semble-t-il cherché rien moins qu'à le tuer (chap. 1 et 2). Et faire de Porphyre un apostat est aussi un moyen d'expliquer que Porphyre, auteur du *Contre les chrétiens*, devait à cette formation initiale sa relative connaissance de la doctrine chrétienne⁴⁰. Il est manifeste que les rares anecdotes relatives à Marcella visent donc en réalité son époux. Le dernier élément que l'on doit à Porphyre, très allusif encore, tient au fait que Marcella était la veuve d'un proche : « Tu étais privée de ton époux qui était mon ami » (3,³). De ce premier et défunt mari, nous ne savons rien, pas même son nom.

Marcella est une femme et elle est philosophe. Porphyre se prévaut (chap. 3) de l'avoir courageusement libérée des menaces qui pesaient sur elles comme de la violence de son entourage, en semblant indiquer que leur mariage lui permettait de rester maîtresse de ses biens et de son patrimoine. Ainsi affranchie, elle peut se livrer à une activité philosophique dont la tradition platonicienne a rappelé, depuis la *République* (début du livre v) et les *Lois* (notamment dans le livre vii), qu'elle ne connaissait pas la différence des sexes. Porphyre lui-même nous apprend que la pratique de la philosophie était ordinaire dans l'entourage féminin de Plotin, qui délivrait son enseignement et vivait sous la protection de Gemina, qui « avait aussi autour de lui des femmes très attachées à la philosophie » et qui était « vénéré » par l'empereur Gallien comme par son épouse Salonine (*Vie de Plotin*, § 9 et 12). Porphyre reconnaît à son épouse une nature et un talent de philosophe au motif qu'elle a suivi ses leçons et qu'elle a montré une aptitude à les mémoriser et à les mettre en acte. À quoi il ajoute qu'elle est d'autant plus philosophe qu'elle est investie, à l'égard de ses enfants, d'une responsabilité pédagogique. C'est sans doute l'un des points remarquables de la féminité philosophique que défend Porphyre : c'est parce qu'elle prend soin de sa vie et de celle de ses enfants, parce qu'elle joue un rôle essentiel dans leur éducation, que Marcella a besoin de la philosophie. Porphyre rappelle ainsi que la philosophie selon les platoniciens est avant tout une éducation de l'âme et une manière de diriger son existence comme celle de ceux dont on a la charge, et ce « que tu sois de sexe masculin ou féminin » (33,⁹).

La *Lettre* indique à plusieurs reprises que le retour vers l'intelligible, c'est-à-dire la philosophie, n'est nullement réservé aux hommes. Loin d'y trouver ce

⁴⁰ Voir la notice très complète que M. Zambon consacre au *Contra Christianos* dans l'article « Porphyre » déjà cité du *Dictionnaire des philosophes antiques*, p. 1419-1447.

« ton un peu dédaigneux à l'endroit du sexe féminin » que lui prêtait l'un de ses traducteurs⁴¹, on y découvre au contraire un programme philosophique qui peut être réalisé et vécu par Marcella comme par n'importe quelle femme ou n'importe quel homme qui ferait l'effort d'ordonner sa vie à la connaissance du dieu et de l'intelligible. Et Porphyre prend soin de le rappeler, ce qui est vrai pour les unes l'est pour les autres: « Pour les hommes tout autant que pour les femmes, il vaut mieux souffrir que de laisser son âme se gonfler et s'amollir » (7, 9-10). Cette maxime, comme toutes celles que contient la lettre, s'adresse indistinctement à Marcella et à tous ceux qui entendent vivre selon la philosophie. Car tous les êtres humains sont confrontés aux mêmes nécessités, exposés aux mêmes risques et capables des mêmes succès. Il s'agit de fuir le corps, répète Porphyre. Non pas d'en finir avec lui, ce qui n'aurait aucun sens, mais bien de se défaire d'une attention trop grande au corps, à ses besoins. Il faut détourner l'âme du corps, qu'elle puisse s'en détacher pour s'occuper d'autre chose, pour s'occuper bien sûr et davantage d'elle-même. Comme il le fait dans le traité *De l'abstinence*, la plus longue de ses œuvres conservées, Porphyre invite dans la *Lettre* à la frustration des désirs corporels, celle que résume le terme d'« abstinence », ἀποχή, qui désigne également la distance que l'on prend avec ce qui ne nous apporte rien⁴². En la matière, les femmes et les hommes sont logés à même enseigne.

6 La *Lettre* et les recueils de sentences

La *Lettre à Marcella* contient un nombre extraordinaire de maximes qui sont autant de petites sentences édifiantes. Ainsi et parmi des dizaines d'exemples: « Le dieu n'a besoin de rien; le savant n'a besoin que du dieu » (11, 7-8); « On ne peut être libre si l'on est dominé par les passions » (34, 6-7); « Ce que tu ne garderas pas après l'avoir acquis, ne le demande pas au dieu » (12, 7). Voilà qui frappe dès la première lecture et qui explique aussi, sans doute, une partie de la lassitude que peut inspirer à son lecteur ce texte pourtant bref. Certains de ses chapitres rassemblent plusieurs sentences, quand la *Lettre* dans son ensemble en compte une cinquantaine⁴³. Cette abondance fait sa particularité et la dis-

41 A.J. Festugière, dans l'introduction à sa traduction, p. 31.

42 Une distance prise avec les plaisirs de la chair comme avec les plaisirs sexuels, rappelle la lettre en 28, 2. Voir également le tout début de la longue sentence 32 (32, 17).

43 Le détail de ces sentences et les recoupements possibles avec d'autres recueils de sentences sont indiqués dans l'Annexe « Les sentences de la *Lettre à Marcella* », en fin de volume.

tingue de la plupart des autres lettres philosophiques anciennes conservées. Elle lui donne un aspect de recueil, délibérément conçu pour procurer à son ou ses destinataires des sentences morales édifiantes, dont les deux thèmes principaux sont le retour vers le dieu et les bienfaits de la vertu.

Si le prétexte en est bien celui des conseils donnés à Marcella afin de l'exhorter à la vertu et à la philosophie, le nombre de ces sentences apparente la *Lettre* de Porphyre au genre déjà ancien des recueils «gnomiques». Les recueils de sentences (γνώμαι) rassemblent des textes brefs (la phrase ne compte qu'une proposition, parfois deux, très rarement plus) et aisément mémorisables, dont la lecture et le souvenir doivent guider utilement l'existence. Dans un contexte aussi bien pédagogique que pieux, les poètes, les historiens et les philosophes font un emploi moral de maximes ou de sentences parénétiqes (destinées à l'exhortation morale) que l'on peut tour à tour simplement citer ou bien analyser pour montrer combien elles s'accordent à la situation que l'on évoque. S'il est fréquent que les personnages des dialogues de Platon citent une sentence avant de la discuter, une phrase du poète Simonide sur la justice par exemple⁴⁴, c'est parce qu'ils y trouvent des éléments de définition des conduites vertueuses ainsi qu'une injonction à les suivre. Leur vocation est pédagogique et éthique. Leur valeur philosophique n'est pas considérable si elles sont employées sans examen, comme le note Aristote en faisant remarquer que citer des sentences est une habitude de vieillards (*Rhétorique*, II, 21, 1395a6-7)⁴⁵. La sentence reste en effet une formule toute faite, destinée à être mémorisée et récitée, qui n'a nullement vocation à prendre la forme d'un argument. On la retrouve le plus communément associée à d'autres sentences, dans des recueils qui ont connu un certain succès à l'époque impériale, puis dans l'antiquité tardive, aussi bien chez un public païen que chrétien. La philosophie elle-même avait fait un usage fréquent des sentences. Dans la tradition cynique, tout autant que stoïcienne ou épicurienne, la pensée des maîtres se trouve très souvent résumée sous la

44 *République*, I, 331e.

45 Sur l'histoire ancienne de la littérature gnomique et l'usage poétique et historique des sentences, de Homère à l'époque classique, voir la monographie de D.-A. Daix, *Les sentences (gnomai) dans la littérature grecque archaïque et classique (d'Homère à Thucydide)*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2000, ou bien encore l'étude de J. Russo, «Prose genres for the performance of traditional wisdom in ancient Greece: proverb, maxim, apophthegm», dans L. Edmunds et R.W. Wallace (dir.), *Poet, public, and performance in Ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1997, p. 49-64. W. Spoerri, dans l'article «Gnomè» de la *Kleine Pauly*, Stuttgart, Druckenmuller, tome II, 1967, col. 822-829, propose un exposé qui fait toujours autorité; en dernier lieu, voir les deux volumes d'études rassemblées par M.S. Funghi, *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Florence, Olschki, 2 vols, 2003 et 2004.

forme d'une compilation de sentences brèves et frappantes, qui sont destinées à diffuser les principales thèses de l'école, à les faire connaître et mémoriser à ceux qui entreprennent d'y ordonner leur existence et de progresser en philosophie. C'est ainsi que les épicuriens ont réuni des sentences attribuées à Épicure, les *Maximes capitales* que cite Diogène Laërce, ou bien, celles, pour partie semblables, que l'on trouve dans un manuscrit conservé au Vatican : les *Sentences vaticanes*. C'est ainsi encore qu'Arrien, au tout début du II^e siècle apr. J.-C., avait réuni dans un bref ouvrage «tenant dans la main» (*enkheiridion*) de brefs résumés ou des maximes issues de l'enseignement de celui dont il avait suivi les leçons, Épicète. C'est à ce recueil que nous donnons aujourd'hui le titre de *Manuel d'Épicète* et qui, à son tour, propose de façon ramassée le résumé d'un enseignement en même temps que des préceptes susceptibles de guider la conduite de celui qui s'engage en philosophie.

Les sentences philosophiques jouent toujours ce même double rôle : la transmission ramassée de la doctrine (à une époque où transmettre une œuvre intégrale est un exercice aussi complexe que coûteux) ; l'exhortation à pratiquer la philosophie au moyen de maximes de conduite.

Parmi les meilleurs témoins du succès de la littérature gnomique à l'époque impériale figure le plus célèbre et sans doute le plus diffusé des recueils anciens de sentences : les *Sentences* attribuées à Sextus. Probablement composé à la fin du II^e siècle ap. J.-C., ce recueil d'environ cinq cent sentences fut plusieurs fois reproduit et traduit dans diverses langues. Une traduction latine, œuvre de Rufin, sera amplement diffusée à partir du IV^e siècle, mais on en trouve également des adaptations et des traductions partielles en copte, en syriaque, en arménien, en géorgien ou encore en éthiopien, c'est-à-dire dans les langues que pratiquaient les communautés chrétiennes qui continuèrent pendant des siècles de lire ces sentences⁴⁶.

Si nous sommes peu renseignés sur la personne de Sextus et sur les conditions dans lesquelles il composa son recueil, les éditeurs contemporains s'accordent désormais pour juger qu'il était chrétien. Il est manifeste, encore, que Sextus composa son ouvrage à partir de recueils existants, issus de traditions païennes et notamment philosophiques. Si un nombre important des sentences sont d'inspiration chrétienne, elles sont écrites dans une langue morale et dans des termes qui restent ceux de la sagesse grecque et païenne. Elles forment des maximes qui font directement écho au Nouveau Testament ou qui rappellent pour certaines des adages gnostiques⁴⁷, mais l'ensemble est donc

46 Voir l'article «Sextus (compléments)» très complet de K. Prochenko dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, dir. R. Goulet, Paris, éditions du CNRS, VII, 2018, p. 895-904.

47 Les gnostiques leur accordèrent suffisamment d'intérêt pour les avoir traduites. Du moins

rédigé avec les mots de la morale païenne, au moyen d'un lexique qui est souvent philosophique. Où l'on comprend que Sextus avait probablement pour but, comme l'écrit P.-H. Poirier, « d'incorporer au patrimoine chrétien des éléments de la sagesse grecque », de telle sorte « qu'un chrétien y reconnaisse son bien, en laissant cependant aux maximes leur saveur originale »⁴⁸.

Les sentences de Sextus contiennent des adages stoïciens et d'autres marqués par une influence pythagoricienne. Ces derniers sont des préceptes de vie remis au goût du jour, depuis la fin du I^{er} siècle, par les partisans d'un retour à Pythagore qui nourrissaient ce renouveau pythagorisant en produisant une abondante littérature de textes pseudépigraphiques, c'est-à-dire faussement attribués à Pythagore ou à ses disciples. On trouve de tels textes depuis l'époque hellénistique et ils semblent se multiplier à partir du I^{er} siècle chez des auteurs qui entreprennent de justifier par la production de ces écrits l'existence d'une philosophie pythagoricienne, origine et principe de la tradition philosophique, dont Platon aurait été l'héritier fidèle. Parmi les recueils pythagoriciens qui donnent des sentences que l'on retrouve également dans le recueil de Sextus, figure un ensemble de *Sentences pythagoriciennes*. Enfin, un recueil attribué cette fois à un certain Clitarque, qui ne retient pas de sentences chrétiennes, présente à son tour une cinquantaine de sentences dont une trentaine a un équivalent dans le recueil de Sextus⁴⁹. Les trois recueils que nous venons de mentionner donnent à l'identique ou presque plusieurs dizaines de sentences, dont on comprend que, au tournant du II^e et du III^e siècle, elles circulaient tant en milieu païen que chrétien⁵⁰. Il se trouve que la *Lettre à Marcella* cite à son

partiellement, puisque l'on trouve une traduction copte d'un petit quart des sentences de Sextus dans la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi. Voir l'édition, la traduction et les explications de P.-H. Poirier, *Les Sentences de Sextus (NH XII, 1)*; *Fragments (NH XII, 3)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983.

- 48 Op. cit., p. 19. Pour les mêmes raisons, A. Carlini a pu suggérer que les *Sentences* de Sextus « n'étaient sans doute pas nées chrétiennes » mais l'étaient devenues, au fur et à mesure que le recueil était repris, diffusé et augmenté pour un lectorat. L'hypothèse fait sens; voir A. Carlini, « Rifacimenti cristiani di opere pagane: il Manuale di Epitteto e le *Sentenze di Sesto* », dans M.S. Funghi (dir.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Florence, Olschki, 11, 2004, p. 97-110; ici, p. 106.
- 49 Nous connaissons les *Sentences pythagoriciennes* via une anthologie qui les rassemble dans l'ordre alphabétique et qui nous a été transmise par des manuscrits grecs ou bien syriaques, comme l'est le plus ancien, daté du tournant du VI^e et du VII^e siècle. L'époque de composition de ces *Sentences* est impossible à déterminer.
- 50 Ces textes sont examinés et traduits par les deux derniers éditeurs successifs de Sextus que sont H. Chadwick et W.T. Wilson: H. Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, puis W.T. Wilson, *The Sentences of Sextus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012 (entre les

tour presque trente sentences que l'on retrouve le plus souvent à la fois dans les *Sentences pythagoriciennes* et dans les recueils de Sextus et de Clitarque⁵¹.

Rien ne nous permet de savoir si Porphyre avait entre les mains l'un ou l'autre des recueils que nous avons mentionnés; rien non plus ne nous permet d'affirmer avec certitude que tel recueil serait tributaire des autres parce que rédigé après eux⁵². Leur contenu diffère, et les sentences chrétiennes ou christianisantes que donne le recueil de Sextus ne se trouvent ni dans les autres recueils, ni dans la lettre de Porphyre⁵³. Il est parfaitement impossible de savoir à qui Porphyre emprunte ces citations dont on voit bien qu'elles relèvent d'une littérature d'usage⁵⁴.

travaux desquels, d'autres traductions ont été proposées, dont celle de R.A. Dewards et R.A. Wild, en 1981)). Tous deux donnent une liste précise des textes communs aux recueils de Sextus, de Clitarque, des *Sentences pythagoriciennes* et de la *Lettre à Marcella*. Voir ici l'Annexe « Les sentences de la *Lettre à Marcella* ».

- 51 Elles s'y retrouvent dans la totalité des cas, avec des variations de syntaxe ou de vocabulaire, donc avec des différences. Il est important de souligner que ce ne sont pas des sentences strictement identiques que l'on trouve dans la *Lettre* et dans les recueils, mais bien ce que l'on préfère appeler des équivalents ou des « parallèles ». Les hypothèses de chronologie relative et d'influences réciproques entre ces ouvrages restent à tout le moins incertaines.
- 52 Les hypothèses de datation relative ont été examinées par G. Rocca-Serra, « La *Lettre à Marcella* de Porphyre et les sentences des Pythagoriciens » in P.-M. Schuhl (dir., avec P. Hadot), *Le Néoplatonisme*, Paris, éditions du CNRS, 1971, p. 193-202.
- 53 Certains lecteurs ont suggéré au contraire que la *Lettre* montrait des influences chrétiennes, sans doute parce qu'elle cherchait à s'adresser à des chrétiens, sinon à une chrétienne elle-même, car on a supposé que Marcella pouvait l'être (parmi les lecteurs qui ont lu une influence chrétienne dans la lettre, voir en premier lieu C. Ulmann « Parallelen aus den Schriften des Porphyrius zu neutestamentlichen Stellen, als Beweis von dem merkwürdigen Einfluss des Christentums auf einen Gegner desselben », *Theologische Studien und Kritiken*, 5/1, 1832, avec la liste des parallèles p. 385-394). D'autres ont expliqué que le texte du Nouveau Testament était présent en filigrane dans toute la *Lettre*, parce que Porphyre la ponctuait de références implicites et polémiques, de façon à bien faire comprendre à ses lecteurs que la philosophie païenne proposait une éthique et une théologie supérieures à celles des chrétiens (c'est avant tout la lecture d'A.R. Sodano, qui développe l'hypothèse que la *Lettre* est un texte anti-chrétien dans l'introduction de sa traduction, *Porfirio, Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso*, Milan, Bompiani, 2006², notamment p. 25, ainsi que dans son Annexe II, p. 117-126).
- 54 Cette ignorance a autorisé toutes les hypothèses sur l'antériorité de tel ou tel recueil, certains historiens faisant même l'hypothèse que Porphyre pouvait être la source où avait puisé Sextus (ou bien encore et plus tard, Démophile ou Stobée, pour composer son *Anthologie*; voir les hypothèses de S. Pezzella, présentées par A. Pincherle, « Le rapport des *Sentences* de Sextus et de la *Lettre à Marcella* », *La Nouvelle Clío*, 10-12, 1958-1962, p. 252-253).

La *Lettre* en cite une cinquantaine, de façon circonstanciée. Porphyre les emploie comme autant de formules qui résument de façon brève et imagée des règles morales dont il suppose qu'elles sont connues par la ou les destinataires de sa *Lettre*. En outre, il les concentre presque toutes dans les chapitres 11 à 16, qui sont consacrés à la nécessité éthique et philosophique de suivre le dieu et de s'assimiler à lui. Les sentences de la *Lettre* sont avant tout relatives à ce qu'il faut savoir de la nature divine et à la conduite morale qu'il convient d'adopter pour l'honorer. Elles sont circonscrites thématiquement et ne sont pas distribuées dans l'ensemble du texte. Les lecteurs n'y ont malheureusement pas toujours été attentifs et il est probable que la fortune moderne plutôt médiocre de la *Lettre*, si elle est due en premier lieu à son inachèvement, doit beaucoup à l'abondance de ces préceptes. Bien des commentateurs l'ont simplement lue comme un recueil gnominique, en ne cherchant pas à comprendre sa cohérence argumentative⁵⁵. C'est une fatalité qui aura pesé sur la lecture de la *Lettre* dès les travaux de ses premiers éditeurs modernes, puisque l'un des plus savants d'entre eux, J. Conrad von Orelli, introduisait son édition en soulignant la divine aubaine que représentait la redécouverte de ce texte; non pas, expliquait-il, pour ce qu'elle nous fait connaître de Porphyre, mais pour les citations que l'on y trouve de sentences pythagoriciennes anciennes⁵⁶. L'édition de W. Pötscher, dont le commentaire réhabilite pour la première fois le contenu philosophique et l'argument de la lettre, aura contribué à la libérer de la bibliothèque où l'on voulait la consigner.

En observant les passages de la *Lettre* où Porphyre emploie si abondamment ces sentences, on note qu'elles viennent toutes illustrer, chacune à sa façon, une même thèse: celle de la nécessité du retour au dieu, désigné comme principe et fin de la vertu humaine. Ces sentences écrivent une manière de litanie, qui répète à Marcella qu'il n'y a aucune sorte d'excellence et d'épanouissement qui ne consiste en une assimilation intellectuelle au dieu. C'est, aussi bien, le message

55 Dans sa thèse de 1927, qui s'intéressait justement à l'identification des sources des citations de Porphyre, K. Gass présentait la *Lettre* comme un *compendium* dont le plan n'était pas assuré (*Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus est*, Bonn, Noske, voir par ex., p. 6 et 46). Il ne faisait guère que reprendre la sévère remarque de H. Usener, qui dans la préface de ses *Epicurea* publiés en 1887 notait qu'il ne fallait pas beaucoup d'intelligence pour comprendre que la lettre de Porphyre ne se distinguait pas d'un « centon », un collage (préface, p. LVIII). C'est l'opinion qui a prévalu chez tous les lecteurs désireux de remonter à un recueil de sentences (celui attribué à Sextus, le plus souvent). W. Pötscher examine quelques jugements semblables dans le chap. VII de son commentaire.

56 Orelli (von), J. C(onrad), *Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia: Graece et Latine*, Leipzig, Weidmann, tome 1, 1819, p. XVI-XVII.

principal que lui adresse, en son nom et sans citation, Porphyre lui-même : c'est en suivant le dieu que Marcella parviendra à surmonter les difficultés qui sont les siennes et à ne pas perdre son époux, qui lui demeurera présent tant qu'elle consacrera sa vie, comme il le fait de la sienne, à l'intellect, c'est-à-dire au dieu. Porphyre le montre en lui expliquant que la connaissance de dieu et le culte que nous lui devons ne se trouvent pas dans les temples ou les cultes de leurs contemporains, mais dans la seule philosophie.

7 Honorer les dieux

La *Lettre* défend ce que l'on pourrait appeler un culte platonicien par procuration. Elle est l'occasion pour Porphyre, comme il le fait dans le traité *De l'abstinence*, de proposer une critique sévère et radicale des mœurs religieuses et cultuelles de ses contemporains, qui célèbrent de mauvaise façon des divinités dont ils ne comprennent pas la véritable nature⁵⁷. Mais il s'agit aussi de ne pas heurter ces contemporains et de ménager autant que faire se peut les coutumes en vigueur, en montrant que la philosophie peut s'en accommoder et vivre son rapport au divin dans une tolérance relative à l'égard des pratiques en vigueur. Une tolérance qui peut prendre la forme d'une pratique cultuelle pourtant inadéquate à la nature divine.

Dans la *Lettre à Marcella* comme dans le *De l'abstinence*, l'exemple privilégié de l'attitude porphyrienne est donné par la critique des sacrifices. Adversaire résolu de la consommation de la chair, pour des raisons que *De l'abstinence* expose longuement, Porphyre condamne également le sacrifice des animaux. Le sacrifice, qui est au cœur des cultes civiques romains et helléniques, est une ineptie qui ne sert à satisfaire que des passions humaines⁵⁸. Il n'a aucun sens à l'égard de la divinité, qui n'est pas corporelle et ne consomme pas de chair animale. Il est au contraire impie, car il laisse accroire que, par son moyen, les hommes peuvent séduire les dieux ou acheter leurs faveurs. Le sacrifice, tout autant que la prière ordinaire, repose sur l'illusion que nous pouvons dicter aux dieux leur conduite⁵⁹. Rien de tout cela ne saurait convenir, au contraire, à la

57 Voir *De l'abstinence*, livre II (particulièrement les chap. 22-25, 50 et la conclusion du livre, chap. 60-61).

58 La principale de ces raisons tient au fait que les animaux sont des vivants, donc des êtres animés par une âme immortelle, qui a séjourné et séjournera dans d'autres corps, notamment humains. Mais Porphyre donne d'autres raisons encore à l'abstinence, qui tiennent au sort des animaux ou à la santé de qui s'en nourrit.

59 Prier, c'est dicter au dieu sa conduite ; sur cette critique, voir l'étude d'A. Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout, Brepols, 2017, chap. VI.

nature divine et à l'hommage que nous lui devons. Un hommage qui ne peut lui être rendu que d'une seule façon : par le savoir. C'est la philosophie comme connaissance vraie, et en premier lieu comme connaissance de la nature divine, qui est la seule manière d'honorer dieu. L'argument de la lettre est en espèce aussi simple qu'il est direct : le savoir est une purification de l'âme, qui nous affranchit des passions et nous permet de progresser dans la connaissance du dieu qui est indistinctement une assimilation au dieu. Au contraire, l'ignorance est une souillure de l'âme, qui nous fait vivre une vie passionnelle et nous plonge dans l'impiété comme dans le mal.

Porphyre condamne donc sans réserve les cultes païens : ils ne témoignent selon lui que d'une méconnaissance de la nature divine. Ce sont des cultes pathétiques qui exacerbent les passions et les vanités humaines : les temples qui les accueillent sont vides de toute divinité. Le philosophe, qui est le véritable prêtre (chap. 17), démontre que le culte véritable ne peut se dérouler que dans un seul temple, celui que l'intellect établit en l'âme. En dépit de la radicalité de cette critique, Porphyre n'appelle pourtant pas au rejet des cultes en vigueur. Il défend bien plutôt une religion par provision, en expliquant que l'on peut pratiquer les cultes traditionnels, pourvu que l'on s'abstienne de sacrifier des êtres vivants, et que l'on ne perd rien à fréquenter les temples. Le respect des cultes traditionnels est recommandable, d'autant plus qu'il faut les défendre contre des religions qui prétendent s'affranchir des croyances païennes ancestrales, comme le fait le christianisme. Porphyre n'entend pas concéder ce respect des cultes païens à titre provisoire et en supposant qu'il faudra bientôt les supplanter, mais bien au sens cartésien où il pense que l'on peut en faire provision, que l'on peut s'appuyer sur eux pour avancer dans une direction et s'améliorer soi-même⁶⁰. Cette direction est celle du voyage auquel la *Lettre* : un périple qui est un retour chez soi et un retour à soi.

8 Le retour de l'âme

Ce qui est enjoint aux femmes comme aux hommes, c'est un « retour », qui a une double condition, à la fois éthique et cognitive : celui qui veut retrouver sa véritable patrie doit fuir les affections corporelles, pour se consacrer au but qu'est l'assimilation au dieu, que la connaissance seule rend possible.

La *Lettre* est une invitation au retour, qui mobilise des hypotextes distincts (depuis le voyage d'Ulysse cherchant à retrouver sa cité d'Ithaque jusqu'au

60 Voir de nouveau la fin du livre II du *De l'abstinence*, chap. 60-61.

retour sur soi et au retour à soi auxquels invitent les traités de Plotin) pour répéter la nécessité de mettre un terme à notre état d'exilé et de revenir à notre véritable demeure comme à ce que nous sommes en propre : une âme, principe de vie, susceptible de vivre conformément à l'intellect, qui est à la fois ce dont elle provient et qui est en elle une puissance divine. Philosophe, c'est comprendre la nécessité de ce retour à soi et le mettre en œuvre. Porphyre avait consacré au retour un ouvrage, que la postérité ne nous a pas transmis mais que nous connaissons principalement par la trentaine de citations ou de paraphrases qu'en donne Augustin dans sa *Cité de Dieu*.

Le retour est une remontée de l'âme, depuis l'ici-bas du sensible vers là-haut, où se tient le principe divin et intellectif de toutes choses. Dans une réalité pensée comme procession depuis un premier principe et représentée dans les termes platoniciens du récit de la caverne, l'âme doit s'arracher à l'obscurité matérielle et corporelle, pour se hisser jusqu'à la lumière céleste du divin.

Pour qu'il y ait retour, il faut qu'il y ait eu départ, éloignement. Et de même, s'il doit y avoir remontée, il faut qu'il y ait eu descente, ou chute. Porphyre désigne en effet le retour comme une remontée, en tenant que notre vie, celle d'une âme incorporée, est indistinctement le résultat d'une chute et d'un exil. Nous sommes parmi les corps et les passions comme des exilés, tombés dans un monde qui n'est pas le nôtre, dans une patrie que nous devons quitter. Nous ressemblons « à des hommes qui, volontairement ou non, ont émigré au sein d'une nation d'une autre race que la leur » (*De l'abstinence*, I, 30, § 2). L'exil et la chute sont la situation de l'âme qu'avait dépeinte Plotin. Porphyre lui reste fidèle non seulement en reprenant le schéma processif et le motif de la chute, mais plus encore en désignant l'objectif de l'éthique humaine, son but (*télos*), comme étant cette remontée dont le véritable nom est « philosophie ». La philosophie est le chemin d'un changement de vie, le parcours de la distance qui sépare la vie sensible, la vie d'ici-bas que nous devons quitter pour adopter une vie intellectuelle qui correspond à notre véritable nature⁶¹. Dans la *Lettre*, ce retour prend la forme paradoxale d'une promesse de retrouvailles, au moment même où Porphyre écrit ses adieux à sa femme. Il lui promet certes de faire son possible pour revenir au plus vite, mais aucun des conseils qu'il lui donne ne semble réservé à une brève période de temps. Ils ont au contraire une portée générale, à hauteur d'une vie. Il va de soi que Porphyre ne s'adresse pas ce faisant à la seule Marcella mais bien à tous les destinataires possibles de cette lettre, qui pourront y trouver de quoi diriger leur existence. La *Lettre à Marcella* n'est pas un

61 Sur le retour, le texte de Porphyre le plus explicite et le plus pédagogique est celui du *De l'abstinence*, I, 30-31.

courrier privé. Il n'en demeure pas moins qu'elle promet donc à Marcella les retrouvailles des époux (chap. 8 à 11). Séparés ici-bas, ils sont appelés à se réunir dans la vie réellement commune, la vie pieuse que Porphyre lui enjoint de mener. Il se présente alors comme un époux, puis comme un maître en philosophie et comme un guide : celui dont les instructions doivent accompagner le cheminement de Marcella, puisque sa patrie véritable est ailleurs et qu'elle va devoir, comme lui, voyager.

9 La philosophie, science divine

Le voyage qu'il s'agit pour chacun de nous d'accomplir est celui d'un retour à l'intelligible, c'est-à-dire au dieu, dont nous sommes issus. Un retour que l'on accomplit au moyen de ce qui est divin en nous, l'intellect de notre âme, et qui nous permet d'accéder au savoir le plus éminent qu'est la science du dieu. C'est cela que répète le cœur litannique de la *Lettre*, dont les sentences successives redisent inlassablement que le savoir le plus éminent est la connaissance véritable de la nature divine, que cette nature est intellectuelle, que nous avons en nous du divin, l'intellect, et que de parfaire notre intellect en l'assimilant au dieu, c'est là le chemin unique du savoir, de la piété, de la philosophie et de la vertu. Adopter une vie intellectuelle, conforme à l'intellect, connaître la nature divine, c'est une seule et même chose : la science divine est un rapport à soi, une divinisation de soi. Le seul savoir y suffit. Pour accomplir le retour, revenir à l'intelligible divin dont nos âmes sont issues, pour nous assimiler au dieu et nous unir à lui, la philosophie suffit. Elle seule réalise donc selon Porphyre le programme de toute piété et de toute connaissance du dieu, ce que ne parviennent pas à faire les cultes contemporains, quelle que soit leur forme. Car ce ne sont pas simplement les cultes civiques païens ou le culte chrétien qui sont ainsi discrédités. C'est également ce qui se joue au sein même des écoles philosophiques sous le nom de « théurgie ». Lorsque Porphyre défend l'idée que la philosophie est le moyen suffisant et efficace du retour, il s'oppose à ce que des contemporains comme Jamblique cherchent à instaurer sous le nom de théurgie, lorsqu'ils soutiennent, pour leur part que le retour de l'âme vers l'intelligible, dont elle est séparée, ne peut se faire qu'au moyen de rites sacrés qui sont autant de moyens de s'approprier une puissance divine sans laquelle l'âme, par ses propres moyens, ne peut en aucune façon rejoindre le dieu. C'est donc tout le contraire que défend Porphyre, en affirmant que l'âme a en elle-même les moyens du retour, la puissance de se diviniser par sa seule pensée. Et c'est cela qu'il répète : la réflexion et la contemplation intellectuelle sont les moyens adéquats de l'assimilation au dieu : la philosophie est suffisante.

La théurgie, telle que la conçoit Jamblique, est une appropriation de la puissance divine : le « théurge » est celui qui parvient à inscrire ses actes à la suite des actes divins et qui, parce qu'il sait manipuler les symboles divins, devient alors divin à sa façon⁶². Le secours du dieu est d'autant plus indispensable que l'intellect seul, à la différence de ce qu'avaient affirmé Plotin puis Porphyre, n'est pas en mesure de réaliser l'union avec le dieu⁶³. « Ce n'est pas la pensée qui unit les théurges aux dieux ; sinon, qu'est-ce qui empêcherait ceux qui pratiquent la philosophie de façon spéculative d'obtenir l'union théurgique avec les dieux ? » répond Jamblique à Porphyre, en lui rappelant que les symboles au moyen desquels se transmet la puissance divine ne sont pas des objets de l'intellect⁶⁴. La puissance divine n'est « pas éveillée par notre pensée », dit encore Jamblique, en citant et visant ainsi Plotin et Porphyre⁶⁵.

Porphyre objecte donc, dans sa *Lettre*, qu'il y a en nous du divin, capable de nous assimiler au dieu et de l'accueillir. Le divin en nous, dont la philosophie est l'activité-même, est bien l'intellect. C'est ce qu'illustre en premier lieu la métaphore du temple (chap. 11 et 19), qui en considérant la pensée et l'intellect comme ce temple authentique où l'on peut rencontrer le dieu, désigne alors l'exercice philosophique de la pensée comme le seul moyen d'accueillir le dieu. Porphyre défend ainsi le rationalisme philosophique de Plotin et une foi en la philosophie qui vont être balayés par le succès des thèses de Jamblique. Si la *Lettre* est bien une défense de la philosophie, elle l'est aussi comme un manifeste dirigé contre cette théurgie que Porphyre tient pour un renoncement.

62 *Réponse à Porphyre*, IV, 2, p. 137-138, H.D. Saffrey et A.-P. Segonds.

63 Sur la théurgie, voir la présentation des enjeux par H.D. Saffrey, « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles) », *Koinonia*, 8, 1984, p. 161-171, puis par G. Shaw, « Theurgy: rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus », *Traditio*, 41, 1985, p. 1-28 (avec un commentaire des passages de Jamblique que nous citons ici), et désormais C. Van Liefferinge, *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Liège, Kernos (supp.) Centre international d'Étude de la religion grecque antique, 1999, puis I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in late antiquity: the invention of a ritual tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

64 *Réponse à Porphyre*, II, 11, p. 73, 1-4 éd. H.D. Saffrey et A.-P. Segonds.

65 *Ibid.*, II, 11, p. 73, 15-16. Jamblique vise toutes les remarques plotiniennes qui affirment que c'est en nous-mêmes, par la pensée et la puissance qui lui est propre lorsqu'elle se purifie, que nous trouvons le dieu et nous unissons à lui. Ainsi du début célèbre du traité 6 (IV, 8), 1, 1-7, trad. par L. Lavaud : « Souvent, lorsque je m'éveille à moi-même en sortant de mon corps, et qu'à l'écart des autres choses je rentre à l'intérieur de moi, je vois une beauté d'une force admirable, et j'ai alors la pleine assurance que c'est là un sort supérieur à tout autre : je mène la meilleure des vies, devenu identique au divin, installé en lui, parvenu à cette activité supérieure en m'étant établi au-dessus de tout le reste de l'intelligible. » Plotin s'exprime dans les termes que reprend Porphyre, *De l'abstinence*, IV, 6, § 4.

Ce contexte strictement « platonicien » joue sans doute un rôle important dans la rédaction de la lettre, notamment lorsque Porphyre explique à Marcella que son départ répond à une double demande, à un moment où « le service des Grecs appelait et que les dieux eux aussi devenaient pressants » (4,⁵⁻⁶).

10 Au service des Grecs

Le motif que Porphyre donne à son départ a fait couler beaucoup d'encre. Un nombre considérable d'hypothèses ont été proposées pour expliquer la manière à tout le moins allusive avec laquelle Porphyre justifie son départ, après tout juste dix mois de vie conjugale. Les lecteurs ont été nombreux à y voir une mission d'urgence, de caractère religieux, en tenant le plus souvent que Porphyre aurait été appelé au pieux secours des Grecs pour mener le combat contre des chrétiens menaçants. Ainsi et sans doute dès l'antiquité a-t-on pu penser que le départ précipité de Porphyre répondait à l'appel de l'empereur Dioclétien, qui préparait alors une série de persécutions contre les chrétiens. Un conseil préalable à ces persécutions se tint à Nicomédie durant l'hiver 302-303, dont le rhéteur chrétien Lactance fait un récit, en révélant qu'un philosophe païen abject et vicieux y prit part⁶⁶. C'est ainsi que, sous les traits de ce personnage que Lactance ne nomme pas, bien des modernes ont cru pouvoir reconnaître Porphyre, en défenseur et soldat du paganisme, lancé dans l'une de ses dernières batailles contre les chrétiens⁶⁷. Ce sont des hypothèses fragiles, qui ne rendent sans doute guère raison de ce que dit la *Lettre*. Porphyre, après tout, n'y parle pas des chrétiens, et l'on voit mal pourquoi l'auteur d'un traité *Contre les chrétiens*, partant organiser une persécution contre ses adversaires, s'en serait privé. Ensuite, Porphyre ne présente pas l'appel auquel il répond comme lui étant strictement destiné. Il l'est également à Marcella, qui ne peut pour sa part y répondre parce qu'elle a encore à charge le soin

66 Lactance, *Institutions divines*, v, 2. Nous revenons sur ces hypothèses dans la note 14, p. 80-81 à la traduction.

67 Bien des lecteurs modernes ont ainsi fait de Porphyre un anti-chrétien en acte, mobilisé dans l'urgence pour rejoindre Nicomédie. C'était ainsi notamment que les remarques du chap. 4 furent lues par A. Zimmern (dans ses notes explicatives à sa traduction, *Porphyry the philosopher to his wife Marcella*, traduction anglaise, Londres, Redway, 1896, p. 36-37), par H. Chadwick dans sa traduction déjà citée des *Sentences* de Sextus, p. 152, ou encore et en dernier lieu par A.R. Sodano, qui consacre un Appendice à défendre l'hypothèse selon laquelle Porphyre quitta Marcella pour rejoindre Nicomédie (Appendice I à sa traduction déjà citée, p. 103-116). D'autres lecteurs ont prudemment écarté l'hypothèse, parmi lesquels J. Bidez, A.J. Festugière et W. Pötscher.

de ses filles. Enfin, et c'est sans doute pour cela que l'appel peut concerner les deux conjoints philosophes, rendre service aux Grecs, y compris à l'invitation des dieux, peut avoir un sens philosophique plus simple, pour peu que l'on comprenne que les Grecs en question sont les Athéniens, et que Porphyre est invité à rejoindre Athènes où l'on a besoin de lui. Au moment où il confie à Marcella et sans doute à d'autres proches les éléments philosophiques nécessaires à leur propre « retour », Porphyre choisit manifestement de revenir vers les Grecs, c'est-à-dire vers l'enseignement philosophique, en rejoignant une cité où le service de la philosophie païenne semble requérir son aide. Dire que les Grecs appellent pourrait très bien signifier qu'il est requis au sein de l'école platonicienne, à Athènes ou à Rome. L'hypothèse est plus plausible que celle d'un Porphyre partant comploter contre les chrétiens. L'urgence, dans la *Lettre à Marcella*, est à la philosophie.

11 La hiérarchie philosophique des lois

Sur le modèle du traité de Plotin *Sur les vertus* (19 (1, 2)), qu'il a abondamment commenté dans ses *Sentences*, Porphyre propose une explication progressive du devenir vertueux, qui comme le retour dans son ensemble, en passe par un parcours. Il faut distinguer des types de vertus qui sont autant d'étapes sur le chemin de l'assimilation au dieu. Dans son traité *Sur les vertus*, Plotin avait rappelé que la vertu doit être définie, dans les termes du *Théétète* (176b) de Platon, comme une « assimilation au dieu » ; puis il avait expliqué que cette assimilation était le terme d'un processus de remontée de l'âme vers le dieu, un processus qui comportait des étapes, sinon des degrés, puisqu'il voyait l'âme pratiquer d'abord des vertus civiques, puis sous une forme plus élevée des vertus purificatrices et, enfin, des vertus contemplatives, lorsque l'âme s'unit à l'intellect et devient intellect, c'est-à-dire dieu. Ce progrès dans l'ordre des vertus était présenté par Plotin comme un progrès dans les éthiques philosophiques elles-mêmes, puisque les vertus civiques étaient l'occasion d'exercer sur nos passions une forme de tempérance, en l'espèce de la « métriopathie » aristotélicienne (la capacité à mesurer les passions pour éviter tout excès) et que les vertus purificatrices, pour leur part, consistaient en un affranchissement des passions que les stoïciens avaient conçu en exposant les moyens de s'exercer à l'impassibilité. C'est ainsi du moins que Porphyre avait lu et considérablement systématisé l'enseignement éthique plotinien dans sa sentence 32⁶⁸. Il y soutient que le chemin vers la vertu véritable et platonicienne passe par quatre étapes : d'abord,

68 La sentence 32 est l'objet d'une analyse de L. Brisson, qui montre comment Porphyre a

par l'acquisition des vertus civiques, qui imposent leur maîtrise aux passions; puis des vertus purificatrices, qui résultent de l'élimination des passions et du choix par l'âme de n'exercer exclusivement que sa puissance intellectuelle; puis encore des vertus contemplatives, qui résultent de la perception intellectuelle de la réalité; enfin, des vertus paradigmatiques, lorsque la réalité intelligible est perçue en elle-même par une âme unie et confondue à l'intellect.

La *Lettre à Marcella* propose une gradation progressive extrêmement semblable à celle de la sentence 32, en expliquant que l'union avec le dieu se fera au terme d'un parcours qui est présenté, dans la *Lettre*, comme l'observation successive de trois types de lois: les lois conventionnelles de la cité, la loi de la nature et la loi divine. C'est la première des deux particularités de la *Lettre*, par rapport à ce que l'on trouve dans les *Sentences* ou dans le *De l'abstinence*, la seconde tenant au rôle que cette gradation éthique accorde à la doctrine épiciurienne.

La *Lettre* distingue donc trois étapes dans la remontée, dont chacune consiste en la connaissance et l'observation d'un type de lois, comme le résume le chap. 25. Sur le chemin progressif de la vertu, il faut d'abord respecter les lois de la cité où l'on vit, parce qu'elles contribuent à l'existence de la communauté. Il faut ensuite respecter la loi de la nature, qui pour sa part nous enjoint à maîtriser les besoins corporels et à ne satisfaire que ceux qui sont nécessaires. Enfin, la loi divine, que nous découvrons au moyen de notre intellect, nous fait découvrir, écrites dans notre âme elle-même, des notions qui nous permettent de penser la réalité.

Cette distinction entre la loi divine et la loi de la nature, ou bien encore entre la loi naturelle et les lois conventionnelles «adoptées», est ancienne. Comme l'attestent quelques citations ou allusions de Porphyre, elle est déjà bien établie par Platon, dans les *Lois*⁶⁹. Elle n'est toutefois pas exclusivement platonicienne, puisqu'on la retrouve dans d'autres traditions philosophiques, notamment stoïcienne⁷⁰. La manière dont Porphyre l'emploie est en revanche originale, puisque ces différentes lois, conçues comme des étapes successives, n'ont pas vocation à s'opposer, ni même à se remplacer, mais bien à se succéder et à s'accorder les unes les autres. Le philosophe véritable, assimilé au dieu

systématisé la gradation éthique qu'il trouve dans le traité 19 de Plotin: « La doctrine des degrés de vertus chez les Néo-platoniciens. Une analyse de la Sentence 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *Études platoniciennes*, 1, 2004, p. 271-286.

69 Voir notre synthèse sur ce point: « La loi selon Platon » dans J.-F. Pradeau, *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Paris, Vrin, 2008, p. 89-121.

70 Au seuil de la naissance de l'Empire, Cicéron travaille ces distinctions (lois humaines ou civiques *versus* loi divine; loi de la nature *versus* loi conventionnelle); voir avant tout les traités *De la République*, 111, 22 et *Des lois*, 11, 8.

le plus qu'il est possible, est un homme qui respectera les lois de la cité, qui aura maîtrisé ses désirs, qui se contentera de satisfaire des besoins naturels et nécessaires et qui, enfin, sans que cela contrevienne au respect des lois précédentes, vivra une vie intellectuelle et pieuse. Mieux encore, ajoute Porphyre, c'est à la condition de respecter le premier type de lois que l'on peut accéder aux lois supérieures, tout comme c'est à la condition d'avoir atteint la maîtrise des passions que prescrit la loi de la nature que l'âme, enfin impassible, pourra se consacrer entièrement à la réflexion (chap. 26).

La remontée franchit des étapes qui sont autant d'éthiques philosophiques. Avec cette particularité que les étapes vertueuses, qui sont les mêmes que celles qu'expose la sentence 32, sont ici socialisées, conçues au prisme des lois qui s'imposent à l'ensemble du groupe civique. Une communauté au sein de laquelle une hétérogénéité des vertus ou des progrès dans la vertu est bien admise, puisque l'on peut concevoir que tous ne progressent pas du même pas sur le chemin du retour et que certains s'en tiendront au respect de la loi de la nature (parvenant ainsi à vivre sainement et libéré des passions), quand d'autres pousseront jusqu'aux vertus intellectives et à la loi divine. Pour les mêmes raisons, il est manifeste que le respect de la loi de la nature et *a fortiori* de la loi divine sont accessibles à tous les hommes. Il leur suffit, obéissant aux lois de leur cité, de comprendre et de respecter les instructions de la loi de la nature pour accéder à la fois à un niveau de vertu supérieur et à une forme d'universalité éthique également plus estimable.

Cette gradation des trois lois convient à la religion par provision qu'adopte Porphyre. Dans le cas éthique comme dans le cas du culte, il défend deux arguments : en premier lieu, qu'il est possible, quelle que soit la cité dans laquelle on vit, de progresser vers le dieu et les vertus les plus élevées ; en second lieu, que la philosophie, qui est le moteur de cette progression, offre des concours variés à notre effort.

Il n'est pas nécessaire d'être platonicien pour être vertueux. D'autres traditions philosophiques nous donnent des moyens de progresser dans la vertu. Selon la sentence 32, l'éthique aristotélicienne, parce qu'elle enseigne la vertu qui résulte de la tempérance et qui est une première mesure imposée aux passions pour les besoins de la vie commune, apprend la « métriopathie ». Cette dernière est bien un degré de vertu qui suffit à la vie commune. La philosophie permet à certains d'aller plus loin, plus haut, en s'aidant de l'enseignement des doctrines éthiques qui ont promu une entière maîtrise des passions, en l'espèce d'un affranchissement du corps ou des troubles qui lui sont attachés et d'une vie entièrement « apathique », impassible. Loin de congédier les éthiques des pré-décèsseurs et des autres écoles philosophiques, Porphyre les inclut au contraire dans sa gradation et leur reconnaît une nécessité en même temps qu'une per-

tinence, ne serait-ce que relative, à chaque école philosophique. Avec cette particularité que, dans la *Lettre à Marcella*, Porphyre ne s'appuie pas sur la doctrine stoïcienne, comme il le fait en revanche (et comme le faisait Plotin) dans ses *Sentences* ; dans la lettre, c'est l'épicurisme qui tient lieu de tremplin vers les vertus platoniciennes et divines.

12 L'épicurisme, tremplin vers le platonisme

Nous ne savons rien du décor géographique de sa lettre : ni l'endroit où se trouve Porphyre lorsqu'il vit avec Marcella, ni l'endroit où il se rend au moment où il la quitte. Les rares informations que Porphyre lui-même donne dans ses écrits nous apprennent, on l'a dit, qu'il a fait ses études supérieures à Athènes auprès de Longin, qu'il est peut-être revenu au cours de sa vie dans sa ville de naissance (Tyr), qu'il a séjourné à Rome, auprès de Plotin et peut-être sans lui après 270, qu'il a vécu à Carthage le temps d'y dresser un oiseau et qu'il est resté au moins deux années en Sicile, à Lilybée, alors que Plotin, retiré en Campanie, vivait les deux dernières années de sa vie (268-270). Peut-être y est-il resté davantage.

Durant les deux premiers siècles de notre ère, l'épicurisme s'est développé et maintenu en Italie méridionale. Il ne s'agit pas pour les contemporains d'une doctrine ancienne, mais bien d'un enseignement actuel, qui connaît semble-t-il un succès soutenu auprès de citoyens privilégiés, dont la fidélité et la piété philosophiques semblent remarquables. C'est ce dont témoigne Diogène Laërce, à la fin du 11^e siècle, lorsqu'il explique que l'école épicurienne continue d'être active au moment où il écrit, alors que toutes les autres écoles philosophiques sont en voie d'extinction (x, 9-10)⁷¹. C'est également ce dont témoignent des auteurs du 11^e siècle, qui citent, commentent et font un usage philosophique de la doctrine épicurienne, dont ils ne sont pourtant pas partisans. Dans des perspectives différentes, le platonicien Atticus se rendit célèbre en expliquant combien, en dépit des apparences, Épicure l'emportait philosophiquement sur

71 La vitalité de l'épicurisme au 11^e siècle est attestée par bien des témoignages. En premier lieu par les dialogues et les traités que Plutarque rédige contre les épicuriens au tournant des 1^{er} et 11^e siècles. Puis, trois générations plus tard, par Galien, qui nous apprend que les épicuriens étaient actifs à Pergame dans la seconde moitié du 11^e siècle : *Sur les affections et erreurs de l'âme*, p 42-43 éd. Kuhn. Ou encore, par le platonicien Numénus, dont l'œuvre exerça son influence sur Plotin et sur Porphyre, qui salue la cohérence doctrinale et la stabilité de l'école épicurienne, qui sut des siècles durant rester fidèle à l'enseignement de son maître, là où même les platoniciens, selon Numénus, n'y parvinrent pas (fr. 24 éd. des Places).

Aristote, notamment du fait de sa déplorable conception des dieux⁷²; quant à l'aristotélien Alexandre d'Aphrodise, également lu et travaillé par Plotin et Porphyre, il soutenait que l'épicurisme saisissait la nature divine avec plus de pertinence que ne pouvaient y prétendre les stoïciens et leur théorie de la providence⁷³. Au III^e siècle, si l'épicurisme décline, il est manifeste que son actualité philosophique est toujours vive, ce qu'atteste cette fois l'hostilité qui lui est souvent portée tant par les philosophes que par les chrétiens. Ainsi de la façon dont Origène dénonce dans le *Contre Celse* les épicuriens : des adversaires contemporains et influents, qui sont d'autant plus dangereux qu'ils refusent la providence, à la différence de la plupart des autres philosophes païens. Et Origène de souligner que Celse, qui semble se présenter comme un platonicien, se révèle être un converti à l'épicurisme⁷⁴. Ces quelques exemples suffisent à indiquer que l'épicurisme est une philosophie dont on doit tenir compte au tournant des II^e et III^e siècles, parce qu'elle a du succès, et que l'on discute ses thèses avec sérieux. Il y a matière à philosopher avec les épicuriens. À tout le moins à partir d'eux, selon Porphyre, qui dans les chap. 27 à 31 de la *Lettre* remémore à Marcella une série de préceptes ou d'enseignements épicuriens, afin de lui rappeler que la nature elle aussi nous invite à l'absence de trouble et à l'abstinence, qui sont les conditions pour l'âme de son affranchissement. La remontée de l'âme vers l'intelligible platonicien peut se servir comme d'un tremplin du naturalisme éthique des épicuriens. Elle n'en fera pas davantage usage, car la doctrine épicurienne est d'une trop grande faiblesse philosophique et qu'il n'est en aucune façon question pour Porphyre d'y adhérer, mais l'on peut donc s'appuyer sur elle.

Lorsqu'il composa son édition des textes d'Épicure en 1887, le philologue allemand H. Usener découvrit dans la lettre de Porphyre, éditée par A. Nauck, un ensemble de fragments qu'il n'hésita pas à attribuer à Épicure⁷⁵. L'habitude

72 Atticus, *Fragments*, édition et traduction par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977; ici, fr. 3. Sur la réception de l'épicurisme durant l'empire, voir la vaste synthèse de J. Ferguson, « Epicureanism under the Roman Empire », dans W. Haase (dir., avec H. Temporini), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat*, vol. 36.4, Berlin et New York, De Gruyter, 1990, p. 2257-2327.

73 *Traité du destin*, édition et traduction par P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 1984; voir le chap. 31. Lorsque l'épicurisme est convoqué dans les réflexions ou les polémiques sur la nature divine, ce n'est pas simplement comme un repoussoir athée ou un quelconque épouvantail. L'épicurisme dit quelque chose des dieux et de leur rapport aux hommes dont un platonicien peut tirer profit. Voir M. Erler, « Epicurus as *deus mortalis*. *Homoiosis theoi* and epicurean selfcultivation », dans D. Frede et A. Laks (dir.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Leyde, Brill, 2002, p. 159-181.

74 *Contre Celse*, I, 8 (puis également 1,68; 3,22; 3,35; 3,80; 4,4; 4,54; 4,83; 6,26; 6,47).

75 A. Nauck avait donné sa première édition de la lettre en 1860; H. Usener lui signala les sources épicuriennes qu'il n'avait pas relevées, et A. Nauck, dans la seconde édition de la

s'est perpétuée chez les éditeurs et les lecteurs, qui ont donc lu la *Lettre à Marcella* comme un recueil de citations pythagoriciennes et épicuriennes⁷⁶. Une fois de plus, le rôle de ces préceptes dans la *Lettre* était pour sa part négligé. Si Porphyre cherche à appuyer son exhortation à la philosophie sur l'éthique épicurienne, c'est pourtant qu'elle doit avoir à ses yeux comme à ceux de ses destinataires une importance et une efficacité considérables. Il est tentant, à cet égard, de penser que Marcella et son entourage ont été formés à l'épicurisme ou bien encore que cette philosophie leur est familière. Nous n'en savons rien, mais la manière dont Porphyre procède laisse entendre que ses destinataires peuvent s'appuyer pour philosopher sur ce qu'ils connaissent déjà, sur des « philosophes » dont les enseignements leur sont familiers (chap. 28). Porphyre trouve dans l'enseignement d'Épicure une éthique dont le mot d'ordre est une invitation à l'abstinence (de la chair et de ses plaisirs) au nom du nécessaire que prescrit la nature. La nature prescrit des conduites et exige d'elle-même un affranchissement des passions qui n'est donc pas du tout une lubie philosophique. Mieux encore, l'abstinence et la tranquillité que promeut l'épicurisme sont selon Porphyre le moyen approprié de la libération de l'âme, du début de sa purification, qu'elle va pouvoir enfin accomplir en se consacrant au seul exercice de la pensée. Comme Porphyre l'écrit dans *De l'abstinence*, I, 53 et comme il y revient dans le chap. 30 de la *Lettre*, les épicuriens ont bien compris l'intérêt

lettre, parue en 1886, avait retenu comme source tous les « fragments » épicuriens indiqués par H. Usener et rassemblés dans le recueil qu'il allait faire paraître quelques mois plus tard. H. Usener a considéré Porphyre comme une source suffisamment fiable pour identifier dans la lettre dix-sept citations d'Épicure et notamment en trouver cinq dans le seul chap. 29 que H. Usener lisait comme un collage de préceptes épicuriens, sans que l'on puisse selon lui y trouver un seul mot de Porphyre. Il en faisait de même avec le long et favorable développement que Porphyre consacre à l'éthique épicurienne dans son *De l'abstinence*, I, 49-55. Dans ces pages, H. Usener avait en effet identifié une quinzaine de citations épicuriennes et il avait là aussi considéré que le chap. 53 contenait l'un des plus longs fragments d'Épicure (le fr. 465; sur ces textes et sur la façon dont H. Usener a été prompt à identifier des « fragments » d'Épicure, voir les remarques introductives de J. Bouffartigue à sa traduction du premier livre du *De l'abstinence*, p. 18-24). Les éditeurs et traducteurs successifs des fragments d'Épicure ont continué de reproduire la plupart de ces « fragments » d'Épicure (ainsi et par exemple de G. Arrighetti, qui écarte quelques fragments de H. Usener mais trouve environ douze citations épicuriennes dans la *Lettre*, ou bien encore de M. Isnardi-Parente, qui conserve la presque totalité des textes de H. Usener: *Epicuro, Opere*, Turin, UTET, 1983²). Dans la numérotation de Usener, les fragments épicuriens de la *Lettre à Marcella* sont numérotés : 200, 202, 203, 207, 221, 445, 457, 471, 476, 478 à 481, 485, 486, 489 et 530.

76 Les deux se mêlant parfois de façon assez indécidable (ainsi des citations du chap. 30), puisque la postérité ancienne (Stobée, avant tout) attribuera aux pythagoriciens certaines des sentences que Porphyre semble réserver aux épicuriens.

qu'il y a, pour l'âme, à écouter la nature. C'est ce que fait la vraie philosophie, qui parvient de la sorte à dissiper les désirs perturbateurs (chap. 31).

13 Le plan de la *lettre*

Loin que d'être le recueil de sentences auquel on l'a souvent réduite, la lettre présente un argument clair et propose à sa lectrice, c'est-à-dire à ses lecteurs, un chemin raisonné vers la fin heureuse de la vie qu'est l'union intellectuelle avec le dieu.

Après le préambule qui présente les conditions privées de la *Lettre* en rappelant les difficiles circonstances de leur mariage (chap. 1 à 4), Porphyre explique à Marcella de quoi elle doit se libérer et à quelle fin elle doit ordonner son existence, pour vivre dans la vertu et le bonheur. Il lui faudra emprunter un chemin difficile (chap. 1-7), pour se libérer des affections corporelles, des « passions » (chap. 8-10) et entreprendre d'accueillir en soi le dieu et de s'assimiler à lui (chap. 11-24). C'est là le but d'une existence pleinement heureuse et véritablement philosophique. Le chemin de cette heureuse perfection philosophique est décrit par Porphyre comme celui de la découverte et de l'observation successives de trois lois : la loi positive, insignifiante ; la loi de la nature, dont la nécessaire observation est un vrai point de départ vers la perfection ; la loi divine, enfin, que l'on assimile pleinement en se divinisant soi-même. C'est alors qu'il décrit les conditions de mise en œuvre de cette loi divine que le texte est interrompu.

Voici le plan détaillé de la lettre.

Chapitres 1-4 : les raisons du mariage

Chapitres 5-7 : l'objet de la lettre

chap. 5 : l'objectif de la lettre : encourager Marcella à philosopher

chap. 6-7 : les difficultés qui attendent Marcella

L'absence et la douleur sont les conditions de la vertu et du retour

Chapitres 8-10 : de quoi faut-il se libérer ?

chap. 8-9 : il faut se libérer des passions

chap. 10 : fuir le corps

Chapitres 11-24 : il faut suivre le dieu

chap. 11-13 : s'améliorer, c'est se diviniser

La présence du dieu

chap. 14: l'ami du corps est souillé

chap. 15: comment parler du dieu

chap. 16: comment honorer le dieu: par le savoir

Le télos platonicien de la vie

chap. 17: philosopher, c'est connaître le dieu

chap. 18: définition de la piété véritable

chap. 19: recevoir le dieu dans notre intellect

chap. 20: avoir le dieu pour compagnon

chap. 21: l'oubli du dieu offre une demeure au démon malveillant

chap. 22: les athées

chap. 23: bons et mauvais hommages aux dieux

chap. 24: connaître et aimer le dieu

*Les quatre éléments: la croyance, la vérité, l'amour, l'espoir***Chapitres 25-35: les trois lois et étapes de la remontée vers le dieu**

chap. 25-26: présentation introductive des trois lois: écrite, naturelle, divine

chap. 27-31: la loi de la nature, point de départ

chap. 27: suivre la nature et se suffire à soi-même

chap. 28: abstinence et autarcie

chap. 29: s'affranchir de l'éphémère

chap. 30: ne pas haïr la chair

chap. 31: la philosophie est la fin des troubles de l'âme

chap. 32-35: la loi divine

chap. 33-34: la suivre, c'est commander au corps

chap. 35: la suivre, c'est commander aux serviteurs

L'unique manuscrit de la *Lettre à Marcella* s'achève dans ce chap. 35, au milieu d'une phrase mutilée. Rien ne nous dit la part que le texte transmis pouvait occuper au sein de la lettre. Nous en avons le début, le texte est continu, mais peut-être se poursuivait-il bien plus longuement. On peut cependant en douter, parce que la *Lettre*, y compris sous sa forme conservée, tient en quelque sorte son programme. Elle annonce un rappel, celui du mode de vie approprié au bonheur, en décrit la fin et les moyens, puis précise ses conditions de mise en œuvre. Il est permis de penser, dans la mesure où ce qu'annonce son début semble réalisé par les trente-cinq chapitres qui suivent, que le degré d'incomplétude du texte est faible. La lecture du texte plaide en ce sens, qui montre un argument relativement complet.

14 Une lettre abandonnée

L'ambition qui préside à la rédaction de la *Lettre à Marcella* est considérable : il s'agit d'offrir à ses lecteurs un manuel de savoir-vivre philosophique, susceptible de les conduire à l'assimilation intellectuelle au dieu, c'est-à-dire à la vertu et au bonheur. Cette démarche éthique, qui repose sur un texte protreptique résolument pédagogique, défend de façon militante et prosélyte un platonisme parfaitement capable de s'ancrer à des traditions philosophiques distinctes et de les accomplir en leur proposant un horizon de perfection à la fois utile et parfaitement accessible à nos moyens propres. Cette ambition était celle de Porphyre, désireux plus que tout de transmettre les enseignements d'une philosophie païenne attachée à ses traditions et capable de conduire les meilleurs des hommes à la divinité.

Une ambition considérable dont la postérité ne fit manifestement pas grand cas. Il n'est guère qu'Eunape et peut-être Cyrille d'Alexandrie qui connaissent l'existence de la *Lettre*, dont on ne trouve ni mention ni trace dans les écrits anciens. On ne reparle de la *Lettre* qu'en 1816, lorsque Angelo Mai donne la première édition moderne du texte, conservée dans un seul et unique manuscrit qu'il vient de découvrir. Le maigre intérêt que les lecteurs ont porté à cette lettre ne s'explique pas très bien. N'était-elle consultée que pour procurer des sentences et des préceptes moraux ? Était-ce encore que son auteur l'avait laissée inachevée ? Qu'elle fut peu ou mal recopiée ? Nous ne le savons pas. L'autre grande lettre philosophique que Porphyre avait écrite, la *Lettre à Anébon l'Égyptien*, a entièrement disparu et nous ne pouvons que très partiellement la reconstituer à travers la réponse que lui adressa Jamblique. De cet échange épistolaire qui accompagnait la victoire de Jamblique, les mots de Porphyre, éternel perdant, allaient disparaître.

15 Le texte de la *Lettre à Marcella*

Le texte grec que nous éditons et traduisons est transmis par un unique manuscrit, probablement recopié dans les années 1450. Conservé à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, ce manuscrit « Q 13 sup. » a notamment été édité en 1969 par W. Pötscher. Notre propre édition conserve par commodité la linéation de cette édition, telle qu'elle est donnée dans le *Thesaurus linguae graecae*. Hormis quelques rares passages où la graphie est ponctuellement difficile à déchiffrer, l'ensemble du manuscrit est de lecture aisée.

La disposition en chapitres, qui remonte à Angelo Mai, et les majuscules sur lesquelles chacun d'eux s'ouvre, sont notre fait et ne figurent pas dans le manus-

crit. Lorsque le texte édité est différent de celui du manuscrit, des crochets obliques signalent les ajouts (< >), des crochets droits les élisions ([]) et des demi-crochets droits les lettres ou les mots que nous lisons dans le manuscrit autrement que ne le faisaient d'autres éditeurs (¹). Les modifications d'accentuation ou de ponctuation ne sont pas relevées.

Notre édition a tiré grand profit du travail de Pötscher ainsi que des éditions de Mai et de Nauck, qui tous deux ont édité à deux reprises la *Lettre*. Les publications ultérieures, comme celle, en dernier lieu, d'É. des Places en 1982, n'ont pas modifié considérablement le texte qu'avait proposé Nauck. Des Places a en effet suivi Nauck², sans faire grand cas de l'édition Pötscher et en attribuant souvent l'initiative de corrections ou de conjectures à Nauck, alors que Mai les avait déjà proposées. Quoi qu'il en soit et comme cela n'a rien d'étonnant à partir d'un seul et même manuscrit, qui plus est de qualité, ces éditions ne diffèrent pas considérablement les unes des autres. Il en va donc de même pour le texte que nous publions. Nous avons cherché à donner sens à la lettre du manuscrit, sans nous empresser de le corriger, là où Nauck² se montrait enclin à la conjecture et à la correction. Nous avons dans la mesure du possible conservé la ponctuation du manuscrit.

Édition critique, traduction française et notes

∴

Sigla et abbreviaciones

L'apparat utilise les abréviations bibliographiques suivantes :

cod. le manuscrit de la lettre (Ambrosianus Q 13 sup., fol. 215^r-222^v; noté A dans plusieurs éditions).

Les sources et parallèles textuels (fontes et parallela) figurent sous l'apparat critique dont ils sont séparés par une ligne. On y trouve à la fois les références des textes que Porphyre cite ou paraphrase, et les références des textes qui contiennent des sentences identiques ou semblables à celles que cite la Lettre.

- Boissonade J.-F. Boissonade, « Lettres inédites de Diogène le cynique », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques*, Paris, Institut royal, Imprimerie royale, vol. 10, deuxième partie, 1818, p. 279-298.
- Boissonade² *Anecdota Graeca e codicibus regijs descripsit annotatione illustravit J. Fr. Boissonade*, Paris, Imprimerie royale, Tome v, 1833.
- Ceriani-Nauck communication épistolaire d'A.M. Ceriani, préfet de la bibliothèque Ambrosienne entre 1870 et 1907, à Nauck sur le cod.
- Clitarchus recueil de sentences par Clitarque, textes et numérotation de H., Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 73-83.
- Epicurus *Epicurea*, éd. H. Usener, Leipzig, Teubner, 1887.
- Gaisford Hiéroclès d'Alexandrie, (*Commentaire sur les Vers d'or pythagoriciens*), *In carmen aureum*, éd. par T. Gaisford dans *Joannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, Oxford, typ. Academicum, Tome 11, 1850, p. 1-183.
- Jacobs Philostrate, (*Tableaux*) *Philostratum Imagines et Callistrati Statuae*, éd. F. Jacobs, avec la collaboration de F.T. Welcker, Leipzig, Dyck, 1825.
- Jacobs² *Lectiones Stobenses ad novissimam Florilegii editionem congestae a Friderico Jacobs*, Iéna, Frommann, 1827.
- Lobeck *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres* (anthologie de C.A. Lobeck), Regimonti Prussorum, Borntraeger, 2 vols., 1829.
- Mai *Porphyrii Philosophi Ad Marcellam: Accedit Eiusdem Porphyrii Poëticum Fragmentum*, éd. A. Mai, Milan, Regiis Typis, 1816.

- Mai³ *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum. Tome IV: complectens scripta aliquot Oribasii, Procopii, Isaei, Themistii, Porphyrii, Philonis, Aristidis, et alia quaedam*, éd. A. Mai, Rome, Typis Vaticanis, 1831.
- Nauck *Ad Marcellam*, dans les *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula tria*, éd. A. Nauck, Leipzig, Teubner, 1860, p. 191-211.
- Nauck² *Ad Marcellam*, dans les *Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta*, éd. A. Nauck, Leipzig, Teubner, 1886, p. 273-297.
- Orelli-Mai Orelli (von), J.C., *Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia: Graece et Latine*, éd. et traduction latine en regard, Leipzig, Weidmann, 2 tomes, 1819 et 1821.
- des Places Porphyre, *Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Pötscher W. Pötscher, *Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν*, présentation, édition, notes et traduction allemande, Leyde, Brill, 1969.
- Sent. Pyth. (*Sentences pythagoriciennes*, textes et numérotation de H., Chadwick) *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, p. 84-94.
- Sextus *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, éd. citée.
- Stob. Ioannis Stobaei, *Anthologium*, éd. C. Wachsmuth et O. Hense, Berlin, Weidmann, 6 volumes, 1884-1923.
- Volkmann Volkmann, R., *Städtisches Evangelisches Gymnasium zu Jauer*, Ostern, 1873, p. 7-11.
- Wolff *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda: librorum reliquiae*, éd. par G. Wolff, 1856, réimpression Hildesheim, Olms, 1962.

Πρὸς Μαρκέλλαν

- 1 Ἐγὼ σέ, Μαρκέλλα, θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀρρένων οὖσαν μητέρα, τῶν μὲν καὶ ἔτι νηπιῶν, τῶν δὲ ἤδη εἰς γάμου ἡλικίαν ἡβᾶν ἐφορμῶντων, εἰλόμην ἔχειν σύνοικον, μὴ καταδείσας τὸ πλήθος τῶν εἰς τὰς χρεῖας αὐτοῖς ἐσομένων ἀναγκαίων, οὔτε παιδοποιίας χάριν τῆς | ἀπὸ τοῦ σώματος, ἔχειν κεκρικῶς παῖδας <τοὺς> τῆς 5 ἀληθινῆς σοφίας ἐραστὰς, τὰ τε σὰ τέκνα, εἰ φιλοσοφίας τῆς ὀρθῆς ἀντιλάβοιτό ποτε ὑφ' ἡμῖν ἀνατρεφόμενα· οὔτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ ἐμοὶ προσοῦσαν· ἀγαπητὸν γὰρ καὶ τῶν ἀναγκαίων τὸ τυχόν οὖσιν ἀκτῆμοσιν· οὔτε ἀπὸ τῆς ἄλλης διακονίας ῥαστώνην τινά μοι προσδοκήσας εἰς τὸ | γήρας ἀποκλίναντι¹ 10 ἔσσεσθαι· ἐπίνοσον γὰρ σοι τὸ σῶμα καὶ ἰατρείας μᾶλλον τῆς παρὰ τῶν ἄλλων δεόμενον ἢ ἄλλοις ἐπικουρεῖν τι ἢ προστατεῖν ἐπιτήδειον· οὔτε δι' ἄλλην οἰκονομίαν ἢ θήραν δόξης καὶ ἐπαίνων παρὰ τῶν ἀνυποστάτων ἐθελοντὶ τὸ τοιοῦτον βαστάσαι ψιλῆς ἔνεκα τῆς εἰς τὸ εὖ ποιεῖν προθυμίας· τούναντίον γὰρ ὑπ' ἀβελτηρίας τῶν πολιτῶν | σου καὶ τῷ πρὸς ἡμᾶς φθόνῳ βλασφημίαις τε πολλαῖς περιπέπτωκα, καὶ 15 παρὰ πάσαν προσδοκίαν εἰς θανάτου κίνδυνον ὑπ' αὐτῶν δι' ἡμᾶς περιέστην.
- 2 Τούτων οὖν χάριν οὐδεν¹ ὅς¹ κοινωνὸν ἔτερον τοῦ βίου πεποιήμαι, διττῆς δὲ μᾶλλον ἔνεκα εὐλόγου αἰτίας. Μιάς μὲν, καθ' ἣν ἀπομειλίξασθαι κρίνας τοὺς γενεθλίους θεοὺς κατὰ τὸν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Σωκράτην <τὴν> δημῶδη μουσικὴν πρὸ τῆς ἐν 5 φιλοσοφίᾳ συνήθους ἐνεργείας | διαθεῖναι ἐλόμενον, ἀσφαλείας ἔνεκα τῆς ἐκ τοῦ βίου ἀπαλλαγῆς. Οὕτως γὰρ καὶ αὐτὸς ἀπομειλιττόμενος τοὺς ἐν τῇ κωμωδοτραγωδίᾳ προστάτας δαίμονας τὸν γαμικὸν ὕμνον ἀγωνίσασθαι οὐκ ὤκησα ἀσμενέστατα καὶ <τῷ> πλήθει τῶν σῶν τέκνων συντυχῶν καὶ τῇ προσούσῃ περισκελείᾳ τῶν ἀναγκαίων τῇ τε πονηρίᾳ τῶν ἐνυβρισάντων. Οὐδὲν γὰρ παρεῖται τῶν | εἰς τὸ 10 δρᾶμα συμβαίνειν εἰωθῶτων, οὐ ζηλοτυπία, οὐ μίσος, οὐ γέλως, οὐ διαπληκτισμὸς τε καὶ ὄργαι. Πλήν γε ὅτι οὐ περὶ ἡμᾶς, περὶ δὲ τοὺς ἄλλους ὑπουργοῦντες τοῖς δαίμοσι τουτὶ τὸ θέατρον ἡμεῖς ὑπεκρίθημεν.

Tit. πρὸς Μαρκέλλαν Eunapius IV, 16, 21 (Μάρκελλαν scribens): non hab. cod. 1,2 ἡβᾶν: del. Nauck² τῷ ἡβᾶν add. Volkmann 1,3 ἐφορμῶντων Volkmann: ἐφορμούντων cod. 1,5 post παῖδας add. τοὺς Nauck² monente Creuzer 1,10 ἀποκλίναντι Nauck corr.: ἀποκλίνοντα cod. ἀποκλίνοντι Mai 1,11 προστατεῖν: παραστατεῖν Nauck 1,15 ἡμᾶς: ὑμᾶς Volkmann. 2,1 οὐδέ- νος Nauck Pötscher del. Volkmann: οὐδένα cod. 2,1 κοινωνὸν ἔτερον τοῦ: κοινωνὸν σε τοῦ ἡμετέρου Volkmann χάριν κοινωνὸν σε τοῦ ἡμετέρου Pötscher 2,4 τὴν add. Volkmann ex Platone Phaed. 61a6. 2,6 ἀπομειλιττόμενος Mai: ἀπεμειλιττόμενος cod. 2,8 τῷ add. Volkman 2,12 ἄλλους Nauck: ἄλλως cod. 2,12 ὑπουργοῦντες Volkmann: ὑπουργούντας cod.

2,4 Plato Phaed., 60e-61a.

Lettre à Marcella¹

- 1 C'est toi, chère Marcella, mère de cinq filles et de deux garçons, les uns tout petits encore, les autres approchant déjà de la puberté qui précède le mariage, que j'ai choisi de prendre pour épouse². Je ne craignais pas les lourdes dépenses que nécessiterait leur prise en charge, ni n'avais en vue de m'unir à toi corporellement afin de procréer ; car les enfants que j'avais décidé d'avoir, ce sont des amants du véritable savoir et tes propres enfants, s'ils devaient décider d'embrasser un jour la droite philosophie, grâce à l'éducation que nous leur avons donnée³. Je n'avais pas non plus en vue d'accroître une fortune que ni vous ni moi ne possédons ; quand on est dépourvu de propriété, on doit se satisfaire du plus ordinaire des biens nécessaires⁴. Je n'attendais pas davantage trouver des serviteurs pour me procurer une vie facile alors que je m'inclinai vers la vieillesse, car ton corps malade avait plus besoin du soin des autres qu'il n'était capable de veiller sur eux ou de les protéger⁵. Ce n'était pas, enfin, en vue d'un quelconque calcul d'intérêt, pour gagner du renom et des louanges de la part de ces gens inconsistants qui, ne se proposant que de bien se conduire, ne se chargeraient pas volontiers d'un tel fardeau⁶. Bien au contraire, du fait de la stupidité de tes concitoyens et de la jalousie qu'ils éprouvaient pour nous, j'ai subi nombre de calomnies et, à cause de vous, contre toute attente, ils ont failli me tuer⁷.
- 2 Ce n'est donc pour aucune de ces raisons que j'ai choisi de faire de toi une conjointe pour la vie. C'est plutôt pour deux raisons, qui sont chacune dignes d'éloge. La première est que je souhaitais apaiser les dieux protecteurs de la famille⁸, comme Socrate le fit dans sa prison, en préférant composer de la banale poésie plutôt que de s'adonner à l'activité philosophique qui lui était habituelle, de façon à s'assurer un paisible départ de la vie. C'est ainsi que, pour apaiser à mon tour les démons⁹ qui veillent sur cette tragi-comédie¹⁰, je n'ai pas hésité à jouer avec joie mon rôle dans l'hymne nuptial, en acceptant aussi bien le grand nombre de tes enfants, les difficiles conditions de vie qu'il entraînait, et la malveillance des moqueurs. Il ne manque en effet aucun des éléments qui se produisent d'ordinaire dans la tragédie : ni la jalousie, ni la haine, ni la moquerie, ni la querelle, ni les accès de colère. À ceci près toutefois que ce n'est pas à nous mais à d'autres que nous rendons service en jouant cette pièce de théâtre pour les démons.

- 3 Ἐτέρας δὲ θειοτέρας καὶ οὐδὲν τῇ δημῶδει ταύτῃ εἰοικίας, καθ' ἣν ἀγασθεῖς σου τὴν πρὸς τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν ἐπιτηδειότητα τῆς φύσεως, οὐκ ᾤθηθην προσήκειν ἀνδρὸς φίλου μοι στερηθεῖσαν συλλήπτορος ἔρημόν σε καταλιπεῖν καὶ προστάτου σώφρονος καὶ | τῷ σῶ τρόπῳ ἐπιτηδεῖου. Ἀποσοβήσας δὲ πάντας τοὺς ἐπιηρεάζειν μέλλοντας ἐν προσποίησει, ἤνεγκα μὲν τὰς παραλόγους ὕβρεις, ἐβάστασα δὲ τὰς ἐπιβουλὰς εὐσηχμόνως· ἐλευθερῶν δὲ τὸ εἰς ἐμὲ περιήκον παντὸς τοῦ δεσπότης ἐπιχειροῦντος ἀνεκαλεσάμην εἰς τὸν ἑαυτῆς¹ τρόπον, μεταδιδούς φιλοσοφίας ἀκόλουθον τῷ βίῳ λόγον | ἐπιδεικνύμενος. Καὶ τίς γὰρ ἂν ἄλλος μοι πρό γε σοῦ μάρτυς ἂν εἴη ἀκριβέστερος, ἢν αἰσχυνοίμην ἀφοσιούμενος ἢ τὰ κατ' ἐμαυτὸν ἀποκρύπτων, ἀλλ' οὐχὶ πρὸς ἀλήθειαν ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος τῇ μάλιστα τὴν ἀλήθειαν προτιμῶσθαι καὶ διὰ ταύτην ἔρμαιον ἡγησαμένη τὴν συνοίκησιν, πάντα τὰ εἰς αὐτὴν καὶ δι' αὐτῆςπραχθέντα ὑπομιμνήσκων.
- 4 Συγχωρῶντων οὖν τῶν πραγμάτων ἐπὶ πλέον αὐτόθι διατρίβειν ἐπ' ἐξουσίας ἐνήν σοι ὥσπερ ἐκ παρακειμένων πηγαιῶν ναμάτων τὸ ποτὸν ἀπαρῦεσθαι δαφιλέστερόν τε καὶ πρόσφατον, καὶ μὴ ἀγαπᾶν ὅσον ἂν τῆς δόσεως συντεῖνοι πρὸς τὸ χρησίμον, θαρρεῖν δὲ καὶ διαναπαυσαμένη | παρέχεσθαι ἐκ τοῦ ῥάστου δι' ἐξουσίας τὴν ἀνάκτησιν. Καλούσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων αὐτοῖς ὑπακούειν μὲν σὲ καίπερ οὐσαν προθυμοτάτην μετὰ τοσαύτης ἀκολουθίας θυγατέρων ἀδύνατον ἦν· ἄνευ δὲ σοῦ ταύτας ῥίπτειν οὕτως ἐν σκαίοις ἀνθρώποις ἀβουλίας εἶναι ὁμοῦ καὶ ἀδικίας ἔργον ὑπέιληφα. Μένειν δὲ ἐνταυθοῖ | βιαζόμενος τὴν τε τοῦ αὐθις ἐντυχεῖν ἐλπίδα προϊσχύμενος εἰκότως σοὶ παραινέσαιμ' ἂν ἀντεχομένη τῶν δοθέντων ἐν τοῖς δέκα μηνσὶν οἷς μοι συνώκησας μὴ πτόθω καὶ ἐπιθυμία τοῦ πλείονος καὶ τὸ ὄν ἤδη ἐκβαλεῖν. Σπεύδω μὲν γάρ, ὄν ἂν δύνωμαι τρόπον, τὴν ταχίστην πάλιν ἀναλαβεῖν.
- 5 Ἀδήλου δὲ ἐν ταῖς ἀποδημίαις τοῦ μέλλοντος ὄντος ἀναγκαῖόν σοι παραμυθούμενον τῷ λόγῳ ἅμα ἐπισκηπτεῖν, οἰκειότερον δ' εἴποιμ' ἂν τοῦ σαυτῆς καὶ ἐν σεαυτῇ “οἴκου κήδεσθαι καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν”, καταλειπομένη οὐδὲν ἀπειοικώτως τοῦ ἐν τραγωδίαις Φιλοκλήτου “ἔλκει | μοχθίζοντος”, πλὴν ὅτι τῷ μὲν τὸ ἔλκος ὑπὸ “ὀλοόφρονος ὕδρου”, σοὶ δὲ ἐπιγνούσῃ τὸ εἰς τὴν γένεσιν πτώμα, ὅσον καὶ οἶον ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιέστη, οὐ τῶν θεῶν ἡμᾶς ὑπεριδόντων, ὡς ἐκείνον οἱ Ἀτρεΐδαι, ἀλλὰ

3,¹ δημῶδει Mai: δημῶδη cod. 3,⁹ ἐαυτῆς Mai Nauck²: ε (non legitur) τῆς cod. ἐμαυτοῦ Pötscher 3,⁹ ἀκόλουθον: ἀκόλουθόν τε Nauck. 3,¹³ ἀγαπῶσθαι in margine eadem manu scribitur. 4,¹ post ἐπὶ πλέον fort. πραγμάτων traiciendum (litteris α et β supra scriptis πραγμάτων (β) ἐπὶ πλέον (α)) 4,² ἐνήν: ἂν ἦν Nauck 4,³ ἀπαρῦεσθαι Nauck corr.: ἀπαρρῦεσθαι cod. 4,⁴ παρέχεσθαι: πορίζεσθαι conji. Nauck 4,¹³ δύνωμαι Wolff p. 13, n. 4: δύναμαι cod.

5,³ οἴκου – φυλάσσειν Hom. Od. II, 227 et XIX, 23 5,⁴⁻⁵ ἔλκει μοχθίζοντος et ὀλοόφρονος ὕδρου Hom. II. II, 723.

- 3 L'autre raison, bien supérieure au caractère ordinaire de la précédente, c'est que – admiratif de ton aptitude naturelle à la droite philosophie – j'ai jugé qu'il n'était pas convenable de t'abandonner alors que tu étais privée de ton époux qui était mon ami, en te laissant sans personne qui puisse te protéger, qui soit raisonnable et dont les mœurs soient ordonnées aux tiennes¹¹. Pour avoir chassé tous ceux qui sous de faux prétextes cherchaient à te nuire, j'ai eu à subir leurs incroyables attaques et à supporter leurs menaces avec dignité¹². En outre, en te libérant autant que possible de tous ces apprentis despotes, je t'ai rappelée à ta propre façon d'être¹³ et, en te donnant l'exemple d'une doctrine conforme à ta vie, je t'ai fait prendre part à la philosophie. Et qui d'autre pourrait m'être un témoin plus exact que toi, devant qui j'éprouverais une abominable honte si je dissimulais ce dont je suis responsable, ou bien si je ne rappelais pas en toute vérité, du début à la fin, tout ce qui s'est passé jusqu'à notre union et depuis qu'elle a eu lieu, à toi qui honores la vérité plus que tout et qui tiens de son fait notre union pour un bienfait ?
- 4 Aussi, si les circonstances nous avaient permis de rester ensemble plus longtemps dans le même lieu, tu aurais pu, comme à des sources toujours disponibles, t'abreuver d'une eau aussi abondante que renouvelée, sans te restreindre à la seule quantité qu'exige l'usage. Tu aurais même pu prendre parfois du repos, de façon à recouvrer facilement et librement des forces, avec confiance. Mais alors que le service des Grecs appelait et que les dieux eux aussi devenaient pressants, en dépit du vif désir que tu en avais, il t'était impossible de répondre à cet appel avec une telle ribambelle de filles¹⁴. D'autant que de les laisser tomber, sans toi, aux mains de gens si misérables eût été à mes yeux tout autant une folie qu'une injustice. Aussi, forcé de rester ici¹⁵, même si je conserve l'espoir de te retrouver, je crois convenable de te donner pour conseil de t'attacher à ce que tu as reçu durant nos dix mois de vie commune, sans perdre ce que tu possèdes déjà par regret ou par désir d'en avoir davantage. Je fais bien sûr de mon mieux pour revenir au plus vite¹⁶.
- 5 Mais comme dans les voyages l'avenir reste incertain, il me faut t'adresser à la fois des discours d'encouragement et de recommandation, en tenant ce que je t'adresse pour plus approprié que ta résolution de « prendre soin de la maison et de veiller à ce que tout reste en place », alors que, abandonnée, tu ne diffères pas du Philoctète des tragédies, « traînant sa blessure »¹⁷. Encore que sa blessure à lui venait d'une « hydre funeste », quand la tienne vient de ce que tu as reconnu combien la chute de l'âme dans le devenir s'avérait être pour nous une chose aussi grave et terrible¹⁸. Non pas que les dieux nous

σωτήρων γενομένων και οὐκ ἐπιλαθομένων. Πολλοὶς δὴ σε παλαίσμασι και ἐπω-
 δύνους εἰς ἀγῶνα ἐμπεσοῦσαν νῦν μάλιστα φιλοσοφίας, τοῦ μόνου | ἀσφαλοῦς πεί- 10
 σματος, ἀντεχομένην παρακαλῶ, μὴ ταῖς ἀμηχανίαις ταῖς ἐκ τῆς ἡμετέρας ἀπου-
 σίας πλέον ἐνδοῦναι τοῦ προσήκοντος ἴμῃ δὲ ἰσχύος τῆς παρ' ἡμῖν διδασκαλίας
 και τὸ δοθὲν ἤδη ἐκκρούσαι, μηδὲ πρὸς τὸ πλῆθος τῶν περιεστώτων ἀλλοτρίων
 ἀπαυδῆσασαν ἔκδοτον σεαυτὴν τῷ σύροντι ποταμῷ τῶν πραγμάτων ἐάσαι, ἀλλὰ
 λογισαμένην ὡς οὐ διὰ | ῥαστώνης ἢ τῶν ὄντων ἀγαθῶν κτήσις τοῖς ἀνθρώποις 15
 περιγίνεται, αὐτοῖς τούτοις τοῖς συγκυρήσασιν εἰς ἄσκησιν τοῦ προσδοκωμένου
 χρῆσασθαι βίου, ὅσα και μόνα τῶν ἄλλων ἀντίπαλα τῆς σῆς καρτερίας εἰς τὸ παρα-
 τρέψαι σε και βιάσαι εἶναι δύναται. Τὰ μὲν γὰρ τῶν ἐπιβουλῶν εὐκαταφρόνητα
 πάντη τοῖς, ὧν οὐχ ἡμεῖς κύριοι, ἐθήσασιν | ἀτιμάζειν και μᾶλλον εἰς ἐκείνους κεκρι- 20
 κόσι τὴν ἀδικίαν ἀναστρέφειν ἢ βλάπτειν γε τούτους, οἷς τῶν μάλιστα παρ' ἐαυτοῖς
 δρωμένων | ἐναντίων οὐ μεγάλη τῆς ζημίας ἢ ἐλάττωσις εἶναι ὑπελήφθη. 6,¹

- 6 Τὴν δὲ τοῦ ἐπωφελούντος τὴν ψυχὴν ἀπουσίαν, πατρός τε ὁμοῦ και ἀνδρός και
 διδασκάλου και συγγενῶν, εἰ δὲ βούλει, και τῆς πατρίδος τὴν εὐνοίαν εἰς αὐτὸν συν-
 ηρηκότος, δοκοῦσαν περιέχειν εὐλογον τῆς | δυσχερείας τὴν αἰτίαν, παρηγοροῖς 5
 ἂν θεωρὸν προσθησαμένη τὸν λόγον, οὐ τὸ πάθος. Πρῶτον μὲν ὡς οὐκ ἦν ἄλλως,
 ὅπερ ἔφη, πρὸς τῶν μελλόντων “νόστου” δὴ “μιμνήσκεσθαι” ἐκ τῆς ἐνταυθοῖ ξένης
 καταγωγῆς τὸ δι' ἡδονῆς καθάπερ ἰππῆλατόν τι χωρίον και ῥαστώνης ποιεῖσθαι τὴν
 ἐπὶ ὁδῶν. Αὐτὸ γὰρ τὸ πρᾶγμα ὡς οὐδὲν | ἄλλο ἄλλῳ ἀντίκειται πρᾶγματι, ἡδονὴ 10
 τε και ῥαθυμία τῇ πρὸς θεοὺς ἀνόδῳ. Ἐπεὶ οὐδὲ τὰ ὑψηλότερα τῶν ὀρῶν ἀκινδύ-
 νως και πόνων ἄνευ ἦν ἀναβαίνειν, οὐδ' ἀπὸ τῶν μυχῶν τοῦ σώματος διὰ τῶν εἰς τὸ
 σῶμα καταγωγῶν, ἡδονῆς τε και ῥαθυμίας, ἀνακύπτειν. Διὰ γὰρ μερίμνης ἢ ὁδὸς
 και τῆς ἀναμνήσεως τοῦ πτώματος. Κἂν | ἢ τὰ συμβαίνοντα δυσχερῆ, τὸ δύσκολον 15
 πρὸς ἀνάβασιν οἰκείον. “Ὅτι και τὸ “ρεῖα ζῶειν” παρὰ θεοῖς, πεπτωκόσι δὲ εἰς τὴν
 γένεσιν ἐναντιώτατον ὡς ἂν εἰς λήθην ἄγον τῷ ἀλλοτρίῳ και τῷ ὑπνῷ συντελοῦν,
 ἂν καθεύδωμεν ὑπὸ τῶν ψυχαγωγούντων ἡμᾶς ἐνυπνίων βουκολούμενοι.

^{5,11} μηδὲ Nauck: μὴ τε cod. ^{5,12} ἐκκρούσαι Mai: ἐκκρούσα cod. ^{5,15} τῶν ὄντων ἀγαθῶν: τῶν
 ὄντως ὄντων ἀγαθῶν Pötscher ex Sent. Pyth. 31 τῶν ὄντως ἀγαθῶν Nauck. ^{6,6} οὐ Orelli-Mai:
 οὐ cod. ^{6,8} καθάπερ ἰππῆλατόν: καθάπερ περὶ ἰππῆλατόν add. Pötscher καθάπερ ἰππῆλατον
 Nauck² (autem «verba luxata» ind.) ^{6,9} ἐπάνοδον Mai corr.: ἐπάνωδον cod. ^{6,16} και τὸ
 Mai: και τὰ cod. ^{6,17} γένεσιν Nauck: ἔγερσιν cod.

^{5,14-15} οὐ διὰ – περιγίνεται Sent. Pyth. 31 ^{6,7} νόστου et μιμνήσκεσθαι Hom. Od. III, 142 ^{6,16} ρεῖα
 ζῶειν Hom. Il. vi, 138; Od., IV, 805 et v, 122; Plotin. 31 (v, 8), 4, 1.

aient méprisés, comme les Atrides avaient méprisé Philoctète, puisqu'ils se sont faits nos sauveurs et ne nous oublient pas. Ainsi, puisque tant d'affrontements et de douleurs t'ont désormais entraînée au combat, je t'encourage à te tenir à la seule corde sûre qui soit : la philosophie¹⁹. Ne permets pas aux angoisses que suscite mon absence de l'emporter plus qu'il ne convient ; ni non plus que le regret de mon enseignement te fasse te débarrasser de ce qui t'a déjà été donné²⁰. Ne laisse pas la foule des hostilités environnantes t'accabler jusqu'à te laisser emporter dans le flot des difficultés. Non, mais raisonne plutôt sur le fait que ce n'est pas dans la facilité que les hommes en viennent à acquérir les biens véritables, et utilise plutôt, pour t'exercer à la vie attendue, ces circonstances mêmes, qui seules entre toutes offrent à ta fermeté d'âme des adversaires à ta mesure²¹, que tu puisses repousser et briser. Car les menaces sont aisément méprisables lorsque l'on s'est habitué à négliger ce qui ne dépend pas de nous et que l'on a définitivement admis que l'injustice fait plutôt du tort à ceux qui la commettent qu'à ceux qui ont fini par comprendre, même lorsqu'ils ont subi les peines les plus sévères, que cela ne leur causera qu'une petite perte²².

- 6 Quant à l'absence de celui qui prend soin de ton âme – pour qui l'on éprouve tout à la fois la bienveillance que l'on porte à un père, à un époux, à un maître, à sa famille, ou même, si tu veux, à sa patrie²³ –, cette absence qui semble être la cause raisonnable de ta peine, tu pourrais t'en consoler en la considérant avec les yeux de la raison, non pas de l'affection²⁴. Tout d'abord, comme je l'ai déjà dit, il ne serait pas possible que ceux qui sont sur le point de songer au retour²⁵ depuis leur exil ici-bas puissent effectuer cette remontée, au moyen du plaisir et de la facilité, comme dans un quelconque hippodrome²⁶. Car rien n'est plus contraire au plaisir et à la facilité que la remontée vers les dieux²⁷. Et s'il est vrai que l'on n'atteint pas les cimes des montagnes sans danger ni sans peine, l'on ne s'extirpe pas non plus des tréfonds du corps²⁸ en suivant le plaisir et la paresse, ces chemins qui font descendre vers le corps. Car c'est un chemin qui passe par l'inquiétude et par le ressouvenir de la chute²⁹. Et si les accidents de parcours sont difficiles, la difficulté véritable est le propre de la remontée³⁰. C'est que la vie facile est propre aux dieux³¹. En revanche, pour ceux qui ont chuté dans le devenir, c'est tout le contraire : cet état qui leur est étranger les conduit à l'oubli et finit par les endormir, s'il est vrai que nous nous endormons docilement conduits par les rêveries qui séduisent les âmes³².

- 7 Ἐπεὶ καὶ τῶν πεδῶν αἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ βαρυτάτου ὄντος διὰ τὴν εὐπρέπειαν εἰς κόσμον μάλλον συντελεῖν καὶ φέρειν τὸν δεσμὸν δι' αὐτῶν ἐνήγαγον τῷ κούφῳ τὰς δι' ἀφροσύνην τοῦ βάρους ἀνεπαισθήτους γυναῖκας. Αἱ δὲ τοῦ σιδήρου συνιέναι τῶν ἀμαρτημάτων | ἠνάγκασαν καὶ λυτήσασαι μεταγινώσκειν καὶ ζητεῖν τοῦ βάρους 5 ἀπαλ' ἁλαγὴν πορίσασθαι· τοῦ χρυσοῦ δὲ διὰ τὴν τέρψιν εἰς ἀγανάκτησιν οὐ τὴν τυχοῦσαν πολλακίς συντελούσης τῆς λύσεως. Ὅθεν καὶ ἔδοξε τοῖς σώφροσι τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μάλλον συντελεῖν εἰς ἀρετὴν, καὶ τὸ μοχθεῖν ἄριστον εἶναι ἀνδρὶ τε ὁμοίως καὶ γυναικὶ ἢ ἐξοιδαίνειν | τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς χαλωμένην. Παν- 10 τὸς γὰρ καλοῦ κτήματος πόνους δεῖ προηγεῖσθαι, καὶ πονεῖν ἀνάγκη τὸν τυχεῖν ἀρετῆς σπουδάζοντα. Ἀκούεις δὲ καὶ τὸν Ἑρακλέα τοὺς τε Διοσκούρους καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν τοὺς τε ἄλλους, ὅσοι θεῶν παῖδες ἐγένοντο, ὡς διὰ τῶν πόνων καὶ τῆς καρτερίας τὴν μακαρίαν εἰς θεοῦς ὁδὸν ἐξετέλεσαν. Οὐ γὰρ ἐκ | τῶν δι' ἡδονῆς 15 βεβιωκότων ἀνθρώπων αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί, ἀλλ' ἐκ τῶν τὰ μέγιστα τῶν συμβαινόντων γενναίως διενεγκεῖν μεμαθηκότων.
- 8 Μέγιστος δὲ ἀθλος τοῦ νῦν σοι προκειμένου εὖ οἶδα καὶ αὐτὸς ὡς οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος, ἡγουμένη μετ' ἐμοῦ καὶ τῆς σωτηρίας τὴν ὁδὸν καὶ τὸν ταύτης καθηγεμόνα καταλείψειν. Ἔχει δὲ οὐχ οὕτω παντάπασιν δυσκαρτερήτως σοι τὰ παρόντα, εἰ παρῆσα τὴν ἐκ τοῦ | πάθους ἀλόγιστον ταραχὴν μὴ περὶ φαύλων ἡγήσῃ μεμνησθαι 5 ὦν εἰς φιλοσοφίαν τὴν ὀρθὴν παρὰ τῶν θείων ἐτελέσθης λόγων· ὦν τὴν βεβαίαν ἀκρόασιν αἱ πράξεις ἐλέγχειν εἰώθασι. Τὰ γὰρ ἔργα τῶν δογματῶν ἐκάστου φέρειν πέφυκε τὰς ἀποδείξεις· καὶ δεῖ οὕτως βιοῦν, ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ ἑαυτὸς πιστὸς¹ ἢ μάρτυς, περὶ ὧν λέγει τοῖς ἀκρωμένοις. | Τίνα οὖν ἦν ἄρα, ἃ παρὰ τῶν 10 σαφέστατ' εἰδῶτων τὰ κατ' ἀνθρώπους μεμαθήκαμεν; ἄρ' οὐχ, ὅτι μὲν σοὶ ἐγὼ οὐχ ὁ ἀπτὸς οὗτος καὶ τῆ αἰσθήσει ὑποπτωτός, ὁ δὲ ἐπὶ πλείστον ἀφεστηκώς τοῦ σώματος, ὁ ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος, καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφητός, διανοίᾳ δὲ μόνῃ κρατητός; λαμβάνομεν δὲ οὐ παρὰ τῶν ἔξωθεν τὰ | εἰς τὰ παρ' αὐτῶν ἡμῖν 15 ἐντεθειμένα· τοῦνδὸσιμον δὲ μόνον ὥσπερ ἐν χορῷ εἰς ἀνάμνησιν ἡμᾶς ἄγον ὦν ἔχοντες παρὰ τοῦ δεδωκότος | ἐπλανήθημεν. 9,¹

7,¹ ἐπεὶ Mai: ἐπὶ cod. 7,² συντελεῖν: συντελοῦσι Nauck συντελεῖν Nauck² 7,³ ἀνεπαισθήτους fort. cod. uel ἀνεπαισθήτους: ἀναισθήτους Mai Nauck 7,⁶ ἀπαλλαγὴν Mai corr.: ἀπαλαγὴν cod. 7,⁶ δὲ: del. Nauck 7,¹⁰ γὰρ conii. Mai: τὰ uel τοὺς cod.? γοῦν conii. Nauck². 8,⁹ αὐτὸς πιστὸς: ἀξιόπιστος conii. Nauck 8,¹² ὑποπτωτός conii. Nauck: ὑποπτατός cod. 8,¹⁴⁻¹⁵ τὰ εἰς τὰ: τὰ des Places τὰ εἴσω prop. Jacobs, p. 651 8,¹⁶ ἄγον conii. Nauck (apud Jacobs, p. 651): ἄγοντα cod.

7,⁸ τὰ ἐπίπονα – ἀρετὴν Sent. Pyth. 101 7,¹⁰⁻¹¹ παντὸς – προηγεῖσθαι Sent. Pyth. 78 7,¹⁴⁻¹⁶ οὐ γὰρ – μεμαθηκότων Sent. Pyth. 72. 8,⁷⁻⁸ τὰ γὰρ ἔργα – ἀποδείξεις Sextus 547 et Clitarchus 49 8,⁸⁻⁹ δεῖ – ἀκρωμένοις Sextus 177 et Clitarchus 48 8,¹¹⁻¹⁴ ἄρ' οὐχ – κρατητός Sent. Pyth. 74 8,¹³ ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος Plato Phaedr. 247c6

- 7 Et en effet, parmi les chaînes, les unes sont d'or, qui est le métal le plus lourd; leur beauté fait qu'on les destine plutôt à la parure et pousse les femmes, que leur déraison rend insensibles à ce poids, à préférer ce fardeau plutôt qu'un plus léger. Les chaînes de fer, elles, nous contraignent à prendre conscience de nos fautes et, parce qu'elles nous font mal, à nous repentir et à chercher un moyen de nous libérer de leur poids. Au contraire, la chaîne d'or, du fait de son attrait, s'il nous arrive de la quitter c'est avec irritation³³. Voilà aussi pourquoi les hommes raisonnables sont d'avis que les souffrances favorisent davantage la vertu que les plaisirs, et que, pour les hommes tout autant que pour les femmes, il vaut mieux souffrir que de laisser son âme se gonfler et s'amollir³⁴. Car toute acquisition d'un bien doit être précédée par des souffrances, et il doit souffrir, celui qui prétend atteindre la vertu. Tu as entendu dire d'Héraclès, des Dioscures, d'Asclépios et de tous les autres qui sont devenus enfants des dieux, que c'est à travers les souffrances et avec endurance qu'ils ont accompli le bienheureux voyage vers les dieux. Car ce n'est pas chez les hommes qui ont vécu dans le plaisir que l'on trouve une telle ascension vers le dieu, mais c'est chez ceux qui ont appris à supporter avec noblesse les pires circonstances.
- 8 C'est le plus grand combat que tu livres maintenant, et je sais moi-même qu'il ne peut y en avoir de plus grand. Tu crois qu'en me perdant tu vas perdre le chemin du salut et le guide qui y mène³⁵. Mais ta situation n'est toutefois pas à ce point et entièrement désespérée, pourvu que tu écarter le trouble irrationnel que provoque la passion et que tu ne sous-estimes pas l'importance du souvenir de ces paroles divines qui t'ont initiée à la droite philosophie³⁶. À nous de prouver par les actes que nous en sommes les fidèles auditeurs. Car les actes sont là pour démontrer les convictions de chacun. Et il faut vivre selon ce que l'on croit, pour être soi-même le témoin fidèle de ce que l'on a dit à ses auditeurs³⁷. Qu'avons-nous donc appris de ceux qui connaissent le mieux tout ce qui concerne les hommes? N'était-ce pas que, pour toi, mon vrai moi n'est pas cet individu que l'on peut toucher et qui tombe sous le coup de la sensation, mais bien ce quelque chose d'entièrement séparé du corps, sans couleur ni forme³⁸, que les mains ne peuvent en aucune façon toucher et auquel seule la pensée peut accéder? Et ce n'est pas de ceux qui sont extérieurs que nous recevons ces connaissances qui sont en accord avec celles qui ont été d'elles-mêmes mises en nous³⁹. Il suffit que l'on donne l'air, comme dans un chœur, pour que l'on se ressouvienne de ce que l'on possédait grâce au donateur⁴⁰, avant que ne commence notre errance.

- 9 Πρὸς δὲ τούτοις οὐχ ὅτι πᾶν πάθος ψυχῆς εἰς σωτηρίαν αὐτῆς πολεμιώτατον, καὶ ἀπαιδευσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ, τὸ δὲ πεπαιδευθῆναι οὐκ ἐν πολυμαθείας ἀναλήψει (ἐν ἀπαλλάξει) δὲ τῶν ψυχικῶν παθῶν ἐθεωρεῖτο; πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί· | ψυχῆς δὲ νόσημα κακία· κακία δὲ πᾶσα αἰσχροῦ· τὸ δὲ αἰσχρὸν τῷ καλῷ 5 ἐναντίον· καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου ἀμήχανον αὐτῷ σὺν κακίᾳ πελάζειν· καθαροῦ γὰρ μὴ καθαρὸν ἐφάπτεσθαι οὐδὲν ὁ Πλάτων φησὶ θεμιτὸν εἶναι. Διὸ καὶ μέχρι τοῦ νῦν καθαρεύειν δεῖ τῶν παθῶν τε καὶ τῶν διὰ τὸ πάθος ἀμαρτημάτων. Ἄρ' οὖν οὐ τοιαῦτα ἦν, οἷς μάλιστα | συνήνεις, ὡς γράμματα θεία ἐνόησα παρὰ σαυτῆ διὰ τῆς 10 τῶν λόγων ἐνδείξεως ἀναγινώσκουσα; πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν πεπεισμένην ἐν σοὶ εἶναι καὶ τὸ σῶζον καὶ τὸ σφζόμενον καὶ τό γε ἀπολλύον καὶ <τὸ> ἀπολλύμενον τὸν τε πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν τὸν τε πατέρα καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τῶν ὄντων ἀγαθῶν καθηγεμόνα, κεχηνέαι πρὸς | τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιάν, ὡς δὴ τὸν ὄντως ὑφηγητὴν 15 μὴ ἐντὸς ἔχουσαν μηδὲ παρὰ σαυτῆ πάντα τὸν πλοῦτον; ὃν ἀνάγκη ἀπολλύναι καὶ διαφεύγειν πρὸς τὴν σάρκα καταβαίνουσαν ἀντὶ τοῦ σ' ὠ' ἵζοντος καὶ σφζομένου.
- 10 Τῆς μὲν οὖν ἐμῆς σκιάς καὶ τοῦ φαινομένου εἰδώλου οὔτε παρόντων ὠνήσω τι οὔτ' ἀπόντων ἐπώδυνος ἢ ἀπουσία τῆ μελετώσῃ φεύγειν ἀπὸ τοῦ σώματος. Ἐμοῦ δὲ καθαρῶς τύχῃς ἂν μάλιστα καὶ παρόντος καὶ συνόντος νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν σὺν καθαρῷ τε καὶ τῷ καλλίστῳ | τῆς συνουσίας καὶ μηδὲ χωρισθῆναι οἴου τε 5 ὄντος, εἰ μελετῶης εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα σου μέλη καὶ εἰς πλήθος κατακερματισθέντα, ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυροῦσης ἐνώσεως. Συνάγοις δ' ἂν καὶ ἐνίχοις τὰς ἐμφύτους ἐνοσίας καὶ διαρθρῶν συγκεχυμένας, καὶ εἰς φῶς ἔλκειν ἐσκοτισμένας | πειρω- 10 μένη· ἀφ' ὧν ὀρμώμενος καὶ ὁ θεῖος Πλάτων ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ τὰς ἀνακλήσεις πεποιῆται. Ἔτι εἰ μνημονεύεις, διαρθροῖς δ' ἂν ἅ γε ἀκήκοας διὰ τῆς μνήμης ἀναπεμπαζομένη τοῖς τε τοιοῦτοις τῶν λόγων ὡς ἀγαθοῖς συμβούλοις ἀξιούσα προσέχειν καὶ λοιπὸν τὰ γνωσθέντα διὰ τῶν ἔργων ἀσκούσα, | διὰ δ' αὐτῶν 11,1 πονεῖν συντηροῦσα.

9,2 αὐτῆς Nauck (ex Stob. III, I, 41): αὐτοῖς cod. 9,3 ἀναλήψει, ἐν ἀπαλλάξει Stob. II, 21, 96: ἀναλήψει... παλάξει [Iac. ca. 10 litt.] cod. 9,7 οὐδὲν Nauck: οὐδὲ cod. 9,13 τὸ add. Nauck: καὶ ἀπολλύμενον cod. 9,17 σφζοντος Mai corr.: σόζοντος cod. 10,2 ὠνήσω Nauck: ὀνήσω cod. 10,4 τε: om. Mai 10,6 εἰς ἑαυτὴν: εἰς σεαυτὴν Pötscher 10,7 κατακερματισθέντα: κατακρεματισθέντα Mai 10,9 διαρθρῶν Orelli-Mai: δι' ἀρθρῶν cod. 10,11 μνημονεύεις: μνημονεύεις Nauck (apud Jacobs, p. 581).

9,1-4 πᾶν – ἐθεωρεῖτο Sextus 2 et 116 9,4-5 πάθη – αἰσχρὸν Sextus 202, 207, 208 et 475 9,7-8 Plato Phaed. 67b1-2 9,8-9 μέχρι – ἀμαρτημάτων Sextus 181.

- 9 En outre, n'avions-nous pas observé que toute passion de l'âme est le pire ennemi de sa sauvegarde, que le manque d'éducation est mère de toutes les passions, alors que l'on n'est pas éduqué parce que l'on accumule de l'érudition, mais parce que l'on se délivre des passions de l'âme ? Les passions sont les principes des maladies. La maladie de l'âme, c'est le mal ; or tout mal est laid, et le laid est le contraire du beau. Et puisque le divin est beau, il n'est pas possible de s'en approcher au moyen du mal⁴¹. Car de ne pas laisser le pur entrer en contact avec l'impur, telle est la loi comme le dit Platon⁴². C'est aussi pour cela que nous devons, jusqu'à maintenant, nous purifier des passions et des fautes qui sont commises du fait des passions. N'était-ce pas cela que tu approuvais le plus, comme des lettres divines écrites en toi-même et lues à travers les démonstrations orales⁴³ ? N'est-il pas étrange alors que, persuadée comme tu l'es d'avoir en toi-même aussi bien ce qui sauvegarde que ce qui est sauvegardé, ce qui détruit comme ce qui est détruit, la richesse comme la pauvreté, le père, l'époux et le guide vers les biens réels, tu sois là, bouche-bée devant l'ombre de ton guide, comme si tu n'avais pas en toi-même le guide véritable et toute la richesse à ta disposition ? Cette richesse disparaît, elle s'enfuit nécessairement si tu descends vers la chair au lieu d'aller vers ce qui sauvegarde et vers ce qui est sauvegardé⁴⁴.
- 10 Aussi, de mon ombre⁴⁵, de ce fantôme visible, tu n'avais tiré aucun avantage lorsqu'elle était présente, et tu ne subiras nulle peine en son absence, si tu t'exerces à fuir loin du corps. C'est dans la pureté que se trouve le meilleur moyen de me retrouver, présent et uni à toi, de nuit comme de jour, par ce qu'il y a de plus pur et de plus beau dans l'union et sans que je puisse être séparé de toi, pourvu que tu t'efforces de remonter vers toi-même, rassemblant loin du corps tous les membres de ton âme qui sont dispersés et réduits en de multiples fragments, loin de l'unification qui jusqu'alors faisait régner sa toute-puissance⁴⁶. Tu peux rassembler et unifier tes pensées innées en essayant d'organiser ce qui en elles est confus et les tirer à la lumière quand elles sont obscures. Elles ont servi de tremplin au divin Platon pour nous rappeler des sensibles aux intelligibles⁴⁷. En outre, si tu t'en souviens encore, tu peux organiser les leçons que je t'ai données en les reparcourant par la mémoire, et choisir de t'attacher à ces explications comme à de bons conseillers, pour mettre alors en œuvre ce que tu as appris et le préserver grâce à cet effort.

- 11 Λέγει δὲ ὁ λόγος πάντη μὲν καὶ πάντως παρῆναι τὸ θεῖον, νεῶν δὲ τούτῳ παρ' ἀνθρώποις καθιερωσθαι τὴν διάνοιαν μάλιστα τοῦ σοφοῦ μόνῃν, τιμὴν τε προσήκουσαν ἀπονέμεσθαι τῷ θεῷ ὑπὸ τοῦ μάλιστα τὸν θεὸν ἐγνωκότος· τοῦτον δὲ | εἶναι εἰκότως μόνον τὸν σοφόν, ᾧ τιμητέον διὰ σοφίας τὸ θεῖον καὶ κατακοσμητέον 5
αὐτῷ διὰ σοφίας ἐν τῇ γνώμῃ τὸ ἱερὸν ἐμπύχῳ ἀγάλματι τῷ νῷ ἐνεικονισαμένου ἀγάλλοντος θεοῦ. Θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδενός, σοφὸς δὲ μόνου θεοῦ. Οὐ γὰρ ἂν ἄλλως καλὸς κάγαθὸς γένοιτο ἢ νοῶν τό τε ἀγαθὸν καὶ καλόν, ὅπερ ἐξέχει τοῦ 10
θεοῦ· οὐδ' | αὐτῷ ἄλλως κακοδαίμων ἄνθρωπος ἢ πονηρῶν δαιμόνων ἐνδιδίαιτμα τὴν ψυχὴν κατασκευάσας. Ἀνθρώπῳ δὲ σοφῷ θεὸς θεοῦ δίδωσιν ἐξουσίαν. Καὶ 10
καθαίρεται μὲν ἄνθρωπος ἐννοία θεοῦ, δικαιοπραγίαν δὲ ἀπὸ θεοῦ ὀρμώμενος διώκει.
- 12 Πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος. Καὶ πάντων, ὧν πράττομεν ἀγαθῶν, τὸν θεὸν αἴτιον ἡγώμεθα· τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐλόμενοι, θεὸς δὲ ἀνάιτιος. Ὄθεν καὶ ἱεὺς κτέον θεῷ τὰ ἄξια θεοῦ. Καὶ 5
αἰτῶμεθα, ἃ | μὴ λάβοιμεν ἂν παρ' ἑτέρου· καὶ ὧν ἡγεμόνες οἱ μετ' ἀρετῆς πόνοι, ταῦτα εὐχώμεθα γενέσθαι μετὰ τοὺς πόνους· εὐχὴ γὰρ βραθύμου μάταιος λόγος. 5
Ἄ δὲ κτησάμενος οὐ καθέξεις, μὴ αἰτοῦ παρὰ θεοῦ· δῶρον γὰρ θεοῦ πᾶν ἀναφαιρετον· ὥστε οὐ δώσει, ὃ μὴ καθέξεις. Ὡν δὲ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσα οὐ δεηθῆσῃ¹, ἐκείνων καταφρόνει· καὶ ὧν ἂν ἀπαλλαγείσα | δέη, εἰς ταῦτά σοι ἀσκου- 10
μένη τὸν θεὸν παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορα. Οὐκ οὖν δεήσῃ οὐδενός, ὧν καὶ ἡ τύχη δοῦσα πολλάκις πάλιν ἀφαιρεῖται. Οὐδὲ <δεῖ> πρὸ καιροῦ τινὸς τὴν αἴτησιν ποιεῖσθαι, ἀλλ' ὅταν σοι ὁ θεός | ἐν σοὶ οὖσαν φύσει τὴν ὀρθὴν αἴτησιν ἐκφῆν¹η¹. 13,¹

11,¹ διὰ δ' αὐτῶν: διὰ δ' αὐτοῦ Nauck² διὰ δ' αὐτοῦ τοῦ Pötscher. 11,² πάντως Nauck (apud Jacobs², p. 88): πάντας cod. πάσι Mai. 11,⁷ ἀγάλλοντος θεοῦ Pötscher: ἀγάλλοντα... θεός [lac. ca. 8 litt.] cod. ἀγάλλοντα τοῦ θεοῦ Orelli-Mai des Places. 11,⁸ ἄλλως: ἄλλος Nauck 11,⁹ καλόν cod.pc: λ s. l. κακόν cod.ac. 12,⁴ εὐκτέον Orelli monente Schaefer: εὐκταῖον Mai corr. εὐεκταῖον cod. 12,⁴ θεῷ: om. Mai 12,⁷ λόγος cod.pc: λόγος s. l. πόνους cod.ac 12,⁷ κτησάμενος: κτησαμένη Orelli-Mai 12,⁹ δεηθήσῃ Mai corr. δεηθείσῃ cod. 12,¹⁰ δέη εἰς ταῦτα: δεηθῆς εἰς ταῦτα Volkmann (ex Stob. III, I, 42-43) δεηθῆς ταῦτα Nauck², Pötscher 12,¹⁰ σοι Nauck: σὺ cod. 12,¹² δεῖ add. Nauck 12,¹³ ἐκφῆνῃ Nauck: ἐκφῆνιε cod. ἐκφαίνιε corr. Mai.

11,²⁻³ νεῶν – μόνῃν Sent. Pyth. 66 et Sextus 144 11,⁷⁻⁸ θεός – οὐδενός Clitarchus 4, Sent. Pyth. 39 et Sextus 49. 11,¹¹ ἀνθρώπῳ – ἐξουσίαν Sextus 36 11,¹² καθαίρεται – θεοῦ Clitarchus 17 et Sextus 97 12,¹⁻² πάσης – ἔφορος Sent. Pyth. 26 et Sextus 303 12,²⁻³ πάντων – ἡγώμεθα Clitarchus 18 et Sextus 113 12,³⁻⁴ τῶν – ἀνάιτιος Plato Resp. x 617e4-5 et Tim. 42d4; Clitarchus 19, Sextus 119 12,⁴ εὐκτέον – θεοῦ Sextus 122 et 123 12,⁴⁻⁵ αἰτῶμεθα – ἑτέρου Sextus 124 12,⁵⁻⁶ ὧν ἡγεμόνες – πόνους Clitarchus 21 et Sextus 125 12,⁶⁻⁷ εὐχὴ – λόγος Sextus 126 12,⁷⁻⁸ ἃ δὲ κτησάμενος – καθέξεις Clitarchus 22 cum 15; Sent. Pyth. 3 et Sextus 128 cum 92 et 404 12,⁸⁻¹¹ ὧν – συλλήπτορα Sent. Pyth. 121 et Sextus 127 12,¹¹⁻¹² οὐκ οὖν – ἀφαιρεῖται Sent. Pyth. 120.

- 11 La raison enseigne en effet que le divin est partout et totalement présent; c'est à lui qu'a été consacré un temple chez les hommes: la pensée, et plus que toute autre, la seule pensée du savant⁴⁸. Celui qui honore convenablement le dieu, c'est celui qui, plus que tout autre, a appris à le connaître: celui-là, il convient de le reconnaître, c'est le seul savant. C'est lui qui doit, au moyen du savoir, honorer le divin, qui doit préparer, au moyen du savoir, un temple dans la pensée, en l'ornant de l'intellect⁴⁹, cette statue animée où est dessinée l'image du dieu⁵⁰. Le dieu en effet n'a besoin de rien; le savant n'a besoin que du dieu. Car il n'y a pas d'autre moyen pour devenir beau et bon que de concevoir le bien et le beau, qui sont attachés au divin⁵¹. Et on ne peut en outre devenir un homme malheureux qu'en faisant de son âme la demeure des démons malveillants. Mais à l'homme savant le dieu donne la liberté du dieu. L'homme est purifié par la pensée qu'il a du dieu: c'est sous l'impulsion du dieu qu'il poursuit l'action juste.
- 12 En toute action, en toute œuvre et en toute parole, vois la présence du dieu, qui observe et qui veille⁵². Toutes les bonnes choses que nous faisons, tenons que le dieu en est la cause. Des mauvaises choses, nous sommes les causes, pour les avoir choisies. Le dieu, lui, n'en est pas la cause⁵³. Aussi faut-il prier le dieu pour des choses dignes du dieu et lui demander ce que nul autre ne pourrait donner⁵⁴. Les biens où conduisent les peines de la vertu, prions pour qu'ils adviennent à la suite des peines⁵⁵. Car la prière du désinvolte est une parole creuse. Ce que tu ne garderas pas après l'avoir acquis, ne le demande pas au dieu⁵⁶. Car le don du dieu, c'est tout ce qui ne peut être retiré; aussi ne te donnera-t-il pas ce que tu ne garderas pas. Ce dont tu n'auras plus besoin une fois délivrée du corps, méprise-le⁵⁷. Mais exerce-toi à ce dont on pourrait avoir besoin une fois délivré, en priant le dieu pour qu'il t'offre son aide. Tu ne demanderas donc rien de ce que la fortune donne souvent avant que de le retirer. Et tu ne feras pas non plus ta demande avant que le moment opportun en soit venu, mais seulement lorsque le dieu t'aura révélé la juste demande qui par nature est déjà en toi.

- 13 Δι' ὧν μάλιστα καὶ αὐτὸς ἐνοπτρίζεσθαι πέφυκεν, οὔτε διὰ σώματος ὄρατὸς ὧν οὔτε διὰ ψυχῆς αἰσχροῦ καὶ ὑπὸ τῆς κακίας ἐσκοτισμένης. Κάλλος γὰρ ἐκείνου τὸ ἀκήρατον καὶ φῶς τὸ ζωτικὸν ἀληθείᾳ διαλάμπων. Κακία δὲ πᾶσα ὑπ' | ἀγνοίας διέ- 5
 ψευστ' ἔσται καὶ ὑπὸ αἰσχροῦ διέστραπται, ταῦτ' οὖν θέλει καὶ αἰτοῦ τὸν θεὸν ἃ θέλει
 τε καὶ ἔστιν αὐτός, εἶ ἐκεῖνο γινώσκουσα ὡς ἐφ' ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ
 τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεὸν καὶ τῆς ἐκείνου ἐνοράσεως
 ἕαυτὸν ἀπεσκοτίσει, καὶ ἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ὡς θεὸς δοξάζῃ¹ται. Σοφὸς
 δὲ ἄνθρωπος ὀλίγοις | γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, 10
 γινώσκειται ὑπὸ θεοῦ. Ἐπέσθω τοῖνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπτρίζόμενος τῇ ὁμοι-
 ὴσει θεοῦ¹. τῷ δὲ νῷ ἢ ψυχῇ· τῇ δ' αὖ ψυχῇ ὑπηρετεῖτω τὸ σχῆμα, εἰς ὅσον οἶόν
 τε, καθαρῶ καθαρὸν. Ἀπὸ γὰρ τῶν παθῶν ταύτης μαινόμενον εἰς | αὐτὴν πάλιν 14,¹
 ἐπαναστρέφεται τὰ μιάσματα.
- 14 Τῇ δὲ ψυχῇ τῇ θεοφιλεῖ¹ καὶ τῷ θεοφιλεῖ νῷ ἐν τῷ καθαρῷ σώματι ἔστωσαν καὶ
 πράξι¹ς ἀκόλουθος καὶ λόγος, αἰρετωτέρου σοι ὄντος <λίθον> εἰκὴ βαλεῖν ἢ λόγον,
 καὶ τὸ ἡττάσθαι ἑτάληθῆ λέγοντα ἢ νικᾶν ἀπατῶντα· τὸ γὰρ νικήσαν ἀπάτη ἐν | 5
 τῷ ἦθει ἡττηται. Μάρτυρες δὲ κακῶν ψευδεῖς λόγοι. Ἀδύνατον τὸν αὐτὸν φιλόθεόν
 τε εἶναι καὶ φιλήδονον καὶ φιλοσώματον. Ὁ γὰρ φιλήδονος καὶ φιλοσώματος, πάν-
 τως καὶ φιλοχρήματος, ὁ δὲ φιλοχρήματος ἐξ ἀνάγκης ἄδικος, ὁ δὲ ἄδικος καὶ εἰς
 θεὸν καὶ εἰς πατέρας ἀνόσιος καὶ εἰς τοὺς ἄλλους παράνομος. Ὡστε καὶ ἐκατόμ- 10
 βας | θύη καὶ μυριοὶς ἀναθήμασι τοὺς νεῶς ἀγάλλη, ἀσεβής ἐστί καὶ ἄθεος καὶ τῇ
 προαιρέσει ἱερόσυλος. Διὸ καὶ πάντα φιλοσώματον ὡς | ἄθεον καὶ μιαρὸν ἐκτρέπε- 15,¹
 σθαι χρή.

13,⁵ διέψευστα Orelli-Mai corr. διέψευσθαι cod. 13,⁸ καὶ ἂν: καὶ Nauck 13,⁹ δοξάζηται
 Boissonade corr. δοξάζεται cod. 13,¹² θεοῦ Mai corr. θεόν cod. 13,¹² σχῆμα: σῶμα Nauck.
 14,¹ θεοφιλεῖ Mai corr. θεοφιλή cod. 14,² πράξις Mai corr. πράξεις cod. 14,³ λίθον con.
 Orelli-Mai ex Stob., III, 34, II (= Sent. Pyth. 7) ὄντος χρήματα εἰκὴ Mai ex Vit. Pyt., 39: ὄντος...
 εἰκὴ [lac. ca. 6 litt.] cod. 14,³ τὸ: del. Nauck 14,⁴ ἐτάληθῆ Orelli-Mai corr. τ' ἀληθῆ cod.
 14,⁵ λόγοι Nauck² monente Jacobs: λόγων cod. 14,⁷ φιλοσώματος πάντως: φιλοσώματος ὁ δὲ
 φιλοσώματος πάντως add. Nauck (ex Sent. Pyth., 110).

13,⁵⁻⁶ ταῦτ' οὖν – αὐτός Sextus 134 13,⁶⁻⁸ ἐφ' ὅσον – θεόν Sextus 136 13,⁹⁻¹¹ σοφὸς – θεοῦ
 Sent. Pyth. 92 et Sextus 145 14,³ αἰρετωτέρου – λόγον Clitarchus 28; Sent. Pyth. 7 et Sextus
 152 14,³⁻⁶ ἡττάσθαι – λόγοι Sextus 165 14,^{5-15,1} ἀδύνατον – χρή Sent. Pyth. 110; Sextus 76;
 Porphyrius De Abst. II, 59,1-61,2 cum parallela in Eusebius, Prep. IV, 14, 8-9 (ex Theophrastus
 De Piet. ut con. Pötscher (fr. 8), sed Bouffartigue in De Abst. II, p. 27-29 dub.).

- 13 C'est surtout ainsi que le dieu lui-même se reflète comme dans un miroir, lui que l'on ne voit ni avec le corps ni avec une âme mauvaise que le vice a plongée dans l'obscurité. Car la beauté du dieu, c'est sa pureté; sa lumière, c'est la lumière de la vie qui resplendit dans la vérité⁵⁸, alors que tout mal se trompe lui-même, parce qu'il est ignorance et qu'il se déforme⁵⁹. Veuille donc et demande au dieu ce qu'il veut et ce qu'il est lui-même⁶⁰, bien convaincue qu'autant on est épris du corps et de tout ce qui est relatif au corps, autant on ignore le dieu et l'on se plonge dans l'obscurité, quand bien même l'on serait pris pour un dieu par tous les hommes. Quant à l'homme savant, lui qui n'est connu que de quelques-uns ou, si tu préfères, ignoré de tous, celui-là le dieu le connaît. Que l'intellect suive donc le dieu, dont il est un reflet quand il s'assimile au dieu; que l'âme suive l'intellect; que le corps soit au service de l'âme, autant que possible, lui pur pour une âme pure⁶¹. Car lorsque le corps est souillé par les passions de l'âme, cette souillure se retourne de nouveau vers l'âme⁶².
- 14 Qu'en l'âme amie du dieu et en l'intellect ami du dieu, dans un corps pur, l'action et la parole soient en conformité⁶³. Car mieux vaut pour toi jeter au hasard une pierre qu'une parole, subir une défaite en disant la vérité, que vaincre en trompant. Car toute victoire obtenue par tromperie est une défaite en matière de mœurs. Les faux discours témoignent des méchancetés. Il est impossible d'être à la fois ami du dieu et ami du plaisir et du corps. Car l'ami du plaisir est l'ami du corps, tout autant qu'il est l'ami de l'argent, et l'ami de l'argent est nécessairement injuste. L'injuste, lui, est impie envers dieu comme envers ses parents, et il est inique envers les autres hommes⁶⁴. Quand bien même il sacrifierait des hécatombes et ornerait les temples de milliers d'offrandes, c'est un impie et un athée: par l'intention, c'est un profanateur de temple. Il faut donc s'écarter de tout ami du corps comme d'un athée et d'un souillé⁶⁵.

- 15 Καὶ οὐ ταῖς δόξαις οὐκ ἂν χρήσαιο, τούτῳ μῆτε βίου μῆτε λόγου τοῦ περὶ θεοῦ κοινώνει· λόγον γὰρ <περὶ> θεῖ οὐ¹ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ τὰ ἄληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει. Οὕτε αὐτὸ τέ | τινὰ προσήκεν ἀνοσιῶν ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ, οὔτε εἰς τοιοῦτων ἀκοᾶς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ θεοῦ λόγον οἷσθαι μὴ μιαίνειν. Ἄλλ' ἀκροᾶσθαι καὶ λέγειν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ. Προηγείσθω οὖν τοῦ περὶ θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλή ἔργα, καὶ σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους· ἀνοικειοτάτη γὰρ θεολογία κενοδοξία | ψυχῆς. Νόμιζε αἰρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκὴ προσέσθαι περὶ θεοῦ. Ἄξιαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ μῆτε λέγειν μῆτε πράττειν μῆτε πάντως εἰδέναι ἀξιούν. Ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ, θεὸς ἂν εἴη.
- 16 Καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσης· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς. Μόνῃ γὰρ ἀρετῇ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. Καὶ μέγα οὐδὲν ἄλλο μετὰ θεὸν ἢ ἀρετὴ. Μείζω¹ ἂν ἀρετῆς θεός. Θεὸς δὲ ἄνθρωπον βεβαιοῖ πράσσοντα | καλὰ· κακῶν δὲ πράξεων κακὸς δαίμων ἡγεμών. Ψυχὴ οὖν πονηρὰ φεύγει μὲν θεόν, πρόνοιαν δὲ θεοῦ εἶναι οὐ βούλεται, νόμου τε τοῦ θείου πᾶν τὸ φαῦλον κολάζοντος ἀποστατοῖ πάντως· ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς θεόν, αἰεὶ θεὸν ὀρᾷ, σύνεστιν αἰεὶ θεῷ. Εἰ δὲ χαίρει τῷ ἀρχομένῳ τὸ ἄρχον, καὶ θεὸς σοφοῦ κήδεταί καὶ προνοεῖ· καὶ διὰ τοῦτο | μακάριος ὁ σοφός, ὅτι ἐπιτροπεύεται ὑπὸ θεοῦ. Οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ τίμιον παρὰ θεῷ, ἀλλὰ τὰ ἔργα. Σοφὸς γὰρ ἄνθρωπος καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ. Ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιαίνει τὸ θεῖον. | Μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὐξασθαι.

15,² περὶ θεοῦ add. et corr. Nauck: θεὸν cod. 15,³ τὰ ληθῆ Orelli-Mai corr. τ' ἀληθῆ cod. 15,⁴ αὐτὸ τέ τινὰ: αὐτόν τινὰ Jacobs et Nauck, αὐτῶν τινὰ Pötscher 15,¹² πάντως Jacobs Nauck: πάντα cod. πάντη Mai 15,¹² θεοῦ θεός: θεοῦ θεῖος Pötscher. 16,² ὁμοίωσις Gaisford, p. 24, 13: ὁμοίωσις cod. 16,⁴ μείζων Mai corr. μείζον cod. 16,⁶ τοῦ θείου: θεῖου τοῦ Nauck 16,⁷ πᾶν τὸ φαῦλον Ceriani-Nauck: παντὸς φαῦλον cod. πάντα φαῦλον Mai 16,⁷ πάντως Nauck: παντὸς cod. 16,¹⁰ γλῶττα Orelli-Mai corr. γλῶττα cod.

15,¹⁻² οὐ ταῖς – κοινώνει Sextus 350 15,²⁻⁴ λόγον – φέρει Sent. Pyth. 55 et Sextus 351-352 15,⁴⁻⁵ οὔτε – θεοῦ Sextus 356 15,⁷ ἀκροᾶσθαι – θεοῦ Sent. Pyth. 112 et Sextus 22 15,⁸⁻⁹ σιγάσθω – πλήθους Sextus 360 15,¹⁰ νόμιζε – θεοῦ Sent. Pyth. 115 et Sextus 362 15,¹²⁻¹³ ἀξιαν – ἀξιούν Sent. Pyth. 40 et Sextus 4 15,¹² ὁ δὲ ἄξιος – ἂν εἴη Sent. Pyth. 4 et Sextus 376 16,¹⁻³ τιμήσεις – ὁμοίωσις et ἡ δὲ ὁμοίωσις – συγγενές Sent. Pyth. 102 et Sextus 402 cum 381 16,⁴⁻⁵ θεός – καλὰ Sextus 304 16,⁵ κακῶν – ἡγεμών Clitarchus 126b; Sent. Pyth. 49 et 59 et Sextus 305 16,⁵⁻⁶ ψυχὴ – πάντως Sextus 313 cum 312. 16,⁷⁻⁸ ψυχὴ – θεῷ Sextus 416, 417 et 418 16,⁸⁻¹⁰ εἰ δὲ χαίρει – θεοῦ Sextus 422, 423 et 424 16,¹⁰⁻¹¹ οὐχ ἡ γλῶττα – ἔργα Sent. Pyth. 14; Sextus 426 et 427 16,¹²⁻¹⁷,¹ ἄνθρωπος – εὐξασθαι Sent. Pyth. 15 et Sextus 429

- 15 Et celui dont tu ne peux accepter les opinions, ne partage avec lui ni ta vie, ni tes propos sur le dieu. Car parler du dieu devant ceux dont les opinions sont corrompues n'est pas sans danger; du reste, que l'on dise devant eux la vérité sur le dieu ou bien le faux, le danger s'avère être le même. Au contraire, d'abord, il n'est pas convenable que quiconque se prononce sur le dieu sans être purifié des actes impies. Ensuite, on ne doit pas croire qu'en les laissant écouter un discours sur le dieu on ne souille pas ce discours. Mais que l'on écoute ou que l'on prononce un discours sur le dieu, il faut le faire comme s'il était là. Ainsi, que le discours sur le dieu soit précédé par les actes qui plaisent au dieu. Et que l'on garde le silence sur ce discours devant la foule, car la théologie n'est pas appropriée aux opinions vides de l'âme⁶⁶. Pense qu'il vaut mieux garder le silence que de s'aventurer à se prononcer sur le dieu. Ce qui te rendra digne du dieu, c'est de ne rien dire, de ne rien faire et plus encore de ne rien vouloir savoir qui soit indigne du dieu. Et l'homme digne du dieu pourrait être un dieu⁶⁷.
- 16 Et tu honoreras le dieu de la meilleure façon, à chaque fois que tu assimileras ta pensée au dieu. Or l'assimilation ne se fera que par la seule vertu, car seule la vertu tire l'âme vers le haut et vers ce qui lui est apparenté⁶⁸. Après le dieu en effet, rien d'autre n'est grand que la vertu. Dieu est plus grand que la vertu. C'est dieu qui soutient l'homme lorsqu'il accomplit de bonnes choses⁶⁹; mais lorsqu'il accomplit de mauvaises actions, c'est le mauvais démon qui le gouverne. Aussi l'âme malveillante fuit-elle le dieu; elle ne veut pas croire en une providence divine et elle rejette toute loi divine qui punit chaque fautif⁷⁰. L'âme du savant, elle, est accordée au dieu: c'est toujours qu'elle voit le dieu, et toujours qu'elle est unie au dieu. Et si le gouvernant se réjouit pour le gouverné, le dieu lui aussi se préoccupe du savant et prend soin de lui. Et c'est pourquoi le savant est bienheureux, parce que le dieu le régent⁷¹. Devant le dieu, ce n'est pas la langue du savant qui est honorable, ce sont ses actes. Car le savant, même silencieux, honore le dieu, tandis que l'homme ignorant, qu'il prie ou qu'il sacrifie, souille le divin. Il n'y a donc que le savant qui puisse être prêtre, que lui qui puisse être ami du dieu; que lui qui sache prier⁷².

- 17 Καὶ ὁ σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσκεῖ τὴν περὶ θεοῦ, οὐ λιτανεύων ἀεὶ καὶ θύων, διὰ δὲ τῶν ἔργων τὴν πρὸς θεὸν ἀσκῶν εὐσέβειαν. Θεῶ γὰρ εὐάρεστος οὔτε δόξαις ἀνθρώπων οὔτε σοφιστῶν κεναῖς φωναῖς γένοιτ' ἄν τις· αὐτὸς | δὲ ἑαυτὸν καὶ εὐά- 5
ρεστον ποιεῖ θεῶ καὶ ἐκθεοῖ τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοίωτητι τῷ μετὰ ἀφθαρσίας μακαρίῳ· καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἀσεβῆ καὶ δυσάρεστον ποιεῖ τῷ θεῷ, οὐχ ὑπὸ θεοῦ πάσχων κακῶς – ἀγαθοποιὸν γὰρ μόνον τὸ θεῖον – ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ διὰ τε ἄλλα καὶ τὴν περὶ θεοῦ κακὴν δόξαν. Ἀσεβῆς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς | ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ προσάπτων. Σὺ δὲ μηδὲν ἰανάξιόν¹ 10
ποτε ὑπολάβῃς περὶ θεοῦ μῆτε τῆς μακαριότητος αὐτοῦ μῆτε τῆς ἀφθαρσίας.
- 18 Οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον καὶ τὰ πάτρια, οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐλαβεστάτης καὶ μακαρίας σεμνότητος εἰς τὸ σέβας αὐτοῦ ἐκκαλούμενον. Βωμοὶ δὲ θεοῦ ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν βλάπτουσι¹^ν, ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελουσι¹^ν. | Ὅστις δὲ τιμᾶ τὸν θεὸν ὡς προσδεόμενον, οὗτος λέληθεν ἑαυτὸν δοξάζων τοῦ θεοῦ κρείττονα εἶναι. Οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσι¹^ν, ἀλλ' ἀγνοηθέντες· ὀργὴ γὰρ θεῶν ἄλλοτρία, ὅτι ἐπ' ἀβουλήτοις μὲν ἡ ὀργή, θεῶ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον. Μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις· οὔτε γὰρ ἐκεῖνο βλάψεις τό γε μακάριον διὰ παντὸς καὶ οὐ πάσα | 10
βλάβη τῆς ἀφθαρσίας ἐξελέγεται, σαυτὴν δὲ τυφλώσεις πρὸς τὴν τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων διάγνωσιν.
- 19 Οὐδὲ ταῦτα λέγειν με ἡγοῦ <οὐ> παραγγέλλοντα σέβειν θεόν. Γελ¹ οἷος γὰρ ὁ τοῦτο παραγγέλλων ὡς ἐπιδιστάζειν ἐνόητος περὶ τούτου· καὶ οὐχ ὅτι τινὰ ποιοῦντες ἢ δοξάζοντες περὶ θεοῦ καλῶς τοῖ¹ ὑτον¹ σέβομεν. Οὔτε δάκρυα καὶ ἰκετεῖαι θεὸν ἐπιστρέφουσιν οὔτε θνητοῖαι θεὸν τιμῶσιν | οὔτε ἀναθημάτων πλῆθος κοσμοῦσι θεόν, 5
ἀλλὰ τὸ ἔνθεον φρόνημα καλῶς ἡδρασμένον συνάπτει θεῷ. Χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ

17,⁵ τῆς Nauck: τε cod. 17,¹⁰ προσάπτων Nauck ex Epicuro (apud Diog. Laert. x, 123): συνάπτων cod. 17,¹⁰ ἀνάξιόν ποτε Orelli-Mai: ἄξιον ποτε cod. 18,¹ καὶ τὰ πάτρια: κατὰ τὰ πάτρια Lobeck, I, p. 125 Nauck Pötscher des Places 18,³ ἐκκαλούμενον Volkmann, Nauck²: ἐκκαλούμενου cod. 18,⁴ βλάπτουσιν Nauck corr. βλάπτουσι cod. 18,⁴ ὠφελουσιν Nauck corr. ὠφελουσι cod. 18,⁶ κρείττονα: κρείττων Nauck κρείττον' Pötscher 18,⁶ βλάπτουσιν Nauck corr. βλάπτουσι cod. 19,¹ οὐδὲ: σὺ δὲ Nauck, Pötscher 19,¹ οὐ add. Nauck: ἡγοῦ cod. 19,¹ γελοῖος Mai corr. γελειος cod. 19,³ τοῦτον Mai corr. τούτους cod. 19,⁴ ἰκετεῖαι Orelli-Mai: ἰκετεῖαι cod. 19,⁷ θνητοῖαι: Pötscher θνητοῖαι 19,⁷ ἀκολασιῶν Nauck: εἰκίλασιν cod.

17,¹ μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός Stob. II, 67, 20 (= SVF III 604) 17,¹⁻² ὁ σοφίαν – θεοῦ Sent. Pyth. 94 et Sextus 406 17,⁶ ἀφθαρσίας μακαρίῳ Epicurus ad Men. (apud Diog. Laert. x, 123, 45). 17,¹⁰ ὁ τὰς τῶν – προσάπτων Epicurus ad Men. (apud Diog. Laert. x, 123, 10-11) 17,¹¹ μηδὲν ἀνάξιόν – ἀφθαρσίας Epicurus ad Men. (apud Diog. Laert. x, 123, 5-6). 18,⁵⁻⁶ ὅστις – εἶναι Sent. Pyth. 25 et Hierocles, p. 24, 13 Gaisford 18,⁶⁻⁸ οὐ χολωθέντες – ἀβούλητον Sent. Pyth. 8 19,⁴⁻⁶ οὔτε – ὅμοιον Sent. Pyth. 20a-c et Sextus 443. 19,⁷⁻⁸ θνητοῖαι – ἀκολασιῶν Sent. Pyth. 41 19,⁸⁻¹⁰ νεῶς – ἐπιτήθειον Sent. Pyth. 66

- 17 Et celui qui s'exerce au savoir s'exerce à la science du dieu⁷³; non pas en ne cessant jamais ni de prier ni d'offrir des sacrifices, mais en s'exerçant à la piété envers le dieu à travers ses actes. On ne peut devenir plaisant au dieu par les jugements des hommes ou par les discours vides des sophistes: c'est de soi-même que l'on se divinise, en assimilant ses propres dispositions à celui qui est indéfectiblement bienheureux⁷⁴. Et c'est aussi de soi-même que l'on se rend impie et déplaisant au dieu. Non pas que le dieu inflige des maux – car le divin ne fait que le bien –, mais c'est de soi-même que l'on s'en inflige, du fait de nos opinions mauvaises et notamment de celle que l'on a du dieu. L'impiété, ce n'est pas tant de ne pas honorer les statues des dieux que d'attribuer au dieu les opinions du grand nombre⁷⁵. Quant à toi, ne conçois jamais de manière indigne ni le dieu, ni sa béatitude, ni son indéfectibilité⁷⁶.
- 18 Voici en effet le principal fruit de la piété: honorer la divinité selon les traditions paternelles⁷⁷. Non pas qu'elle en ait besoin, mais parce que sa dignité admirable et bienheureuse nous appelle à la vénérer. Les autels du dieu, on ne subit rien à les servir, on ne gagne rien à les négliger. Mais quiconque honore le dieu comme s'il avait des besoins, celui-là, sans s'en rendre compte, pense être supérieur au dieu. Ce qui nous fait du tort, ce n'est pas la colère des dieux, mais le fait que nous ne les connaissons pas. La colère en effet est étrangère aux dieux: la colère résulte de choses qui ne sont pas voulues, alors que pour le dieu, il n'y a rien qui ne soit pas voulu. Aussi ne souille pas le divin avec de fausses et humaines opinions. Tu ne pourrais certes pas lui nuire, lui qui est éternellement bienheureux et dont l'indéfectibilité éloigne toute faute, mais tu t'aveuglerais toi-même sans pouvoir discerner les choses les plus grandes et les plus estimables.
- 19 Mais ne crois pas qu'en parlant ainsi je te recommande de vénérer le dieu. Ce serait une recommandation ridicule, comme s'il pouvait y avoir le moindre doute là-dessus. Et ce n'est pas non plus parce que nous accomplissons tel acte ou que nous avons telle opinion sur le compte du dieu que nous le vénérons comme il faut. Ni les larmes ni les supplications ne font changer le dieu d'avis, pas plus que le sacrifice n'honore le dieu, ni que l'abondance des offrandes n'orne le dieu⁷⁸. Mais une réflexion pleine du dieu, convenablement établie, voilà ce qui nous attache au dieu⁷⁹. Car le semblable se

ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον. Θυηπολία δὲ ἀφρόνων πυρὸς τροφή και τὰ παρὰ τούτων ἀναθήματα ἱεροσύλοις χορηγία τῶν ἀκολασιῶν. Σοὶ δέ, ὡσπερ εἴρηται, νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὃ ἐν σοὶ νοῦς. Παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν και κοσμητέον εἰς | καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον. Μηδὲ ἐφήμερος ὁ κόσμος ἔστω και τὰ τῆς παραδοχῆς και πάλιν γέλωτες και ἀφροσύνη και τὸ χῶρημα τοῦ πονηροῦ δαίμονος.

- 20 Ἐὰν οὖν αἰεὶ μνημονεύης, ὅτι ὅπου ἂν ἡ ψυχὴ σου περιπατῆ και τὸ σῶμα ἐνεργὸν ἀποτελῆ, θεὸς παρέστηκεν ἔφορος ἐν πάσαις σου ταῖς βουλαῖς και ταῖς πράξεσιν, αἰδεσθήσῃ μὲν τοῦ θεωροῦ τὸ ἄληστον, ἔξεις δὲ τὸν θεὸν σύνοικον. Κἂν τὸ στόμα οὖν σου πρόφασιν τινα πράγματος | ἄλλου του διαλέγῃ¹ται, μετὰ τῆς γνώμης τὸ φρόνημα τετράφθω πρὸς τὸν θεόν. Οὕτως γὰρ σοὶ και ὁ λόγος ἔνθεος ἔσται διὰ φωτὸς τοῦ | θεοῦ τῆς ἀληθείας λαμπρυνόμενος και ῥᾶον προχωρῶν. Θεοῦ γὰρ γνώσις ποιεῖ βραχὺν λόγον.
- 21 Ὅπου δ' ἂν λήθῃ παρεισέληθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν· χῶρημα γὰρ ἡ ψυχὴ, ὡσπερ μεμάθηκας, ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων. Και θεῶν μὲν συνόντων πράξει τὰ ἀγαθὰ και διὰ τῶν λόγων | και διὰ τῶν ἔργων· ὑποδεξαμένη δὲ ψυχὴ τὸν κακὸν σύνοικον διὰ πονηρίας πάντα ἐνεργεῖ. Ὅταν οὖν ἴδῃς ἄνθρωπον τοῖς κακοῖς χαίροντα και δρῶντα, γίνωσκε τοῦτον ἡρῆ¹σθαι μὲν τὸν θεὸν ἐν τῇ γνώμῃ, πονηροῦ δὲ δαίμονος ὄντα ἐνδιαίτημα. Θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες και διοικεῖν ἅπαντα τοῦτο γέρας ἐκτήσαντο διὰ τῆς γνώσεως και τῆς βεβαίας πίστεως | τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι ὑπὸ θεοῦ προνοεῖται πάντα και εἰσὶν ἄγγελιοι θεῖοι τε και ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπόπται τῶν πραττομένων, οὓς και λαθεῖν ἀμήχανον. Και δὴ τοῦτο οὕτως ἔχειν πεπεισμένοι φυλάττονται μὲν μὴ διαπίπτειν τοῖς κατὰ τὸν βίον, πρὸ ὅψεως ἔχοντες τὴν τῶν θεῶν ἀναπόδραστον ἐφόρασιν· εὐγνώμονα δὲ βίον κτησάμενοι μανθάνουσι θεοὺς | γινώσκονταί τε γινωσκομένοις θεοῖς.
- 22 Οἱ δὲ μήτε εἶναι θεοὺς πιστεύσαντες μήτε προνοία θεοῦ διοικεῖσθαι τὰ ὅλα, δίκης κόλασιν πεπόνθασι, τὸ μήτε ἑαυτοῖς πιστεύειν μήθ' ἐτέροις ὅτι και θεοὶ εἰσὶ και οὐκ ἀλόγῳ φορᾷ διοικεῖται τὰ πάντα. Εἰς κίνδυνον οὖν ἄφατον ἑαυτοὺς ἐμβαλόντες ἀλόγῳ ὀραμῇ και | εὐδιαπτώτῳ τοῖς κατὰ τὸν βίον ἐπιτίθενται και πάντα δρῶσιν ἃ μὴ θέμις, ἀναιρεῖν πειρώμενοι τὴν περι θεοῦς ὑπόληψιν. Και δὴ τούτους μὲν ἀγνοίας

20,¹ περιπατῆ del. Nauck² 20,³ ἄληστον: ἄλεστον Pötscher 20,⁵ διαλέγεται Boissonade corr. διαλέγεται cod. 21,² πράξει Mai³: πράξη cod. 21,⁵ ψυχὴ del. Nauck² 21,⁷ ἡρῆσθαι Boissonade corr. ἡρνεῖσθαι cod. 22,³ ὅτι και θεοὶ εἰσὶ και des Places: ὅτι θεοὶ και εἰσὶ και cod. ὅτι θεοὶ εἰσὶ και Nauck 22,⁷ αὐτοῦς: αὐτοὶ Nauck 22,⁸ φυγεῖν Nauck: φευγεῖν cod.

20,^{1,4} ἐὰν οὖν – σύνοικον Sent. Pyth. 26 20,⁵⁻⁶ μετὰ – θεόν Clitarchus 7 et Sextus 55 21,² θεοῦ – λόγον Sent. Pyth. 10 et 16; Sextus 430 21,^{3,4} χῶρημα – δαιμόνων Sextus 61 et 62. 21,³⁻⁴ χῶρημα – δαιμόνων Sextus 61 et 62.

porte nécessairement vers le semblable. Et le sacrifice des insensés ne sert qu'à alimenter le feu et leurs offrandes qu'à procurer aux pillleurs de temples le butin qui nourrit leurs vices. Pour toi, comme je l'ai dit, que le temple du dieu soit l'intellect qui est en toi⁸⁰. C'est lui qu'il faut préparer et orner, pour qu'il reçoive le dieu comme il convient. Mais que cet ornement et les préparatifs de cette réception ne soient pas éphémères, car alors, ce serait le retour des rires, des folies et une demeure offerte au démon malveillant⁸¹.

20 Aussi, si tu ne cesses jamais de te rappeler, où que ton âme se déplace et rende ton corps actif, que le dieu est présent qui veille sur toi, dans toutes tes décisions et tes actions, tu auras le plus grand respect pour l'observateur auquel rien n'échappe et tu auras le dieu pour compagnon⁸². Et même lorsque ta bouche se prononce sur telle ou telle autre affaire, que ta réflexion, avec tout ce qui relève de ta pensée, soit tournée vers le dieu⁸³. Car de la sorte, ton discours lui aussi sera plein du dieu et il progressera plus aisément, car la connaissance du dieu rend le discours bref.

21 Au contraire, là où l'oubli du dieu s'est introduit, nécessairement le mauvais démon s'installe. Car l'âme, comme tu l'as appris, est la demeure, soit des dieux, soit des démons⁸⁴. Si elle a des dieux pour compagnons, elle fera de bonnes choses, tant en paroles qu'en actes⁸⁵. Mais si une âme a laissé entrer le mauvais compagnon, alors elle fait tout avec malveillance. Lorsque tu vois un homme se réjouir de mauvaises choses et en accomplir, sache qu'il a renié le dieu dans sa pensée et qu'il est alors la demeure d'un démon malveillant. Ceux qui croient que le dieu est et qu'il gouverne toutes choses doivent à cette connaissance et à la fermeté de leur croyance le privilège de savoir que le dieu étend à toutes choses sa providence et qu'il y a des anges, des démons divins et bons, qui observent ce que nous faisons et desquels aucun procédé ne peut nous cacher⁸⁶. Et dans la mesure où ils ont réellement la conviction qu'il en est ainsi, ils se préservent de chuter dans les aléas de la vie, ayant devant les yeux cette surveillance des dieux à laquelle on ne peut se soustraire. Grâce à la vie de bon sens qu'ils ont acquise⁸⁷, ils apprennent la connaissance des dieux et sont connus des dieux qu'ils connaissent.

22 Ceux qui en revanche ne croient ni que le dieu est, ni que la providence du dieu gouverne toutes choses⁸⁸, subissent pour juste châtement de ne pouvoir faire croire ni à eux-mêmes, ni aux autres, que les dieux sont et que ce n'est pas un mouvement irrationnel qui gouverne toutes choses⁸⁹. Dès lors, jetés dans un péril indicible, ils s'agrippent à une impulsion irrationnelle et prompte à faire trébucher devant les aléas de la vie, et ils font tout ce qui est

ἐνεκα καὶ ἀπιστίας θεοὶ διαφεύγουσιν· αὐτοὺς δὲ θεοὺς καὶ τὴν ὁπαδὸν τῶν θεῶν δίκην οὔτε φυγεῖν οὔτε λαθεῖν δύνανται· βίον δὲ κακοδαίμονα καὶ πλανήτην ἐλόμμενοι ἀγνοοῦντες θεοὺς γινώσκονται θεοὶς | καὶ τῇ δίκῃ τῇ παρὰ θεῶν.

23,¹

23 Κἂν θεοὺς τιμᾶν οἴωνται καὶ πεπεῖσθαι εἶναι θεοὺς, ἀρετῆς δὲ ἀμελῶσι καὶ σοφίας, ἤρηνται θεοὺς καὶ ἀτιμάζουσιν. Οὕτε γὰρ ἄλογος πίστις δίχα τοῦ ὀρθῶς ἐπιτυχῆς θεοῦ, οὔτε μὴν τὸ τιμᾶν θεοσεβὲς ἄνευ τοῦ μεμαθηκένοι ὅτω τρόπῳ χαίρει τὸ θεῖον | τιμώμενον. Εἰ μὲν γὰρ προχοαῖς ἢ θυηλαῖς τερπόμενον πείθεται, οὐκ ἀνεῖθι δίκαιον τῷ τὴν ἴσῃν πάντας ἀμοιβὴν αἰτεῖν μὴ τὴν ἴσῃν λαχόντας τύχην. Εἰ δὲ τούτων οὐδὲν ἦττον, μόνῳ δὲ ἡδεται τῷ¹ καθαρῆς τὴνδιάνοιαν, ὃ δὴ δυνατὸν ἐκ προαιρέσεως παντὶ τῷ προσεῖναι, πῶς οὐκ ἂν εἴη δίκαιον; εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ θεῖον θεραπευόμενον ἡδεται, ἱερεῖοις μὲν | κατὰ δύναμιν, διανοίᾳ δὲ ὑπὲρ δύναμιν αὐτὸ τιμητέον. Εὐχεσθαι | θεῷ οὐ κακόν, ὡς τὸ ἀχαριστεῖν πονηρότατον.

5

10

24,¹

24 Κακῶν ἀνθρώπων οὐδεὶς θεὸς αἴτιος, ἀλλὰ νοὺς ἑαυτῷ ὁ ἐλόμενος· εὐχὴ ἢ μὲν μετὰ φαύλων ἔργων ἀκάθαρτος καὶ διὰ τοῦτο ἀπρόσδεκτος ὑπὸ θεοῦ· ἢ δὲ μετὰ καλῶν ἔργων καθαρὰ τε ὁμοῦ καὶ εὐπρόσδεκτος. | Τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. Πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνῃ σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεῦσαντα ὡς ἐνὶ μάλιστα σπουδάσαι¹ τὰ ληθῆ γινῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. Ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ | ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι. Στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω.

5

10

25 Τρεῖς δὲ νόμοι διακεκρίσθωσαν οἶδε· εἷς μὲν ὁ τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ τῆς θνητῆς φύσεως, τρίτος δὲ ὁ θετὸς κατ' ἔθνη καὶ πόλεις. Ὁ μὲν οὖν τῆς φύσεως ἀφορίζων τὰ μέτρα τῶν χρειῶν τοῦ σώματος καὶ τὸ ἐν ταύταις δεικνὺς ἀναγκαῖον τὸ μάτην κάκ περιττοῦ σπουδαζόμενον | ἐλέγχει. Ὁ δὲ θετὸς τε καὶ κατ' ἔθνη διατεταγμένος κατὰ συνθήκην τὴν πρὸς ἀλλήλους κρατύνει κοινωνίαν διὰ τῆς πρὸς τὰ τεθέντα

5

23,³ τοῦ ὀρθῶς ἐπιτυχῆς: τοῦ ὀρθῶς ζῆν ἐπιτυχῆς con. Orelli-Mai Nauck Pötscher 23,⁷ τῷ Mai corr. τὸ cod. 24,² νοὺς: αὐτὸς Mai Nauck Pötscher, μόνος con. Nauck² 24,⁷ πιστεῦσαντα Nauck: σπουδάσαντα cod. 24,⁷ τὰ ληθῆ Orelli-Mai corr. τ' ἀληθῆ cod. 24,⁹ διὰ Nauck: περὶ cod. 25,⁵ ἐλέγχει Mai: ἐλέγγειν cod. 25,⁸ πεπραγμένος: πεπραγμένων Mai (πεπραμμένος cod. vid. Mai) Nauck des Places γεγραμμένος Mai³ πεφασμένων Pötscher

interdit, cherchant à détruire la notion que l'on se fait des dieux. À ceux-là, du fait de leur ignorance et de leur incrédulité, les dieux échappent. Mais eux ne peuvent ni échapper ni se dissimuler aux dieux comme à la justice qui les accompagne. Et pour avoir choisi une vie de malheur et d'errance, ceux qui ignorent les dieux sont connus des dieux et de la justice qui vient des dieux⁹⁰.

- 23 Et quand bien même ils penseraient honorer les dieux et être fermement persuadés que les dieux sont, mais négligeraient la vertu et le savoir, ils auraient renié les dieux et les mépriseraient⁹¹. Car une croyance irrationnelle qui serait distincte de la rectitude ne permet pas d'atteindre le dieu, pas plus que le culte n'honore pieusement le dieu si l'on n'a pas appris quelle sorte d'hommage plaît à la divinité⁹². Si en effet la divinité se réjouit des libations et des sacrifices, et qu'elle se laisse persuader, alors il ne serait pas juste qu'elle exige de tous la même contribution alors que tous n'ont pas reçu la même fortune. Mais si la divinité ne se réjouit pas moins, ou même qu'elle se réjouit seulement de la pureté dans la pensée, que peuvent acquérir tous ceux qui en ont l'intention, comment n'en aurait-elle pas le droit⁹³? Et si enfin la divinité se plaît à ces deux sortes de célébration, il faut l'honorer, par des victimes qui sont dans nos moyens et par la pensée au-delà même de nos moyens⁹⁴. Prier le dieu n'est pas un mal, mais lui être ingrat est la pire des malveillances⁹⁵.
- 24 Aucun dieu n'est la cause des maux de l'homme⁹⁶. C'est l'intellect qui a choisi pour lui-même⁹⁷. La prière accompagnée d'actes méprisables est impure et inacceptable pour le dieu ; accompagnée d'actes beaux, elle est pure et également acceptable⁹⁸. C'est avant tout à ces quatre éléments qu'il faut tenir fermement quand il est question du dieu : la croyance, la vérité, l'amour, l'espoir⁹⁹. Car il faut croire que la seule sauvegarde est le retour vers le dieu¹⁰⁰. Puis, celui qui croit doit consacrer ses plus grands efforts à connaître la vérité sur le dieu. Et celui qui la connaît doit aimer ce qu'il connaît. Celui qui aime doit nourrir son âme de bons espoirs durant toute la vie. Car c'est avec de bons espoirs que les hommes bons l'emportent sur les hommes vils. Voici donc les éléments qu'il faut tenir fermement et tel est leur nombre.
- 25 Il faut maintenant distinguer ces trois lois : la première, la loi du dieu ; une autre, la loi de la nature mortelle ; la troisième, celle qui a été adoptée par les peuples et les cités¹⁰¹. La loi de la nature détermine les mesures des besoins corporels et indique parmi eux ce qui est nécessaire, en condamnant ce qui est inutile et superflu¹⁰². La loi adoptée, qui est établie par les peuples à la

ὁμολογίας. Ὁ δ' αὖ θεῖος ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἔνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς κατὰ τὰς ἐννοίας διετάχθη, δι' ἀληθείας δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεπραγμένους εὐρίσκεται. Παραβαίνεται δὲ ὁ μὲν τῆς φύσεως κεναῖς δόξαις ἀγνοηθεὶς ὑπὸ | τῶν τῆ ἄγαν φιλο- 10
σωματίᾳ προσκειμένων τῷ σώματι· ὑπερβαίνεται δὲ καταφρονούμενος ὑπὸ τῶν ὑπεράνω γινομένων τοῦ σώματος καὶ διὰ τὸ σῶμα. Ὁ δὲ θετὸς καιρῷ μὲν ὑποτάτ-
τεται ἄλλοτε ἄλλοις γραφόμενος κατὰ τὸ βίαιον τῆς τοῦ κρατούντος δυναστείας, εἰς κόλασιν δὲ ἀπάγει τὸν ἀλόντα, οὔτε τοῦ λαθόντος οὔτε τῆς προαιρέσεως ἐφικέ-
σθαι δυνάμενος | ἐκάστου. 26,¹

26 Ὁ δὲ γε θεῖος ἀγνοεῖται μὲν ψυχῇ δι' ἀφροσύνην καὶ ἀκολασίαν ἀκαθάρτῳ, ἐ'κλ¹-
ἀμπει δὲ δι' ἀπαθείας καὶ φρονήσεως. Καὶ οὔτε ὑπερβῆναι τοῦτον δυνατὸν – οὐδὲν
γὰρ τούτου ὑπεράνω ἀνθρώπῳ – οὔτ' αὐτοῦ καταφρονῆσαι· οὐ γὰρ ἐκλάμψαι
αὐτὸν οἶόν τε ἐν τῷ καταφρονεῖν αὐτοῦ | μέλλοντι· οὔτε τύχαις καιρῶν τρέπεται, 5
ὅτι κρείττων ἦν τῆς τύχης καὶ πάσης βίας πολυτρόπου ἰσχυρότερος. Νοῦς δὲ αὐτὸν
μόνος γινώσκει μεταλλεύων αὐτοῦ τὴν ἔρευναν καὶ τετυ¹πω¹μένον ἐν αὐτῷ ἐξευ-
ρίσκει τροφήν τε ἀπ' αὐτοῦ πορίζει τῇ ὡσπερ σώματι αὐτοῦ ψυχῇ· οὐ γὰρ σῶμα
ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς | ἐνετύπωσε καὶ 10
ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ'
αὐτῷ φωτός· καὶ διδάσκαλος αὐτὸς γινόμενος καὶ σωτὴρ καὶ τροφεὺς καὶ φύλαξ
καὶ ἀναγωγός, μετὰ σιγῆς μὲν φθεγγόμενος τὴν ἀλήθειαν, τὸν δὲ θεῖον αὐτῆς ἐξε-
λίττειν νόμον διδοὺς διὰ τῆς εἰς αὐτὸν ἐμβλέψεως ἐν ταῖς εἰς αὐτὸν ἐπιβολαῖς ἐν
αὐτῇ τετυπωμένον | ἐξ αἰδίου ἐπιγινώσκει. 27,¹

27 Κατανοητέον οὖν πρῶτόν σοι τὸν τῆς φύσεως νόμον, ἀπὸ δὲ τούτου ἀναβατέον ἐπὶ
τὸν θεῖον, ὃς καὶ τὸν τῆς φύσεως διέταξε νόμον. Ἀφ' ὧν ὀρμωμένη οὐδαμοῦ εὐλα-
βήση τὸν ἔγγραφον. Οἱ γὰρ ἔγγραφοι νόμοι χάριν τῶν μετρίων κεῖνται, οὐχ ὅπως
μὴ ἀδικῶσιν, | ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται. Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ἀληθῶς φιλόσοφος 5
ῶρισται καὶ ἔστιν εὐπόριστος, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν ἀόριστός τε καὶ δυσπόριστος.
Ὁ οὖν τῆ φύσει κατακολουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαις ἐν πᾶσιν ἀντάρκης· πρὸς
γὰρ τὸ τῆ φύσει ἀρκοῦν πᾶσακτῆσίς ἐστι πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς ἀορίστους ὀρέξεις

25,¹⁰ ἄγαν Orelli-Mai: ἄγα cod. 25,¹⁰ ὑπερβαίνεται Mai: ὑπερβαίετο 25,¹³ ἄλλοις Nauck:
ἀλλοίως cod. 26,² ἐκλάμπει Mai corr. ἐκκλάμπει cod. 26,⁵ κρείττων Orelli-Mai: κρείττον
cod. 26,⁷ τετυπωμένον Mai corr. τετυμένον cod. 26,⁸ οὐ γὰρ σῶμα cod. Orelli-Mai (uel
ὡς γὰρ σῶμα): νοῦ γὰρ σῶμα Nauck ex Sent. Pyth., 67. 27,³ ὀρμωμένη Mai³: ὠρμουμένη cod.
ὀρμουμένη nos vid. Mai et Orelli-Mai (cf. 10,¹⁰ et 11,¹³) 27,⁵ ἀληθῶς φιλόσοφος: del. con. Nauck

26,⁸⁻¹³ οὐ γὰρ σῶμα – ἀλήθειαν Sent. Pyth. 67. 27,³⁻⁵ οἱ γὰρ ἔγγραφοι – ἀδικῶνται = Epicurus
fr. 530 Usener 27,⁵⁻⁷ ὁ τῆς φύσεως – δυσπόριστος Epicurus Ratae sent. xv Usener 27,⁷⁻¹⁰ ὁ
οὖν τῆ φύσει – οὐδὲν Epicurus fr. 202 Usener

faveur d'une convention mutuelle, renforce la communauté en la mettant d'accord sur ce qui a été établi. Pour sa part, la loi divine a été établie par l'intellect afin de sauvegarder les âmes rationnelles, au moyen des notions¹⁰³, et l'on découvre que cette loi a été faite grâce à la vérité des notions qui sont dans les âmes rationnelles. La loi de la nature est transgressée lorsque, du fait d'opinions vides, elle est ignorée et que s'attachent au corps ceux qui ont un amour excessif du corps¹⁰⁴. Mais elle est dépassée lorsqu'elle est méprisée par ceux qui placent le corps au-dessus d'elle, au nom du corps lui-même¹⁰⁵. La loi adoptée est soumise aux circonstances. Elle est rédigée ainsi dans un endroit, autrement ailleurs, sous la contrainte du pouvoir de qui est souverain : elle conduit au châtement celui qui est pris sur le fait, mais elle n'est capable d'atteindre ni ce qui reste dissimulé, ni l'intention de chacun¹⁰⁶.

- 26 Quant à la loi divine, elle est ignorée de l'âme que sa folie et son intempérance rendent impure¹⁰⁷. Mais elle se montre en toute clarté à l'impassibilité et à la réflexion¹⁰⁸. On ne peut la dépasser, car rien pour l'homme n'est au-dessus d'elle, pas plus que la mépriser, car elle refuse de se montrer à qui voudrait la mépriser. Elle ne change pas non plus au gré des circonstances, parce qu'elle domine la fortune et qu'elle est plus puissante que n'importe quelle force changeante. Seul l'intellect la connaît quand, cherchant dans ses propres profondeurs, il la découvre imprimée en lui-même ; et il en tire une nourriture pour l'âme, qui est pour lui comme un corps. Car il faut reconnaître que le corps de l'intellect est l'âme rationnelle ; c'est elle que l'intellect nourrit, en lui faisant reconnaître, grâce à la lumière qui l'accompagne, les notions qui sont en elles, que l'intellect a imprimées et gravées d'après la vérité de la loi divine¹⁰⁹. L'intellect devient ainsi pour elle un maître, un sauveur, un nourricier, un gardien, un guide vers là-haut¹¹⁰ : en silence, il prononce la vérité et permet à l'âme de déployer la loi divine qui la gouverne¹¹¹, en tournant ses regards vers l'intellect et en le saisissant plusieurs fois, et ainsi reconnaît-il que cette loi était imprimée en l'âme depuis toujours¹¹².
- 27 C'est donc la loi de la nature qu'il te faut d'abord concevoir, pour remonter depuis elle jusqu'à la loi divine, qui a mis en place la loi de la nature. Si tu prends ces lois pour tremplin, tu n'auras en rien à craindre la loi écrite¹¹³. Car les lois écrites ont été instituées en faveur du commun des hommes, non pas tant pour qu'ils ne commettent pas d'injustice, mais plutôt pour qu'ils n'en subissent pas¹¹⁴. La richesse selon la nature, qui est véritablement philosophique¹¹⁵, est limitée et facile à obtenir ; la richesse des opinions vides

καὶ ὁ μέγιστος πλούτος ἐστὶν | <οὐδέν>. Σπάνιον γε εὐρεῖν ἄνθρωπον πρὸς τὸ τῆς 10
 φύσεως τέλος <πένητα> καὶ πλούσιον πρὸς τὰς κενὰς δόξας. Οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀφρό-
 νων οἷς ἔχει ἀρκεῖται, μάλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνάται. Ὡσπερ οὖν οἱ πυρέσσοντες
 διὰ κακοήθειαν τῆς <νόσου> ἀεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω
 καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακειμένην πένονται πάντων | ἀεὶ καὶ εἰς πολυ- 28,¹
 τρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμαργίας ἐμπίπτουσιν.

28 Ἄγνεύειν οὖν καὶ οἱ θεοὶ δ' ἀποχῆς βρωμάτων καὶ ἀφροδισίων προσέταξαν, εἰς
 τὸ τῆς φύσεως, ἣν αὐτοὶ συνέστησαν, ἐπάγοντες βούλημα τοὺς εὐσέβειαν μετι- 5
 όντας, ὡσάν παντὸς τοῦ παρὰ τὸ βούλημα πλεονάζοντος | μιαιροῦ καὶ θανασίμου.
 Φοβούμενος γὰρ ὁ πολὺς τὸ λιτὸν τῆς διαίτης διὰ τὸν θεὸν ἐπὶ πράξει πορεύεται
 τὰς μάλιστα τοῦτον παρασκευαζούσας. Καὶ πολλοὶ τοῦ πλούτου τυχόντες οὐ τὴν
 ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὖρον, ἀλλὰ μεταβολὴν μειζόνων. Διό φασιν οἱ φιλόσοφοι
 οὐδὲν οὕτως ἀναγκαῖον ὡς τὸ γινώσκειν καλῶς τὸ μὴ ἀναγκαῖον, πλουσιωτάτην
 δὲ εἶναι πάντων | τὴν αὐτάρκειαν καὶ σεμνὸν τὸ μηδενὸς δεῖσθαι λαμβάνονται. Διό 10
 καὶ μελετᾶν παρακελεύονται οὐχ ὅπως τι ποριστέον ἀναγκαῖον, ἀλλὰ | πῶς μᾶλλον 29,¹
 θαρρήσομεν μὴ πορισθέντος.

29 Μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν μηδ' εἰς τὰ πράγματα
 τρέπωμεν τὰς δυσφορίας, ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τοῦτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν καὶ
 ἀπορρήξαντες πάσαν ματαιάν τῶν ἐφημέρων ὄρεξιν καὶ ἐλπίδα ὅλοι γενώμεθα ἑαυ- 5
 τῶν. Ἡ γὰρ | διὰ φόβον τις κακοδαιμονεῖ ἢ δι' ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν. Ἄ τις
 χαλινῶν δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ περιποιῆσαι λογισμόν. Ἐφ' ὅσον δ' ἂν ἀμη-
 χανῆς, λήθῃ τῆς φύσεως ἀμηχανεῖς· αὐτῇ γὰρ ἀόριστους φόβους καὶ ἐπιθυμίας
 προσβάλλεις· κρεῖσσον δὲ σοὶ θαρρεῖν ἐπὶ στιβάδος κατακειμένη ἢ ταράττεσθαι
 χρυσὴν ἐχούση κλίνην καὶ πολυτελῆ τράπεζαν. | Ἐξ ἐργασίας θρην¹ ὠδους¹ οὐσίας 10
 μὲν πλήθος σωρεύεται, βίος δὲ | ταλαίπωρος συνίσταται. 30,¹

27,¹⁰ οὐδέν coni. Nauck Pötscher: οὐ cod. ἐστιν πενίας. Οὐ σπάνιον add. Mai πλούτος ἐστὶ πενία Usener, 202. 27,¹⁰ πένητα coni. Mai add. Usener, 471 27,¹³ τῆς νόσου ἀεὶ add. Mai: τῆς... ἀεὶ [lac. ca. 4 litt.]. 28,⁵ πολὺς: πολυτελής Jacobs², p. 125-126 Pötscher dubit. Nauck 28,⁶ τὸν θεόν: τὸ δέος Jacobs², p. 126 τὸν πόνον Orelli-Mai τὸν φόβον Nauck² Pötscher des Places 28,¹¹ ἀλλὰ πῶς: ἀλλ' ὅπως Nauck. 29,⁶ περιποιῆσαι: περιποιεῖσθαι Nauck II 29,⁷ αὐτῇ Orelli-Mai: αὐτὸν cod., αὐτὴν Mai, αὐτῇ Mai³ σαυτῇ prop. Nauck² 29,⁹ χρυσὴν Stob. III, 1, 35: χρυσὴν cod. χρυσὴν Mai 29,¹⁰ θρηνῶδους Mai corr. Θρηνῶδων cod.

27,¹⁰⁻¹⁴ σπάνιον – ἐπιθυμοῦσιν = Epicurus fr. 471 Usener. 28,⁵⁻⁶ φοβούμενος – παρασκευα-
 ζούσας = Epicurus fr. 478 Usener 28,⁷⁻⁸ καὶ πολλοὶ – μειζόνων = Epicurus fr. 479 Usener
 28,⁹⁻¹⁰ πλουσιωτάτην – αὐτάρκειαν = Epicurus fr. 476 Usener 28,¹⁰ διὸ καὶ μελετᾶν – πορι-
 σθέντος = Epicurus fr. 481 Usener 29,¹⁻⁴ μηδὲ αἰτιώμεθα – ἑαυτῶν = Epicurus fr. 445 Usener
 29,⁴⁻⁶ ἢ γὰρ – λογισμόν = Epicurus fr. 485 Usener 29,⁶⁻⁸ ἐφ' ὅσον – προσβάλλεις = Epicurus
 fr. 203 Usener 29,⁸⁻⁹ κρεῖσσον – τράπεζαν Sent. Pyth. 29 = Epicurus fr. 207 (Stob. III, 1, 34, 2)
 29,¹⁰⁻³⁰,¹ ἐξ ἐργασίας – συνίσταται = Epicurus fr. 480 Usener.

est, elle, sans limite et difficile à obtenir. Ainsi, celui qui suit la nature et non pas les opinions vides se suffit à lui-même, à tous égards¹¹⁶. Par rapport en effet à ce qui suffit à la nature, toute acquisition est richesse ; mais par rapport aux appétits illimités, même la plus grande richesse n'est rien¹¹⁷. Il est rare de rencontrer un homme qui soit pauvre du point de vue de la fin de la nature et riche par rapport aux opinions vides. Car aucun des insensés ne se contente de ce qu'il a ; ou plutôt, c'est ce qu'il n'a pas qui l'afflige. De même que ceux qui ont de la fièvre, à cause de la nature maligne de la maladie, éprouvent en permanence de la soif et des désirs contraires, de même, ceux dont l'âme est malade ne cessent d'être en manque de toutes choses et par gloutonnerie insatiable, ils tombent dans la multiplicité des désirs.

- 28 Aussi les dieux ont-ils prescrit de se garder pur par l'abstinence des viandes et des plaisirs sexuels, en conduisant les hommes à la recherche de la piété vers la volonté de la nature, qu'ils ont eux-mêmes organisée, puisque tout ce qui excède cette volonté est souillé et fatal¹¹⁸. Car la foule, qui craint la frugalité de ce régime, est portée par le dieu vers les pratiques qui appellent le plus ce régime¹¹⁹. Et bon nombre de ceux qui ont obtenu la richesse n'y ont pas trouvé la délivrance de leurs maux, mais les ont changés pour de plus grands¹²⁰. C'est pourquoi les philosophes disent qu'il n'y a rien de plus nécessaire que de bien connaître ce qui n'est pas nécessaire¹²¹. Pour eux, la plus grande richesse de toutes est de se suffire à soi-même, et la grandeur consiste à n'avoir besoin de rien. C'est aussi pour cette raison qu'ils ne nous exhortent pas à la poursuite d'une chose nécessaire, mais plutôt à la façon d'être courageux lorsque cette chose ne nous est pas accessible.
- 29 N'accusons pas la chair comme si elle était la cause des grands maux et ne retournons pas contre les choses nos mécontentements : cherchons-en plutôt les causes dans notre âme et arrachons tout appétit vain et tout espoir de l'éphémère, pour nous appartenir totalement à nous-mêmes. Car si l'on est malheureux¹²², c'est soit du fait de la peur, soit d'un désir illimité et vide. Or si l'on bride ces affections, on peut se donner à soi-même une raison bienheureuse. Pour autant que tu éprouves du manque, c'est par oubli de la nature. Car tu t'imposes des peurs et des désirs illimités. Mieux vaut pour toi te reposer sereinement sur un lit de paille plutôt que de t'inquiéter sur un lit d'or près d'une table hors de prix¹²³. Par un travail affligeant, on accumule certes une abondante richesse, mais l'on se crée une vie misérable¹²⁴.

- 30 Ἄφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βώωσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχὴν· σαρκὸς δὲ φωνὴ μὴ πεινήν, μὴ διψήν, μὴ ῥιγοῦν. Καὶ ταῦτα τὴν ψυχὴν χαλεπὸν μὲν κωλύσαι, ἐπι-
σφαλές δὲ παρακοῦσαι τῆς παραγγελιάσης φύσεως αὐτῆ διὰ τῆς προσφυοῦς αὐτῆ
αὐταρκείας καθ' ἡμέραν. | Καὶ τὰ παρὰ τῆς τύχης μικρότερα διδάσκει νομίζειν, καὶ 5
εὐτυχοῦντας μὲν γινώσκειν ἀτυχεῖν, δυστυχοῦντας δὲ μὴ παρὰ μέγα τίθεσθαι ὧν τὸ
εὐτυχεῖν· καὶ δέχεσθαι μὲν ἀθορούβως τὰ παρὰ τῆς τύχης ἀγαθὰ, παρατετάχθαι δὲ
πρὸς τὰ παρ' αὐτῆς δοκοῦντα εἶναι κακά· καὶ ὡς ἐφήμερον μὲν πᾶν τὸ τῶν πολλῶν
ἀγαθὸν ἐστὶ, σοφία δὲ καὶ ἐπιστήμη οὐδαμῶς τύχης | κοινωνεῖ. 31,¹
- 31 Οὐκ ἀπορεῖν τούτων πόνος ἐστίν, ἀλλὰ φέρειν μᾶλλον τὸν ἀν' ὀνητον ἐκ τῶν κενῶν
δοξῶν πόνον. Ἐρωτὶ γὰρ φιλοσοφίας ἀληθινῆς πάσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπι-
θυμία ἐκλύεται. Κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὅφ' οὐ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου
θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς | οὐδὲν ὄφελος, μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων 5
θεραπεύει¹, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. Ταῦτα
μὲν οὖν καὶ | τὰ τούτοις ὅμοια ὁ τῆς φύσεως παραγγέλλει νόμος. 32,¹
- 32 Ὁ δὲ θεὸς ἐκβοᾷ ἐν καθαρῷ διανοίας τόμῳ· εἰ μὴ τὸ σῶμα οὕτω σοι συνηρηθῆσαι
φυλάξεις ὡς τοῖς ἐμβρύοις κυοφορουμένοις τὸ χόριον καὶ τῷ σίτῳ βλαστάνοντι τὴν
καλάμην, οὐ γνώση σεαυτὴν· οὐδὲ γὰρ ἄλλος ὅστις μὴ οὕτω δοξάζει | ἔγνω ἑαυ- 5
τόν. Ὡσπερ οὖν τὸ χόριον συγγενόμενον καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου, ἴτελεωθέντα¹ δὲ
ρίπτεται ἐκάτερα, οὕτω καὶ τὸ συναρτώμενον τῆ ψυχῆ σπαρείση σῶμα οὐ μέρος
ἀνθρώπου. Ἄλλ' ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ γένηται, προσυφάνθη τὸ χόριον, ἵνα δὲ ἐπὶ γῆς
γένηται, συνεζύγη τὸ σῶμα. Ὅσῳ τις τέτραπται πρὸς τὸ θνητόν, τοσοῦτῳ τὴν ἑαυ-
τοῦ γνώμην ἀσύμμετρον | παρασκευάζει πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας μέγεθος· καὶ ὅσῳ 10
τῆς τοῦ σώματος προσπαθείας ἀφίσταται, τοσοῦτῳ μέτρῳ τῷ θεῷ πελάζει. Ὁ συν-
ετὸς ἀνήρ καὶ θεοφιλὴς ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἕνεκα, τοσαῦτα ὑπέρ

30,² πεινήν Orelli-Mai ex Stob. IV, 37, 13: πινὴν cod. 30,³ παρακοῦσαι corr. παρακοῦσαι cod.
30,⁵ τύχης Volkman, Nauck: ψυχῆς cod. 30,⁶ μὲν Jacobs, Nauck: δὲ cod. 30,⁶ παρὰ Use-
ner: περὶ cod. 30,⁶ ὧν τὸ cod. vid. ut conī. des Places ὧν τὸ Mai τῶν τὸ Nauck et alii alia
30,⁸ καὶ ὡς: ὡς Nauck. 31,² ἀνόνητον Orelli-Mai corr. ἀνώνητον cod. 31,² κενῶν δοξῶν Nauck
31,⁵ μὴ: εἰ μὴ conī. Nauck 31,⁵ θεραπεύει: θεραπεύειν corr. Mai θεραπευούσης prop. Nauck ex
Stob. II, 2, 13. 32,² φυλάξεις Nauck: φυλάσσης cod. 32,⁶ τελεωθέντα Nauck corr. τριτωθέντα
Mai cod. vid.

30,¹⁻⁴ ἀφυσιολόγητον – ἡμέραν = Epicurus fr. 200 Usener (Pythagoras sec. Stob. IV, 37, 13,
2) 30,²⁻³ σαρκὸς – ῥιγοῦν Sent. Pyth. 98 (ex Stob. IV, 37, 13) = Epicurus Gnom. Vat. XXXIII
30,⁵⁻³¹,¹ τὰ παρὰ – κοινωνεῖ = Epicurus fr. 489 Usener 30,⁷⁻³¹,¹ δέχεσθαι – κοινωνεῖ Sent. Pyth.
60 31,¹⁻² οὐκ ἀπορεῖν – πόνον = Epicurus fr. 486 31,²⁻³ ἔρωτι – ἐκλύεται = Epicurus fr. 457
Usener 31,³⁻⁶ κενὸς – πάθος Sent. Pyth. 50 = Epicurus fr. 221 Usener. 32,⁵⁻⁸ τὸ χόριον –
σῶμα Sent. Pyth. 106 32,¹¹⁻¹³ ὁ συνετὸς – πονῆσαι Sent. Pyth. 95 et Sextus 301 32,¹³⁻¹⁴ οὐ τὸ
μεμνήσθαι – μελετῶν Sent. Pyth. 75

- 30 Ne tiens pas pour inexplicable selon la nature que, tout comme la chair crie, l'âme crie¹²⁵. Le cri de la chair c'est ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Et il est difficile pour l'âme de l'empêcher, tout comme il est dangereux de faire la sourde oreille à ce qu'ordonne la nature à travers la disposition naturelle de l'âme à se suffire à elle-même, jour après jour. La nature enseigne à tenir pour rien ce qui vient de la fortune; à ceux à qui la fortune sourit, à savoir accepter l'infortune; à ceux qui sont infortunés, à ne pas faire grand cas de ceux qui ont une bonne fortune et à recevoir sans trouble les biens qui proviennent de la fortune; à se mettre en ordre de bataille contre les maux qui semblent provenir d'elle; et enfin, qu'est éphémère tout ce que le grand nombre tient pour bien, alors que le savoir et la science n'ont rien de commun avec la fortune.
- 31 Ce qui est pénible, ce n'est pas d'être privé de ces biens, mais c'est plutôt de porter la peine inutile qui résulte des opinions vides. Car l'amour de la philosophie vraie met fin à tout désir qui trouble et fatigue l'âme. Le discours de ce philosophe qui ne guérit aucune passion humaine est vide. Tout comme la médecine qui ne soigne pas les maladies du corps est sans utilité, de même l'est la philosophie si elle ne chasse pas la passion de l'âme¹²⁶. Telles sont, avec d'autres semblables, les prescriptions de la loi de la nature.
- 32 Quant à la loi divine, elle crie dans le livre purifié de la pensée: si tu ne prends pas garde au fait que le corps t'est attaché comme la membrane aux embryons portés par les femmes enceintes et comme la tige à la graine qui germe, alors tu ne te connaîtras pas toi-même. Car nul autre, dépourvu de cette opinion, ne s'est connu lui-même. Ainsi, de même que la membrane croît avec les embryons et la tige avec la graine, puis, lorsqu'ils sont parvenus à maturité, qu'elles sont l'une et l'autre rejetées, de même le corps, qui a été joint à l'âme semée en lui, ne fait pas partie de l'homme. Mais pour que l'homme croisse dans le ventre, une membrane a été tissée, et pour qu'il croisse sur la terre, un corps lui a été associé¹²⁷. Plus on se tourne vers ce qui est mortel, plus on rend la connaissance de soi-même inadaptée à la grandeur de l'indéfectibilité. Et plus on se libère de l'attraction passionnelle¹²⁸, plus on se rapproche de la mesure divine¹²⁹. L'homme intelligent et ami des dieux s'efforcera de consacrer à son âme toutes les peines que les autres hommes s'infligent pour leur corps: de se rappeler les leçons enten-

τῆς ψυχῆς σπουδάσεται πονῆσαι, οὐ τὸ μεμνήσθαι ὧν ἤκουσεν αὐταρκες εἶναι νομίζων, τὸ δὲ ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ δι' ὧν ἤκουσεν μελετῶν.

- 33 Γυμνὸς δὲ ἀποσταλεῖς γυμνητεύων καλέσει τὸν πέμψαντα· μόνου γὰρ τοῦ μὴ τοῖς ἄλλοτριῶν πεφορτισμένου ἐπήκοος ὁ θεός, καὶ τῶν καθαρῶν ἀπὸ τῆς φθορᾶς ὑπερ-
κείμενος. Μέγα ἤγου σοι ἐφόδιον εἰς βίον μακάριον τὸ δεδεμένον ἐν φύσει δῆσαι
τὸν δῆσαντα. Ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς | οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλιᾶ, μορίοις, 5
λαιμῶ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος καὶ ταῖς δι' αὐτῶν χρήσ' εσ' ¹ καὶ ἡδυπαθεί-
αις καὶ τοῖς ὑπὲρ τούτων φόβοις. Ἐὰν οὖν τούτων τῆς γοητείας ὑπεράνω γενώμεθα
καὶ τῆς ἐπιβουλῆς φυλαξώμεθα τὴν παγίδα, ἐδήσαμεν τὸν δῆσαντα. Μῆτε οὖν εἰ
ἄρρην εἶ μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναῖκα ἴδης | σαυτήν, ὅτι 10
μηδ' ἐγὼ σοι ὡς τοιαύτη προσέσχον. Φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον, ὡς εἰ
καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περικείμενον. Ἐκ παρθένου γὰρ ψυχῆς καὶ ἡθέου νοῦ
τὰ τικτόμενα μακαριώτατα· ἐξ ἀδιαφθόρων γὰρ τὰ ἄφθορα· ἃ δὲ τίκτει τὸ σῶμα,
μιαρὸν πᾶσι τοῖς | θεοῖς ἐνομίσθη. 34,¹
- 34 Μεγάλη οὖν παιδεία ἄρχειν τοῦ σώματος. Πολλάκις κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ σωτη-
ρίᾳ· τῆς ψυχῆς ἔτοιμος ἔσο τόδ' ὄλον σῶμα ἀποκόπτειν. Ὡν γὰρ ἕνεκα ζῆν ἐθέλεις
καὶ ἀποθανεῖν μὴ κατόκει. Ἡγείσθω τοίνυν πάσης ὁρμῆς ὁ λόγος ἐξορίζων | τοὺς 5
δεινούς δεσπότης καὶ ἀθέους ἀφ' ἡμῶν. Ὅτι καὶ χαλεπώτερον δουλεύειν πάθεσιν
ἢ τυράννοις· ἀδύνατον δ' εἶναι ἐλεύθερον τὸν ὑπὸ παθῶν κρατούμενον. Ὅσα γὰρ
πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι καὶ ὤμοι δεσπότηαι·
- 35 Οἰκέτας πειρῶ μὴ ἀδικεῖν μηδὲ ὀργιζομένη κολάσης. Κολάζειν δὲ μέλλουσα πείθε
πρότερον, ὅτι ἐπὶ συμφέροντι κολάζεις, διδοῦσα αὐτοῖς καιρὸν ἀπολογίας. Παραι-
τοῦ εἰς τὴν κτήσιν τοὺς αὐθάδεις. Τὰ γὰρ πολλὰ ἄσκει αὐτουργεῖν. Λιτὸν γὰρ καὶ
εὖπορον <τὸ τῆς> αὐτουργίας, καὶ δεῖ | ἐκάστῳ τῶν μερῶν πρὸς ὃ ἡ φύσις κατε- 5

33,⁶ χρήσεσι Orelli-Mai corr. χρήσαισι cod. Mai 33,⁹ εἰ ἄρρην Nauck: εἶτε ἄρρην cod. 33,⁹ εἰ
θήλεια Mai: εἶτε θήλεια cod. 33,¹² ἡθέου Nauck corr. ἡθέου cod. 34,² in marg. script. ad
l. 2. ἕναρα: ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν λοιπῶν· σὺ δ' ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ψυχῆς ἔτοιμος Nauck δὲ ψυχῆς ἕνεκα
ἔτοιμος conii. Pötscher des Places 34,³ ἐθέλεις καὶ: ἐθέλεις, τούτων χάριν καὶ Volkmann ex
Stob., IV, 2, 35 Nauck² Pötscher 35,³ τὰ γὰρ πολλὰ: τὰ πολλὰ Nauck Pötscher 35,⁴ τὸ τῆς
add. Nauck 35,⁴ αὐτουργίας: αὐτουργία Mai 35,⁵ κατεσκεύασε Nauck: κατεκέρασε cod.
35,⁵ τοὺς ἀνθρώπους Orelli-Mai: τοῖς ἀνθρώποις cod. 35,⁶ δεομένης Boissonade², v, p. 407, n. 1:
δεόμενον cod.

33,¹⁻² γυμνός – θεός Sent. Pyth. 17. 34,¹ μεγάλη – σώματος Sextus 274 34,¹⁻³ πολλάκις – ἀπο-
κόπτειν Sextus 273 et 13 34,³⁻⁴ ὧν γὰρ – κατόκει Sent. Pyth. 123 et Sextus 472 34,⁴ ἡγείσθω –
ἡμῶν Sextus 74 34,⁵⁻⁶ Sextus 74 34,⁶⁻⁷ ἀδύνατον – κρατούμενον Clitarchus 86 et Sent. Pyth.
23 34,⁷ ὅσα γὰρ – δεσπότηαι Clitarchus 85; Sent. Pyth. 71; Sextus 75 35,⁶⁻⁷ τοῖς – φορτίον
Sextus 335 35,⁸⁻⁹ ψιλῆς – μέρεσι Sextus 232 35,⁹ πολλῶ – ἀμαυρῶσαι Clitarchus 114; Sent.
Pyth. 103; Sextus 345.

dues ne lui suffira pas; aussi s'appliquera-t-il à les mettre en œuvre pour poursuivre sa course vers le but qu'il faut atteindre.

- 33 Envoyé nu ici-bas, c'est nu qu'il invoquera celui qui l'a envoyé. Car le dieu n'écoute que celui qui n'est pas chargé de fardeaux étrangers, et il protège ceux qui sont purifiés de toute corruption¹³⁰. Considère que, sur le chemin d'une vie bienheureuse, tu trouveras un grand secours dans le fait que ce qui a été attaché dans la nature attache celui qui a attaché¹³¹. Car nous avons été liés par des liens naturels: le ventre, les organes sexuels, le gosier, les autres parties du corps et l'usage que nous en faisons, leurs satisfactions et les peurs qu'ils nous inspirent¹³². Mais si nous dominons cet enchantement et prenons garde au piège ourdi, alors nous aurons attaché celui qui nous attachait¹³³. Voilà pourquoi, que tu sois de sexe masculin ou féminin, ne te préoccupe pas à outrance du corps. Ne te regarde pas non plus comme une femme, puisque moi non plus je ne me suis pas attaché à toi comme à une femme. Fuis tout ce qui dans ton âme est efféminé. Car les rejetons d'une âme vierge et d'un intellect encore sans enfant sont les plus bienheureux: de ce qui n'est pas corrompu naissent les produits qui ne sont pas corrompus. Mais ce qu'enfante le corps, tous les dieux le tiennent pour souillé.
- 34 Gouverner le corps, voilà donc qui demande une grande éducation. Il arrive souvent que, pour la sauvegarde du corps, on retranche une partie¹³⁴. Toi, pour la sauvegarde de ton âme, sois prête à retrancher la totalité du corps. Ce pour quoi tu souhaites vivre, n'hésite donc pas à mourir pour lui. Que la raison gouverne toute impulsion, bannissant loin de nous les maîtres effrayants et athées. Car il est encore plus dur d'être l'esclave des passions que celui des tyrans. Or on ne peut être libre si l'on est dominé par les passions. Car autant de passions dans l'âme, autant de tyrans féroces.
- 35 Quant aux esclaves de ta maison, efforce-toi de n'être pas injuste avec eux et de ne pas les punir sous l'emprise de la colère. Si tu veux les punir, persuade-les d'abord que tu les punis dans leur intérêt, après leur avoir donné la possibilité de se défendre. Lorsque tu en acquiers, écarte ceux qui sont entêtés. Exerce-toi donc à te servir toi-même le plus souvent. Car ce que l'on fait de soi-même est simple et facilement fait, et il faut que chacun des membres

σκεύασε χρῆσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τῆς φύσεως ἄλλου μὴ δεομένης· τοῖς γὰρ μὴ
 χρωμένοις τοῖς ἰδίοις, καταχρωμένοις δὲ τοῖς ἄλλοις διπλοῦν τὸ φορτίον καὶ πρὸς
 τὴν δεδωκυῖαν τὰ μέρη φύσιν ἀχάριστον. Ψιλῆς δὲ ἔνεκα ἡδονῆς μηδέποτε χρῆση
 τοῖς μέρεσι· πολλῶ γὰρ κρεῖττον τεθνάναι ἢ δι' ἀκρασίαν τὴν ψυχὴν | ἀμαυρῶσαι... 10

κακίαν ἐνδιορθουμένη τῆς φύσεως...

οἶα δὲ οἰκέταις κοινωνοῦσα τιμῆς μεταδίδου τοῖς βελτίοισιν. Οὐκ ἔσθ' ὅπως γὰρ οὖν
 ἄνθρωπον ἀδικοῦντα σέβειν θεόν· ἀλλὰ κρηπίς εὐσεβείας σοι νομιζέσθω ἢ φιλαν-
 θρωπία καὶ...

35,¹⁰ post ἀμαυρῶσαι lac. unius lineae 35,¹¹ φύσεως... οἶα [lac. ca. 8 litt.] cod. 35,¹³ καὶ
 ultimum verbum: καὶ ἐγκράτεια coni. Nauck² ex Sent. Sextus 86 et Clitarchus, 13.

35,¹³ κρηπίς – φιλανθρωπία Sent. Pyth. 51 et Sextus 371.

serve aux hommes selon ce que la nature a composé. La nature en effet n'en réclame pas d'autre. Ne pas se servir de ses propres membres et abuser de ceux des autres revient à doubler le poids du fardeau et à se montrer ingrat envers la nature qui a donné les membres. Ne te sers jamais de tes membres pour le seul plaisir¹³⁵. Il vaut mieux de beaucoup être mort qu'affaiblir l'âme par intempérance; (...)

que se corrige le mal de la nature (...)

quand tu partages quelque chose avec les esclaves de ta maison, accorde aux meilleurs d'entre eux une part d'honneur. Car il n'est pas possible que celui qui commet une injustice contre un homme puisse vénérer le dieu. Mais au fondement de la piété, place l'amour des hommes et (...).

Notes

- 1 Le titre ne figure pas dans le manuscrit qui transmet la lettre. Il figure pour la première fois dans la biographie de Porphyre qu'a rédigée Eunape (ce dernier évoque ainsi un livre, *biblion* βιβλίον, «πρὸς Μάρκελλαν»; IV, 16, 21, où le prénom est différemment accentué). Il s'agit donc simplement d'un titre générique de lettre, avec le nom de son destinataire: «À Marcella». Le premier éditeur moderne de la lettre, A. Mai, avait pour sa part donné un titre plus long, repris par les éditeurs et traducteurs après lui, celui de «*Du philosophe Porphyre à Marcella*» (Πορφυρίου φιλοσόφου πρὸς Μαρκέλλαν).
- 2 Marcella est veuve, mère de sept enfants lorsqu'elle épouse Porphyre en secondes noces. La lettre est écrite par Porphyre alors qu'ils n'ont vécu ensemble que dix mois (4,²³). De Marcella, nous ne savons rien. Ni son âge, ni sa nationalité, ni de qui elle fut la veuve (il était «mon ami», dit seulement Porphyre en 3,³), ni non plus des endroits ou de l'endroit où Porphyre et elle se seraient connus, puis unis avant de vivre dix mois comme mari et femme. Marcella n'est pas une compatriote de Porphyre, qui le rappelle en mentionnant «tes concitoyens» (1,¹⁸⁻¹⁹). Mais nous n'en savons pas davantage. Il est possible que ce soit en Sicile et que Porphyre l'ait rencontrée au moment où il s'installait à Lilybée (auprès d'un certain Probus, nous dit-il dans la *Vie de Plotin*, § 11 et déjà § 6 pour la date du voyage). Nous ne savons pas non plus quelles étaient les croyances de Marcella (voir, *infra*, la n. 7 et les éléments introductifs, p. 16-18).
- 3 La distinction de l'enfantement par le corps et de l'enfantement par l'âme est celle que propose Diotime dans le *Banquet* de Platon, 208e-209b.
- 4 Cette invitation éthique à la modération et à la satisfaction de ce qui est seulement nécessaire est simplement introduite ici. Elle sera développée dans les chap. 27 à 31.
- 5 Cette indication autobiographique de Porphyre reste équivoque, faute de comprendre avec certitude si Porphyre se dit ainsi sur le seuil de la vieillesse (s'inclinant vers elle) ou déjà vieux. Voir l'Introduction, p. 7-9.
- 6 La construction de la phrase originale est difficile. L'expression τὸ εὖ ποιεῖν προθυμίας («ne se proposant que de bien se conduire», c'est-à-dire le désir de bien se conduire) se retrouve à la manière d'une expression figée dans les oraisons funèbres de Grégoire de Naziance (329-390), *Funebris oratio in patrem* (*Discours* 18, volume 35 de la Patrologie de J.-P. Migne, p. 985) ou encore chez Cyrille d'Alexandrie (376-444), dans le traité *De l'adoration et du culte en esprit et en vérité* (J.-P. Migne, vol. 68, p. 484).

- 7 Les deux dernières phrases du chapitre contiennent les deux maigres indices qui nous renseignent sur la « nationalité » de Marcella et réciproquement de Porphyre. Puisque leurs « concitoyens » ne sont pas les mêmes, c'est donc que l'union conjugale (qui aura duré « dix mois », 4,¹¹) a conduit Porphyre dans une autre cité que la sienne. Il n'est malheureusement pas possible d'en déduire davantage, puisque Porphyre, originaire de Tyr, pourrait en ces termes désigner aussi bien des Siciliens que des habitants de la province romaine ou de la Campanie. L'expression *πολιτῶν σου*, littéralement « tes citoyens », peut aussi bien désigner l'entourage social, les membres d'une même cité ou d'une même région, ou même encore des gens qui, vivant dans un lieu donné, seraient issus d'une autre et même contrée que Marcella. La mention du départ et du voyage semble toutefois plaider en faveur d'une distance plus grande que celle qui sépare Rome de Naples. L'hostilité féroce dont Porphyre dit avoir été victime plaide également pour une province éloignée (en l'occurrence, la Sicile est une hypothèse plausible). Cette hostilité tient au mariage, qui suscite dans l'entourage de Marcella une jalousie et une accusation d'intéressement. Selon le droit de l'époque, la veuve qu'est Marcella n'hérite pas des biens de son défunt mari. L'existence d'un testament peut lui accorder la jouissance d'une partie du patrimoine, qui reste par ailleurs dans la famille du mari. La veuve peut toutefois hériter des biens de son propre père. Une veuve qui se remarie peut conserver l'usage de sa maison et d'une partie du patrimoine et y séjourner avec son second époux, en même temps qu'elle peut hériter de son père. C'est l'enjeu de l'usage honnête de la maison, qui peut se trouver disputé par des proches, héritiers indirects ou relatifs. Il pouvait donc être dans l'intérêt d'une veuve de se remarier, de façon à devenir légataire. Le litige qu'a vécu Porphyre était de ce fait assez courant, les mariages de veuve pouvant être suspectés d'être intéressés. Il est singulier que, dans la tradition platonicienne, un même épisode ait été vécu par Apulée (125-170), lui aussi époux d'une veuve et lui aussi attaqué (en justice) par les proches de sa nouvelle épouse qui lui reprochaient d'avoir épousé la fortune plutôt que la personne de la veuve (dans sa propre *Apologie*, Apulée fait le récit des circonstances du mariage puis du procès auquel il donna lieu; voir les chap. III et surtout LXXIII, qui est au plus proche de la lettre de Porphyre, lorsque Apulée explique qu'il n'a pu épouser cette veuve déjà âgée pour d'autre raison que morale et philosophique, quand on lui reprochait de l'avoir fait pour jouir de ses charmes et plus encore de sa fortune). En épousant la veuve de son ami, Porphyre l'affranchissait. On aura donc de toute évidence reproché à Porphyre de chercher à s'enrichir et de permettre à Marcella d'hériter.

La brièveté de leur union, il faut l'admettre, dut apporter quelques arguments à ceux qui tenaient ce mariage pour suspect.

- 8 Littéralement, «les dieux protecteurs de la naissance». La formule est ancienne (Eschyle, *Les sept contre Thèbes*, v. 639) et désigne en réalité les dieux qui veillent à la lignée familiale (les dieux de ses parents, de sa famille, comme les invoque Plutarque dans son traité *Sur la superstition*, 166 D 12 : τὸς πατρώους καὶ γενεθλίους). Dans les *Lois*, Platon emploie l'expression à deux reprises (v, 729c et IX, 879d); il s'agit alors également de la piété rendue aux dieux de la famille («Quelqu'un qui honore et révère la famille et la communauté de tous ceux qui ont les mêmes dieux (ὁμογνίων θεῶν) et dans les veines de qui coule le même sang peut raisonnablement compter sur la bienveillance des dieux qui président à la famille pour la procréation de ses propres enfants.» v, 729c5-8). Ainsi désignées, les divinités sont celles qui protègent la même famille (ainsi et encore du Zeus ὁμόγνιος que mentionnent les *Lois*, IX, 881d). Prendre épouse et adopter des enfants, c'est satisfaire les exigences des dieux protecteurs de la famille. Porphyre, qui suggère n'avoir jamais eu ni épouse ni progéniture avant cette union, invoque ce sacrifice tardif aux divinités protectrices de la famille avec une certaine ironie, que souligne l'allusion au *Phédon*. Au début du dialogue (60c-61c), Socrate explique qu'il s'est mis à composer des poésies dans sa prison, pour honorer les dieux qui sa vie durant lui ont envoyé en rêve une injonction à produire une œuvre d'art, une œuvre musicale («μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου», 60e6-7). Socrate proteste qu'il n'a jamais fait autre chose de sa vie que d'œuvrer ainsi, car à ses yeux la philosophie est «la plus grande œuvre musicale» (61a3-4), mais pour ne pas contrarier les dieux, il compose avant de mourir quelques poésies ordinaires, vulgaires. C'est de la même manière que Porphyre, après avoir rappelé qu'il a eu une progéniture au sens philosophique (1,6-7), prétend honorer les dieux en fondant tardivement une famille «ordinaire». Lui aussi, doit-on comprendre, aura sa vie durant privilégié la seule philosophie. Sur le thème de la poésie ultime, voir W. Roquetanière, «The last verse», *Liverpool Classical*, 17, 1992, p. 65-84.
- 9 La mention des démons en lieu et place des dieux de la formule traditionnelle que commente la note précédente n'est pas surprenante. Ici comme par la suite, Porphyre désigne les divinités selon le vocabulaire de sa démonologie, dont l'exposé le plus synthétique est donné dans le traité *De l'abstinence*, II, 36-43. Comme les «platoniciens» dont il expose alors les doctrines, Porphyre admet une hiérarchie des divinités, qui les voit descendre en valeur selon le lieu de leur opération. À strictement parler, les «dieux» ne sont pas dans ce monde mais en dehors de lui, quand des

divinités (des âmes) de moindre perfection, que l'on appelle « démons », gouvernent la région sublunaire et de ce fait les affaires humaines. Si la démonologie porphyrienne est particulièrement élaborée, l'origine en est toutefois ancienne et elle a des antécédents philosophiques platoniciens, puisque les mythes eschatologiques des dialogues désignent les démons comme ces intermédiaires entre les divinités et les hommes, qui conduisent les seconds vers les premières ou tiennent lieu, entre les deux, d'intermédiaires. Platon en fait donc à la fois des traducteurs des discours divins (des « herméneutes ») et des messagers (des « anges »). Voir notamment le portrait du démon Éros dans le *Banquet*, 203a-204c, ainsi que les démons du mythe eschatologique de la fin du *Phédon*, 107d-114c. L'histoire de la démonologie dans la tradition platonicienne est examinée dans l'étude d'A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de Daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde, Brill, 2012.

- 10 « Tragi-comédie » rend le terme grec dont la morphologie est inverse : *κωμωδοτραγωδία*. Selon le témoignage qu'en donne l'*Anthologie* de Stobée, Porphyre aurait également employé ce terme dans un traité, aujourd'hui perdu, intitulé *Sur le "Connais-toi toi-même"* (ici, Stobée, III, 21, 28, l. 37-38). Le mot composé figure chez des grammairiens ou lexicographes postérieurs, qui font notamment allusion à des œuvres d'Alcée ou d'Anaxandridès qui auraient eu ce titre de « tragi-comédie ». Que la vie humaine soit un drame, à la fois tragique et comique, est un lieu commun de la pensée philosophique. Platon dit de la vie qu'elle est tragédie et comédie (*Philèbe*, 50b) et Plotin le rappelle souvent : voir le double traité *Sur la providence* : 47-48 (III, 2-3), où Plotin explique notamment qu'il faut considérer la mort comme une sortie de scène, pour un acteur qui est appelé à y revenir jouer d'autres rôles (47 (III, 2), 15, avec les notes ad loc. du traducteur R. Dufour, qui donne un grand nombre de références complémentaires).
- 11 Le portrait de l'époux souhaitable est un portrait selon la vertu (courageux, raisonnable, de bonnes mœurs). C'est ici la seule mention du défunt mari de Marcella, dont Porphyre nous dit qu'il était son ami. Il est impossible de l'identifier. On peut, ce n'est de nouveau qu'une hypothèse, supposer qu'il s'agit du Probus dont il dit dans la *Vie de Plotin*, § 11 qu'il va en Sicile, à Lilybée, pour le rejoindre et quitter Rome comme le lui enjoint Plotin en 268.
- 12 L'hypotexte auquel fait explicitement allusion la description de ce couple qui tient bon face aux attaques et que la distance éloigne est celui du couple formé par Ulysse et Pénélope. Chacun d'eux, à sa façon, devra faire

retour à l'autre et retour à sa patrie, en affrontant ennemis et obstacles. Le chap. 5 comparera toutefois Marcella à Philoctète abandonné et malade plutôt qu'à Pénélope tenant sa maison, comme Marcella se le figurait elle-même. Voir l'Introduction, sur cette odyssee du retour, p. 25-27.

- 13 Ce rappel est, au sens fort, une invocation: l'âme est rappelée par cela qui lui parle le mieux, et remise sur le droit chemin. C'est le vocabulaire qu'emploie Platon dans le *Phédon* pour désigner l'âme rappelée par la philosophie et remise sur le chemin de l'invisible ou du divin (81a), ou bien encore la manière dont Socrate remet l'âme de ses jeunes interlocuteurs sur le droit chemin (89a). Le rappel s'oppose ainsi à l'errance (πλάνη), selon l'opposition que l'on trouve déjà chez Plotin, 38 (VI, 7), 23, 3. Chacun, aussi bien l'auteur et la destinataire de la lettre, est appelé comme témoin. La vie de Marcella témoigne de la pertinence du choix philosophique et la doctrine que lui enseigne Porphyre rejoint cette excellence éthique.
- 14 Le motif qu'invoque Porphyre pour expliquer son départ est allusif. Il a donné lieu à bien des interprétations. L'une des plus romanesques et des plus polémiques est celle qui veut que Porphyre ait répondu à l'appel de l'empereur Dioclétien, qui préparait alors un ensemble de persécutions contre les chrétiens. Aussi Porphyre aurait-il rejoint la cour de Dioclétien à Nicomédie, durant l'hiver 302-303, pour participer à la préparation idéologique de la persécution. On a cherché à appuyer cette hypothèse sur le récit que le rhéteur chrétien Lactance (250-325) fait de la manière dont un philosophe, qu'il ne nomme pas, avait contribué à alimenter la persécution des chrétiens en rédigeant trois livres contre eux (*Institutions divines*, v, 2). Ce portrait à charge d'un philosophe vicieux et répugnant, vomissant sa haine des chrétiens, a laissé penser que Lactance visait Porphyre. Sur cette identification et son caractère très improbable, voir l'analyse très complète, aux conclusions de laquelle nous nous rangeons, de R. Goulet, «Le traité de Porphyre *Contre les chrétiens*», dans M. Narcy et É. Rebillard, *Hellénisme et christianisme*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 100-104 sur la cible de Lactance. Trois points nous semblent devoir être soulignés ici, que les éditeurs et les commentateurs de la *Lettre* ne relèvent pas toujours. En premier lieu, la lettre ne mentionne pas les chrétiens. Porphyre aurait pourtant pu les nommer. Il est après tout l'auteur d'un traité *Contre les chrétiens* et mentionne ces derniers dans d'autres de ses ouvrages. Il ne le fait point dans la *Lettre*, il faut le relever. En deuxième lieu, l'appel dont il est question ici n'est pas adressé exclusivement à Porphyre. On ne le note que rarement, mais il s'adresse également à Marcella, à elle qui a le désir d'y répondre mais qui ne le peut du fait de ses obligations maternelles, auprès de ses filles

(A.P. Johnson l'a remarqué et souligné, dans Johnson, A.P., « Porphyry's hellenism », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, p. 167; voir également, du même auteur, *Religion and identity in Porphyry of Tyre. The limits of hellenism in late antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 250-251). Il ne s'agit donc aucunement d'une mission qui aurait été confiée au seul Porphyre. En troisième et dernier lieu, il est ici question de rendre service aux Grecs. Dans la *Vie de Plotin* (voir avant tout les § 17 et 19), l'expression « les Grecs » sert exclusivement à désigner par métonymie les Athéniens (et « la Grèce », les Grecs). Rendre service aux Grecs pourrait très bien signifier retourner à Athènes, voire simplement à Rome, pour servir la cause de l'école platonicienne. La défense de l'école philosophique païenne, ce que suggère la mention des dieux se faisant pressant, pourrait être désignée en ces termes. K. Alt avait proposé semblable lecture, dans « Porphyrios als Helfer in griechischen Nöten. *Brief an Markella* Kap. 4 », dans R. Faber et B. Seidensticker, *Worte, Bilder, Töne. Studien zur Antike und Antikerezeption (Bernhard Kytzler zu ehren)*, Würzburg, Königshausen et Neumann, 1996, p. 201-210. Enfin et toujours dans le même sens, il faut noter que dans sa biographie de Proclus, Marinus son disciple emploiera de semblables formules pour expliquer comment Proclus, après avoir entamé ses études à Alexandrie, se décida à en partir, pour Athènes (*Proclus ou sur le bonheur*, 10). Marinus écrit ceci: « Après avoir étudié à Alexandrie auprès de ces maîtres et avoir profité de leurs leçons, pour autant qu'ils avaient de capacité, comme dans la lecture publique de l'un d'entre eux, il lui parut que le professeur soutenait, dans son interprétation, une opinion qui n'était pas digne du philosophe, pris de dégoût pour ces écoles, s'étant ressouvenu aussi de la vision et de l'invitation divines qu'il avait reçues à Byzance [où Athéna apparut en songe au jeune Proclus « et l'invita à la pratique de la philosophie », 6, 10-11], il s'embarqua pour Athènes, escorté, pour ainsi dire, de tous les dieux et bons démons, protecteurs de l'éloquence et de la philosophie. En effet, c'est pour que la succession de Platon échappe à la contamination et demeure pure, que les dieux le conduisent chez la déesse protectrice de la philosophie » (10, 1-12). Le parallèle indique assez que l'appel des dieux peut concerner très directement les activités de l'école platonicienne d'Athènes et la défense du platonisme.

- 15 Porphyre ne nous donne donc aucune indication sur l'ici où il doit rester, pas plus que sur le lieu commun où il aurait pu rester avec Marcella, si

les circonstances ne l'avaient pas contraint à partir. Son séjour « ici », le lieu depuis lequel il adresse sa lettre, n'est toutefois pas nécessairement contraint comme l'était son départ. L'expression qu'il emploie (μένειν δὲ ἐνταυθοῖ βιαζόμενος, l. 9-10) peut être employée pour signifier simplement l'empêchement que produit l'éloignement. Ainsi de ce qu'écrit Porphyre dans la *Vie de Plotin*, §19.

- 16 Cette promesse de retour ne s'accorde pas toujours avec le contenu des conseils que donne Porphyre. Comme on le notera, il s'adresse à Marcella comme si elle devait à jamais vivre sans lui. Quoi qu'il en soit, la promesse est faite et nous ne savons absolument pas si elle a été honorée ou non.
- 17 Comme on le signalait, *supra*, n. 12, là où Marcella se voit en Pénélope (ou tout autant en Télémaque ou en Mentor), attendant le retour d'Ulysse et tentant de préserver son royaume, Porphyre lui attribue le rôle de Philoctète. Selon la version de la légende à laquelle Porphyre s'en remet, Philoctète, blessé par une hydre, est abandonné par ses compagnons pendant dix ans sur l'île de Lemnos. Il y endure des souffrances tout ce temps, affligé d'un ulcère qui ne guérit jamais. Dans la version qu'en donne la tragédie éponyme de Sophocle, Philoctète séjourne seul, abandonné de tous. Dans la version que donnent Homère et les deux autres tragédiens, Eschyle et Euripide, Philoctète est entouré par des Lemniens, mais ces derniers ne le secourent pas. De manière générale et en dépit des variantes relatives aux causes de la blessure de Philoctète ou des conditions de son retour parmi les siens, Philoctète incarne le blessé exilé, celui qui éprouve le plus profondément les douleurs de l'exil. Selon Homère, Philoctète retrouvera bien sa patrie (*Odyssée*, III, 188-190). La comparaison que propose Porphyre dit assez clairement que Marcella souffre des douleurs de l'exil. L'exil attaché à la condition du vivant humain, qui est un arrachement de l'âme à la plénitude intelligible et un éloignement dans le devenir. Marcella aurait tort de se croire chez elle parmi ces « concitoyens » en réalité si hostiles. Elle est loin de sa patrie véritable et devra, elle aussi, faire le voyage du retour. Comme il l'écrira dans *L'ancre des nymphes dans l'Odyssée*, Porphyre tient Ulysse pour le symbole de l'âme qui a su s'affranchir des passions pour entamer son retour vers sa véritable patrie (voir notamment les dernières remarques de l'essai, aux chap. 34-35).
- 18 Ce qui est vrai de l'âme du vivant l'est de l'âme dans sa totalité: le mal premier, pour elle, tient à son entrée dans le devenir, qui résulte d'une défaillance de sa part (voir, entre autres, *De l'abstinence*, I, 28 et les *Sentences*, 30). Le vocabulaire est celui de Plotin, qui désigne la descente de

l'âme dans les corps des vivants terrestres comme une chute, c'est-à-dire à la fois une descente et une ruine, en empruntant le plus souvent au vocabulaire du mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* de Platon (246b-c). Ici, la chute et ruine de l'âme est nommée $\pi\tau\hat{\omega}\mu\alpha$. C'est le terme qu'emploie Plotin dans son traité 51 (I, 8), *Que sont les maux et d'où viennent-ils?*, qui explique comment l'âme chute, c'est-à-dire vient dans la matière et dans le devenir. Plotin de préciser alors que c'est la matière qui, affaiblie et obscure, attire l'âme dans le devenir. L'ensemble du chap. 14 du traité plotinien fixe le vocabulaire que reprend Porphyre. Plotin y écrit notamment: «Voici en quoi consiste la chute de l'âme ($\pi\tau\hat{\omega}\mu\alpha$ τῆς ψυχῆς): venir de cette façon dans matière et s'affaiblir, puisque toutes ses puissances ne sont pas présentes pour exercer leur activité. (...) L'âme en effet ne serait pas venue dans la matière si la présence de cette dernière n'avait provoqué son entrée dans le devenir.» (chap. 14, l. 44-46, puis 53-54; voir les notes et références complémentaires du traducteur, L. Lavaud). Porphyre emploie la même formule, avec le verbe cette fois ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ τὴν γένεσιν $\pi\tau\hat{\omega}\sigma\iota\nu$) dans *L'antre des nymphes dans l'Odyssée* (10, 17), convoquant Héraclite pour soutenir que la descente des âmes dans le devenir est aussi et toujours une descente dans le fluide (car le monde du devenir est fluidité: eau, semence et sang, tout cela qui fait le vivant et que l'on ne trouve pas dans les natures célestes). C'est la métaphore platonicienne qui va être filée ici: celle de la capacité à braver la tempête ou à traverser le torrent, grâce à la philosophie.

- 19 La métaphore de la corde sûre à laquelle on se tient pour franchir les obstacles est empruntée aux *Lois* de Platon (x, 893b4: ὥς τινος ἀσφαλοῦς πείσματος; les vieillards s'engagent alors dans une difficile discussion sur les dieux, qu'ils comparent au franchissement d'un cours d'eau agité).
- 20 Reprise de l'argument et du vocabulaire employés plus haut, en 4, ¹².
- 21 La fermeté d'âme, la *καρτερία* (mentionnée plus loin, en 7,¹⁴), est associée par Platon à la fois à la tempérance et au courage (voir notamment *Lachès*, 192b-d et le *Banquet*, 219d) est la vertu qui permet plus spécifiquement d'endurer, de tenir ferme. C'est la vertu qu'incarnent parfaitement les prêtres égyptiens dont Porphyre fait l'éloge dans le son traité *De l'abstinence*, notamment en IV, 6, § 24 ou IV, 8, § 17, en soulignant par l'exemple combien les circonstances n'ont aucune prise sur leur fermeté d'âme (dans ce portrait, *καρτερία* va de pair avec *ἐγκράτεια*).
- 22 Selon la formule stoïcienne courante qui distingue ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, sur quoi il est donc vain de chercher à avoir prise. La formule stoïcienne est associée à l'adage socratique (l'injustice fait plus de tort à qui la commet qu'à qui la subit).

- 23 La multiplicité des rôles qu'endosse Porphyre pour Marcella redit à sa façon le caractère philosophique de leur union. Si Porphyre est tout cela pour Marcella, un époux et un maître, c'est parce que leur union est pour chaque conjoint un véritable retour à soi-même, à ce que chacun a de plus propre. Ce qui inclut donc la famille mais aussi la patrie. La patrie véritable, qu'incarne Porphyre, par opposition à la patrie civique, que la *Lettre* dénonce lorsqu'elle critique les concitoyens de Marcella. La métaphore est fréquente dans les traités de Plotin, qui disent de l'intelligible qu'il est la véritable patrie de l'âme, c'est-à-dire l'endroit où elle doit (comme Ulysse) revenir. Fuir, pour l'âme, dit le premier traité de Plotin, c'est fuir vers « la chère patrie » dont parle Homère : 1 (I, 6), 8, 16, puis 20-22 : « Notre patrie, c'est le lieu d'où nous sommes venus, et notre père est là-bas. » Le père est le dieu, c'est-à-dire aussi bien l'intelligible selon Plotin (sur le retour à la patrie, voir encore et entre autres 5 (V, 9), 1, 20). L'énumération des rôles que l'époux joue pour l'épouse est un tour homérique dont Plutarque avait déjà donné un exemple dans ses *Préceptes conjugaux*, en expliquant que la femme a dans son époux « un guide, un philosophe et un maître » (145 C 6-7, qui fait écho à Homère, *Iliade*, VI, 429).
- 24 Nous rendons le même terme de πάθος, tour à tour, par « affection » ou « passion » : le πάθος est la manière dont l'âme est affectée par autre chose qu'elle-même, le plus souvent par le corps. Le début du chapitre expose l'objet de la lettre, qui se présente ici comme une consolation à Marcella, à laquelle Porphyre va montrer qu'elle ne l'a en réalité pas perdu, pourvu qu'elle se comporte en philosophe. La *Lettre* se présente donc également comme une exhortation à la philosophie, un « protreptique ». Le début du chap. 8 répètera le même projet.
- 25 Le terme νόστος (« retour ») est emprunté au vocabulaire homérique. C'est ainsi que le poète nomme le « retour » des Grecs dans leur patrie et notamment celui d'Ulysse et de ses hommes. Dès le tout début de *l'Odyssée*, le poète demande aux Muses d'évoquer le destin d'Ulysse, celui « qui s'est tant battu pour sauver sa vie et pour le retour de ses compagnons » (ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων, I, 5). Et Ménélas dans le chant III dira la nécessité pour les Achéens de « songer au retour » (νόστου μὴ μνήσκεισθαι, III, 142). Porphyre cite explicitement cette expression, dans la continuité de la métaphore homérique qu'il file depuis le début de la lettre (voir, *supra*, les n. 12 et 17, ainsi que les remarques semblables que Porphyre consacre à l'odyssée homérique comme récit allégorique du retour de l'âme dans *L'antré des nymphes dans l'Odyssée* ; voir les chap. 20-21 et les remarques de J. Pépin, « Porphyre, exégète d'Homère », dans *Porphyre* :

huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1966, p. 229-272).

- 26 Le terrain de l'hippodrome est un terrain plat, par différence avec le chemin du retour, qui est une ascension autrement plus ardue : il s'agit de s'élever, depuis ici-bas, pour retourner là-haut, d'où nous sommes descendus sur cette terre étrangère. Que le chemin de la vertu soit escarpé et épuisant est un lieu commun ancien, que l'on trouve déjà chez Hésiode (les *Travaux et les jours* évoquent ainsi le chemin vers la justice, v. 289-292).
- 27 Le thème du retour, désigné jusqu'ici dans les termes du poème homérique, l'est désormais en termes platoniciens et plotiniens. Il est emprunté pour l'essentiel à l'argument et au vocabulaire du livre VII de la *République*, où Platon fait le récit de la sortie de la caverne (qui est à la fois une remontée (ἀνοδος et ἐπάνοδος, que Platon employait en VII, 517b5, 521c7 et 532b8) et un progrès difficile vers la réalité et le soleil) et celui de l'éducation des âmes des véritables philosophes (il s'agit là-encore d'une ascension, depuis l'apparaître sensible, vers ce qu'il y a de plus élevé, la connaissance de la réalité véritable). Les principaux textes de *République* VII auxquels Porphyre emprunte ici son vocabulaire sont la mention de « la remontée de l'âme vers le lieu intelligible » (εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδον, VII, 517b5); la mention de « la conversion d'une âme (ψυχῆς περιαγωγή) qui laisse derrière elle un jour mêlé de nuit, pour aller vers un jour véritable, puisqu'il s'agit d'une ascension vers ce qui est (τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον), ascension que nous affirmons être la vraie philosophie » (VII, 521c5-8); la mention de la conversion de l'âme « qui se dégage du devenir et se tourne vers la vérité et vers l'être » (ψυχῆς ῥαστώ-νης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν, VII, 525c5-6); la mention, enfin, de la « réorientation du regard » (μεταστροφή) et de la « remontée » (ἐπάνοδος) de l'âme, qui a bien « le pouvoir d'effectuer cette remontée (ἐπαναγωγή) » (extraits de VII, 532b-c). L'autre source platonicienne est offerte bien sûr par le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*, qui décrit donc l'ascension des chevaux (qui ne courent donc pas sur terrain plat) depuis le lieu corporel jusqu'aux limites de la voûte céleste, où les âmes contemplant les réalités véritables, selon leur valeur. C'est le propre des philosophes que de réussir cette remontée vers la vérité et la réalité intelligible (ainsi, *Phèdre*, 249e-250c, ou encore *Timée*, 90a-c).

Ce thème de la remontée de l'âme, mouvement inverse et difficile qui doit remédier à sa descente dans le sensible, est plus que courant dans les traités de Plotin, des premiers aux derniers traités, qui mentionnent

abondamment le chemin, chute ou remontée, que l'âme parcourt entre le «là-haut» intelligible et l'«ici-bas» sensible. Plotin avait trouvé la formule morale de cette injonction faite à l'âme de remonter vers son principe intelligible dans le *Théétète*, 176a, où Socrate explique qu'il faut que l'âme s'efforce de «fuir les maux d'ici-bas» pour parvenir «là-bas», parmi les dieux, dans un lieu qui n'admet pas de mal. Selon ce passage célèbre du *Théétète*, la «fuite» des maux d'ici-bas consiste pour l'homme vertueux à «se rendre semblable à la divinité». Ainsi, dès son premier traité, Plotin défend-il la nécessité de s'enfuir vers là-bas, tout en comparant l'homme qui s'élève d'ici-bas vers le lieu de la vérité et de la beauté à Ulysse qui «retourne dans sa patrie» (I (I, 6), 8, 16). Voir également 6 (IV, 8), 5.

C'est à partir de ce thème platonicien réinterprété par Plotin que Porphyre a construit sa propre doctrine du retour de l'âme, à laquelle il a consacré un traité éponyme, dont on a conservé quelques fragments (pour beaucoup grâce aux citations ou résumés qu'en donne Saint Augustin dans sa *Cité de Dieu*) sous le titre du *De regressu animae* (à propos duquel, voir l'Introduction, p. 25-26).

28 Voir *Sentences*, 29, 34-36: l'âme est dans le corps comme au fond d'une eau souterraine, comme dans une caverne (le vocabulaire est celui, homérique, des cavités souterraines d'où sourdent les eaux des Enfers). Voir également l'emploi parent de *μυχός* dans *L'autre des nymphes dans l'Odyssée*, 31, 7.

29 «Ressouvenir» rend *ἀνάμνησις*. Il s'agit donc du terme qui désigne la réminiscence, comme condition de la remontée vers l'intelligible. Ce chemin vers l'intelligible est caractérisé par l'inquiétude ou le «souci» (*μέριμνα*), que Porphyre peut mentionner en bonne comme en mauvaise part (voir surtout *De l'abstinence*, I, 27, § 4 et I, 34, § 28), puisqu'il s'agit du souci, pénible, que l'âme se fait pour elle-même, ou plus exactement pour ce qui d'elle-même est descendue. C'est ainsi que Plotin emploie ce terme, pour désigner l'inquiétude que nous portons «à ce qu'il y a d'inférieur dans notre âme» (27 (IV, 3), 4, 32; voir également 15 (III, 4), 4, 7). À la manière de Plotin, Porphyre soutient qu'il est indispensable de savoir que l'on a chuté pour comprendre enfin que notre séjour n'est pas ici, que nous ne venons littéralement pas d'ici, mais bien de là-haut. C'est la raison pour laquelle la conscience d'avoir chuté importe tant. De la même manière et pour les mêmes raisons, il faut se rendre compte de son exil et percevoir que l'on n'est pas chez soi: «le marchepied de la purification, écrit Porphyre dans la sentence 32, c'est de se connaître soi-même comme étant une âme enchaînée dans une réalité étrangère et d'une autre nature que

- la sienne.» (32, 101-103). Dans le *De l'abstinence*, pour désigner ce même déplacement, Porphyre emploie l'image du clou (qu'il trouve dans le *Phédon* de Platon, 83d) : il faut se déclouer du corps, pour se clouer au dieu (1, 57).
- 30 La remontée (ἀνάβασις) est une figure du retour (voir, *supra*, les notes 25 et 27). Elle est, littéralement, une ascension (une remontée vers le haut), qui désigne dans la *République* de Platon la remontée du prisonnier hors de la caverne (VII, 515e et 517b) puis du philosophe vers le bien (VII, 519d). Le terme est celui que reprend Plotin, dès son premier traité, pour désigner la nécessaire remontée de l'âme vers son principe : 1 (I, 6), 7. Voir également 38 (VI, 7), 25, qui explique que le bien, pour n'importe quelle chose, consiste en « une remontée vers ce qui la précède ». Une remontée de toute la réalité, qui ne cesse que lorsqu'elle atteint le principe premier.
- 31 « La vie facile » rend l'expression τὸ ῥεῖα ζῶειν, qui littéralement signifie « le vivre plaisamment ». Il s'agit d'une adaptation de *l'Illiade*, VI, 138 (θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες) ; voir également *Odyssée*, IV, 805 et V, 122. Comme souvent dans ces pages, c'est une expression que l'on trouve chez Homère et qui a été reprise par Plotin. En l'occurrence, dans la première phrase du chap. 4 du traité 31 (V, 8), où Plotin traite de la vie des dieux, « là-bas », dans l'intelligible : « Oui, là-bas, « la vie est facile » (καὶ γὰρ τὸ ῥεῖα ζῶειν ἐκεῖ), la vérité est leur mère et leur nourrice, leur réalité et leur aliment : ils voient tout, non pas les choses sujettes à la génération (οἷς γένεσις πρόσσεστι), mais les choses qui possèdent la réalité, et ils se voient eux-mêmes parmi elles » (l'expression γένεσις πρόσσεστι est une citation de Platon, *Phèdre*, 247d7).
- 32 La faiblesse des âmes, de nuit comme de jour, se manifeste par leur aptitude à être ainsi séduites par des songes, comme Platon l'écrivait dans le *Timée*, 71a6.
- 33 L'image du luxe qui alourdit et aliène a des précédents littéraires, dont Sophocle, *Électre*, 836-838, et philosophiques, ainsi, Platon, *République*, X, 590a (qui rappelle, citant *l'Odyssée* XI, 36, Homère, que l'on a vu des femmes assassiner leur mari pour obtenir un collier en or). Elle est aussi employée par Plotin, dans le traité 51 (I, 8), 15, fin du chapitre, qui évoque déjà le sort des captifs couverts de chaînes en or.
- 34 Comme Porphyre l'affirme plus directement encore dans *L'antre des nymphes dans l'Odyssée*, 18, 13-14, « la vie de l'âme meurt par le plaisir ».
- 35 Parmi tous les titres que se reconnaissait Porphyre (père époux, patrie) au début du chap. 6, celui de guide est le plus important. Le terme καθηγγέμων désigne le guide qui conduit, tout autant un individu qu'un groupe ; il

- est employé pour désigner le chef d'une communauté spirituelle ou d'une école, dont il est le maître (ainsi, dans la *Vie de Plotin*, voir § 15, 9 et § 17, 42).
- 36 Ces paroles divines sont celles que rappellent toutes les sentences citées par la *Lettre*. La comparaison de la philosophie à une initiation mystérique est parfaitement ordinaire dans les dialogues de Platon et chez tous ses commentateurs et héritiers. Pour n'en mentionner qu'un exemple, citons cette définition du philosophe dans le *Phèdre*, qui mêle le ressouvenir et l'enthousiasme divin: «L'homme qui fait un usage correct de ce genre de remémoration, est le seul qui puisse, parce qu'il est toujours initié aux mystères parfaits, devenir vraiment parfait. Mais, comme il s'est détaché de ce à quoi tiennent les hommes et qu'il s'attache à ce qui est divin, la foule le prend à partie en disant qu'il a perdu la tête, alors qu'il est possédé par un dieu, ce dont la foule ne se rend pas compte.» (249c-d, trad. L. Brisson). La droite philosophie est donc le remède qui doit permettre que l'on dissipe la confusion, le trouble (ταραχή) que les passions engendrent en l'âme. Le thème est platonicien et le *Phédon* évoque ainsi le trouble que le corps provoque en nous (66d6), quand la *République* note que le trouble est à l'origine de l'injustice (iv, 444b6, ou encore ix, 577e2). Plotin avait caractérisé ce trouble comme étant le propre de la faculté inférieure de l'âme (la faculté désirante, qui est «pathétique»; 26 (iii, 6), 4).
- 37 La preuve des convictions et des doctrines est donnée par les actes. Non pas qu'ils soient la cause de la vertu, mais parce qu'ils en sont l'expression. L'argument de Porphyre est toujours celui du témoignage: la vie vertueuse et heureuse de celui qui suit la droite philosophie témoigne de l'excellence de la philosophie. C'est dire, bien sûr, qu'une vie vicieuse ou malheureuse discrédite les convictions sur lesquelles elle se fonde. Porphyre ne dit pas, comme on s'empresse aujourd'hui de le comprendre, que la philosophie est «un mode de vie», mais plutôt qu'elle est un témoignage: la réussite de la vie témoigne de l'excellence de la droite philosophie.
- 38 Sans couleur ni forme (ἀχρώματος και ἀσχημάτιστος) est une citation du *Phèdre*, 247c6, où Platon désigne de la sorte la réalité véritable, perceptible par l'intellect.
- 39 La construction de cette phrase, que les éditeurs ont corrigé de diverses manières, est difficile. Nous avons conservé le texte du manuscrit, en comprenant que τῶν ἔξωθεν, «ceux qui sont à l'extérieur» désigne les savants pédagogues qu'évoque la phrase précédente (τῶν σαφέστατ' εἰδότηων, 8,¹⁰). Ceux-là ne nous transmettent pas des connaissances qui sont en accord avec celles (c'est ainsi que nous lisons et explicitons τὰ εἰς τὰ) qui sont en nous, parce qu'elles y ont été mises. Où l'on comprend, conformément

à l'argument des dialogues platoniciens quand ils traitent de la réminiscence, que la connaissance des réalités intelligibles ne vient pas de la perception sensible, mais ne vient pas non plus telle quelle de l'enseignement. Comme va le rappeler la métaphore qui suit, le pédagogue savant est celui qui permet à son élève de retrouver en lui-même, de l'y conduire, les connaissances qui sont déjà installées en son âme, pour ainsi les y resaisir. Le pédagogue « donne le *la* », il indique où trouver, en soi-même, la connaissance vraie. Et si on les y trouve, souligne Porphyre, c'est parce que le dieu les y a installées. Porphyre rappelle de la sorte deux thèses d'importance. La première concerne ce que nous sommes en propre, ce « moi » en quoi consiste véritablement chacun d'entre nous. L'individu corporel, c'est-à-dire le lien d'usage qui est établi entre l'âme et le corps dont elle se sert, ce corps tangible et sensible, n'est pas le moi véritable. Porphyre reprend ici une tradition que les platoniciens anciens faisaient remonter à l'*Alcibiade* et dont l'objet était indistinctement de savoir ce que nous sommes en propre et de savoir ce qu'est l'âme en nous : car ce que nous sommes en propre, c'est évidemment l'âme et non pas le corps, sensible, mais c'est plus précisément ce qui en l'âme est divin, l'intellect (l'intellect, « pilote de l'âme », dont le propre est de percevoir la réalité qui n'est justement pas tangible, comme le disent le mythe du *Phèdre*, 247c6-d1 ou le *Timée*, 31b5-8). Plotin avait consacré l'un de ses derniers traités à cette question, le traité 53 (I, 1), *Qu'est-ce que le vivant?* Porphyre reprend la leçon plotinienne et demande que l'on distingue l'individu formé par l'attachement d'une âme à un corps du moi véritable, intellectif (sur cette tradition, voir l'étude de J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 55-203). La seconde thèse concerne donc l'origine de notre nature spécifique, qui est divine. L'intellect est aussi bien ce qui en l'âme est divin, de nature divine, que ce qui a été mis en elle par le dieu. Les platoniciens font remonter au *Timée* cette définition de l'intellect, qui a été « mis dans l'âme » par le dieu artisan (30a-b) et qui est également le propre des dieux, puisqu'ils sont des vivants intellectifs (47b-c, et c'est ce qu'ont en commun les dieux « et un tout petit ensemble d'êtres humains », 51e7). Et c'est à la fin du *Timée* que Porphyre trouve l'autorité textuelle sur laquelle il s'appuie ici, en 90c4-6, lorsque Timée explique que l'homme qui a cultivé le savoir et la vérité « sans cesse rend un culte à la divinité, sans cesse il orne le démon qui habite en lui et de là vient qu'il est supérieurement heureux ». A.J. Festugière, dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 212-215, établit le parallèle entre le texte de Porphyre et sa source dans le *Timée*, pour montrer que cette inhabitation du dieu est un état durable,

- qui distingue la proposition de Porphyre de la relation intime à Dieu que conçoit le christianisme, mais qui la distingue également du *Timée*, qui évoquait l'accueil d'un démon là où Porphyre décrit la présence d'un dieu.
- 40 La divinité est, communément, ce qui donne. L'expression de « donateur », pour désigner le dieu qui nous a donné ce que nous sommes véritablement et ce que nous savons avant que ne commence notre errance dans le monde du devenir, a des précédents, notamment chez Numénios, qui dans les fragments 12 à 14, désigne le dieu-intellect comme ce donateur qui, sans rien perdre lui-même, nous donne science et savoir (selon les textes qui sont tous cités ou résumés par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, chap. 18).
- 41 Le vocabulaire du divin comporte deux termes : θεῖον, rendu par « divin » et qui peut comme ici être substantivé (« le divin ») et θεός, le dieu, qui est le terme le plus employé dans la *Lettre*.
- 42 *Phédon*, 67b1-2 : « N'être pas pur et se saisir pourtant de ce qui est pur, voilà en effet, on peut le craindre, ce qui n'est point permis ». C'est une considération introductive, puisque Porphyre proposera un long développement sur la loi dans les chap. 25 à 35.
- 43 Les connaissances inscrites en l'âme et rappelées par les discussions appropriées décrivent le phénomène platonicien de la réminiscence (*Ménon*, 85c9-d1, où Socrate explique que la réminiscence n'est pas simplement le souvenir d'une connaissance véritable, mais le souvenir d'une opinion droite qui, à la faveur d'une discussion et d'une interrogation adéquates, peut donner lieu à la découverte d'une connaissance véritable, 86a). Porphyre se présente comme celui qui, à la faveur de leurs entretiens, a permis à Marcella de retrouver en elle ces connaissances. Tout l'argument consiste à lui rappeler qu'il n'est pas celui qui lui a dispensé un savoir, mais celui qui lui a montré qu'elle le trouverait en elle. Aussi son absence ne doit-elle pas être redoutée.
- 44 On trouve ici la première occurrence du terme σάρξ, la chair, par lequel Porphyre désigne la matière du corps qui embrasse et emprisonne l'âme. Cette matière n'est pas tant corporelle que morale. Ici comme dans chacune des trois autres occurrences du terme que compte la *Lettre* (29,¹; 30,¹ puis 30,²), le terme de chair est utilisé en un sens moral et non pas physiologique. C'est une spécificité de la *Lettre*, à la différence de l'usage que Porphyre peut faire de ce terme par exemple dans *De l'abstinence*. Cet emploi de « chair » pour désigner ce qui du corps entrave et menace l'âme est courant. Il est ancien et l'on a pu proposer des rapprochements lexicaux entre ces remarques de Porphyre et les emplois paléo ou néotestamentaires

du terme « chair » (ainsi chez A.R. Sodano, notamment dans l'introduction de sa traduction commentée de la *Lettre*, p. 30-31). Sur ce vocabulaire biblique, voir avant tout l'étude de D. Lys « L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de SARX et de SOMA (Étude préliminaire) », *Vetus Testamentum*, 36/2, 1986, p. 163-204. Le terme de « chair » (σάρξ) désigne également la viande, la viande animale que l'on consomme) a des emplois philosophiques et médicaux anciens, et des emplois contemporains de Porphyre qui sont intéressants. La « chair » désigne le plus communément ce qui non seulement est corporel, mais ce qui du corps est corruptible, susceptible de putréfaction comme de consommation. La chair est bien ce en quoi se trouve l'âme sensitive, selon Aristote (voir, entre autres, *Génération des animaux*, II, 5, 741a, ou *Parties des animaux*, II, 1, 647a), et surtout, elle est dans la tradition épicurienne le siège des émotions et des passions. La chair est le nom du corps passible et pathétique, du corps qui éprouve des passions. C'est ainsi qu'Épicure fait de la chair le siège du plaisir (*Maximes capitales*, 4 et 18 ou *Sentence vaticane*, 33, entre autres, avec Diogène Laërce, x, 137, qui explique comment, selon Épicure, les douleurs de la chair sont moindres que celles de l'âme, car « la chair n'est agitée que par le présent »). Que la chair soit le siège du plaisir selon Épicure est également ce que pointent, de façon polémique, ses adversaires : voir en premier lieu Plutarque, *Contre Colotès*, 1125 A-D (où l'on trouve déjà l'opposition de la loi divine et des exigences de la chair).

- 45 Après la perte que provoque l'éloignement (perte évoquée en 8,³), Porphyre expose maintenant la perspective des retrouvailles. La personne qui s'est éloignée de Marcella n'est donc que l'ombre d'une personnalité intelligible qui est la véritable nature de l'homme, c'est-à-dire de l'âme humaine. Comme la suite va le développer, le sensible est l'ombre de la réalité intelligible, qui pour sa part est lumineuse. L'ombre ne doit pas être embrassée pour elle-même, ce serait vain, mais elle doit être regardée comme un moyen d'accéder à ce dont elle est justement l'ombre. C'est ce que thématise Plotin, dès son premier traité, en des termes dont Porphyre se ressouvient ici : 1 (I, 6), chap. 8 dans son ensemble, qui mentionne à la fois la beauté des temples, l'ombre, une allusion au mythe de Narcisse et la nécessité de la fuite.
- 46 Conformément au schéma de la procession plotinienne et à la compréhension du sensible comme multiplication et dégradation de la réalité intelligible, le retour de l'âme vers son principe est toujours un processus d'unification (parmi d'autres textes de Plotin dont le vocabulaire est repris ici par Porphyre, voir 33 (II, 9), 2, qui décrit l'âme, se réunissant et s'illumi-

nant lorsqu'elle contemple ce dont elle provient, l'intelligible). Porphyre associe ainsi le thème néoplatonicien courant de la remontée vers la lumière et celui de l'unification progressive, qui sont tous deux empruntés aux récits de cheminements progressifs que proposent notamment le *Banquet*, le *Phèdre* et le livre VII de la *République*. Ici et plus précisément, c'est au *Phédon* que Porphyre renvoie son lecteur et au passage fameux où Socrate explique que l'âme peut se purifier en se séparant autant qu'il lui est possible du corps. C'est en s'habituant « à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps » (67c6-7; voir encore 83a-c). Revenir à soi, selon Porphyre, c'est revenir à ce que nous sommes en propre, en abandonnant tous les lieux où nous sommes dispersés. Le philosophe, dit-il dans *De l'abstinence*, est celui qui « cherche à se sauvegarder en faisant retour à lui-même de partout » (II, 49, § 2); voir encore la sentence 32, 103-106.

47 Les « tremplins » sont les points de départ sensibles qui nous permettent, comme le font les belles choses selon Platon, de prendre notre élan et de nous lancer vers l'intelligible. Les belles choses ou l'amour comptent parmi ces choses à partir desquelles on s'élançe (ici : ἄφ' (...) ὀρμώμενος). Il s'agit du titre que l'on donne aux *Sentences* (*Aphormai*) de Porphyre. Voir les remarques introductives de R. Goulet, qui mentionne le présent passage de la *Lettre*, dans « Le titre de l'ouvrage », tome I des *Sentences* traduites sous la dir. de L. Brisson, Paris, Vrin, 2005, p. 11-16. Les pensées (ἔννοιαι) dont il est question ici sont le propre d'une âme qui se meut vers elle-même et qui intelliçe de façon discursive, comme l'expliçe la sentence 44 (voir les l. 32-59). Elles portent avant tout sur la nature du divin et donc de l'intelligible (*De l'abstinence*, II, 58, § 3) et sont le moyen adéquat à la remontée vers cette nature (comme Plotin lui-même en donna l'exemple : *Vie de Plotin*, § 23, 8).

48 Le « savant » ou le sage est le σοφός. La raison ou le discours (ὁ λόγος) qui dit que les dieux sont partout est bien le discours de la philosophie. Sous cette forme, elle rappelle l'adage selon lequel « tout est plein de dieux », qui remonte à Thalès ou à Héraclite, selon Aristote (*De l'âme* I 5, 411a7, et *Parties des animaux*, I, 5, 645a21). Elle est reprise à son compte par Platon, dans les *Lois*, x, 899d. L'introduction du motif du temple joue deux fonctions. Une fonction critique, à l'encontre des cultes qui se déroulent dans les temples ordinaires, et une fonction proprement platonicienne, qui établit que le culte véritable n'est rien d'autre que la vie intellectuelle. Le chap. 19 reprendra l'image pour désigner explicitement l'intellect comme temple véritable. Le sage, le savant (σοφός) est comme le précisera le chap. 16 celui dont l'âme se conforme au dieu, c'est-à-dire l'âme qui intel-

lige et qui, de ce fait, s'unit au dieu. Si le philosophe est le véritable prêtre, selon Porphyre, c'est bien sûr parce que le savoir qu'il possède, qui est la science du dieu (chap. 17 et, parmi d'autres passages, *De l'abstinence*, 11, 49: le philosophe « est le prêtre du dieu suprême ») suffit entièrement à rendre hommage au dieu. Si le savoir philosophique est divin, c'est à la fois parce que le savoir véritable est l'apanage du dieu (selon l'enseignement de Platon, par exemple, *Parménide*, 134c) et que le savoir le plus élevé est celui qui porte sur le divin.

- 49 L'adjectif verbal *κατακοσμητέος* (dont on ne connaît aucun autre emploi par ailleurs) signifie une mise en ordre et un embellissement, dont Platon avait établi dans le *Timée* qu'il était le propre du monde, parfaitement mis en ordre, et aussi bien de ce microcosme qu'est l'homme, lorsqu'il est sain, c'est-à-dire que toutes ses parties sont équilibrées (88e). Dans le second discours sur l'amour qu'il prononce dans le *Phèdre*, Socrate explique comment l'âme de celui qui aime a été déterminée selon le dieu qu'elle a suivi lors de son séjour aux limites du monde, alors qu'elle était libérée du corps: « Ainsi donc, pour ce qui est de l'amour des beaux garçons, chacun fait son choix de la manière voulue et, l'objet de ce choix représentant pour lui la divinité même, c'est comme une sorte de statue qu'il se fabrique et qu'il orne (ὄλον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ), dans l'intention de l'honorer et de célébrer son mystère! » (257d6-e1). Outre le passage du *Timée*, 90c cité n. 39, qui déjà évoque la façon dont l'âme du savant « orne » le démon, c'est à ce passage du *Phèdre* que Porphyre renvoie son lecteur, en lui empruntant le thème du culte intérieur à l'âme et le motif des images et statues du dieu en l'âme. La mise en ordre a une signification éthique: comme le monde, le microcosme qu'est l'âme atteint l'excellence dont il est capable lorsqu'il est bien ordonné. Plotin l'avait souligné dans son traité *Sur les vertus* (19 (I, 2), 2, 14) et Porphyre, commentant ce traité dans la sentence 32, 20 et 76 reprend cette même définition de la vertu comme mise en ordre de l'âme (conformément à la thèse plotinienne, qui sera critiquée, notamment sur ce point par Jamblique, *De anima*, 23, 7 et surtout 28). Sur l'intellect comme élément divin en l'homme, voir de nouveau J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 266-267.
- 50 Le vocabulaire, qui est donc emprunté au *Timée* (voir, *supra*, la n. 39) comme au *Phèdre* et au *Banquet*, sert de nouveau à désigner l'intellect comme l'image en l'âme du divin et de ce fait, comme le divin en nous. Porphyre reprend ici l'interprétation allégorique du *Banquet* que Plotin avait proposée dans son traité *Sur l'amour* (50 (111, 5), 9), en souli-

gnant notamment que toutes les beautés divines (ainsi que l'abondance de nectar) qui se manifestent au moment de la conception d'Éros sont des images des splendeurs que l'intellect produit en l'âme, à son image. Lorsque l'on rentre dans le temple, disait déjà Plotin en 9 (VI, 9), 11, on passe devant les statues pour enfin contempler le dieu lui-même. L'intellect est bien le temple (voir le jeu de mots de 19, 8-9), tout comme le monde lui-même est le temple du dieu, sa statue (son image), comme l'avait expliqué Platon dans le *Timée*, 37c6-7 (le ciel est une grande statue animée, reprenait Plotin, 47 (III, 2), 14, 27-30). C'est Plotin encore qui avait exploité cette image des statues animées, notamment en 31 (V, 8), 5, pour expliquer que les réalités intelligibles sont dans l'âme du savant des images ou des statues qui ne sont pas immobiles, simplement peintes, mais qui sont de véritables réalités. C'est pour cette raison, écrivait Porphyre dans son *De l'abstinence*, 11, 61, § 1, que « pour les dieux la meilleure consécration est celle d'un intellect pur et d'une âme impassible ». Le thème de l'âme comme temple est assez commun, semble-t-il, lorsque Porphyre écrit son œuvre. Voir, parmi d'autres passages, celui très proche du chrétien (et platonicien) Origène, dans son *Commentaire sur saint Jean*, x, 24.

- 51 Le lien platonicien entre le beau, le bien et le divin (sur le beau et le bien comme produits du divin, voir *Timée*, 46e3) est établi à la façon dont Plotin l'avait fait, voir 1 (I, 6), 6, 24-32, puis notamment 31 (V, 8), chap. 4 et chap. 10-11.
- 52 Le dieu (ainsi que les bons démons) est celui qui observe les affaires humaines et veille sur elles. C'est le thème ancien du dieu observateur veilleur ou observateur (*ἐπόπτης*, *ἔφορος*). Il ne s'agit pas simplement de faire de la divinité une sorte d'observatrice attentive et savante, comme le font les stoïciens ou les chrétiens, mais bien plutôt, pour Porphyre, de renouer avec l'initiation des cultes à mystère, telle que Platon en avait fait un paradigme de la philosophie (par exemple, *Banquet*, 200a). Les platoniciens désignent ainsi la divinité, qui observe et suit les progrès de l'initié, au fur et à mesure que ce dernier progresse vers elle. Parmi d'autres occurrences des termes que l'on trouve chez Porphyre, voir Philon, *De virtutibus*, 57, 1; 200, 2, ou *De specialibus legibus*, IV, 200, 4, puis Numénus, fr. 37 ou, au-delà de Porphyre, Jamblique, *Réponse à Porphyre*, v, 25,8.
- 53 Platon, *République*, x, 617e5 et surtout *Timée*, 42d4. Nous sommes la cause des maux (ce que redira plus loin le chap. 29). L'argument a été fréquemment répété par Plotin, qui défend l'impeccabilité divine, et tout autant l'impeccabilité en l'âme de l'intellect. Voir notamment les remarques des traités 51 (I, 8), 7 et 8, puis 53 (I, 1), 9 à 13.

- 54 Sur la bonté du dieu donateur, voir *De l'abstinence*, II, 24, § 6-7.
- 55 Voir 7, ¹⁰⁻¹¹.
- 56 Orelli avait corrigé le texte en féminisant cette phrase qui, en grec, s'adresse à un destinataire masculin. Nous avons ici comme ailleurs gardé le texte du manuscrit, car c'est une particularité récurrente de la lettre que d'adresser des sentences ou des invitations à Marcella en semblant oublier son genre. Nous y voyons un signe, volontaire ou pas, de ce que cette lettre n'avait pas vocation à être réservée à Marcella mais qu'elle visait un public plus large. L'ensemble des passages qui comportent une telle hésitation de genre (car Porphyre est en la matière inconstant, passant du féminin au masculin sans raison) est relevé par F. Guillaumont, « Conseils et direction spirituelle dans la lettre de Porphyre à Marcella », dans É. Gavoille et F. Guillaumont (dir.), *Conseiller, diriger par lettre*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2017, p. 310-311. L'hésitation est notable en 12,⁷⁻¹⁰.
- 57 L'âme, lorsqu'elle est libérée du corps et de son attachement à lui, méprise (*καταφρόνει*) ce dont elle se rend enfin compte qu'il n'a pas de valeur. C'est un argument récurrent dans les traités de Plotin (ainsi et parmi de nombreux exemples, dès le premier traité : 1 (I, 6), 7, 18-20). Porphyre reprend cet argument, ici, en 25,¹¹.
- 58 L'image est de nouveau présente chez Plotin, qui décrit en ces termes la splendeur de l'intelligible, dont la beauté est l'éclat de la vérité. Voir notamment 5 (V, 9), 1, 18 ou bien 50 (III, 5), 6, 23. La source de ces images est platonicienne : l'intelligible illumine (ce que redisent notamment, de différentes manières, le *Phédon*, 109e-110a et 115d-e, le *Phèdre*, 249e-250c, le *Timée*, 90a-c, ou encore la longue comparaison de la *République*, VI, avec l'analogie du bien intelligible et du soleil sensible (voir particulièrement 508b-509a).
- 59 La vie philosophique est la vie de vérité. C'était celle, notamment, de Pythagore, qui déjà avait soutenu que le dieu ressemble pour le corps à la lumière, pour l'âme à la vérité : *Vie de Pythagore*, 41, 1-6.
- 60 Porphyre critique la prière, qui n'est le plus souvent qu'une tentative absurde des hommes qui pensent pouvoir prescrire au dieu une conduite, ou exiger de lui quelque chose. Comme Porphyre le dit dans la dernière phrase du chap. 16 de la lettre, seul celui qui connaît la nature du dieu, le philosophe, devrait prier, car lui seul sait prier. Prier, c'est louer la nature intelligible du dieu. Les autres prières sont des illusions humaines, des illusions de pouvoir obtenir des dieux ce que l'on demande pour soi. Sur cette critique de la prière comme prescription, voir le chapitre qu'A. Timotin consacre à Porphyre dans *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout, Brepols, 2017, VI, p. 135-167. Porphyre fait ainsi

- écho à la manière dont Platon dans les *Lois* avait dénoncé comme une forme d'impiété la croyance selon laquelle les dieux « sont faciles à fléchir et se laissent détourner par des sacrifices et par des prières » (x, 885b).
- 61 En 13,¹² στήμα est rendu par corps. Ce terme qui se trouve dans le manuscrit et qu'ont voulu écarter certains éditeurs désigne la figure ou l'allure du corps, son aspect. Voir par exemple *De l'abstinence*, II, 30, § 2 et II, 39, § 1.
- 62 Le schéma processif ici décrit comporte une continuité de retours successifs, depuis le dieu jusqu'au corps. Le dieu, l'intellect (en l'âme) puis le corps, se constituent chacun et s'accomplissent en suivant leur principe et géniteur. Porphyre reprend le schéma de Plotin, et souligne comme lui la faiblesse du corps qui, de lui-même, n'est pas en mesure de se retourner vers l'âme. C'est elle qui doit le déterminer, et c'est à cette occasion qu'elle peut chuter (l'essentiel est présenté par Plotin en 6 (IV, 8); sur le mépris que l'âme doit porter aux souillures, voir en outre 9 (VI, 9), 9). L'argument est important, car il souligne combien l'âme est affectée par l'état du corps. C'est tout l'objet de l'argument du premier livre du *De l'abstinence* que d'expliquer comment la santé du corps est aussi la condition de la pureté de l'âme. Porphyre réfute de la sorte les gnostiques, ces « barbares » qui croient que l'âme peut se consacrer à l'intelligible quand le corps se vautrerait dans les plaisirs de la chair (I, 42-43).
- 63 L'adjectif θεοφιλής désigne celui qui aime le dieu (et non pas immédiatement celui qui est aimé du dieu). Le terme est employé par Philon, *De Abrahamo*, 50, puis entre autres par Marinus dans la biographie qu'il a consacrée à son maître, *Proclus ou sur le bonheur*, 7 : voir la note lexicale très précise sur ce vocabulaire de H.D. Saffrey et A.-P. Segonds, dans leur édition, p. 81, n. 1.
- 64 Le contraste entre le philosophe et l'ami du corps (l'ami du savoir contre l'ami du corps) remonte à Platon, *Phédon*, 68b-c. Ici, c'est le terme παράνομος que nous avons rendu par « inique » et qui désigne plus littéralement celui qui va à l'encontre de la loi. Sur l'emploi porphyrien de ce vocabulaire à la fois civique et individuel, voir les études de M. Zambon, « Παρανόμως ζῆν : la critica di Porfirio ad Origene (Eus. H.E. VI 19, 1-9) », dans L. Perrone (en collaboration avec P. Bernardini et D. Marchini), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, I, Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2003, p. 553-563, ainsi que d'A.P. Johnson, « Philosophy, hellenicity, law : Porphyry on Origen, again », *Journal of Hellenic Studies*, 132, 2012, p. 61.
- 65 Le terme ἄθεος n'est sans doute pas bien rendu par son équivalent translittéré « athée ». Il s'agit bien avec cet adjectif de désigner une privation du dieu, son absence (non pas tant une absence de croyance). C'est en ce sens

- que l'employait Platon, *Théétète*, 176e, pour désigner l'athée comme ce en quoi ou celui en qui le dieu n'est pas présent. Avant d'être unie à l'intellect et de pouvoir alors contempler le premier principe, écrivait Plotin, l'âme était vide de dieu, elle était « athée » (49 (V, 3), 17-37).
- 66 La même défiance et la même invitation au silence figurent dans la *Vie de Pythagore*, 42.
- 67 L'ensemble du chapitre mène une critique des pratiques cultuelles dont on a noté dans l'Introduction (p. 24-25) le caractère radical : seule la connaissance du dieu au moyen de l'intellect, seule la philosophie rend convenablement hommage au dieu. Les autres cultes ne l'honorent pas, au mieux, et au pire le souillent. C'est souiller le dieu que de penser que l'on peut obtenir quelque chose de lui. Porphyre vise de la sorte les cultes contemporains, mais tout aussi bien la prière chrétienne, et plus encore met-il en cause toute possibilité pour l'homme d'obtenir quelque chose du dieu, comme c'est au contraire la thèse que défend Jamblique. Dans ce que nous avons conservé de la *Lettre à Anébon l'Égyptien*, Porphyre critique en son principe l'hypothèse qu'un inférieur puisse ordonner quoi que ce soit à un supérieur (voir les fragments 66 à 72 de cette lettre adressée à Jamblique). La seule manière d'honorer le dieu, c'est de lui ressembler, c'est-à-dire de s'assimiler à lui (chap. 13 et 16) et de devenir dieu (ce qui a lieu selon Plotin lorsque l'âme est devenue intellect ; voir le traité 49 cité dans la note précédente ou encore 9 (VI, 9), 9).
- 68 L'âme est le rejeton de l'intellect. L'une et l'autre entretiennent donc une ressemblance qui est d'abord un lien de parenté (συγγένεια), comme l'avait expliqué Plotin (dès le traité 1 (I, 6), 2, 8), qui reprenait alors la thèse platonicienne selon laquelle l'âme ressemble, étant leur parente, aux réalités intelligibles (*Phédon*, 79d ; *Timée*, 90a ou encore *République*, x, 611e).
- 69 Le verbe βεβασιόων (ici rendu par « soutenir »), signifie aussi bien « garantir » ou encore « renforcer ».
- 70 Porphyre mentionne la providence (πρόνοια) de nouveau en 22². Le terme est au cœur de l'un des plus vifs débats philosophiques du II^e et du III^e siècles. L'existence et la forme que prend la providence décide des rapports que les dieux entretiennent (si du moins ils en entretiennent) avec les hommes, du soin et de l'intérêt qu'ils portent aux affaires humaines. Le pan-providentialisme des stoïciens est une cible que Plotin a déjà critiquée, tout comme il a critiqué la manière dont les épicuriens et les gnostiques ont renoncé à la providence divine. Les premiers sans contester la bonté des dieux et en posant la nécessité éthique d'une tempérance ; les seconds en la contestant et en renonçant à fonder la moindre éthique (sur ces enjeux et sur la critique des gnostiques, voir 33 (II, 9), 15 avec les

notes et les références complémentaires du traducteur R. Dufour, ainsi que la présentation que ce dernier donne du double traité (47 et 48) *Sur la providence* de Plotin). La doctrine plotinienne, résumée au plus bref, nous apprend que la providence n'est pas un destin, qu'elle n'est pas non plus le résultat d'interventions divines dans les affaires humaines, pas plus qu'elle ne serait de la part de ces derniers l'indice d'un intérêt prioritaire pour les hommes. Il y a bien selon Plotin du divin en toutes choses, et cela jusque dans la totalité du sensible. Mais la providence vient de l'intellect, et elle se manifeste en nous à la mesure de la part divine qui est dans notre âme et de ce que nous en faisons.

- 71 Cette remarque sur le gouvernement du dieu souligne qu'il n'est pas question de défendre la thèse épicurienne d'une distance indifférente des dieux par rapport aux affaires humaines. Le verbe ἐπιτροπεύειν (« régenter », « prescrire ») est celui qui désigne en propre dans l'analyse politique de Platon l'exercice d'un pouvoir de surveillance (*Lois*, VIII, 846e2 et le développement sur la « tutelle » et la surveillance, en XI, 928a-c) et c'est également le terme qu'emploie la *République*, VII, 516b9, pour désigner la manière dont soleil « régit tout ce qui se trouve dans le lieu visible ».
- 72 Voir, *supra*, la n. 48. Le philosophe est le prêtre (ιερεύς) véritable, celui qui passe outre les statues des dieux qui ornent le temple et qui parvient, au cœur du sanctuaire, à s'unir au dieu lui-même. C'est Plotin, dans son traité 9 (VI, 9), 11, qui avait dépeint ainsi la manière dont on atteint, selon la formule platonicienne de *République* VII, 532e3, « la fin du voyage ». Si le philosophe est le véritable prêtre, c'est selon Porphyre que les prêtres ordinaires ne sont pas à la hauteur de leur mission : ils méconnaissent le divin et ne s'assimilent pas à lui. Et c'est aussi que la prêtrise philosophique ne repose que sur le seul critère du savoir rationnel, dont l'intellect humain est capable : où Porphyre s'oppose aussi bien aux religions de son temps, christianisme compris, qu'à la théurgie que défend notamment Jamblique, pour qui le prêtre théurge est celui qui se distingue des autres hommes et parvient à la divinité en usant de la force des symboles (voir sur ce point ce qui reste de l'échange entre Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, fr. 31 éd. Saffrey, et Jamblique, *Réponse à Porphyre*, IV, 2, 184).
- 73 Le vocabulaire et l'argument sont ceux des *Lois* de Platon, III, 687d-e.
- 74 L'argument est formulé selon l'opposition philosophique courante entre la véritable nature du dieu et les opinions que s'en forment les hommes. Une opposition que l'on trouve notamment au tournant des livres II et III de la *République* de Platon, mais qui est ici formulée en des termes épicuriens (que les opinions sur le dieu soient vides et qu'elles manquent sa

nature bienheureuse rappelle en effet la *Lettre à Ménécée*, § 123-124, dont Porphyre semble délibérément emprunter le vocabulaire et les images). Le verbe (ἐκθεοῦν, rendu par «diviniser») est inconnu de Plotin; il est un hapax dans l'œuvre conservée de Porphyre et peut-être est-ce le premier emploi philosophique du terme. Le verbe est attesté avant Porphyre, notamment chez les pères chrétiens qui l'emploient pour évoquer la façon dont certains messages, dons, pensées ou même personnes sont «divinisés» (par exemple, *Stromates*, I, 21, § 105, sur l'époque à laquelle les Grecs «divinisèrent» Dionysos). On le trouve chez Origène, dans un argument assez parent de celui de Porphyre ici, lorsqu'il dénonce dans ses *Homélie sur Jérémie* la manière dont les hommes «divinisent» à tort les objets de leur désir (argent, nourriture, etc.: homélie V, 2, 57-65), ou encore chez Eusèbe, notamment dans la *Préparation évangélique*, II, 6, 20. Mais Porphyre semble bien être le premier auteur à en faire une formule de l'assimilation au dieu comme divinisation de soi, par soi-même. Proclus en fera souvent usage, de façon un peu différente, puisque c'est le plus souvent selon lui à la réalité supérieure qu'il revient de diviniser celle qui procède d'elle (voir, par exemple, le *Commentaire sur le Timée*, II, 113, 5, ou encore la *Théologie platonicienne*, I, 15, qui identifie le fait de diviniser et celui de faire participer aux dieux).

- 75 Les dieux et le dieu sont employés comme des équivalents. Les dieux (et leurs statues) sont en nombre et leur unité est celle de leur nature et de leur genre.
- 76 L'indéfectibilité (ἀφθαρσία, qui nomme également l'intégrité et de ce fait l'indestructibilité) est la propriété que la *Lettre* attribue à la nature divine, par opposition à la nature de tout ce qui est mortel (ici lignes 6 et 11, puis 18,¹⁰; 32,¹⁰). Porphyre ne l'emploie que dans la *Lettre*. Il s'agit semble-t-il d'un terme épïcureen et la dernière phrase du chapitre fait ici explicitement écho à ce que dit du monde la *Lettre à Hérodote* (καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας, § 76, ligne 10) et du dieu la *Lettre à Ménécée*, qui le définit comme un vivant bienheureux et indéfectible (τὸν θεὸν ζῶον ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων: § 123, 4). C'est dans ce même passage de la *Lettre à Ménécée* qu'Épicure affirme que le véritable impie est «celui qui attribue aux dieux les opinions de la multitude» (§ 123, 10).
- 77 Suivre τὰ πάτρια, les (traditions) «paternelles», c'est observer les coutumes ou les lois des pères; les πάτρια désignent les prescriptions collectives qui sont conservées et héritées. Ici, plus particulièrement, il s'agit sans doute des sacrifices sans effusion de sang (voir G. Clark, «Augustine's Porphyry and the universal way of salvation», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 50 / 98, 2007, p. 140, pour le lien avec le *De l'absti-*

- nence). Ce respect des traditions paternelles joue un rôle important dans les arguments politiques des dialogues platoniciens (voir par exemple les *Lois*, VII, 793a-b ou le *Politique*, 295a). Porphyre a recours à ce vocabulaire pour en appeler au respect des traditions pieuses bien établies : dans *De l'abstinence*, il rappelle ainsi que le dieu a invité les Grecs à sacrifier comme le faisaient les coutumes paternelles, c'est-à-dire avec modération (II, 39, § 1-2). Depuis l'âge classique, depuis les arguments politiques jusqu'aux considérations religieuses et morales de Porphyre, le recours à l'autorité de ces traditions paternelles est toujours mis au service d'un argument conservateur et d'une défiance à l'encontre de la nouveauté. Pour Porphyre, l'enjeu est de taille puisqu'il entend alerter ses lecteurs sur les redoutables dangers des prétendues innovations en matière de conception du dieu comme de pratiques sacrificielles ou cultuelles. Voir l'Introduction, p. 24-25, où l'on soutient que Porphyre propose une sorte de pratique cultuelle par provision, qui associe critique et tolérance à l'égard des cultes de la cité. Ce qui est vrai des sacrifices ici, comme dans le *De l'abstinence*, a son équivalent dans la façon ambiguë dont Porphyre traite des oracles et aussi bien des interprétations allégoriques à portée religieuse. Voir sur ces questions les synthèses d'A. Smith, « Porphyry and Pagan Religious Practice », dans J.J. Cleary (dir.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 29-35, puis désormais A. Busine, « Porphyry and the Debate over Traditional Religious Practices », dans S.R.L. Clark et P. Vassilopoulou, *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*, Londres, Palgrave Macmillan, 2009, p. 21-29.
- 78 Les chapitres précédents préparaient l'affirmation désormais explicite : aucun acte, pas le moindre, ne peut nous rapprocher du dieu ou nous permettre de nous assimiler à lui. Ni vénération, ni action, ni opinion, ni davantage une passion, ni une offrande, ni un sacrifice n'en sont le moyen. L'unique moyen en est la réception du dieu en l'âme, et plus exactement en l'intellect. Cette réflexion habitée par le dieu (τὸ ἔνθεον φρόνημα) rappelle que notre âme est le temple du dieu et le lieu de sa présence. Porphyre suggère également que l'opinion que nous pouvons avoir du dieu n'a aucune sorte d'effet ou de conséquence sur la manière dont nous le recevons. Quand bien même nous aurions une bonne opinion du dieu, cela ne faciliterait en rien notre capacité à le recevoir.
- 79 L'attachement au dieu, que l'on suit, s'appuie sur une lecture du *Phèdre*, 248e-249d, où Platon décrit l'âme suivant et accompagnant les âmes divines.
- 80 Rappel du chapitre 11 : le temple véritable est l'intellect. Porphyre joue sur la parenté des termes νεῶς et νοῦς, le temple et l'intellect, en résumant un

argument qui est développé dans la longue présentation du culte philosophique et véritablement platonicien qu'il propose dans *De l'abstinence*, 11, 33-61, où il explique que le véritable temple capable d'accueillir et d'honorer le dieu ne peut être qu'un séjour purifié de toute souillure corporelle (voir notamment 11, 46). C'est pourquoi, selon Porphyre, Plotin disait déjà que les dieux doivent venir à nous plutôt que nous ne devons aller vers eux comme nous croyons le faire en allant offrir des sacrifices (*Vie de Plotin*, §10, 33-38).

- 81 Sur l'accueil des démons malveillants, voir 11,¹⁰. Sur l'âme «demeure» ou «réceptacle» (χώρημα) pour les démons, voir également *L'autre des nymphes dans l'Odyssée*, 30, 3. Comme les dieux, les démons selon Porphyre sont multiples. En outre, à la différence des dieux, ils sont donc susceptibles d'être mauvais. Voilà qui explique que l'on ne puisse ni ne doive entretenir avec eux tous le même rapport, mais aussi que l'on ne les honore pas de la même manière. Dans les fragments conservés de sa *Philosophie tirée des oracles*, Porphyre distinguait ainsi les hommages dus aux divinités selon leur nature (les fr. 314 et 315, dans l'édition d'A. Smith, proposent une liste, sinon un classement, des divinités et des façons de les honorer; voir sur ces deux textes l'étude de S.I. Johnston, «Porphyry, sacrifice, and the orderly cosmos. On the philosophy to be derived from oracles Fr. 314 and 315», *Kernos*, 2010, 23, p. 116-119).
- 82 Le texte de cette phrase a été corrigé par Pötscher; nous conservons le texte des manuscrits, qui a un parallèle lexical porphyrien dans les fragments du *Contre les chrétiens*, fr 7, 2 chez Eusèbe, *Démonstration évangélique*, III, 5, 95 (τὰς δὲ καθ' ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἄλληστον αἰῶνα καταγράφοντες).
- 83 La pensée convenablement orientée (qui n'est consacrée qu'au dieu) est ainsi pleine du dieu, comme le demandait 19,⁵.
- 84 La remarque de Porphyre suggère de nouveau que Marcella a appris sous sa direction et qu'elle a été son élève. C'est aussi l'indice que la lettre peut être lue par tous ceux qui ont reçu cet enseignement.
- 85 Voir pour la même remarque 16,⁴⁻⁵.
- 86 L'ange (ἄγγελος, c'est-à-dire le messager) est le nom du bon démon, qui est à la différence des mauvais le véritable messager du dieu (dans le paganisme grec, l'ange est toujours bon). Les bons démons sont les gardiens des mortels, comme le disait déjà Hésiode dans les *Travaux et les jours*, v. 122-123. Sur la démonologie de Porphyre, voir les notes 9 et 81. L'ange est donc le démon qui informe le dieu et qui vit auprès de lui (c'est du moins ce que suggère Augustin dans l'exposé qu'il consacre à la démonologie de Porphyre, en affirmant que ce dernier sépare les démons, terrestres, des

- anges, supra-lunaires : *Cité de Dieu*, x, 9). Il est probable que Porphyre soit l'un des premiers auteurs païens à employer le terme d'ange pour désigner ainsi le bon démon. Dans l'échange épistolaire avec Jamblique, ce dernier reconnaît à Porphyre d'avoir bien distingué entre les différents types de divinités, sans toutefois les bien comprendre (*Réponse à Porphyre*, II, 3, p. 70).
- 87 εὐγνώμων désigne ce qui est de bon sens, raisonnable. Voir les emplois du *De l'abstinence*, par exemple III, 6, 28 et III, 22, 41. Le terme désigne le fait d'être prévenu, d'exercer une prudence informée.
- 88 τὰ ὅλα est rendu par « toutes choses », mais pourrait être traduit par « les tous », « les totalités ». Le sens en est cosmologique et convient au verbe διοικεῖν qui désigne en propre le fait de gouverner et de diriger un tout. C'est bien ainsi que Platon rappelle que les âmes (et avant tout l'âme parfaite des divinités) gouvernent le monde tout entier (*Phèdre*, 246c2). L'impiété ne consiste pas seulement à croire que les dieux n'existent pas, mais aussi bien à croire qu'ils existent mais n'exercent pas sur toute chose leur providence car « ils ne s'occupent pas des affaires humaines » (*Lois*, x, 885b ; voir, *supra*, la n. 60). L'expression, sous cette forme διοικεῖν τὰ ὅλα, est également stoïcienne (voir en premier lieu Chrysippe, svf, 337 = Dufour 342). Porphyre l'emploie pour signifier que la providence divine est une justice universelle, qui châtie tout ce qui transgresse sa loi. Le *De l'abstinence* fait le même constat, au moyen de ce vocabulaire (II, 45, §12 : τὰ ὅλα παρανομίας). Voir également les remarques sur la providence et l'ordre du tout dans ce que nous avons conservé du *Contre les chrétiens* (si l'on retient pour citation ce que rappelle Macarios dans le *Monogénès* ; voir également III, 32 = fr. 29 éd. Harnack, ou encore IV, 3 = fr. 13).
- 89 Ce mouvement irrationnel est avant tout celui des désirs irraisonnés, à l'encontre desquels les hommes ont institué la raison et l'éducation, comme le soulignait *De l'abstinence*, I, 9, §5 et comme Porphyre l'écrit à Marcella en 8,³. À l'échelle cosmologique, l'opposition platonicienne classique oppose les partisans d'un monde gouverné par la raison divine à ceux qui le tiennent pour régi par le hasard (celui de la sensation irrationnelle et de la masse élémentaire où l'âme n'a pas mis de raison ; voir *Timée* 28a3 et 69d4, puis 42d1 et les remarques de 47d). Comme le rappelait la note précédente, Porphyre suit la distinction que donne Platon au début du livre x des *Lois* entre trois formes d'athéisme (ceux qui nient l'existence des dieux ; ceux qui nient la providence divine en tenant que les dieux n'ont pas d'intérêt pour les affaires humaines ; ceux, enfin, qui tiennent que les dieux sont facilement corruptibles et sensibles aux

- prières ou sacrifices; argument qui figure également en *République*, II, 365d-366a). Voir ci-dessous la n. 92.
- 90 Comme l'avait indiqué la fin du chap. 21, les dieux ne sont ni indifférents ni surtout ignorants de quoi que ce soit: ils n'ignorent donc rien des affaires humaines et des turpitudes des hommes, à l'encontre de ce que soutiennent par exemple les épicuriens. La «vie de malheur» rend l'adjectif *κακοδαίμων*, d'emploi ancien, que Porphyre entend très littéralement (voir ici 11,¹⁰) comme la vie mal inspirée, par de mauvais démons. Voir également les considérations de Plotin sur la vie malheureuse parce qu'éloignée de l'intelligible (36 (I, 5), 6).
- 91 L'argument de Porphyre est remarquable car il bouleverse la critique commune de l'athéisme. L'athée n'est pas simplement celui qui n'admet pas l'existence des dieux. Il y a pire, en quelque sorte, en matière d'athéisme: ceux qui croient en leur existence mais se trompent entièrement sur leur nature. Cette erreur coupable, dont Porphyre a montré qu'elle conduisait à ignorer la providence divine ou bien encore à penser que l'on peut fléchir les dieux, se mesure très exactement au degré de philosophie dont nous sommes capables. Plus la vertu et le savoir sont négligés, plus l'athéisme est aggravé. Le pire athéisme, accuse cet argument, résultera toujours de la plus grande négligence de la vertu et du savoir, c'est-à-dire de la philosophie. Aussi est-il manifeste que l'athéisme n'est pas tant le fait de ce que l'on pense des dieux, de leur existence ou non, mais bien plutôt de la façon dont nous nous améliorons nous-mêmes sous le rapport du savoir et de la vertu. Une croyance en l'existence des dieux qui ne reposerait pas sur la philosophie n'est que de l'athéisme.
- 92 La croyance irrationnelle (*ἄλογος πίστις*) fait écho à la passion irrationnelle de 8,³ ainsi qu'au mouvement irrationnel de 22,³. La croyance irrationnelle ne peut être corrigée et ses effets tempérés que par la rectitude qui désigne ici la rectitude de la vie. Une telle rectitude est accessible à ceux qui accueillent en eux les bons démons et peuvent prétendre au bonheur quand bien même ils n'auraient pas une connaissance parfaite du dieu (cf. les chap. 21 et 22). En revanche, la foi irrationnelle par elle-même, privée de toute connaissance rationnelle, ne peut en aucune façon conduire au dieu. Il est plausible que cette réserve vise une cible chrétienne. Plotin avait déjà montré de différentes manières que la croyance (*πίστις*) est une conjecture exclusivement sensible, qui ne peut donner lieu à une connaissance que si, via la raison, elle conduit à une pensée intellectuelle. Une croyance sans raison est une ignorance (voir notamment 32 (V, 5), 11). Et c'est semble-t-il le reproche que Porphyre adresse aux chrétiens dans le *Contre les chrétiens*, si l'on en croit

le témoignage récurrent d'Eusèbe, qui défend la foi chrétienne contre cette accusation d'être une *ἄλογος πίστις*: *Préparation évangélique*, I, 1, 11, 4; et surtout I, 2, 4, 2-3; voir sur ces textes et sur la critique porphyrienne l'analyse de L. Brisson, «La *πίστις* chez Plotin et Porphyre: philosophie et religion», dans C. Grellard, P. Hoffmann et L. Lavaud, *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2020, p. 83-97. ainsi que les réserves de S. Morlet sur le fait qu'Eusèbe renvoie ici à un argument anti-chrétien de Porphyre (voir notamment «Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe?», *Revue des Études Grecques*, 2012, 125/2, p. 473-514). La tétrade du chap. 24 (croyance, vérité, amour, espoir) va également lier la croyance et la vérité. C'est donc que, notamment à l'encontre des chrétiens, la croyance religieuse peut être valorisée, pour autant qu'elle est fondée sur une connaissance rationnelle.

- 93 L'intention est la *προαίρεσις*, qui nomme traditionnellement le but visé par l'action, le choix préalable à l'action (ainsi dans l'exposé de référence que lui consacre Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 1111b-1112a). Selon Porphyre, elle seule est requise pour obtenir une pensée purifiée. La pureté de l'intention morale est donc accessible de droit à chacun. Il en va aussi bien du choix du mal, dont l'homme est la seule cause, par un libre choix de son intellect, comme le début du chap. 24 va l'indiquer (24,2). Le caractère unique de l'intention est souligné par Plotin, à la différence notamment des désirs, multiples (parmi le grand nombre de passages qui évoquent cette notion chez Plotin, voir 28 (IV, 4), 35).
- 94 Au-delà même de nos forces, de notre puissance. C'est l'expression qu'emploie plusieurs fois Plotin pour désigner la pensée intelligible et divine supérieure à l'âme (15 (III, 4), 6, 29, ou bien encore celle de l'Un, qui est au-delà de la puissance intellectuelle elle-même (38 (VI, 7), 32). La pensée est cette puissance qui nous porte au-delà de notre puissance, au-delà de ce que nous sommes nous-mêmes.
- 95 Voir, déjà, 12, 6-7.
- 96 Rappel de la thèse déjà énoncée au chap. 12; voir, *supra*, la n. 53.
- 97 Porphyre explique l'impossibilité que le supérieur puisse faire du tort à l'inférieur (et notamment le dieu par rapport à l'homme) dans *De l'abstinence*, III, 26, § 11-13. L'opposition entre le dieu et l'intellect a gêné les lecteurs qui ne comprennent pas que Porphyre puisse imputer la responsabilité du mal à l'intellect (plutôt qu'aux passions, ou plutôt qu'à l'homme lui-même, comme le suggère la correction du texte qu'ont adoptée plusieurs éditeurs, en remplaçant intellect par «celui-ci»). Il s'agit pourtant bien de l'intellect, c'est-à-dire ici de la faculté la plus élevée de l'âme humaine.

- 98 Voir déjà, *supra*, les n. 60 et 67.
- 99 Cette tétrade a suscité une abondante littérature exégétique, notamment parce que plusieurs lecteurs ont cru y voir une référence critique de Porphyre à la triade « foi, espérance, charité » de Saint Paul, dans la première *Lettre aux Corinthiens*, en 13, 13 : « ce qui demeure aujourd’hui, c’est la foi (πίστις), l’espérance et la charité (ἐλπίς, ἀγάπη) ; mais la plus grande des trois, c’est la charité ». La présence des deux termes πίστις et ἀλήθεια a conduit certains interprètes à penser que Porphyre proposait ici une critique du christianisme, appuyée sur une correction littérale de Paul. C’est la thèse défendue en 1916 par A. von Harnack, « Über den Ursprung der Formel “Glaube, Liebe, Hoffnung” », *Preussische Jahrbücher*, 164/9, p. 1-14, puis soutenue encore par A.R. Sodano, qui lui consacre un long appendice dans sa traduction, où l’on trouve une bibliographie complète des partisans et des adversaires, ainsi que des arguments de cette lecture (Appendice II, p. 117-126). W. Pötscher s’était montré plus hésitant, en suggérant que Porphyre connaissait probablement la triade de Paul mais et qu’il entendait lui préférer une tétrade sous influence « chaldéenne » (il consacre une longue note à cette question, p. 89-95, en tentant de concilier différentes hypothèses, y compris celle, fragile, d’une source commune à Porphyre comme à Paul). Il se trouve en effet que la tétralogie de Porphyre a un précédent dans les « oracles chaldaiques », notamment dans les fragments 46 et 47 édités et traduits par É. des Places. Voici le maigre contenu de ces deux fragments : « ... foi, vérité et amour » (πίστιν καλήθειαν καὶ ἔρωτα, fr. 46 cité par Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, 212, 21) ; puis « et que l’espérance chargée de feu te nourrisse » (ἐλπίς δὲ τρεφέτω σε πυρήροχος, fr. 47, cité par Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*, en 39, 15 et en 42, 7). C’est du côté de ces textes que, dès 1944, A.J. Festugière invitait ses lecteurs à chercher une source de la tétrade porphyrienne, et non pas du côté du christianisme : « Pour expliquer cette phrase, il n’est aucunement besoin de recourir au christianisme. Il n’y a rien de proprement chrétien dans la *Lettre à Marcella*. Ce qui fait le fond même du christianisme, la doctrine du Verbe incarné, en est du tout absent » (*Firminus – Porphyre – Sallustius. Trois dévots païens*, p. 33-34). H. Lewy à son tour, éditant et traduisant les *Oracles chaldaiques*, avait montré de façon très convaincante que Porphyre citait bien ces oracles, mais qu’il en faisait un usage particulier : *Chaldaean oracles and theurgy*, p. 144-148. Les *Oracles chaldaiques*, que l’on date de la fin du II^e siècle sans pouvoir les attribuer autrement que de façon hypothétique à un dénommé Julien (ou à deux Julien, le père et le fils), sont des textes poétiques (des réponses oraculaires en vers) d’inspiration platonicienne, qui proposent une démo-

nologie, une éthique ascétique, une cosmologie, une psychologie et une doctrine du salut. Pour une présentation brève, voir l'article de L. Brisson, « Oracles chaldaïques », *Dictionnaire des philosophes antiques*, dir. R. Goulet, Paris, éditions du CNRS, IV, 2005, p. 784-792.

Il faut noter que les quatre « ingrédients » qui composent la tétrade de ce chapitre ne viennent pas dans la lettre à la manière d'une citation ou d'un emprunt. Les quatre termes s'accordent entièrement aux leçons d'une lettre qui va rappeler que c'est bien « l'amour de la philosophie vraie [qui] met fin à tout désir qui trouble et fatigue l'âme » (31,2³). A ces deux ingrédients, l'amour et la vérité, s'ajoutent donc la croyance et l'espoir : la croyance rationnelle, entendue comme connaissance du dieu, est bien ce qui autorise l'espoir, dont le chap. 24 va dire combien il est nécessaire à la vie vertueuse (ce que redit également 29,4⁴). En bref, les quatre termes font d'autant plus sens qu'ils sont effectivement désignés comme les principaux ingrédients de la vie bonne et qu'ils s'appellent les uns les autres comme le montre la suite du chapitre, en soutenant notamment qu'il faut aimer la connaissance véritable que nous avons du dieu. Nous n'avons donc pas avec la tétrade une citation ou une sentence qui se suffirait à elle-même. Dans les fragments « chaldéens » conservés, les vertus se rapportent aux divinités cosmiques, de sorte que si Porphyre rappelle une formule des *Oracles chaldaïques*, il le fait dans un contexte éthique qui n'est plus chaldéen. C'est ce qu'avait soutenu de façon convaincante H. Lewy (p. 147-148 et n. 291, p. 245) et que des études plus récentes de P. Hoffmann ont bien établi en montrant en outre comment la tétrade chaldéenne avait été adoptée et adaptée à des fins doctrinales par la plupart des néoplatoniciens : « La triade chaldaïque *érôs, alètheia, pistis* de Proclus à Simplicius », dans A.-P. Segonds et C. Steel (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Leuven et Paris, Leuven University Press et Vrin, 2000, p. 459-489. Puis « Erôs, Alètheia, Pistis... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll) », dans H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011, p. 255-324; reproduit avec des modifications dans M. Delgado, F. Möri (dir.), *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans les espaces culturels juifs, chrétiens et musulmans de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 63-136.

100 L'ἐπιστροφή est le mouvement de retournement qu'accomplit l'âme qui parvient à détourner son regard du sensible pour se retourner vers l'intel-

ligible et, ce faisant, pour se transformer elle-même, se « convertir ». Le terme est emprunté à la *République* de Platon et il a été réservé en propre par Plotin afin de désigner la manière dont ce qui est issu de l'intelligible se retourne vers lui et se détermine du fait de ce retour. L'âme, issue de l'intellect, se détermine comme produit et rejeton de l'intellect en se retournant vers lui (sur ce point de doctrine, avec les principales références textuelles, voir J.-F. Pradeau, *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, p. 82-89). C'est exactement ce que résume la sentence 13 de Porphyre, qui propose un résumé synthétique de la procession plotinienne. Voici la sentence, en son entier : « Tout ce qui engendre en vertu de son essence engendre un produit moins bon que lui, et tout ce qui a été engendré se tourne par nature vers ce qui l'a engendré ; et, parmi ceux qui engendrent, les uns ne se tournent pas du tout vers les êtres engendrés, d'autres et se tournent et ne se tournent pas, d'autres sont seulement tournés vers leur progéniture, sans se tourner vers eux-mêmes. » (*Sentences*, 13, trad. collective, sous la dir. de L. Brisson). Sur le terrain éthique, toujours dans les *Sentences*, Porphyre explique que l'âme doit d'abord être purifiée avant que de pouvoir se retourner vers l'intelligible et s'unir à lui (32, 50-55). Le contexte éthique est le même ici : l'âme ne peut se protéger, se sauver du risque auquel elle s'expose ici-bas, qu'à la condition de se tourner vers le dieu et de s'assimiler à lui.

- 101 La loi « adoptée » rend l'adjectif θετός, que l'on emploie avant tout pour désigner l'enfant adopté, mais qui dans ce contexte pourrait être rendu par loi « conventionnelle », sinon « positive ». Il s'agit bien des lois civiles, établies conventionnellement, c'est-à-dire aussi bien des lois écrites (ainsi, en 25,¹² puis en 27,³ : τὸν ἔγγραφον). Sur la façon dont Porphyre fait usage du vocabulaire de la loi et sur la manière dont il considère les lois conventionnelles, voir les publications récentes de M. Zambon, « Παράνομως ζῆν : la critica di Porfirio ad Origene (Eus. H.E. VI 19, 1-9) », dans L. Perrone (en collaboration avec P. Bernardini et D. Marchini), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, 1, Leuven, Leuven University Press – Peeters, 2003, p. 553-563, puis d'A.P. Johnson, « Philosophy, hellenicity, law : Porphyry on Origen, again », *Journal of Hellenic Studies*, 132, 2012, p. 55-69.
- 102 Les trois lois que Porphyre fait se succéder embrassent la totalité des activités humaines et sont désignées de deux façons par Porphyre : elles sont à la fois en mesure de coexister, puisqu'un même individu peut s'astreindre à les suivre toutes, et elles sont conçues par lui comme les étapes d'un progrès éthique qui part de l'obéissance aux lois de la cité et, via la maî-

trise des passions que favorise l'observation de la loi de la nature, permet de comprendre et d'observer la loi divine. Voir les remarques de l'introduction, p. 30-33. L'éthique que Porphyre défend dans la lettre est résolument prescriptive et « déontique » : c'est une éthique de l'obligation morale (« il faut » se conduire ainsi), qui trouve ses principes dans des prescriptions universelles dont la connaissance et l'observation garantissent l'accès à la vertu. Le tout selon des étapes, en quoi consistent ces trois législations. La loi de la nature est présentée de façon très simple comme une injonction éthique à mesurer les passions corporelles, avec pour critère le nécessaire (opposé à l'inutile et au superflu). Dès cette première définition de la loi de la nature, Porphyre fait signe à un lecteur épicurien, qui sait notamment que « parmi les désirs, certains sont naturels, d'autres sont vides, et que, parmi les désirs naturels, certains sont nécessaires, d'autres seulement naturels. Parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires au bonheur, les autres à l'absence de désordre du corps, les autres à la vie elle-même. » (*Lettre à Ménécée*, § 127, 8-11). Un lecteur qui connaît les bienfaits d'une telle maîtrise et d'un tel choix entre ce qui est naturellement nécessaire et qui ne l'est pas : « l'habitude de nourritures simples et non pas excessives, procure une santé entière, rend l'homme résolu pour faire face aux obligations de la vie, nous met dans de meilleures dispositions lorsque, par intervalles, nous fréquentons l'excès, et nous rend sans peur face à la fortune. » (Id., § 131, 3-7). La loi de la nature, selon Porphyre, s'exprime de façon épicurienne et dit avant tout la nécessité de faire la part, dans notre intérêt, entre ce qui est nécessaire par nature et ce qui est au mieux superflu, au pire nuisible. La distinction épicurienne entre les plaisirs naturels nécessaires et tous ceux qui ne le sont pas est ce à quoi nous enjoint la nature, selon Porphyre, qui trouve de toute évidence dans la doctrine et dans la langue d'Épicure une formulation efficace et pertinente de ce qui va tenir lieu pour lui de première étape sur le chemin de la vertu. Ce recours à l'épicurisme, ici et par la suite, suppose que l'éthique du discernement des plaisirs et de l'ataraxie ait été à la fois transmise et maintenue dans l'Empire au moment où Porphyre rédige sa lettre. Le choix de ces formules atteste une influence épicurienne, à tout le moins parmi les destinataires de la lettre, comme le soutient l'Introduction, p. 35-36. Dans les fragments que l'on pense issus de sa *Rhétorique*, Philodème au 1^{er} siècle av. J.-C. suggère que dans divers domaines (il mentionne alors ce qu'Épicure aurait lui-même écrit sur la rhétorique), Épicure est bien celui qui excelle à distinguer ce qui est nécessaire et utile pour mieux écarter ce qui au contraire est « superflu et inutile » (fr. 55 Usener = I, 115, 31-36 Sudhaus).

Comme va le signaler le début du chap. 26, une fois devenue impassible, grâce à cette maîtrise des plaisirs, l'âme peut voir dieu. À l'encontre des critiques que la tradition platonicienne adresse à Épicure et ses héritiers, il faut rappeler que les platoniciens du II^e et du III^e siècle louent la persistance et la fidélité doctrinale des épicuriens, des siècles durant, et plus encore que ces mêmes épicuriens ne sont en rien hostiles, à leur façon, à la fin de la vie philosophique platonicienne qu'est l'assimilation au dieu. Voir sur ce point l'étude de M. Erler, M., «Epicurus as *deus mortalis*. *Homoiosis theoi* and epicurean selfcultivation», dans D. Frede and A. Laks (dir.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Leyde, Brill, 2002, p. 159-181.

- 103 Voir, *supra*, la note 47. La « notion » (ἔννοια) est la pensée intellectuelle d'un objet, qui comprend la connaissance de ce dernier (elle est également un contenu de pensée). Elle est une pensée de cet objet, sa « notion ». Le terme est stoïcien ; il est employé par Plotin (voir, par ex., 12 (II, 4), 1, 3, puis 11, 39), et Porphyre lui consacre une mise au point lexicale dans *De l'abstinence*, III, 22 : ἔννοια est le terme qu'emploient les stoïciens en lieu et place de νόησις, pour distinguer les pensées qui « sont gardées au repos », les ἔννοιαι, des pensées qui « sont en mouvement », les νοήσεις. Cette distinction était admise par les lecteurs platoniciens, y compris lorsqu'ils critiquaient la conception stoïcienne de l'âme et de la pensée. Ainsi de Plutarque, *Sur les notions communes*, 1084 F-1085 A, avec les notes de H. Cherniss à son édition du dialogue de Plutarque, p. 863. Dans le chapitre suivant, Porphyre va soutenir que les notions sont inscrites dans l'âme par l'intellect. Porphyre emploie de la même façon un terme cognitif d'origine stoïcienne, celui d'ἐπίνοια (et le verbe ἐπινοεῖν), pour désigner la notion (abstraite) de la chose. Et notamment la forme, la détermination formelle, considérée comme abstraite de la matière, dans la sentence 42 (42, 3). Sur ce vocabulaire, voir les explications et les nombreuses références textuelles de R. Chiaradonna, « Essence et prédication chez Porphyre et Plotin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 82, 1998, p. 584-585, puis 589-591.
- 104 L'amour du corps, φιλοσωματία, est un terme aussi rare qu'il est platonicien. On le trouve dans des lexiques (avec une attribution à Chrysippe, dans un fragment moral retenu par J. von Arnim dans les *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 397), mais la première occurrence du terme ainsi substantivé dans un argument philosophique se trouve chez Alcinoos, dans son *Enseignement des doctrines de Platon*, qui évoque les différents destins de l'âme après la disparition du corps, selon qu'elles « obéissent à la volonté des dieux, soient qu'elles paient le tribut de leur intempé-

- rance ou de leur amour des corps» (δι' ἀκολασίαν ἢ διὰ φιλοσωματίαν, xxv, p. 178, 37-38). Porphyre ne l'emploie qu'ici, en écho semble-t-il à l'adjectif φιλοσώματος que Platon a probablement forgé dans le *Phédon*, 68c1, et dont le chap. 14 de la lettre donne quatre emplois (14, ⁶, ⁷⁽²⁾ et ¹¹).
- 105 Le rapport axiologique de l'âme et du corps est inversé, et il l'est doublement par ceux qui non seulement privilégient le corps, ce qui est mal et source du vice, comme vient de le répéter Porphyre après l'avoir déjà plusieurs fois affirmé (voir 13,¹²⁻¹³, sur le corps qui doit être, purifié, au service de l'âme), mais justifient encore ce privilège au nom d'une prééminence du corps. Ce sont ceux qui défendent doctrinalement la priorité du corps sur l'âme qui sont ainsi visés. La loi de la nature est donc transgressée par ignorance, mais aussi délibérément, par ceux qui ignorent la nature du corps, comme Plotin le souligne abondamment dès ses premiers traités (par exemple, 2 (IV, 7), 7-8, et surtout 6 (IV, 8), 3-5 puis 8, en évoquant le sort de l'âme qui a perdu ses ailes et chuté dans les corps, au point de surestimer la valeur des corps).
- 106 L'intention (προαίρεσις, voir la n. 93) est soustraite à l'attention civique en quoi consistent les lois civiles. Ces dernières sont donc limitées et c'est parce qu'elles le sont qu'il faut en appeler à un niveau de prescription supérieur.
- 107 Comme l'avait déjà dit le chap. 16,⁵⁻⁷, en expliquant que l'âme vicieuse est celle qui rejette toutes les lois. Le chemin de la vertu, au contraire, est donc bien celui qui consiste à connaître et à obéir successivement aux trois sortes de lois.
- 108 C'est dire que d'obéir à la loi naturelle favorise une première purification éthique (par la suppression des troubles issus du corps), qui va nous permettre de considérer la loi divine. Les épicuriens ont raison d'écouter la nature (chap. 30), car la réflexion sur les nécessités naturelles est ce qui permet, aussi, d'entendre le dieu. Sur la loi de nature et la loi divine chez Épicure, avec des nuances que l'on ne retrouve pas dans l'économie de la *Lettre*, voir V. Goldschmidt *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977 (sur le rapport entre loi écrite et loi naturelle selon les épicuriens, ainsi que sur la variabilité de la loi naturelle, p. 25-42, puis 190-202). Selon Porphyre, la loi divine est perceptible à la faculté rationnelle et intellectuelle de l'âme, qui peut enfin pleinement s'exercer lorsque l'âme ne subit plus les passions qui résultent de son attachement au corps. Il faut donc qu'elle ait été purifiée et qu'elle soit devenue impassible. L'ἀπάθεια est une condition de l'accès au dieu. L'hommage enfin pieux au dieu devient alors possible, comme l'expliquait *De l'abstinence*: le véritable sacrifice,

celui qui n'est pas impie, « s'accomplit dans l'impassibilité de l'âme et la contemplation du dieu » (II, 34, § 3).

- 109 Les notions sont donc présentées comme l'écriture en l'âme de la loi divine (voir la n. 103 et la reprise du motif des inscriptions de la vérité en l'âme, 9, ¹⁰⁻¹¹.) L'image de l'impression (τυποῦν et ἐνετύπουν en 26,⁷ et 26,¹⁰) suggère que le τύπος, le moule ou l'empreinte intelligible, s'est imprimé en l'âme comme un sceau. L'image et le vocabulaire, empruntés à Platon, sont plotiniens. Comme le dit par exemple le traité 32 (v, 8), 11, 14-15, « Il faut donc que celui qui cherche à discerner ce qu'est le dieu s'en fasse une idée en appuyant sa recherche sur une empreinte laissée par celui-ci ». Porphyre reprend à Plotin la thèse selon laquelle l'intelligible est un moule qui s'imprime en l'âme, et que l'on peut pour cette raison considérer par analogie que l'âme est en quelque sorte le corps ou la matière de l'intellect. Plotin l'affirme à plusieurs reprises, dont en 5 (v, 9), 4, 11-12; en 10 (v, 1), 3, 23; ou encore en 25 (II, 5), 3, 14. Et enfin, dans ce bref chapitre 5 du traité 13 (III, 9): « L'âme doit être elle-même comme la vue, et ce qui est vu par elle est l'Intellect. Avant de voir, elle est indéterminée, mais elle est naturellement disposée à penser: c'est pourquoi, relativement à l'Intellect, l'âme est matière ». Il s'agit pour Plotin de rappeler que l'âme reçoit sa forme et la réalité qui lui est propre de l'Intellect, et qu'elle devient ce qu'elle est en se retournant vers ce dont elle procède. C'est du reste ainsi, en se retournant vers le principe dont elle est issue, qu'une réalité quelconque se détermine: avant ce retour, la réalité est indéterminée, elle est une matière dépourvue de forme. Et comme le rappelle Porphyre ici, la remontée se fait précisément à partir des empreintes que le dieu (l'Intellect) a laissées en l'âme. Ces empreintes sont les « tremplins » à partir desquels l'âme prend son élan pour remonter vers l'intellect (voir 10,¹⁰ et les notes 47 puis 113). Porphyre souligne ici, avec des accents épicuriens, que c'est l'âme qu'il faut nourrir, et renoncer à gaver le corps. Voilà pourquoi la nourriture qui lui convient est l'intellect lui-même. Il s'en explique dans *De l'abstinence*, IV, 20, § 11-14, qui développe un argument là aussi favorable à l'épicurisme.
- 110 La périphrase « guide vers là-haut » rend le terme ἀναγωγός (qui conduit, qui élève vers le haut). Il s'agit de l'un des nombreux termes qui dans la *Lettre* désignent la conduite de l'âme. Cette conduite suppose un guide (Porphyre lui-même pour Marcella, mais avant tout l'intellect, le « guide véritable » (9,¹⁵)). Le vocabulaire en est varié, plus que ne le laisse apercevoir la traduction, puisque le même terme de « guide » y rend καθηγμένων (le guide, avec une connotation de pouvoir; en 8,³ et 9,¹⁴), puis ὑφηγητής

- (avec une connotation pédagogique ; en 9,¹⁵ à deux reprises) ou encore (où le guide devient un modèle, celui qui montre la voie), puis enfin ἀναγωγός, ici en 26,¹². Le vocabulaire du guide est également celui du verbe conduire, guider (ἄγειν), dont l'usage est abondant, sous sa forme simple (6,¹⁷ ; 8,¹⁶ ; 26,¹¹) ou bien dans des composés.
- 111 «Déployer» rend le verbe ἐξελίττειν, qui signifie déployer un corps ou un objet, le dérouler. L'âme conçoit et connaît en effet de manière discursive ce que l'intellect contient de manière compréhensive et intuitive. Il s'agit d'un hapax dans l'œuvre de Porphyre, mais le verbe est abondamment employé en ce même sens par Plotin, qui évoque ainsi la façon dont l'intelligible se déploie aux yeux de l'âme ou bien se déploie dans le sensible (voir, entre autres, 45 (III, 7), 6, 16 et 11, 24). La façon encore dont se déploie la pensée intellectuelle : 30 (III, 8), 8, 34-36 et 49 (V, 3), 10, qui examine le lien entre le déploiement, la multiplicité et la pensée.
- 112 Voir, *supra*, la n. 47.
- 113 La loi écrite est la loi «adoptée», qui varie selon les peuples et les cités (25,⁵⁻⁶). On retrouve ici l'expression (ἀφ' (...) ὁρμώμενος ; ici, ἀφ' ὧν ὁρμωμένη) qui nomme la manière dont l'âme peut se rappeler de l'intelligible en découvrant son empreinte dans le sensible, et peut à partir de cette empreinte, s'élaner vers l'intelligible. L'intérêt de cette image est de suggérer la combinaison de deux puissances motrices : celle de l'âme qui s'élanche vers l'intelligible au moyen de la pensée, qui ici est la première cause de ce mouvement psychique d'élévation ; mais également celle de l'empreinte sensible, qui joue un rôle actif puisqu'elle est plus ou moins efficace pour «envoyer» l'âme «là-bas».
- 114 H. Usener a estimé que cette sentence était une citation d'Épicure : il en a fait dans son édition le fragment 530.
- 115 En 27,⁵ le texte traduit (ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ἀληθῶς φιλόσοφος) est une conjecture. Dès 1816, Mai l'avait imprimé, en traduisant «*naturales divitiarum iure meritoque philosophicae definiuntur*». Des Places a proposé l'ajout < ὁ > pour lire ὁ ἀληθῶς φιλόσοφος et traduire «digne d'un vrai philosophe», à l'imitation de la formule que l'on trouve chez Platon (par exemple, *Phédon*, 64e2 ou *République*, VI, 485e1). Il nous semble que le contexte plaide pour que l'on rapporte φιλόσοφος à πλοῦτος et comprenne que c'est bien la richesse naturelle qui est réellement philosophique.
- 116 Cette phrase (comme la précédente et comme la suivante) a été considérée par H. Usener comme une citation d'Épicure : il en a fait dans son édition le fragment 202*.
- 117 Porphyre cite ici la remarque d'Épicure, *Maximes capitales*, xv : «La richesse de la nature a des limites bien précises et elle est facile à acquérir,

mais celle des opinions vides se perd dans l'illimité». Porphyre la cite également et l'attribue cette fois nommément à Épicure dans *De l'abstinence*, I, 49, §1.

- 118 Ce qui est prescrit ici est l'abstinence (ἀποχή) de la consommation de la chair animale et des plaisirs sexuels. Porphyre y a consacré son traité *De l'abstinence*, et il donne de cette abstinence une formule semblable à celle que l'on trouve dans la trente-deuxième de ses *Sentences*, en rappelant que les vertus «purificatrices» sont celles qui résultent de l'abstinence «des actions qui s'accomplissent avec le corps et des sympathies que l'on a pour lui.» (32, 17-18). Voir sur ce vocabulaire la note 24.
- 119 Le texte a été disputé par les éditeurs, qui voulaient souvent écarter le πολὺς (le grand nombre, la foule). Il faut le conserver, car cet usage substantivé de l'adjectif πολὺς, «nombreux», est très courant chez Porphyre où il est toujours péjoratif, pour désigner en mauvaise part la masse, la foule «ignorante et vulgaire» comme il l'écrit au tout début du *De l'abstinence* (I, 2, §1). Les dieux invitent les hommes à respecter ce qui est naturellement nécessaire (en faisant que les mauvaises pratiques leur soient fâcheuses ou fatales).
- 120 H. Usener a estimé que cette sentence était une citation d'Épicure: il en a fait dans son édition le fragment 479.
- 121 Ces philosophes sont ceux qui défendent l'abstinence, c'est-à-dire, selon Porphyre, les épicuriens (voir l'Introduction, p. 33-35). De leur doctrine, Porphyre ne retient toujours et seulement que la capacité à distinguer, parmi les désirs et affections naturels, ceux qui sont nécessaires. Du point de vue doctrinal, il s'agit bien évidemment de résumer l'épicurisme à l'une seule de ses thèses, dont Porphyre a pu rappeler qu'elle était compatible et préparatoire à la remontée de l'âme. De sorte qu'il n'est pas nécessaire, comme le fait Pötscher commentant ce chapitre, p. 98, de s'alarmer du caractère très partial de la restitution de l'épicurisme par Porphyre. Comme Pötscher le note, il s'agit bien d'une réécriture (en l'occurrence, dans les textes édités par H. Usener, on trouve ici le fragment 476). Mais elle n'est pas conçue par Porphyre comme une trahison, ni davantage comme un détournement ou une correction critique: la contribution d'Épicure à la philosophie est selon Porphyre parfaitement estimable (voir notamment l'éloge d'Épicure dans *De l'abstinence*, I, 53). Dans ces derniers chapitres de la lettre, on trouve au moins neuf textes que tous les éditeurs d'Épicure ont estimé être des citations (des «fragments») des œuvres de ce dernier: 27,³⁻⁵ et 27,⁵⁻⁷; 28,⁷⁻⁸; 29,¹⁻⁴; 29,⁶⁻⁸ et 29,⁸⁻⁹; 30,¹⁻⁴ et 30,^{5-1,1}; 31,²⁻³. Voir les références données dans l'Introduction, p. 34-35, n. 75.

- 122 11,¹⁰⁻¹¹ avait déjà expliqué que l'homme est malheureux (*κακοδαίμων*) lorsqu'il a laissé en son âme s'installer des démons malveillant (voir également 19,¹¹⁻¹²).
- 123 L'éloge de la vie simple et frugale qui l'emporte sur la misère de la vie de luxe est un lieu commun que Porphyre trouve chez Homère (les maisons de paille du chant xxiv, 208 de l'*Odyssée*, dont il donne un commentaire dans ce que nous avons conservé de ses *Questions homériques*) tout autant que dans la *République* de Platon, II, 372a-d. H. Usener a estimé que cette sentence (dont on trouve également une variante dans les *Sentences pythagoriciennes*, 29) était une citation d'Épicure : il en a fait dans son édition le fragment 207*. Le thème de la table luxueuse, qui porte littéralement les plaisirs excessifs du corps, est ancien et commun à diverses traditions : voir entre autres Démocrite, DK B 210 (Stobée, III, 5, 26, 2-3) ou Philon d'Alexandrie dans son commentaire sur la Genèse, *De opificio mundi*, 158, 12-15.
- 124 Une vie misérable, une vie très dure ; *ταλαίπωρος* nomme le malheur, entendu comme accumulation de peines : c'est par exemple la définition qu'en donne Aristote, *Éthique à Eudème*, II, 3, 1221a29-31.
- 125 Le « cri de la chair » semble destiné à rappeler l'expression épicurienne telle qu'elle figure dans la sentence vaticane 33 : « Voix de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui en dispose et qui a espoir d'en disposer peut lutter pour le bonheur, <y compris avec Zeus> » (*σαρκός φωνή τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥιγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν καὶ <Δι> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσεται*). Le thème a été repris par Lucrèce, soutenant à son tour que « la nature en criant ne réclame rien d'autre sinon que la douleur soit éloignée du corps, que l'esprit (*mens*) jouisse de sensations heureuses (*jucundo sensu*), délivré des soucis et de crainte affranchi » (*De la nature*, II, 17-19, trad. J. Kany-Turpin). *De l'abs-tinence*, II, 53, § 2, précise en reprenant également cette image que si la nature crie, ce n'est pas à l'oreille, mais c'est bien à l'intellect qu'elle parle (comme Porphyre le dit ici, en 32,¹⁻²). De cette première phrase, H. Usener a fait le fragment 200 de son édition, tout en notant la présence de la sentence dans d'autres textes anciens, notamment stoïciens (Usener renvoie à Cicéron, *Tusculanes*, v, 35, 102 ; Sénèque, *Lettres*, 4, 10, ou encore Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 21, § 1), qui présentant l'éthique d'Épicure.
- 126 Les deux phrases consacrées au philosophe louent la thèse épicurienne que Porphyre reprend ici. En outre et pour la première fois, Porphyre peut sembler renvoyer à un philosophe en particulier. C'est ainsi que H. Usener a lu cette remarque, dont les *Sentences pythagoriciennes* donnent une variante, en 50, comme une critique implicitement dirigée contre Épi-

cure; il en a fait dans son édition le fragment 221. Toutefois, là où « ces philosophes » en 28,⁸, paraît ne pouvoir désigner que les épicuriens, ici, le philosophe mentionné est simplement un type, celui du philosophe défaillant parce que le point de départ de la philosophie doit être un affranchissement thérapeutique des passions. Ce que l'épicurisme défend (et ce que le platonisme défend). Ce n'est qu'un préalable aux yeux de Porphyre, mais c'est bien le préalable nécessaire de la philosophie.

- 127 Le corps est donc à l'âme (et à l'homme), la membrane enveloppante (χόριον) qui lui permet de séjourner sur terre. Le terme est ancien, communément employé dans la tradition médicale comme dans les traités de zoologie d'Aristote, ce qui doit dispenser le lecteur d'imaginer que Porphyre aurait recours à une image pythagoricienne ou gnostique. Il s'agit d'expliquer ici le lien de l'âme et du corps en maintenant leur parfaite hétérogénéité. Les comparaisons que propose Porphyre ne sont pas infidèles aux leçons du *Timée* de Platon, lorsqu'il décrit la façon dont le corps a été fabriqué par les dieux comme un véhicule pour l'âme, pour circuler sur la terre (ἐπὶ γῆς, 44d9; voir 44d-45b). Comme Plotin l'avait expliqué en évoquant pour sa part le rôle de l'âme végétative qui s'installe dans les corps des vivants terrestres, l'âme trouve dans le corps une enveloppe, à la manière d'un vêtement (27 (IV, 3), 9). Une enveloppe qui est aussi bien celle des végétaux que celle des animaux, puisque tous sont des vivants animés, ce que Porphyre redit ici. Il s'y attarde dans son traité *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, en expliquant que l'embryon reste au début de son développement semblable à un végétal (qui ne connaît que la nutrition et la croissance, pas encore l'âme animale, qui rejoint le corps du nouveau-né après l'accouchement). L'âme, explique Porphyre, vient toujours au corps de l'extérieur, elle ne peut être nativement en lui; elle ne peut être en aucune façon engendrée par lui. Dans son traité, Porphyre exploite la comparaison entre le développement de la plante et celui de l'embryon, dans la membrane où il croît. C'est le terme de χόριον qu'il emploie pour désigner la membrane intra-utérine, et c'est cette image qu'il retrouve ici dans la lettre. Dans *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, voir les explications des chapitres 3, § 4, puis 10, § 3. De même que l'embryon quittera le placenta qui n'est pas lui et qui périra lorsqu'il aura achevé sa mission enveloppante et nutritive, de même le corps disparaîtra un jour pour laisser l'âme seule. C'est ce qui explique que l'on doive dès cette vie-ci se détacher de lui le plus qu'il est possible.

- 128 La προσπάθεια désigne l'inclination affective, passionnelle, qui nous porte vers la nature mortelle et corporelle. C'est cette attirance pour la pas-

sion, en tant que telle, qui est la cause véritable de notre chute, comme Porphyre l'explique au début du *De l'abstinence*, I, 30 et 31. Il emploie également le terme dans le *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme* pour décrire la façon dont l'âme est, selon la théorie platonicienne de la sensation, « tournée vers les affections corporelles » (40, § 9, l. 93). A.J. Festugière avait commenté ce passage en notant que « προσπάθεια est un terme quasi technique chez Porphyre pour désigner l'attachement de l'âme au corps et à ses passions » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p. 275, n. 1). A.J. Festugière renvoyait aux différents emplois du terme dans les *Sentences*, dont la signification est identique à celle qu'il a dans la lettre. Voir ainsi 28, l. 10 ; 29, l. 10 à 12 et surtout la fin de la sentence 32, qui à partir de la ligne 106 lie comme ici la nécessité de se purifier de la προσπάθεια : « De fait, l'homme qui exerce sans cesse une activité liée à la sensation, même s'il le fait sans y ajouter de passion et sans en tirer de jouissance, se disperse pourtant au gré du corps, car il est en contact avec lui selon la sensation ; mais il subit en outre les plaisirs ou les peines indissociables des perceptions sensibles s'il s'y abandonne et incline à les partager. C'est bien de cette disposition surtout qu'il convient de se purifier. Or, cela se fera à la condition qu'on n'admette que ceux des plaisirs qui sont nécessaires et les sensations qui servent pour guérir les souffrances ou pour y mettre un terme, afin d'éviter qu'on ne soit entravé ». (32, 106-115, trad. collective sous la dir. de L. Brisson).

- 129 Dans la sentence 32, 33-46, Porphyre souligne le caractère double de la purification, qui procède d'abord par la privation et l'affranchissement des passions, étape nécessaire mais non suffisante. Car il faut ensuite que l'âme, purifiée pour autant qu'elle est devenue impassible, entreprenne de s'identifier et de s'unir au dieu. C'est là le deuxième temps de la purification. Voir sur ce point les remarques de l'Introduction, p. 30-32.
- 130 L'âme descendue dans les corps y est descendue nue, écrit Porphyre dans *De l'abstinence*, I, 31. Elle s'est vêtue d'un corps ici-bas, un corps qui n'est pas elle mais dont elle devra se dévêtir pour retourner là d'où elle provient. Le corps est une « tunique visible et charnelle », une « tunique de peau » que l'on devra quitter pour enfin dénuder son âme (dans sa traduction au livre I du *De l'abstinence*, J. Bouffartigue rassemble des éléments textuels sur l'histoire de cette image du corps comme vêtement, p. 37-41, que l'on trouve notamment chez Sénèque, dans les *Lettres à Lucilius*, 92, 13). Le parallèle textuel le plus intéressant est de nouveau plotinien, puisque l'image de l'âme devant se dépouiller de tout ce dont elle s'est revêtue lors de sa descente dans les corps, devant s'en dévêtir pour se présenter nue devant le dieu, c'est-à-dire purifiée de tout ce qui lui est étranger, est au

- cœur du premier traité de Plotin, *Sur le beau*, (I, 6), chap. 7. Voir également 46 (I, 4), 4, 16-18 (avec la note ad loc. de T. Vidart, le traducteur).
- 131 Le terme rendu tour à tour par «lié» ou «attaché» est celui de δεσμός, le lien. C'est le terme privilégié dans la cosmologie du *Timée*, pour désigner tout autant le lien qui unit entre eux les différents éléments corporels qui entrent dans la composition du corps du monde (31c, puis 43a2), puis du corps des vivants (77e3), que les divers liens qui attachent ensuite l'âme au corps et lui permettent de le gouverner (38e5, 41b5). L'âme est attachée au corps par des liens (73b-d, ces liens permettent à l'âme d'être comme «ancrée» dans la moëlle qui compose le corps), et lorsque ces derniers sont défaits, par le vieillissement du corps, alors l'âme est déliée et libérée (81d6-7). Le *Phédon* emploie également le même terme pour désigner la façon dont l'âme est attachée au corps; liée à lui, certes, mais comme l'est un prisonnier entravé qui à la mort du corps sera délié et enfin délivré (67c-d). L'âme, dit la sentence 8 de Porphyre est ainsi comme doublement liée au corps: le corps a été lié à l'âme, mais cette dernière s'est liée à lui.
- 132 Le lien de l'âme et du corps est décrit comme une entrave pour l'âme (voir la note précédente). C'est ce que souligne *L'ancre des nymphes dans l'Odyssée* en commentant la manière dont Zeus parvient à attirer Cronos avec du miel avant que de l'attacher et de le castrer (16). Le «lien» est le terme qui nomme en mauvaise et passionnelle part l'union de l'âme avec le corps, et Orphée, que convoque alors Porphyre, «exprime ici de façon voilée le fait que les êtres divins sont enchaînés par le plaisir, descendent vers la génération et, dissous dans le plaisir, disséminent leurs puissances» (16, l. 16-18, trad. collective sous la direction de T. Dorandi).
- 133 Un enchantement, pour γοητεία, ou aussi bien, car le terme est employé en mauvaise part, un «ensorcellement» ou un «envoûtement». La γοητεία est le terme que Plotin réserve à l'état de l'âme victime de magie, et dont il traite avant tout dans le traité 28 (IV, 4), 43 et 44. L'âme, dont la nature est intelligible et dont l'activité propre est la pensée rationnelle discursive, reste en tant que telle soustraite à la magie. Mais il y a en elle, du fait de l'attachement au corps, une puissance irrationnelle qui pour sa part donne prise à la magie. Porphyre poursuit cette analyse dans *De l'abstinence*, en montrant que l'âme peut être érase envoûtée lorsque de mauvais démons (eux-mêmes dominés par la puissance irrationnelle) font usage d'ensorcellement (II, 41-42). Se prémunir contre cette sorcellerie demande selon Porphyre que l'on se délie de ce qui rend possible l'envoûtement irrationnel, c'est-à-dire que l'on se délie du corps. S'en défaire, donc, comme l'on se défait d'un vêtement. Ce que l'âme doit comprendre,

explique ainsi Porphyre à Marcella, c'est qu'elle a la puissance de se défaire de ces liens avec ce qui lui est, au mieux, étranger, au pire, nuisible. Il lui faut comprendre ce que sont ses liens et comprendre qu'ils ne servent jamais que le corps (qui en reçoit la vie), mais jamais elle-même.

- 134 En 34,³, dans la marge du manuscrit, le copiste (il s'agit de la même main) a écrit un mot à hauteur de la ligne 2. La graphie en est ramassée. Mai avait lu ἔναρα (la dépouille ou les armes que l'on prend sur un guerrier mort, un butin de guerre). Il estimait que ce terme était une glose, une remarque explicative du copiste, mais pas un ajout au texte de Porphyre. Au contraire, Nauck a estimé à la suite de Jacobs², n. p. 63-64, qu'il s'agissait pour le copiste d'indiquer en marge la nécessité d'un ajout textuel, en lisant cette fois ἔνεκα (« c'est pourquoi », « pour cette raison »). Il a alors proposé une conjecture de taille, en écrivant : ἐπὶ σωτηρία < τῶν λοιπῶν > σὺ δ' ἐπὶ σωτηρία > τῆς ψυχῆς ἔτοιμος. τῆς δὲ ψυχῆς ἔνεκα. Pötscher ne l'a pas suivi mais a estimé pour sa part que le terme ἔνεκα, qu'il lisait tout comme Nauck dans la marge, devait être inséré dans le texte même, à la façon d'un ajout, pour lire : ἐπὶ σωτηρία· τῆς <δὲ> ψυχῆς <ἔνεκα> ἔνεκα ἔτοιμος. L'hypothèse de Pötscher est plausible et à dire vrai elle ne bouleverse pas le sens de la phrase, puisqu'elle lui fait simplement dire que c'est en faveur de l'âme, dans l'intérêt de l'âme, que le corps pourrait être retranché dans sa totalité. Mais la conjecture (et plus encore celle de Nauck) est fragilisée par le fait que le mot dans la marge n'est pas ἔνεκα. La comparaison avec la graphie des autres occurrences du terme dans le manuscrit (qui compte sept occurrences du terme ἔνεκα) l'indique sans le moindre doute. Parce qu'il s'agit d'un terme écrit dans la marge, il est assez peu probable qu'on y trouve une erreur de copie. Déchiffré, le terme rédigé en marge correspond parfaitement à ce que lisait Mai : ἔναρα. Il peut s'agir d'un exemple : l'on peut dans la bataille, pour se sauver, abandonner des armes ou bien encore, pour une armée en déroute, abandonner les dépouilles des soldats abattus. Quoi qu'il en soit, le terme nous semble être une glose et non pas un ajout.
- 135 On retrouve ici des thèmes qui étaient exposés au début de la lettre, notamment dans les chap. 7-9. D'où un certain effet de conclusion, sinon de clôture, qui peut laisser croire, sinon espérer, que la lettre atteignait dans ces lignes sa conclusion.

Les « sentences » de la *Lettre à Marcella*

La *Lettre à Marcella* compte une cinquantaines de préceptes édifiants et de maximes. Ces « sentences » sont caractéristiques d'une littérature d'usage gnomique dont on trouve plusieurs exemples aux II^e et III^e siècles. Les textes dont le tableau qui suit donne les références sont ceux que l'on retrouve dans la *Lettre à Marcella*, dans le recueil des *Sentences* de Sextus, dans le recueil des *Sentences pythagoriciennes* et dans celui, également pythagorisant, attribué à Clitarque. Les sentences qui figurent dans la lettre et dans ces autres recueils sont des textes semblables, non pas identiques : d'une source à l'autre, la syntaxe, le vocabulaire et la ponctuation diffèrent, ce qui est ordinaire avec une telle littérature gnomique. Il s'agit bien des mêmes sentences que l'on trouve donc dans la *Lettre* et dans les recueils contemporains ou postérieurs, mais les variantes indiquent que ces textes et ces recueils de textes circulaient, qu'ils étaient adaptés, sans que l'on sache aujourd'hui qui, de l'auteur des recueils que nous citons ou de Porphyre, en donnait la version « originale » ou pouvait en être l'auteur. Les numéros du tableau ci-dessous sont repris, pour les anthologies de Clitarque, de Sextus et des pythagoriciens, à la numérotation de H. Chadwick, qui les avait éditées toutes les trois dans *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

Les parallèles qu'indique ce tableau ne sont pas tous du même ordre puisque certains sont très stricts (Porphyre donne un texte que l'on retrouve à l'identique dans des recueils de sentences) quand d'autres sont lointains (seul le thème ou l'image de la *Lettre* et ceux de la sentence sont parents). Dans son édition, H. Chadwick précise les variantes offertes par les différents manuscrits du texte des sentences au moyen de lettres qui complètent leur numéro (*e. g.* « 32a », « 165b »). Nous ne les donnons pas ici.

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ligne	Sextus	Cli- tarque	Sentences pythagori- ciennes
οὐ διὰ ῥασιτώνης ἢ τῶν ὄντων ἀγαθῶν κτήσις τοῖς ἀνθρώποις περιγίνεται / ce n'est pas dans la facilité que les hommes en viennent à acquérir les biens véritables	5, ¹⁴⁻¹⁵			31
τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μάλλον συντελεῖν εἰς ἀρετήν / les souffrances favorisent davantage la vertu que les plaisirs	7, ⁸			101
παντὸς γὰρ καλοῦ κτήματος πόνους δεῖ προηγεῖσθαι / car toute acquisition d'un bien doit être précédée par des souffrances	7, ¹⁰⁻¹¹			78
οὐ γὰρ ἐκ τῶν δι' ἡδονῆς βεβιωκότων ἀνθρώπων αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί, ἀλλ' ἐκ τῶν τὰ μέγιστα τῶν συμβαινόντων γενναίως διενεγκεῖν μεμαθηκότων / car ce n'est pas chez les hommes qui ont vécu dans le plaisir que l'on trouve une telle ascension vers le dieu, mais c'est chez ceux qui ont appris à supporter avec noblesse les pires circonstances	7, ¹⁴⁻¹⁶			72
τὰ ἔργα τῶν δογματῶν ἐκάστου φέρειν πέφυκε τὰς ἀποδείξεις / car les actes sont là pour démontrer les convictions de chacun	8, ⁷⁻⁸	547	49	
δεῖ οὕτως βιοῦν, ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ αὐτὸς πιστὸς ᾖ μάρτυς, περὶ ᾧ λέγει τοῖς ἀκρωμένοις / il faut vivre selon ce que l'on croit, pour être soi-même le témoin fidèle de ce que l'on a dit à ses auditeurs	8, ⁸⁻⁹	177	48	
ἄρ' οὐχ, ὅτι μὲν σοὶ ἐγὼ οὐχ ὁ ἀπὸς οὗτος καὶ τῆ αἰσθήσει ὑποπτωτός, ὁ δὲ ἐπὶ πλείστον ἀφροσύνης τοῦ σώματος, ὁ ἀκρωμάτος καὶ ἀσχημάτιστος, καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφής, διανοίᾳ δὲ μόνῃ κρατητός / mon vrai moi n'est pas cet individu que l'on peut toucher et qui tombe sous le coup de la sensation, mais bien ce quelque chose d'entièrement séparé du corps, sans couleur ni forme, que les mains ne peuvent en aucune façon toucher et auquel seule la pensée peut accéder	8, ¹¹⁻¹⁴			74
πάν πάθος ψυχῆς εἰς σωτηρίαν αὐτῆς πολυμιάτων, καὶ ἀπειθεσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ, τὸ δὲ πεπαιδευθῆναι οὐκ ἐν πολυμαθείᾳ ἀναλήψει, ἐν ἀπαλλάξει δὲ τῶν ψυχικῶν παθῶν ἐθεωρεῖτο / toute passion de l'âme est le pire ennemi de sa sauvegarde; le manque d'éducation est mère de toutes les passions, alors que l'on n'est pas éduqué parce que l'on accumule de l'érudition, mais parce que l'on se délivre des passions de l'âme	9, ¹⁻⁴			2 et 116
πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί· ψυχῆς δὲ νόσημα κακία· κακία δὲ πάσα αἰσχρόν· / les passions sont les principes des maladies. La maladie de l'âme, c'est le mal; or tout mal est laid, et le laid est le contraire du beau.	9, ⁴⁻⁵	207, 208 et 202		

(suite)

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ^{ligne}	Sextus	Cli- tarque	Sentences pythagori- ciennes
νεών δὲ τούτῳ παρ' ἀνθρώποις καθιερωσθαι τὴν διάνοιαν μάλι- στα τοῦ σοφοῦ μόνην / c'est à lui [le dieu] qu'a été consacré un temple chez les hommes: la pensée, et plus que toute autre, la seule pensée du savant.	11, ²⁻³	144		66
θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδενός, σοφὸς δὲ μόνου θεοῦ / le dieu en effet n'a besoin de rien.	11, ⁷⁻⁸	49	4	39
ἀνθρώπῳ δὲ σοφῷ θεὸς θεοῦ δίδωσιν ἐξουσίαν. / mais à l'homme savant le dieu donne la liberté du dieu.	11, ¹¹	36		
καθαίρεται μὲν ἄνθρωπος ἐννοία θεοῦ / l'homme est purifié par la pensée qu'il a du dieu	11, ¹²	97	17	
πάσης πράξεως καὶ παντός ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέ- στω καὶ ἔφορος. / En toute action, en toute œuvre et en toute parole, vois la présence du dieu, qui observe et qui veille.	12, ¹⁻²	303		26
πάντων, ὧν πράττομεν ἀγαθῶν, τὸν θεὸν αἴτιον ἡγώμεθα / toutes les bonnes choses que nous faisons, tenons que le dieu en est la cause.	12, ²⁻³	113	18	
θεὸς δὲ ἀναίτιος / le dieu, lui, n'en est pas la cause [du mal].	12, ³⁻⁴	114	19	
εὐκτέον θεῷ τὰ ἄξια θεοῦ. / Il faut prier le dieu pour des choses dignes du dieu.	12, ⁴	122 et 132		
αἰτώμεθα, ἃ μὴ λάβοιμεν ἂν παρ' ἐτέρου· / et lui demander [au dieu] ce que nul autre ne pourrait donner.	12, ⁴⁻⁵	124		
ὧν ἡγεμόνες οἱ μετ' ἀρετῆς πόνου, ταῦτα εὐχώμεθα γενέσθαι μετὰ τοὺς πόνους· / les biens où conduisent les peines de la vertu, prions pour qu'ils adviennent à la suite des peines.	12, ⁵⁻⁶	125	21	
εὐχή γὰρ ῥαθύμου μάταιος λόγος. / car la prière du désinvolte est une parole creuse.	12, ⁶⁻⁷	126		
ἃ δὲ κτησάμενος οὐ καθέξεις, μὴ αἰτοῦ παρὰ θεοῦ· δῶρον γὰρ θεοῦ πᾶν ἀναφαίρετον· ὥστε οὐ δώσει, ὃ μὴ καθέξεις. / car le don du dieu, c'est tout ce qui ne peut être retiré; aussi ne te donnera-t-il pas ce que tu ne garderas pas.	12, ⁷⁻⁸	128, 92 et 404	22 et 15	3
ὧν δὴ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσα οὐ δεηθήσῃ, ἐκείνων καταφρό- νει· καὶ ὧν ἂν ἀπαλλαγείσα δεηθῆς, ταῦτά σοι ἀσκουμένη τὸν θεὸν παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορα. / ce dont tu n'auras plus besoin une fois délivrée du corps, méprise-le. Mais exerce- toi à ce dont tu pourrais avoir besoin une fois délivrée, en prient le dieu pour qu'il t'offre son aide.	12, ⁸⁻¹¹	127		121
οὐκουν δεήσῃ οὐδενός, ὧν καὶ ἡ τύχη δοῦσα πολλακίς πάλιν ἀφαιρέται. / tu ne demanderas donc rien de ce que la for- tune donne souvent avant que de le retirer.	12, ¹¹⁻¹²			120
ταυτ' οὖν θέλε καὶ αἰτοῦ τὸν θεὸν ἃ θέλει τε καὶ ἔστιν αὐτός / veuille donc et demande au dieu ce qu'il veut et ce qu'il est lui-même	13, ⁵⁻⁶	134		

(suite)

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ^{ligne}	Sextus	Cli- tarque	Sentences pythagori- ciennes
ἐφ' ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεὸν / autant on est épris du corps et de tout ce qui est relatif au corps, autant on ignore le dieu	13, ⁶⁻⁸	136		
σοφὸς δὲ ἄνθρωπος ὀλίγοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκειται ὑπὸ θεοῦ. / quant à l'homme savant, lui qui n'est connu que de quelques-uns ou, si tu préfères, ignoré de tous, celui-là le dieu le connaît.	13, ⁹⁻¹¹	145		92
αἰρετωτέρου σοι ὄντος λίθον εἰκὴ βαλεῖν ἢ λόγον / mieux vaut pour toi jeter au hasard une pierre qu'une parole	14, ³	152	28	7
ἡττάσθαι τάληθῆ λέγοντα ἢ νικᾶν ἀπατώντα· τὸ γὰρ νικῆσαν ἀπάτη ἐν τῷ ἦθει ἡττηται. μάρτυρες δὲ κακῶν ψευδεῖς λόγοι. / [mieux vaut] subir une défaite en disant la vérité que vaincre en trompant. Car toute victoire obtenue par tromperie est une défaite en matière de mœurs. Les faux discours témoignent des méchancetés.	14, ³⁻⁶	165		
ἄδύνατον τὸν αὐτὸν φιλόθεόν τε εἶναι καὶ φιλήδονον καὶ φιλοσώματον. ὁ γὰρ φιλήδονος καὶ φιλοσώματος, πάντως καὶ φιλοχρήματος, ὁ δὲ φιλοχρήματος ἐξ ἀνάγκης ἄδικος, ὁ δὲ ἄδικος καὶ εἰς θεὸν καὶ εἰς πατέρα ἀνόσιος καὶ εἰς τοὺς ἄλλους παράνομος. ὥστε καὶ ἐκατόμβας θύῃ καὶ μυρίους ἀναθήμασι τοὺς νεῶς ἀγάλλῃ, ἀσεβῆς ἐστί καὶ ἄθεος καὶ τῇ προαιρέσει ἱερόσυλος. διὸ καὶ πάντα φιλοσώματον ὡς ἄθεον καὶ μιᾶρὸν ἐκτρέπεσθαι χρή. / Il est impossible d'être à la fois ami du dieu et ami du plaisir et du corps. Car l'ami du plaisir est l'ami du corps, tout autant qu'il est l'ami de l'argent, et l'ami de l'argent est nécessairement injuste. L'injuste, lui, est impie envers dieu comme envers ses parents, et il est inique envers les autres hommes. Quand bien même sacrifierait-il des hécatombes et ornerait-il les temples de milliers d'offrandes, c'est un impie et un athée : par l'intention, c'est un profanateur de temple. Il faut donc s'écarter de tout ami du corps comme d'un athée et d'un souillé.	14, ^{5-5,1}	76		110
οὐ ταῖς δόξαις οὐκ ἂν χρήσαιο, τούτῳ μῆτε βίου μῆτε λόγου τοῦ περι θεοῦ κοινῶναι· / Et celui dont tu ne peux accepter les opinions, ne partage avec lui ni ta vie, ni tes propos sur le dieu.	15, ¹⁻²	350		
λόγον γὰρ περι θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ τάληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περι θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει. / Car parler du dieu devant ceux dont les opinions sont corrompues n'est pas sans danger ; du reste, que l'on dise devant eux la vérité sur le dieu ou bien le faux, le danger s'avère être le même.	15, ²⁻⁴	351 et 352		55

(suite)

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ligne	Sextus	Cli- tarque	Sentences pythagori- ciennes
οὔτε αὐτῶν τινὰ προσῆκεν ἀνοσίῳ ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ / il n'est pas convenable que quiconque se prononce sur le dieu sans être purifié des actes impies.	15, 4-5	356		
ἀχροῦσθαι καὶ λέγειν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ. / Mais que l'on écoute ou que l'on prononce un discours sur le dieu, il faut le faire comme s'il était là.	15, 7	22		112
σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους / que l'on garde le silence sur ce discours devant la foule	15, 8-9	360		
νόμιζε αἰρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκὴ προέσθαι περὶ θεοῦ. / Pense qu'il vaut mieux garder le silence que de s'aventurer à se prononcer sur le dieu.	15, 10	362		115
ὁ δὲ ἄξιος ἀνθρώπος θεοῦ θεῖος ἂν εἴη. / Et l'homme digne du dieu pourrait être un dieu.	15, 12	376		4
ἀξίαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ μῆτε λέγειν μῆτε πράττειν μῆτε πάντως εἰδέναι ἀξιόυν. Ce qui te rendra digne du dieu, c'est de ne rien dire, de ne rien faire et plus encore de ne rien vouloir savoir qui soit indigne du dieu.	15, 12-13	4		40
καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διανοίαν ὁμοιώσης· / Et tu honoreras le dieu de la meilleure façon, à chaque fois que tu assimileras ta pensée au dieu.	16, 1-2	381		102
ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς. μόνῃ γὰρ ἀρετῇ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. / Or l'assimilation ne se fera que par la seule vertu, car seule la vertu tire l'âme vers le haut et vers ce qui lui est apparenté.	16, 2-3	402 et 381		102
θεὸς δὲ ἀνθρώπων βεβαιοὶ πράσσοντα καλὰ / C'est dieu qui soutient l'homme lorsqu'il accomplit de bonnes choses	16, 4-5	304		
κακῶν δὲ πράξεων κακὸς δαίμων ἡγεμών. / mais lorsqu'il [l'homme] accomplit de mauvaises actions, c'est le mauvais démon qui le gouverne.	16, 5	305	126	49 et 59
ψυχὴ οὖν πονηρὰ φεύγει μὲν θεόν, πρόνοιαν δὲ θεοῦ εἶναι οὐ βούλεται, νόμου τε τοῦ θείου	16, 5-6	313, 312 et 314		
πάν τὸ φαῦλον κολάζοντος ἀποστατοὶ πάντως / Aussi l'âme malveillante fuit-elle le dieu; elle ne veut pas croire en une providence divine et elle rejette toute loi divine qui punit chaque fautif.				
ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς θεόν, αἰεὶ θεὸν ὀρᾷ, σύνεστιν αἰεὶ θεῷ. / L'âme du savant, elle, est accordée au dieu: c'est toujours qu'elle voit le dieu, et toujours qu'elle est unie au dieu.	16, 7-8	416, 417 et 418		
εἰ δὲ χαίρει τῷ ἀρχομένῳ τὸ ἄρχον, καὶ θεὸς σοφοῦ κήδετα καὶ προνοεῖ· καὶ διὰ τοῦτο μακάριος ὁ σοφός, ὅτι ἐπιτροπεύεται ὑπὸ θεοῦ. / Et si le gouvernant se réjouit pour le gouverné, le dieu lui aussi se préoccupe du savant et prend soin de lui. Et c'est pourquoi le savant est bienheureux, parce que le dieu le régente.	16, 8-10	422, 423 et 424		

(suite)

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ^{ligne}	Sextus	Cli- tarque	Sentences pythagori- ciennes
οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ τίμιον παρά θεῶ, ἀλλὰ τὰ ἔργα. Σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ. / devant le dieu, ce n'est pas la langue du savant qui est honorable, ce sont ses actes. Car le savant, même silencieux, honore le dieu.	16, ¹⁰⁻¹¹	426 et 427		14
ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιαίνει τὸ θεῖον. μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλὴς, μόνος εἰδῶς εὐξασθαι. / l'homme ignorant, qu'il prie ou qu'il sacrifie, souille le divin. Il n'y a donc que le savant qui puisse être prêtre, que lui qui puisse être ami du dieu; que lui qui sache prier.	16, ^{12-7,1}	429		15
ὁ σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσχεῖ τὴν περὶ θεοῦ / Et celui qui s'exerce au savoir s'exerce à la science du dieu	17, ¹⁻²	406		94
ὅστις δὲ τιμᾷ τὸν θεὸν ὡς προσδεόμενον, οὗτος λέληθεν ἑαυτὸν δοξάζων τοῦ θεοῦ κρείττον' εἶναι. / Mais quiconque honore le dieu comme s'il avait des besoins, celui-là, sans s'en rendre compte, pense être supérieur au dieu.	18, ⁵⁻⁶			25
οὐ γολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ' ἀγνοηθέντες ὀργή γὰρ θεῶν ἀλλοτρία, ὅτι ἐπ' ἀβουλήτοις μὲν ἡ ὀργή, θεῶ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον. / Ce qui nous fait du tort, ce n'est pas la colère des dieux, mais le fait que nous ne les connaissons pas. La colère en effet est étrangère aux dieux: la colère résulte de choses qui ne sont pas voulues, alors que pour le dieu, il n'y a rien qui ne soit pas voulu.	18, ⁶⁻⁸			8
οὔτε δάκρυα καὶ ἰκετεῖαι θεὸν ἐπιστρέφουσιν οὔτε θυηπολῖαι θεὸν τιμῶσιν οὔτε ἀναθημάτων πλήθος κοσμοῦσι θεόν, ἀλλὰ τὸ ἔνθεον φρόνημα καλῶς ἡδρασμένον συνάπτει θεῶ. χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον. / Ni les larmes ni les supplications ne font changer le dieu d'avis, pas plus que le sacrifice n'honore le dieu, ni que l'abondance des offrandes n'orne le dieu. Mais une réflexion pleine du dieu, convenablement établie, voilà ce qui nous attache au dieu. Car le semblable se porte nécessairement vers le semblable.	19, ⁴⁻⁶	443		20
θυηπολῖαι δὲ ἀφρόνων πυρὸς τροφή καὶ τὰ παρά τούτων ἀναθήματα ἱεροσύλοις χορηγία τῶν ἀκολασιῶν. / Et le sacrifice des insensés ne sert qu'à alimenter le feu et leurs offrandes qu'à procurer aux pilliers de temples le butin qui nourrit leurs vices.	19, ⁷⁻⁸			41
νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς. παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήθειον. / Pour toi, comme je l'ai dit, que le temple du dieu soit l'intellect qui est en toi. C'est lui qu'il faut préparer et orner, pour qu'il reçoive le dieu comme il convient.	19, ⁹⁻¹⁰			66

(suite)

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ^{ligne}	Sextus	Clitarche	Sentences pythagoriciennes
ἐὰν οὖν αἰεὶ μνημονεύης, ὅτι ὅπου ἂν ἡ ψυχὴ σου περιπατῆ καὶ τὸ σῶμα ἐνεργῶν ἀποτελεῖ, θεὸς παρῆσθηκεν ἔφορος ἐν πάσαις σου ταῖς βουλαῖς καὶ ταῖς πράξεσιν, αἰδεσθήσῃ μὲν τοῦ θεοῦ τὸ ἄλυστον, ἕξεις δὲ τὸν θεὸν σύννοικον. / Aussi, si tu ne cesses jamais de te rappeler, où que ton âme se déplace et rende ton corps actif, que le dieu est présent qui veille sur toi, dans toutes tes décisions et tes actions, tu auras le plus grand respect pour l'observateur auquel rien n'échappe et tu auras le dieu pour compagnon.	20, ¹⁻⁴			26
μετὰ τῆς γνώμης τὸ φρόνημα τετράφθω πρὸς τὸν θεόν. / Et même lorsque ta bouche se prononce sur telle ou telle autre affaire, que ta réflexion, avec tout ce qui relève de ta pensée, soit tournée vers le dieu	20, ⁵⁻⁶	55	7	
θεοῦ γὰρ γνώσις ποιεῖ βραχὺν λόγον. / car la connaissance du dieu rend le discours bref.	21, ²	430		10 et 16
χώρημα γὰρ ἡ ψυχὴ, ὡσπερ μεμάθηκας, ἡ θεῶν ἡ δαιμόνων. / car l'âme, comme tu l'as appris, est la demeure, soit des dieux, soit des démons.	21, ³⁻⁴	61 et 62		
οὐ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός· καὶ διδάσκαλος αὐτὸς γινόμενος καὶ σωτὴρ καὶ τροφεὺς καὶ φύλαξ καὶ ἀναγωγός, μετὰ σιγῆς μὲν φθεγγόμενος τὴν ἀλήθειαν / Car il faut reconnaître que le corps de l'intellect est l'âme rationnelle; c'est elle que l'intellect nourrit, en lui faisant reconnaître, grâce à la lumière qui l'accompagne, les notions qui sont en elles, que l'intellect a imprimées et gravées d'après la vérité de la loi divine. L'intellect devient ainsi pour elle [l'âme] un maître, un sauveur, un nourricier, un gardien, un guide vers là-haut: en silence, il prononce la vérité	26, ⁸⁻¹³			67
κρείσσον δὲ σοὶ θαρρεῖν ἐπὶ στιβάδος κατακειμένη ἢ ταραττεσθαι χρυσῆν ἐχούσῃ κλίνην καὶ πολυτελῆ τράπεζαν. / mieux vaut pour toi te reposer sereinement sur un lit de paille plutôt que de t'inquiéter sur un lit d'or près d'une table hors de prix.	29, ⁸⁻⁹			29
σαρκὸς δὲ φωνὴ μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ῥιγοῦν. / Le cri de la chair c'est ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid.	30, ²⁻³			98
δέξεσθαι μὲν ἀθορύβως τὰ παρὰ τῆς τύχης ἀγαθὰ, παρατετάχθαι δὲ πρὸς τὰ παρ' αὐτῆς δοκοῦντα εἶναι κακὰ· καὶ ὡς ἐφήμερον μὲν πᾶν τὸ τῶν πολλῶν ἀγαθὸν ἐστι, σοφία δὲ καὶ ἐπιστήμη οὐδαμῶς τύχης κοινωεῖ. / [La nature enseigne à]	30, ^{7-1,1}			60

(suite)

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ^{ligne}	Sextus	Cli- tarque	Sentences pythagori- ciennes
recevoir sans trouble les biens qui proviennent de la fortune; à se mettre en ordre de bataille contre les maux qui semblent provenir d'elle; et enfin, qu'est éphémère tout ce que le grand nombre tient pour bien, alors que le savoir et la science n'ont rien de commun avec la fortune.				
κενός εκείνου φιλοσόφου λόγος, ὕφ' οὐ μὴδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὡσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος, μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. / Le discours de ce philosophe qui ne guérit aucune passion humaine est vide. Tout comme la médecine qui ne soigne pas les maladies du corps est sans utilité, de même l'est la philosophie si elle ne chasse pas la passion de l'âme.	31, ³⁻⁶			50
τὸ χόριον συγγενόμενον καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου, τελεωθέντα δὲ ῥίπτεται ἐκάτερα, οὕτω καὶ τὸ συναρτώμενον τῇ ψυχῇ σπαρείσῃ σῶμα οὐ μέρος ἀνθρώπου. ἀλλ' ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ γένηται, προσυφάνθη τὸ χόριον, ἵνα δὲ ἐπὶ γῆς γένηται, συνεζύγη τὸ σῶμα. / Ainsi, de même que la membrane croît avec les embryons et la tige avec la graine, puis, lorsqu'ils sont parvenus à maturité, qu'elles sont l'une et l'autre rejetées, de même le corps, qui a été joint à l'âme semée en lui, ne fait pas partie de l'homme. Mais pour que l'homme croisse dans le ventre, une membrane a été tissée, et pour qu'il croisse sur la terre, un corps lui a été associé.	32, ⁵⁻⁸			106
ὁ συνετὸς ἀνὴρ καὶ θεοφιλὴς ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἔνεκα, τοσαῦτα ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σπουδάσεται πονήσαι / L'homme intelligent et ami des dieux s'efforcera de consacrer à son âme toutes les peines que les autres hommes s'infligent pour leur corps	32, ¹¹⁻¹³	301		95
οὐ τὸ μεμνήσθαι ὧν ἤκουσεν αὐταρκές εἶναι νομίζων, τὸ δὲ ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ δι' ὧν ἤκουσεν μελετῶν. / de se rappeler les leçons entendues ne lui [l'homme intelligent] suffira pas, aussi s'appliquera-t-il à les mettre en œuvre pour poursuivre sa course vers le but qu'il faut atteindre.	32, ¹³⁻¹⁴			75
γυμνός δὲ ἀποσταλείς γυμνητεύων καλέσει τὸν πέμψαντα· μόνου γὰρ τοῦ μὴ τοῖς ἄλλοις πεφορτισμένου ἐπήκοος ὁ θεός / Envoyé nu ici-bas, c'est nu qu'il invoquera celui qui l'a envoyé. Car le dieu n'écoute que celui qui n'est pas chargé de fardeaux étrangers	33, ¹⁻²			17
μεγάλη οὖν παιδεία ἄρχειν τοῦ σώματος. / Gouverner le corps, voilà donc qui demande une grande éducation.	34, ¹	274		

(suite)

<i>Lettre à Marcella</i>	chap., ^{ligne}	Sextus	Cli- tarque	Sentences pythagori- ciennes
πολλάκις κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ σωτηρίᾳ· τῆς δὲ ψυχῆς ἔνεκα ἔτοιμος ἔσο τὸ ὄλον σῶμα ἀποκόπτειν. / Il arrive souvent que, pour la sauvegarde [du corps], on retranche une partie. Toi, pour la sauvegarde de ton âme, sois prête à retrancher la totalité du corps.	34, ¹⁻³	273		
ὦν γὰρ ἔνεκα ζῆν ἐθέλεις καὶ ἀποθανεῖν μὴ κατόκνει. / Ce pour quoi tu souhaites vivre, n'hésite donc pas à mourir en sa faveur.	34, ³⁻⁴	472		123
ἡγείσθω τοίνυν πάσης ὀρμῆς ὁ λόγος ἐξορίζων / Que la raison gouverne toute impulsion	34, ⁴	74		
ὅτι καὶ χαλεπώτερον δουλεύειν πάθεσιν ἢ τυράννοις / Car il est encore plus dur d'être l'esclave des passions que celui des tyrans.	34, ⁵⁻⁶			21
ἀδύνατον δ' εἶναι ἐλεύθερον τὸν ὑπὸ παθῶν κρατούμενον / or on ne peut être libre si l'on est dominé par les passions.	34, ⁶⁻⁷		86	23
ὅσα γὰρ πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι καὶ ὤμοι δεσπότηται· / car autant de passions de l'âme, autant de tyrans féroces.	34, ⁷	75	85	71
τοῖς γὰρ μὴ χρωμένοις τοῖς ἰδίοις, καταχρωμένοις δὲ τοῖς ἄλλοις διπλοῦν τὸ φορτίον / ne pas se servir de ses propres membres et abuser de ceux des autres revient à doubler le poids du fardeau	35, ⁶⁻⁷	335		
ψιλῆς δὲ ἔνεκα ἠδονῆς μηδέποτε χρῆσι τοῖς μέρεσι / Ne te sers jamais de tes membres pour le seul plaisir	35, ⁸⁻⁹	232		
πολλῶ γὰρ κρείττον τεθνάναι ἢ δι' ἀκρασίαν τὴν ψυχὴν ἀμαυρῶσαι / il vaut mieux de beaucoup être mort qu'affaiblir l'âme par intempérance	35, ⁹	345	114	103
κρηπίς εὐσεβείας σοι νομιζέσθω ἢ φιλανθρωπία / Mais au fondement de la pitié, place l'amour des hommes	35, ¹²⁻¹³	371		51

Fragments d'Épicure dans la *Lettre à Marcella*, selon H. Usener

Édition Usener Chapitre de la Lettre

200	30
202	27
203	29
207	29
221	31
445	29
457	31
471	27
476	28
478	28
479	28
480	29
481	28
485	29
486	31
489	30
530	27

Bibliographie

Les éditions de la *Lettre à Marcella* (dans l'ordre chronologique)

Le texte, incomplet, de la *Lettre à Marcella* a été transmis par un unique manuscrit, conservé à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan. Ce manuscrit, le « Q 13 sup. », qui contient une dizaine d'autres textes anciens, conserve donc l'« *Epistula ad Marcellam*, mutila », pages 215-222. Il a été copié dans les années 1455, dans l'entourage du cardinal Bessarion. La main du copiste semble être celle de Giorgio Dishypatos Galesiotes. Le manuscrit est présenté par C. Mazzucchi, « Un inedito opuscolo greco autografo di Ciriaco d'Ancona sulle antiche magistrature romane », *Italia medioevale e umanistica*, 55, 2014, p. 291-302.

Angelo Mai (1782-1854) fut le premier éditeur moderne de la *Lettre à Marcella*, qu'il découvrit dans le manuscrit, identifia, édita (en annotant et proposant des corrections au texte) et traduisit en latin pour la première fois en 1816 :

Porphyrii Philosophi Ad Marcellam: Accedit Eiusdem Porphyrii Poëticum Fragmentum, par A. Mai, Milan, Regii Typis, 1816.

La *Lettre* fut ensuite l'objet d'une édition et d'un travail d'annotation à plusieurs mains, à l'initiative de Johan Conrad von Orelli (1770-1826) :

Orelli (von), J.C., *Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia: Graece et Latine*, éd. et traduction latine en regard, Leipzig, Weidmann, 2 tomes, 1819 et 1821. [J. Conrad von Orelli reproduit la *Lettre* avec le texte établi par A. Mai – parfois revu – et la traduction latine qu'A. Mai avait donnée en 1816 (Tome I, p. 277-314; la *Lettre* est ensuite abondamment annotée par A. Mai, J.C. von Orelli et le cousin de ce dernier, J. Caspar von Orelli: Tome I, p. 608-626). [notée Orelli-Mai]

A. Mai revint une troisième fois à la *Lettre*, dont il donna une nouvelle édition corrigée et traduite :

Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum. Tome IV: *complectens scripta aliquot Oribasii, Procopii, Isaei, Themistii, Porphyrii, Philonis, Aristidis, et alia quaedam*, éd. par A. Mai, Rome, Typis Vaticanis, 1831. [notée Mai³]

Ad Marcellam, dans les *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula tria*, éd. par A. Nauck, Leipzig, Teubner, 1860, p. 191-211. [notée Nauck]

Ad Marcellam, dans les *Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta*, éd. par A. Nauck, Leipzig, Teubner, 1886, p. 273-297. [notée Nauck²]

Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν, présentation, édition, notes et traduction allemande par W. Pötscher, Leyde, Brill, 1969.

Porphyre, *Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Les principales traductions (par langue et dans l'ordre chronologique)

En allemand

Porphyrios. Πρὸς Μαρξέλλαν, présentation, édition, notes et traduction allemande par W. Pötscher, Leyde, Brill, 1969.

En anglais

Porphyry the philosopher to his wife Marcella, traduction anglaise par A. Zimmern, Londres, Redway, 1896. Traduction reproduite sous le titre *Porphyry the neo-platonist, A letter to Marcella*, Grand Rapids (Michigan), Phane's Press, 1986. [Zimmern traduit le texte de Mai³ en s'appuyant également sur Nauck]

Porphyry the Philosopher To Marcella, traduction anglaise avec le texte grec en regard, par K. O'Brien Wicker, avec un index de L.E. Klosinski, Atlanta, Scholars Press (Society of Biblical Literature), 1987. [Wicker traduit le texte de Nauck², avec des modifications et des recours à Pötscher et des Places]

En espagnol

Porfirio, La gruta de las ninfas. Carta a Marcela, traduction espagnole par M. Periago Lorente, Madrid, Clásicas, 1994.

Porfirio, Carta a Marcela, traduction espagnole par A. López et M. Tabuyo, Palma de Majorque, Olaneta, 2007.

En français

«Porphyre, son rôle dans l'école platonicienne, sa lettre à Marcella, traduite pour la première fois en français», par M.-N. Bouillet, *Revue critique et bibliographique* [à Paris, chez Durand], 1864 (1), p. 181-194. Reproduit en tiré à part la même année, Paris, Durand. [Bouillet traduit le texte de Nauck]

«Porphyre, Lettre à Marcella», traduction par A.J. Festugière, dans *Trois dévots païens*, II, Paris, éditions du Vieux Colombier, 1944; réédition dans *Firmicus – Porphyre – Sallustius. Trois dévots païens*, Paris, Arfuyen, 1998, p. 27-54. [Festugière traduit le texte de Nauck²]

Porphyre, *Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Porphyre, *Lettre à Marcella*, texte établi par É. des Places et traduction par A. Perrot, avec une introduction et des notes, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

Porphyre, *Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, présentation, traduction et notes de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, GF, 2021. [c'est la traduction de la *Lettre* que nous reprenons ici].

En italien

- Il libro di porfirio filosofo a marcella*, traduit et commenté en Italien par G. Chinazzi, Gênes, Sambolino, 1886.
- Porfirio, *Lettera a Marcella. Il testamento morale dell'antichità*, texte grec [de Nauck] et traduction italienne par G. Faggin, Florence, Sansoni, 1954, réimpression Gênes, Il Basilisco, 1982.
- Porfirio, *Vangelo di un pagano: Lettera a Marcella; Contro Boeto sull'anima; Sul conosci te stesso*, traductions italiennes et texte grec en regard par A.R. Sodano, Milan, Rusconi, 1993. [Sodano reproduit et traduit le texte de Pötscher, avec des modifications].
- Porfirio, *Vita di Pitagora. Lettera a Marcella*, traduction italienne par M. Vannini, Florence, Lorenzo de' Medici Press, 2017.

Œuvres de Porphyre citées

- De l'abstinence*, texte établi par J. Bouffartigue et M. Patillon (livres I à III), puis par M. Patillon et A.-P. Segonds (livre IV) et traduit par J. Bouffartigue (livre I), J. Bouffartigue et M. Patillon (livres II et III), puis par M. Patillon, A.-P. Segonds et la collaboration de L. Brisson (livre IV), Paris, Les Belles Lettres, 3 tomes, 1977 (livre I); 1979 (livres II et III) et 2003 (livre IV).
- L'ancre des nymphes dans l'Odyssée*, édition et traduction française collective, sous la direction de T. Dorandi, Paris, Vrin, 2019.
- Commentaire aux Catégories d'Aristote*, édition et traduction par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 2008.
- (*Contre les chrétiens*) *Porphyrius, Gegen die Christen, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, éd. A. von Harnack, Berlin, Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1916.
- (*Fragments*), *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, édition par A. Smith, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1993, réimpression 2010.
- (*Histoire philosophique*) traduction des fragments par A.P. Segonds en appendice à l'édition et la traduction de la *Lettre* par É. des Places de la *Vie de Pythagore* et de la *Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 163-197; édition et traduction italienne par A.R. Sodano, Milan, Rusconi, 1997.
- Isagoge*, traduction française commentée par A. de Libera et A.-P. Segonds, Paris, Vrin, 1998.
- Lettre à Anébon l'Égyptien*, édition et traduction par H.D. Saffrey et A.P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- (*La philosophie tirée des oracles*) *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda: librorum reliquiae*, éd. par G. Wolff, 1856, réimpression Hildesheim, Olms, 1962.

- (*Questions homériques*) *Porphyrii quaestionum Homericarum liber I*, éd. par A.R. Sodano, Naples, Giannini, 1970.
- Sentences*, édition et traduction française collective, sous la direction de L. Brisson, Paris, Vrin, 2005, 2 vols.
- Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme [Ad gaurum]*, édition, traduction et commentaires collectifs, sous la direction de L. Brisson, Paris, Vrin, 2012.
- (*Sur le Styx*) *Sullo Stige*, édition, traduction italienne et notes par C. Castelletti, Milan, Bompiani, 2006.
- La vie de Plotin*, I. Travaux préliminaires et index grec complet, puis II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson et al., Paris, Vrin, 2 vols, 1982 et 1993.
- Vie de Plotin*, traduction par L. Brisson dans Plotin, *Traité 51-54*, Paris, Flammarion, GF, 2010.

Études porphyriennes

Bibliographies, articles de dictionnaires et d'encyclopédies

- Beutler, article « Porphyrios », dans *Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*, XXII, Stuttgart, Metzlersche, 1953, coll. 257-313.
- Girgenti, G., *Porfirio negli ultimi cinquant'anni: bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milan, Vita e pensiero, 1994.
- Smith, A., « Porphyrian studies since 1913 », dans W. Haase (dir., avec H. Temporini), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat*, vol. 36.2, Berlin et New York, De Gruyter, 1987, p. 717-773.
- Divers auteurs, article « Porphyre » du *Dictionnaire des philosophes antiques*, dir. R. Goulet, Paris, éditions du CNRS, Vb, 2012, p. 1289-1469 pour l'ensemble de l'article « Porphyre ». Pages 1308-1310 pour la notice de R. Goulet sur la *Lettre à Marcella*.

Études

- Alt, K., « Porphyrios als Helfer in griechischen Nöten. *Brief an Markella* Kap. 4 », dans R. Faber et B. Seidensticker, *Worte, Bilder, Töne. Studien zur Antike und Antikerezeption (Bernhard Kytzler zu ehren)*, Wurtzbourg, Königshausen et Neumann, 1996, p. 201-210.
- Alt, K., « Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios », dans D. Wyrwa (dir., avec B. Aland), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag*, Berlin, de Gruyter, 1997, p. 25-43.
- Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien (avec les fragments des traités Peri agalmatôn et De regressu animae)*, Gand et Leipzig, Université de Gand, Goethem et Teubner, 1913.

- Bodéüs, R., « Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie ? », *Hermes*, 129/4, 2001, p. 567-571.
- Brisson, L., « La doctrine des degrés de vertu chez les Néo-platoniciens. Une analyse de la Sentence 32 de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences », *Études platoniciennes*, 1, 2004, p. 271-286.
- Brisson, L., « La *pístis* chez Plotin et Porphyre : philosophie et religion », dans C. Grelard, P. Hoffmann et L. Lavaud, *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2020, p. 83-97.
- Busine, A., « Porphyry and the Debate over Traditional Religious Practices », dans S.R.L. Clark et P. Vassilopoulou, *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*, Londres, Palgrave Macmillan, 2009, p. 21-29.
- Chiaradonna, R., « Essence et prédication chez Porphyre et Plotin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 82, 1998, p. 577-606.
- Clark, G., « Augustine's Porphyry and the universal way of salvation », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 50 / (special issue) 98, 2007, p. 127-140.
- Evangelio, C., *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leyde, Brill, 1988.
- Ferrar, W.J., « A philosopher to his wife: Porphyry *Ad Marcellam* » [l'article rend notamment compte de l'édition de Nauck et de l'analyse de la traduction française de Bouillet; il propose une paraphrase ainsi qu'une traduction anglaise de plusieurs passages de la lettre], *Church Quarterly Review*, 187 (vol. xciv), 1922, p. 85-97.
- Gass, K., *Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus est*, [thèse / *Dissertation*], Bonn, Noske, 1927.
- Goulet, R., « Le traité de Porphyre *Contre les chrétiens* », dans M. Narcy et É. Rebillard, *Hellénisme et christianisme*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 61-109.
- Goulet, R., « Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre », *Hermes*, 110/4, 1982, p. 443-457.
- Guillaumont, F., « Conseils et direction spirituelle dans la lettre de Porphyre à Marcella », dans É. Gavoille et F. Guillaumont (dir.), *Conseiller, diriger par lettre*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2017, p. 301-315.
- Johnson, A.P., « Philosophy, hellenicity, law: Porphyry on Origen, again », *Journal of Hellenic Studies*, 132, 2012, p. 55-69.
- Johnson, A.P., « Porphyry's hellenism », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011, p. 164-181.
- Johnson, A.P., *Religion and identity in Porphyry of Tyre. The limits of hellenism in late antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Johnston, S.I., « Porphyry, sacrifice, and the orderly cosmos. On the philosophy to be derived from oracles Fr. 314 and 315 », *Kernos*, 2010, 23, p. 115-132.

- Lewy, H., *Chaldaean oracles and theurgy. Mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*, 1958, troisième édition avec un supplément bibliographique de M. Tardieu, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011.
- Morlet, S., « Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe ? », *Revue des études grecques*, 2012, 125/2, p. 473-514.
- Pépin, J., « Porphyre, exégète d'Homère », dans *Porphyre : huit exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1966, p. 229-272.
- Reydams-Schils, G.J., « Musonius Rufus, Porphyry, and Christians in Counter-Point on Marriage and the Good », dans A. Kijewska (dir.), *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, Lublin, KUL, 2004, p. 153-168.
- Rist, J., « Basil's 'Neoplatonism': its background and nature », dans P.J. Fedwick (dir.), *Basil of Caesarea, christian, humanist, ascetic*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, vol. 1, p. 137-220.
- Rocca-Serra, G., « La *Lettre à Marcella* de Porphyre et les sentences des Pythagoriciens » in P.-M. Schuhl (dir., avec P. Hadot), *Le Néoplatonisme*, Paris, éditions du CNRS, 1971, p. 193-202.
- Rochette, R., [Compte-rendu de l'édition d'A. Mai (1816), avec des remarques philologiques], *Journal des savants*, avril 1817, p. 227-238.
- Saffrey, H.D., « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire », dans J. Pépin (dir.), *Porphyre, Vie de Plotin*, édition et traduction collective, Paris, Vrin, vol. 2, 1992, p. 31-64.
- Smith, A., « Porphyry and Pagan Religious Practice », dans J.J. Cleary (dir.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 29-35.
- Ullmann, C., « Parallelen aus den Schriften des Porphyrius zu neutestamentlichen Stellen, als Beweis von dem merkwürdigen Einfluss des Christentums auf einen Gegner desselben », *Theologische Studien und Kritiken*, 5/1, 1832, p. 376-394.
- Volkman, R., (notes variées) *Städtisches Evangelisches Gymnasium zu Jauer*, Ostern 1873, p. 7-11.
- Whittaker, H., « A philosophical marriage: Porphyry's letter to Marcella », dans L. Larsson Lovén et A. Strömberg (dir.), *Ancient marriage in myth and reality*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2010, p. 43-54.
- Whittaker, H., « The Purpose of Porphyry's *Letter to Marcella* », *Symbolae Osloenses*, 2001, 76/1, p. 150-168.
- Wicker, K.O., « Porphyry's Ad Marcellam: Marriage and the Practice of Philosophy », dans R.F. Sutton (dir.), *Daidalikon. Studies in Memory of Raymond V. Schoder, s.J.*, Wauconda, Bolchazy et Carducci, 1989, p. 415-424.
- Zambon, M., *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.
- Zambon, M., « Παράνομως ζῆν: la critica di Porfirio ad Origene (Eus. H.E. VI 19, 1-9) », dans L. Perrone (en collaboration avec P. Bernardini et D. Marchini), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, 1, Louvain, Leuven University Press – Peeters, 2003, p. 553-563.

La littérature des « sentences »

- Carlini, A., « Rifacimenti cristiani di opere pagane : il *Manuale* di Epitteto e le *Sentenze di Sesto* », dans M.S. Funghi (dir.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Florence, Olschki, II, 2004, p. 97-110.
- Chadwick, H., *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Daix, D.-A., *Les sentences (gnomai) dans la littérature grecque archaïque et classique (d'Homère à Thucydide)*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2000.
- Pezzella, S., [d'après A. Pincherle] « Le rapport des *Sentences* de Sextus et de la Lettre à Marcella », *La Nouvelle Clio*, 10-12 1958-1962, p. 252-253.
- Prochenko, K., article « Sextus (compléments) » du *Dictionnaire des philosophes antiques*, dir. R. Goulet, Paris, éditions du CNRS, VII, 2018, p. 895-904.
- Rocca-Serra, G., « La Lettre à Marcella de Porphyre et les sentences des Pythagoriciens », dans *Le Néoplatonisme (Royaumont 9-13 juin 1969)*, Paris, éditions du CNRS, 1971, p. 193-199.
- Russo, J., « Prose genres for the performance of traditional wisdom in ancient Greece: proverb, maxim, apophthegm », dans L. Edmunds et R.W. Wallace (dir.), *Poet, public, and performance in Ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1997, p. 49-64.
- Sodano, A.R., « Porfirio "Gnomologo": contributo alla tradizione e alla critica testuale delle sillogi gnomiche », *Sileno*, 17/1-2, 1991, p. 5-41.
- Spoerri, W., article « Gnomè », *Der Kleine Pauly*, Stuttgart, Druckenmuller, tome II, 1967, col. 822-829.
- Vignes, J., « Pour une gnomologie : enquête sur le succès de la littérature gnomique à la Renaissance », *Seizième Siècle*, 2005/1, p. 175-211.
- Wilson, W.T., *The Sentences of Sextus*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.

Œuvres anciennes citées (dans l'ordre chronologique)

- Platon, texte édité dans les Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, par divers auteurs, depuis J. Burnet (1900 à 1907, 5 vols), puis 1995 et 2003. Les traductions françaises citées sont empruntées à Platon, Œuvres complètes, traductions par divers auteurs, sous la dir. de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- Aristote, *De l'âme*, traduction par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 1993. *Éthique à Eudème*, traduction par V. Décarie, Paris, Vrin, 1997. *Éthique à Nicomaque*, traduction par R. Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004. *Génération des animaux*, édition et traduction par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961. *Parties des animaux*, édition et traduction par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

- Théophraste, (*Sur la piété*) *Περὶ εὐσεβείας*, édition et traduction allemande par W. Pötscher, Leyde, Brill, 1964.
- Épicure, *Epicurea*, éd. par H. Usener, Leipzig, Teubner, 1887, réimpression Cambridge, Cambridge University press, 2010.
- Épicure, [Epicuro] *Opere*, édition et traduction italienne par G. Arrighetti, Turin, Einaudi, 1960, 1973².
- Épicure, [Epicuro] *Opere*, édition et traduction italienne par M. Isnardi-Parente, Turin, UTET, 1974, 1983² [éd. réimprimée à Milan, TEA, 1993].
- Chrysippe, *Œuvre philosophique*, textes traduits (en regard du texte grec ou latin) et commentés par R. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2 vols., 2004.
- Fragments stoïciens de diverses époques, *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. par J. von Arnim, 3 volumes, 1903-1905, puis 1924 pour le vol. 4, réimpression Stuttgart, Teubner, 1964. [noté SVF]
- Lucrèce, *De la nature*, traduction, avec le texte grec en regard de J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1993, 1997².
- Plutarque, (*Sur les notions communes*) *Against the stoics on common conceptions*, édition et traduction anglaise par H. Cherniss, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Harvard University Press et Heinemann, 1976.
- Apulée, *Apologie*, éd. et trad. par P. Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1940.
- Atticus, *Fragments*, édition et traduction par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- Oracles chaldaïques*, édition et traduction par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- Alcinoos [Albinus], *Enseignement des doctrines de Platon*, édition et présentation par J. Whittaker, traduction par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- Numénius, *Fragments*, édition et traduction par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, édition et traduction par P. Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Philostrate, (*Tableaux*) *Philostratum Imagines et Callistrati Statuae*, éd. F. Jacobs, avec la collaboration de F.T. Welcker, Leipzig, Dyck, 1825.
- Diogène Laërce *Vies et opinions des philosophes illustres*, traductions sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Livre de Poche, 1999.
- Origène, *Contre Celse*, édition et traduction par M. Borret, Paris, Cerf, 5 vols., 1967-1976. *Commentaire sur saint Jean*, édition et traduction par C. Blanc, Paris, Le Cerf, t. II (livres VI et X), 1970.
- Plotin, *Plotini opera*, édition par P. Henry et H.R. Schwyzer, Oxford, Oxford University Press, 3 volumes, 1964-1982.
- Plotin, *Traités*, traduction collective intégrale sous la dir. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 9 vols., 2002-2010.

- Jamblique, *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, édition et traduction par H.D. Saffrey et A.-P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, éd. K. Mras, texte revu et traduit par É. des Places, livres II et III, Paris, Le Cerf, 1976 ; avec G. Schroeder pour le livre X, 1991. *Démonstration évangélique*, éd. I.A. Heikel, Leipzig, Hinrich, 1913. *Histoire ecclésiastique*, livres V–VII, édition et traduction par G. Bardy, Paris, Le Cerf,
- Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*, édition et traduction par R. Goulet, Paris, Vrin, 2 vols., 2003.
- Eunape, *Vies de philosophe et de sophistes*, édition et traduction par R. Goulet, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Hiérocès d'Alexandrie, (*Commentaire sur les Vers d'or pythagoriciens*), *In carmen aureum*, éd. par T. Gaisford dans *Joannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, Oxford, typ. Academico, Tome II, 1850, p. 1-183.
- Augustin, *De consensu evangelistarum*, dans la *Patrologie latine* de l'A. Migne, 34, 1845, col. 1041-1230. *La Cité de Dieu*, traductions collectives sous la dir. de L. Jephagnon, Paris, Gallimard, 2000.
- Proclus, (*Commentaire sur la République*) *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, éd. W. Kroll, Leipzig, Teubner, 2 vols., 1899 et 1901.
- Proclus, *Théologie platonicienne*, éd. et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, livre III, 1978.
- Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, édition et traduction par H.D. Saffrey et A.-P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Damascius, *Traité des premiers principes* éd. L.G. Westerink et trad. par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, vol. III, 1991.
- (*Souda*, lexique) *Lexicographi Graeci recogniti et apparatu critico instructi, vol. 1: Suidae lexicon*, éd. A. Adler, Leipzig, Teubner, 5 vols., 1928-1938.

Études d'histoire de la philosophie ancienne et d'histoire des idées

- Boissonade, J.-F., « Lettres inédites de Diogène le cynique », Appendice sur les épistolaires grecs, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques*, Institut royal, Imprimerie royale, Volume 10, deuxième partie, 1818, p. 279-298.
- Brisson, L., « Amélius : Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.2, Berlin et New York, de Gruyter, 1987, p. 793-860
- Busine, A., *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (11e-vie siècles)*, Leyde, Brill, 2005.
- Erlar, M., « Epicurus as *deus mortalis*. *Homoiosis theoi* and epicurean selfcultivation »,

- dans D. Frede et A. Laks (dir.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Leyde, Brill, 2002, p. 159-181.
- Ferguson, J., revised and supplemented by J.P. Hershbel, «Epicureanism under the Roman Empire», dans W. Haase (dir., avec H. Temporini), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II. Principat*, vol. 36.4, Berlin et New York, De Gruyter, 1990, p. 2257-2327.
- Festugière, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. publiés de 1944 à 1954, réédition revue et augmentée en un volume, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- Goldschmidt, V., *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, 1977.
- Harnack (von), A., «Über den Ursprung der Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung"», *Preussische Jahrbücher*, 164/9, p. 1-14, repris dans le recueil *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*, 1, Berlin, de Gruyter, 1996, p. 697-714.
- Hoffmann, P., «La triade chaldaïque *érôs, alêtheia, pistis* de Proclus à Simplicius», dans A.-P. Segonds et C. Steel (dir.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, Louvain et Paris, Leuven University Press et Vrin, 2000, p. 459-489.
- Hoffmann, P., «Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll)», dans H. Seng et M. Tardieu (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011, p. 255-324; reproduit avec des modifications dans M. Delgado, F. Möri (dir.), *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans les espaces culturels juifs, chrétiens et musulmans de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 63-136.
- Liefferinge (Van), C., *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Liège, Kernos (supp.) – Centre international d'Étude de la religion grecque antique, 1999.
- Lys, D., «L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de SARX et de SOMA (Étude préliminaire)», *Vetus Testamentum*, 36/2, 1986, p. 163-204.
- Morlet, S., «Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe», *Revue des Études Grecques*, 125/2, 2012, p. 473-514.
- Pépin, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, première partie, p. 55-203 (qui reprend «'Que l'homme n'est rien d'autre que son âme'. Observations sur la tradition du Premier Alcibiade», *Revue des Études Grecques*, p. 56-70).
- Pradeau, J.-F., *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003.
- Roquetanière, W., «The last verse», *Liverpool Classical*, 17, 1992, p. 65-84.
- Saffrey, H.D., «La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles)», *Koinonia*, 8, 1984, p. 161-171, repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 51-61.
- Shaw, G., «Theurgy: rituals of unification in the neoplatonism of Iamblichus», *Traditio*, 41, 1985, p. 1-28.

- Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in late antiquity: the invention of a ritual tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013
- Timotin, A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de Daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde, Brill, 2012.
- Timotin, A., *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout, Brepols, 2017.
- Vanoli, A., « Le philosophe et le volcan. La mémoire des savants de l'Antiquité dans la Sicile musulmane », *Cahiers de civilisation médiévale*, 2012, 55, p. 245-262.

Index des noms propres dans la *Lettre*

Asclépios 7,¹³.

Atrides (les) 5,⁷.

Dioscures (les) 7,¹².

Grecs (les) 4,⁶.

Héraclès 7,¹².

Marcella 1,¹.

Philoctète 5,⁴.

Platon 9,⁷; 10,¹⁰.

Socrate 2,⁴.

Index des notions

- ἄγγελος, ange 21,10.
ἄθεος, vide de dieu, athée 14,10; 14,11;
34,5.
ἀκολασία, intempérance 19,8; 26,1.
ἄλογος, irrationnel 22,3; 22,4; 23,3.
ἀνάβασις, remontée, ascension 6,15.
ἀνάθημα, offrande (aux dieux) 14,10; 19,5;
19,7.
ἀνοδος et ἐπάνοδος, remontée, élévation 6,9;
6,11.
ἀπάθεια, impassibilité, apathie 26,2.
ἀποχή, abstinence, distance 28,2.
ἀφθαρσία, indéfectibilité, intégrité (de la
nature divine) 17,6; 17,11; 18,10; 32,10.
ἀφροσύνη, folie, déraison 7,3; 19,11; 26,1.
ἄφρων, insensé, fou, privé de réflexion 19,7;
27,11.
γνώμη, pensée 11,6; 20,5; 21,7; 32,9.
δαίμων, démon 2,7; 2,12; 11,10; 16,5; 19,12; 21,2;
21,4; 21,11.
διοικεῖν, régir, gouverner (se dit des dieux qui
gouvernent toutes choses) 21,8; 22,2;
22,3.
δόξα, opinion, jugement (toujours en mau-
vaise part) 1,12; 15,1; 15,3; 17,4; 17,9; 17,10.
– κενή δόξα, opinion vide, vaine 25,9;
27,6; 27,7; 27,11; 31,2.
ἐλπίς, espoir, espérance 4,10; 24,6; 24,8; 24,9;
29,4.
ἐνδιαίτημα, la demeure, le lieu de vie (l'âme
mauvaise, demeure des démons mal-
veillants) 11,10; 21,8.
ἔνθεος, plein du dieu, emplí du dieu 19,5;
20,6.
ἔννοια, notion, pensée 10,9; 11,12; 25,8; 26,9.
ἐπιβουλή, menace, attaque 3,7; 5,19; 33,8.
ἐπιστροφή, retour, conversion 24,7.
ἐπόπτης, observateur, veilleur (le dieu ou le
démon) 12,1; 21,11.
εὐγνώμων, de bon sens, raisonnable 21,14.
εὐχεσθαι, prier 16,12; 17,1; 23,10.
ἐφόρασις, veille, observation (à laquelle se
livrent les dieux) 21,14.
ἔφορος, veilleur, surveillant (le dieu) 12,2;
20,2; 21,14.
θεῖον, divin, le divin, (la) divinité 9,6; 11,2;
11,5; 11,9; 16,6; 16,12; 17,8; 18,1; 18,8; 23,4;
23,9; 26,10; 26,13; 27,2; 32,11.
θεός, dieu 2,3; 4,6; 5,7; 6,11; 6,16; 7,13; 7,14;
7,15; 11,4 (2 occ.); 11,7 (2 occ.); 11,8; 11,11 (2
occ.); 11,12 (2 occ.); 12,1; 12,2; 12,3; 12,4 (2
occ.); 12,7 (2 occ.); 12,10; 12,12; 13,6; 13,8;
13,9; 13,11 (2 occ.); 13,12; 14,8; 15,2 (2 occ.);
15,4; 15,5; 15,6; 15,7 (2 occ.); 15,8; 15,10;
15,11 (2 occ.); 15,12; 16,1 (2 occ.); 16,4 (3
occ.); 16,6 (2 occ.); 16,8 (3 occ.); 16,9; 16,10;
16,11 (2 occ.); 17,2; 17,3 (2 occ.); 17,5; 17,7
(2 occ.); 17,8; 17,9; 17,10; 17,11; 18,3; 18,5;
18,6 (2 occ.); 18,7; 18,8; 19,1; 19,3; 19,4 (2
occ.); 19,5; 19,6; 19,9; 19,10; 20,2; 20,4;
20,6 (2 occ.); 21,1; 21,2; 21,3; 21,4; 21,7;
21,8; 21,10; 21,13; 21,14; 22,1 (2 occ.); 22,2;
22,3; 22,6; 22,7 (2 occ.); 22,8; 22,9 (2 occ.);
23,1 (2 occ.); 23,2 (2 occ.); 23,3; 23,10; 24,1;
24,3; 24,5; 24,6; 25,1; 28,2; 33,2; 34,1;
35,12.
θεοφιλής, ami du dieu 14,1; 14,2; 15,8; 17,1;
32,12.
θεραπεύειν, soigner, guérir; honorer les dieux
23,9; 31,4; 31,5.
ἱερεῖον, victime (offerte en sacrifice aux
dieux) 23,9.
ἱερεύς, prêtre 17,1.
καθαρεύειν, purifier 9,8; 15,5; 23,7.
καθηγεμών, guide, responsable d'un groupe,
maître d'une école 8,3; 9,14.
κακοδαίμων, malheureux, possédé par un
mauvais démon 11,10; 22,8.
κακοδαίμονεῖν, vivre malheureusement, être
possédé par un mauvais démon 29,5.
μακάριος, bienheureux 7,14; 16,10; 17,6; 18,3;
18,9; 29,6; 33,3; 33,12.
μακαριότης, béatitude, félicité 17,11.
μάταιος, vain, vide (notamment le désir)
12,6; 29,4.

- μιαρός, souillé, impur (au regard du dieu) 15,¹; 28,⁵; 33,¹³.
- νεώς, temple 11,²; 14,¹⁰; 19,⁸.
- νόστος, retour 6,⁷.
- νοῦς, intellect 11,⁷ (statue à l'image du dieu); 11,⁹ (il conçoit le beau et le bon); 13,¹¹ (il doit suivre le dieu); 13,¹² (modèle pour l'âme); 14,² (ami du dieu); 19,⁹ (il est le temple du dieu); 25,⁷ (auteur de la loi divine); 26,⁶ (lui seul connaît la loi divine); 26,⁸ (l'âme rationnelle est comme un corps pour lui); 26,⁹ (il a placé en l'âme des pensées); 33,¹² (sans enfant encore, il enfante avec une âme vierge).
- ὁμοιοῦσθαι, s'assimiler, se rendre identique au dieu 13,¹¹; 16,².
- ὁμοίωσις, assimilation au dieu 16,².
- ὀργή, colère 2,¹¹; 18,⁷ (2 occ.).
- ὄρεξις, appétit, désir, tendance 27,⁹; 29,⁴.
- πάθος, passion, affection 6,⁶; 8,⁵; 9,¹; 9,²; 9,⁴ (2 occ.); 9,⁸; 9,⁹; 13,¹³; 31,⁴; 31,⁶ (2 occ.); 34,⁷ (2 occ.).
- πάσχειν, pâtir, éprouver une passion, une affection 17,⁷; 22,².
- πάτρια, coutumes paternelles, traditions ancestrales 18,¹.
- πίστις, croyance, persuasion 21,⁹; 23,³; 24,⁵.
- πόνος, peine, souffrance 6,¹²; 7,¹¹; 7,¹³; 12,⁵; 12,⁶; 31,¹; 31,².
- πραξις, action, pratique 8,⁷; 12,¹; 14,²; 16,⁵; 20,³; 21,⁴; 28,⁶.
- προαίρεσις, intention, choix préalable 14,¹¹; 23,⁸; 25,¹⁴.
- πρόνοια, providence (divine) 16,⁶; 22,².
- προσπάθεια, attirance passionnelle, inclination affective 32,¹¹.
- σάρξ, chair 9,¹⁷; 29,¹; 30,¹; 30,².
- σέβας, vénération (du dieu) 18,³.
- σέβειν, vénérer (le dieu) 19,¹; 19,³.
- σοφία, savoir, sagesse 1,⁵; 11,⁵; 11,⁶; 17,¹; 23,²; 30,⁹.
- σοφός, sage, savant 11,³; 11,⁵; 11,⁸; 11,¹¹; 13,⁹; 16,⁷; 16,⁹; 16,¹⁰ (2 occ.); 16,¹¹; 17,¹.
- συνεῖναι, être auprès, être uni 10,⁴ (l'union véritable des époux, dans l'intelligible); 16,⁸ (l'âme vertueuse unie au dieu); 21,⁴ (l'âme unie aux dieux agit bien).
- συνόκησις, union, co-habitation, mariage 3,¹⁴.
- σύνοικος, compagnon de vie, parent 1,³; 20,⁴ (le dieu comme compagnon); 21,⁵ (le démon malveillant comme compagnon).
- συνουσία, union, mariage 10,⁵.
- σχιά, ombre, fantôme 9,¹⁵; 10,¹.
- ταραχή, trouble de l'âme 8,⁵.
- τύπτειν, imprimer, modeler (la loi divine imprimée dans l'intellect et dans l'âme) 26,⁷; 26,¹⁴.
- φάυλος, insignifiant, vil (notamment au sens moral) 8,⁵; 16,⁷; 24,²; 24,¹⁰.
- φιλοσοφία, philosophie, attrait pour le savoir 1,⁶; 2,⁴; 3,²; 3,⁹; 5,⁹; 8,⁶; 31,²; 31,⁶.
- φιλόσοφος, philosophe 27,⁵; 28,⁸; 31,³.
- φίλοσώματος et φίλοσωματία, ami du corps et amour du corps 14,⁶; 14,⁷ (2 occ.); 14,¹¹; 25,¹⁰.
- φρόνημα, réflexion 19,⁵; 20,⁵.
- φρόνησις, réflexion 26,².
- χώρημα, demeure (l'âme comme demeure des dieux ou des démons) 19,¹¹; 21,³.
- ψυχή, âme 5,⁶; 6,²; 7,¹⁰; 9,¹; 9,⁵; 11,¹¹; 13,²; 13,¹² (2 occ.); 14,¹; 15,¹⁰; 16,³; 16,⁵; 16,⁷; 20,¹; 21,³; 21,⁵; 24,⁹; 25,⁷; 26,¹; 26,⁸; 26,⁹; 27,¹⁴; 29,³; 30,²; 30,³; 31,⁶; 32,⁶; 32,¹³; 33,¹⁰; 33,¹²; 34,²; 34,⁷; 35,⁹.

Index locorum

À la suite des œuvres de Porphyre, nous indiquons ici, dans l'ordre alphabétique des noms d'auteurs, tous les passages d'œuvres anciennes cités ou simplement évoqués dans l'ensemble du volume. Les titres des œuvres sont donnés en français ou en latin, selon les éditions ou traductions citées.

Porphyre

De l'abstinence

I, 2, § 1	113n119
I, 9, § 5	102-103n89
I, 27, § 4	86n29
I, 28	82-83n18
I, 30-31	115-116n128
I, 30, § 2	26
I, 31	116n130
I, 34, § 28	86n29
I, 42-43	96n62
I, 49, § 1	112-113n117
I, 53	113n121
I, 57	86-87n29
II, 22-25	24n57
II, 24, § 6-7	95n54
II, 30, § 2	96n61
II, 33-61	100-101n80
II, 34, § 3	110-111n108
II, 36-43	78-79n9
II, 39, § 1-2	100n78
II, 39, § 1	96n61
II, 41-42	117n133
II, 45, § 12	102n88
II, 46	100-101n80
II, 49	92-93n48
II, 49, § 2	91-92n46
II, 53, § 2	114n125
II, 58, § 3	92n47
II, 60-61	24n57; 25n60
II, 61, § 1	93-94n50
III, 4, § 7	8n17
III, 6, § 28	102n87
III, 22	109n103
III, 22, § 41	102n87
III, 26, § 11-13	104n97
IV, 6, § 4	28n65
IV, 6, § 24	83n21
IV, 8, § 17	83n21
IV, 20, § 11-14	111n109

L'antre des nymphes dans l'Odyssee

10, 17	83n18
16, 16-18	117n132
18, 13-14	87n34
20-21	84-85n25
30, 3	101n81
31, 7	86n28
34-35	82n17

Commentaire aux Catégories d'Aristote

10	
<i>Contre les chrétiens</i>	11
Fr. 7, 2	101n82
Fr. 13	102n88
Fr. 29	102n88

Histoire philosophique

14

Isagoge

10

Lettre à Anébon l'Égyptien

fr. 31 98n72

fr. 66 à 72 97n67

Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme

3, § 4 115n127

10, § 3 115n127

40, § 9, 93 115-116n128

La philosophie tirée des oracles

Fr. 314 et 315 101n81

Questions homériques

I, p. 111 4n7

Sentences

8 117n131

13 106-107n100

28, 10 115-116n128

29, 10-12 114n123; 115-116n128

29, 34-36 86n28

30 82-83n18

32 30-31

32, 17-18 113n118

32, 17 18n42

32, 20 et 76 93n49

32, 33-46 116-129

32, 50-55 106-107n100

32, 101-103 86-87n29

Sentences (suite)

32, 103-106	91-92n46
32, 106-115	115-116m128
42, 3	109m103
44, 32-59	92n47

Vie de Plotin

2 et 6	6
2, 16-17	6
2, 12	7
2, 33	7
6	5; 76n2
7	7
7, 10	7
9 et 12	17
10, 33-38	100-101n80
11	76n2; 79m11
11, 11-19	4-5
12	6
15, 9	88n35
17-21	4
17 et 19	80-81m14
17, 6-15	3
17, 42	88n35
18	4n8; 5-6
19	7; 82m15
19, 32	6
23, 8	92n47

Vie de Pythagore

41, 1-6	95n59
42	97n66

Alcinoos

<i>Enseignement des doctrines de Platon</i> , xxv, p. 178, 37-38	109-110m104
---------------------------------------------------------------------	-------------

Alexandre d'Aphrodise

<i>Traité du destin</i> , chap. 31	34n73
------------------------------------	-------

Apulée

<i>Apologie</i> , III et LXXIII	77n7
---------------------------------	------

Aristote

<i>De l'âme</i>	
I 5, 411a7	92n48
<i>Éthique à Eudème</i>	
II, 3, 1221a29-31	114m124
<i>Éthique à Nicomaque</i>	
III, 4, 1111b-1112a	104n93

Génération des animaux

II, 5, 741a	90-91n44
-------------	----------

Parties des animaux

I, 5, 645a21	92n48
II, 1, 647a	90-91n44

Rhétorique

II, 21, 1395a6-7	19
------------------	----

Atticus (Fragments)

Fr. 3	33n72
Fr. 23	

Augustin

<i>La cité de Dieu</i>	11
X, 9	101-102n86

Confessions

VII, 9 et 20	11n26
VIII, 2	11n26
X, 9-11	11n26

De consensu evangelistarum

I, 15, 23	9n21
-----------	------

Chrysippe*Stoicorum veterum fragmenta*

III, 337	102n88
III, 397	109m104

Cicéron

<i>Des lois</i> , II, 8	31n70
<i>De la République</i> , III, 22	31n70
<i>Tusculanes</i> , V, 35, 102	114m125

Clément d'Alexandrie*Stromates*

I, 21, § 105	98-99n74
II, 21, § 1	114m125

Clitarque

<i>Sentences</i>	21-22
------------------	-------

Cyrille d'Alexandrie*Contre Julien*

VI, 209A-B	16
------------	----

De l'adoration et du culte en esprit et en vérité

Éd. Migne, 68, p. 484	76n6
-----------------------	------

Damascius*Traité des premiers principes*

III, p. 119, 26-27	9n20
--------------------	------

Démocrite

Fr. DK B 210 114m23

Diogène Laërce*Vies et doctrines des philosophes illustres*X, 9-10 33
X, 137 90-91m44**Épictète***Manuel* 20**Épicure***Fragments* (éd. H. Usener)Fr. 200, 202, 203, 207, 221, 445, 457, 471, 476,
478 à 481, 485, 486, 489 et 53034-35n75
Fr. 55 107-109m102
Fr. 200 114m25
Fr. 202 112m16
Fr. 465 34-35n75
Fr. 207 114m23
Fr. 221 114-115n126
Fr. 476 113m21
Fr. 479 113m20
Fr. 530 112m14*Maximes capitales*4 ET 18 90-91m44
15 112m17*Lettre à Hérodote*

§ 76, 10 99n176

Lettre à Ménécée§ 123-124 98-99n74
§ 123, 4 et 10 99n76
§ 127, 8-11 107-109m102
§ 131, 3-7 107-109m102*Sentences vaticanes*

20 33 90-91m44; 114m25

Eschyle*Les sept contre Thèbes*, v. 639
78n8**Eunape***Vies de philosophe et de sophistes*IV, 1, 6 3n6
IV, 16, 21 76n1
IV, 18 9n20**Eusèbe de Césarée***Démonstration évangélique*

III, 5, 95 101n82

Histoire ecclésiastique

VI, 19, 2-4 9n21

*Préparation évangélique*I, 1, 11, 4 103-104n92
I, 2, 4, 2-3 103-104n92
II, 6, 20 98-99n74
IV, 6, 2 11n27
X, 3, 1-2 4n7
XI, 18 90n40**Galien***Sur les affections et erreurs de l'âme*

p. 42-43 33n71

Grégoire de Naziance*Funebris oratio in patrem*

76n6

Hésiode*Les travaux et les jours*v. 122-123 101n86
v. 289-292 85n26**Homère***Illiade*VI, 138 87n31
VI, 429 84n23*Odyssée*I, 5 84n25
III, 142 84n25
III, 188-190 82n17
IV, 805 et v, 122 87n31
XI, 36 87n33
XXIV, 208 114m23**Jamblique***De anima*

23, 7 et 28 93n49

*Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*II, 3, p. 70 101-102n86
II, 11, p. 73 28n64
IV, 2, p. 137-138 28n62
IV, 2, p. 184 98n72
v, 25, 8 94n52

Lactance*Institutions divines*

V, 2 29; 80-81m14

Libanius*Discours*

XVIII, §178 9-20

Lucrèce*De la natur*

II, 17-19 114m125

Marinus*Proclus ou sur le bonheur*

6, 10-11 81m14

7, 1 96n63

10 81m14

10, 1-12 81m14

Numénius (Fragments)

Fr. 12-14 90n40

Fr.24 33n71

Fr. 37 94n52

Olympiodore*Commentaire sur le Phédon*

39, 15 et 42, 7 105-106n99

Oracles chaldaiques

Fr. 46 et 47 105-106n99

Origène*Commentaire sur saint Jean*

X, 24 93-94n50

Contre Celse

I, 8 34

Homélie sur Jérémie

V, 2, 57-65 98-99n74

Paul*Lettre aux Corinthiens*

13, 13 105n99

Philodème*Rhétorique*

I, 115, 31-36 107-109m102

Philon d'Alexandrie*De Abrahamo*

50 96n63

De opificio mundi

158, 12-15 114m123

De specialibus legibus

IV, 200, 4 94n52

De virtutibus

57, 1 94n52

Platon*Banquet*

200a 94n52

203a-204c 78-79n9

208e-209b 76n3

219d 83n21

Lachès

192b-d 83n21

Lois

III, 687d-e 98n73

V, 729c5-8 78n8

VII, 793a-b 99-100n77

VIII, 846e2 98n71

IX, 879c5 81n6

IX, 879d 78n8

IX, 881d 78n8

X, 885b 95-96n60; 102n88

X, 893b4 83n19

X, 899d 92n48

XI, 928a-c 98n71

Ménon

85c9-d1 90n43

86a 90n43

Parménide

134c 93n48

Phédon

60c-61c 78n8

64e2 112n115

66d6 88n36

67b1-2 90n42

67c-d 117m31

67c6-7 91-92n46

68b-c 96n64

68c1 109-110m104

79d 97n68

81a 80m13

83a-c 91-92n46

83d 86-87n29

89a 80m13

<i>Phédon (suite)</i>		44d9	115m127
107d-114c	78-79n9	46e3	94n51
109e-110a°	95n58	47b-c	88-89n39
115d-e	95n58	47d	102-103n89
<i>Phèdre</i>		51e7	88-89n39
246b-c	82-83m18	69d4	102-103n89
246c2	102n88	71a6	87n32
247c6-d1	88-89n39	73b-d	117m31
247c6	88n38	81d6-7	117m31
247d7	87n31	90a-c	85n27; 95n58; 97n68
248e-249d	100n78	90c4-6	88-89n39; 93n49
249c-d	88n36		
249e-250c	85n27		
257d6-e1	93n49; 95n58		
<i>Philèbe</i>		Plotin	
50b	79m10	1 (I, 6), 2, 8	97n68
<i>Politique</i>		1 (I, 6), 6, 24-32	94n51
295a	100n78	1 (I, 6), 7	87n30; 116-117m30
<i>République</i>		1 (I, 6), 7, 18-20	95n57
I, 331e	19n44	1 (I, 6), 8	91n45
II, 372a-d	114m123	1 (I, 6), 8, 16	84n23; 86n27
II, 365d-366a	102-103n89	2 (IV, 7), 7-8	109-110m105
IV, 444b6	88n36	5 (V, 9), 1, 18	95n58
VI, 485e1	112m115	5 (V, 9), 1, 20	84n23
VI, 508b-509a	95n58	5 (V, 9), 4, 11-12	111m109
VII, 515e et 517b	87n30	6 (IV, 8)	96n62
VII, 516b9	98n71	6 (IV, 8), 1, 1-7	28n65
VII, 517b5, 521c7 et 532b8	85n27	6 (IV, 8), 3-5 et 8	109-110m105
VII, 519d	87n30	6 (IV, 8), 5	86n27
VII, 525c5-6	85n27	9 (VI, 9), 9	96n62; 97n67
VII, 532e3	98n72	9 (VI, 9), 11	93-94n50; 98n72
IX, 577e2	88n36	10 (V, 1), 3, 23	111m109
X, 590a	87n33	12 (II, 4), 1, 3 et 11, 39	109m103
X, 61ue	97n68	13 (III, 9), 5	111m109
X, 617e5	94n53	15 (III, 4), 4, 7	86n29
<i>Théétète</i>		15 (III, 4), 6, 29	104n94
176a	30; 85-86n27	19 (I, 2)	30
176e	96-97n65	19 (I, 2), 2, 14	93n49
<i>Timée</i>		25 (II, 5), 3, 14	111m109
28a3	102-103n89	26 (III, 6), 4	88n36
30a-b	88-89n39	27 (IV, 3), 4, 32	86n29
31b5-8	88-89n39	27 (IV, 3), 9	115m127
31c	117m31	28 (IV, 4), 35	104n93
37c6-7	93-94n50	28 (IV, 4), 43 et 44	117m33
42d1	102-103n89	30 (III, 8), 8, 34-36	112m111
42d4	94n53	31 (V, 8), 4	87n31; 94n51
44d-45b	115m127	31 (V, 8), 5	93-94n50
43a2	117m31	31 (V, 8), 10	94n51
		32 (V, 5), 11	103n92
		32 (V, 8), 11, 14-15	111m109
		33 (II, 9), 2	91-92n46

Plotin (suite)

33 (II, 9), 15	97-98n70
36 (I, 5), 6	103n90
38 (VI, 7), 23, 3	80n13
38 (VI, 7), 25	87n30
38 (VI, 7), 32	104n94
45 (III, 7), 6, 16 et 11, 24	112n11
46 (I, 4), 4, 16-18	116-117n130
47 (III, 2), 14, 27-30	93-94n50
47 (III, 2), 15	79n10
49 (V, 3), 10	112n11
49 (V, 3), 17-37	96-97n65
50 (III, 5), 6, 23	95n58
50 (III, 5), 9	93-94n50
51 (I, 8), 7-8	94n53
51 (I, 8), 14	83n18
51 (I, 8), 15	87n33
53 (I, 1)	88-89n39
53 (I, 1), 9-13	94n53

Plutarque

<i>Contre Colotès</i>	
1125A-D	90-91n44
<i>Sur les notions communes</i>	
1084F-1085A	109n103
<i>Lysandre</i>	
28, 1, 3	8n16
<i>Préceptes conjugaux</i>	
145 C 6-7	84n23
<i>Sur la superstition</i>	
166 D 12	78n8

Proclus

<i>Commentaire sur la République</i>	
II, p. 23, l. 14-15	4n7
<i>Commentaire sur le Timée</i>	
I, 212, 21	105-106n99
I, 339-440	12n32
II, 113, 5	98-99n74
<i>Théologie platonicienne</i>	9n20
I, 15	98-99n74

Sénèque

<i>Lettres</i>	
4, 10	114n125
92, 13	116n130

Sextus

<i>Sentences</i>	20-22
------------------	-------

Socrate de Constantinople

<i>Histoire ecclésiastique</i>	
III, 23	16n39

Sophocle

<i>Électre</i>	
836-838	87n33

Souda (Lexique)

Entrée Πορφύριος	2n4
------------------	-----

Stobée

III, 21, 28, l. 37-38	79n10
-----------------------	-------

Théosophie de Tübingen (compilation)

85	5
----	---

Porphyre (234–305), disciple de Plotin et éditeur de ses *Ennéades*, adresse cette *Lettre* à Marcella, une femme d'un certain âge qu'il a épousée sur le tard. Il lui explique la raison de son départ, après seulement dix mois de mariage. Il l'invite, loin de toute passion, à mener une vie philosophique dont il lui rappelle les grands principes éthiques, inspirés de Platon. Porphyre livre ici une apologie de la philosophie traditionnelle, dirigée contre les croyances irrationnelles. La *Lettre à Marcella* est un document unique sur la manière dont une vie philosophique peut être vécue.

Le texte de la *Lettre à Marcella* n'a été conservé que dans un unique manuscrit, recopié au xve s. Il est ici édité, traduit et présenté.

JEAN-FRANÇOIS PRADEAU est professeur de philosophie ancienne à l'Université de Lyon–Jean Moulin. Co-directeur avec Luc Brisson de la traduction française des *Traité*s de Plotin, aux éditions Flammarion (2002–2010), il a notamment publié *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, 2003.



PhA 169
ISSN 0079-1687
brill.com/pha