

Collection Religions
Comparatisme – Histoire – Anthropologie

5

Fabriquer du divin

**Constructions et ajustements
de la représentation des dieux dans l'Antiquité**

édité par

Nicole BELAYCHE, Vinciane PIRENNE-DELFORGE

Presses Universitaires de Liège
2015

Table des matières

Nicole BELAYCHE, Vinciane PIRENNE-DELFORGE ‘Fabriquer du divin’ : en guise de prélude.....	7
TRADITIONS MYTHIQUES ET IMAGES	
Corinne BONNET, Iwo SLOBODZIANEK De la steppe au bateau céleste ou comment Inanna accomplit son destin entre mythe et rite	21
Gabriella PIRONTI, Vinciane PIRENNE-DELFORGE Héra et les enfants de Zeus : la ‘fabrique’ de l’Olympe entre textes et images.....	41
Anne-Françoise JACCOTTET Créer en images l’identité divine? Achille – Dionysos – Jésus : le bain du nouveau-né.....	59
SPÉCULATIONS ÉRUDITES ET DYNAMIQUES VISUELLES EN CONTEXTE ROMAIN	
Jörg RÜPKE The Role of Priests in Constructing the Divine in Ancient Rome.....	79
John SCHEID Spéculation érudite et religion. L’interaction entre l’érudition et les réformes religieuses à Rome.....	93
Sylvia ESTIENNE La construction du divin au prisme des processions à Rome	105
Olivier DE CAZANOVE, François FOURIAUX Points de vue sur les dieux. Temples et théâtres, problèmes de visibilité	127

DYNAMIQUES NARRATIVES ET PERFORMANCES**Pierre BRULÉ**

Voir et entendre le dieu *apo mêkhanês* d'Euripide 143

Nicole BELAYCHE

Les performances hymniques, un 'lieu' de fabrique
de la représentation du divin ? 167

Gianfranco AGOSTI

Chanter les dieux dans la société chrétienne : les *Hymnes* de
Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps..... 183

Jean-Daniel DUBOIS

Les représentations valentiniennes du divin sont-elles modelées
par le rituel gnostique ? 213

Index 227

Liste des planches 237

Planches 240

Chanter les dieux dans la société chrétienne : les *Hymnes* de Proclus dans le contexte culturel et religieux de leur temps

Gianfranco AGOSTI

Université de Rome « La Sapienza »

Le chant rituel revêtait un rôle important dans la religiosité du platonisme tardif. Selon le témoignage de Marinus, dont la sincérité ne doit pas être mise en cause, tout en tenant compte de ses intentions hagiographiques, Proclus composait et chantait des hymnes à l'occasion de toutes les fêtes religieuses¹ :

(Proclus) était sans cesse en train d'observer rituellement les grandes fêtes de tous les peuples, pour ainsi dire, et il ne tirait pas, comme d'autres, de ces fêtes prétexte à relâchement ou même à satisfaction corporelle, mais au contraire, c'était pour lui l'occasion de veillées de prières, de chants d'hymnes [ὕμνωδιαι] et d'autres pratiques analogues : c'est ce que montre l'ouvrage de ses hymnes [ἡ τῶν ὕμνων αὐτοῦ πραγματεία], qui ne contient pas seulement les louanges des dieux honorés chez les Grecs, mais qui célèbre aussi le Marnas de Gaza, l'Asclépius d'Ascalon, qui porte le lion, un autre dieu en grande vénération chez les Arabes, Thyandritès, l'Isis qu'on vénère encore à Philae, et absolument tous les autres dieux.

En cas de besoin, le maître était toujours prêt à chanter un hymne pour intercéder en faveur de quelqu'un de son entourage² :

Si jamais l'un de ses familiers tombait malade, d'abord il adressait aux dieux d'abondantes supplications en sa faveur par des actions rituelles et des hymnes [ὕμνοισι].

Proclus avait donc une grande facilité pour écrire des hymnes : il ne s'arrêtait jamais, même pendant la nuit, lorsque, « recueilli en lui-même sur son lit, ou bien il composait des hymnes [ὕμνου ἐποίει], ou bien, examinant quelque point de

-
1. Marinus, *VP* 19, p. 23, 20-26 Saffrey-Segonds. La traduction de la *Vie de Proclus* est toujours celle de Saffrey-Segonds ; pour les *Hymnes* j'ai reproduit le texte de VOGT (1957b) et la traduction de SAFFREY (1994).
 2. Marinus, *VP* 17, p. 20, 11-14 Saffrey-Segonds.

doctrine, il en trouvait la solution, et se levant avec le jour, il le mettait par écrit »³. Mais les hymnes avaient aussi une fonction thérapeutique, et ils apaisaient son esprit, surtout pendant sa maladie des dernières années⁴ :

... bien qu'il fût terrassé par cette maladie et accablé de souffrances, il n'en cherchait pas moins à repousser les douleurs. À chaque accès, il nous priait de réciter des hymnes [ὑμνους λέγειν] et, tandis que nous les récitions, il se faisait en lui un total apaisement de ses souffrances, une totale ataraxie... lorsque nous commençons de réciter un hymne, c'est lui qui l'achevait.

L'une des caractéristiques du platonisme athénien tardif est l'identification entre philosophie et actes rituels, ce qui signifie que la philosophie devient un culte et que philosopher, c'est chanter un hymne⁵. À ce développement contribuent d'un côté la tradition de l'hymne en prose (qui remonte au moins à Aelius Aristide), de l'autre côté la vision du *Phèdre*, du *Timée* et de la première hypothèse du *Parménide*, comme des hymnes d'après la tradition de l'exégèse de Platon⁶. Outre les prologues hymniques des commentaires au *Timée*, il est donc fort probable que Proclus avait composé des hymnes en prose (d'après la formule générale de Marinus, ὑμνους ἐποίει citée ci-dessus). Toutefois, l'allusion du même Marinus aux chants d'hymnes (ὑμνωδίας, § 19) et à la récitation d'hymnes (§ 20)⁷ invite plutôt à penser que l'essentiel de sa production hymnique – dont le recueil est appelé ὑμνων πραγματεία par Marinus – était en vers. Il ne nous reste⁸ de ce *corpus* que sept hymnes (huit, si on attribue à Proclus l'*Hymne homérique à Arès*)⁹ qui célèbrent des divinités traditionnelles, aucun des hymnes adressés aux divinités orientales et mentionnés par Marinus dans le passage ci-dessus n'ayant survécu. Ces *Hymnes* ont bénéficié de plusieurs éditions critiques, depuis celles de Abel et de Ludwich, jusqu'au travail magistral de Vogt, ainsi que du travail exégétique de Dominique Saffrey (auquel on doit aussi la meilleure traduction moderne disponible) et de Robbert van den Berg, qui dans son commentaire

-
3. Marinus, *VP* 24, p. 29, 21-23 Saffrey – Segonds, cf. 26, p. 31-43 (Proclus continua à composer des hymnes même après soixante-dix ans).
 4. Marinus, *VP* 20, p. 24, 6-11 et 14-15 Saffrey-Segonds.
 5. Je simplifie, évidemment. Pour une démonstration détaillée voir VAN DEN BERG (2001), p. 22-27.
 6. SAFFREY – WESTERINK (1968), p. LXXII, n. 2 sur les 'théologiens' qui à l'époque impériale récitaient des homélies en prose ou en vers avec l'éloge d'un dieu; VAN DEN BERG (2001), p. 16-17; LUNA – SEGONDS (2007), p. 165-166.
 7. Voir aussi EDWARDS (2000), p. 89 n. 220.
 8. Nous n'avons qu'une sélection des hymnes de Synésius. Tout comme Proclus, Synésius avait commencé très tôt à composer des hymnes et dans son épistolaire il mentionne un 'cahier' (συνταγμάτιον) avec ses premiers poèmes. Sur le *corpus* des hymnes de Synésius, voir la nouvelle reconstruction de BALDI (2012) (sur le cahier p. 36-45).
 9. Voir ci-dessous n. 25.

détaillé a bien montré, dans le sillage de Vogt, la relation étroite entre les hymnes et les autres œuvres de Proclus¹⁰.

En tant que participant de la religion, de la philosophie et de littérature¹¹, les *Hymnes* ont souffert longtemps d'un jugement peu favorable : on continue de leur attacher l'image d'œuvres un peu extravagantes et singulières¹², en considérant la langue poétique comme une sorte de voile derrière lequel il faut rechercher le sentiment religieux authentique de l'auteur¹³. Cependant les aspects littéraires de ce recueil sont plus complexes qu'on ne l'admet généralement : il ne s'agit pas de questions d'intertextualité, mais de leur rôle dans le cadre de la poésie contemporaine¹⁴. En effet, le langage des *Hymnes* montre des affinités avec le style de la 'nouvelle vague' de la poésie grecque tardive, dont les poèmes de Nonnos de Panopolis (milieu du V^e siècle ap. J.-C.) représentent l'expression la plus achevée¹⁵, ainsi que des correspondances avec d'autres poèmes tardifs, même chrétiens. Ce n'est pas un hasard : en effet, si l'on essaie de mettre en contexte la poésie de Proclus, en la lisant à la lumière de l'arrière-plan de la poésie de son temps, on ne peut négliger le fait que l'essentiel de la poésie religieuse des IV^e et V^e siècles est chrétienne et que Proclus ne pouvait qu'être bien conscient du fait. C'est précisément cet aspect que je souhaite examiner, en essayant de démontrer que les

-
10. VAN DEN BERG (2001), p. 11 : « I have tried to the extent possible to interpret the hymns by means of Proclus' own writings. »
 11. En tant qu'œuvre poétique les *Hymnes* partagent les règles du genre littéraire auquel ils appartiennent : FURLEY – BREMER (2001) ; FURLEY (2011). Et ils adoptent le style de la poésie de leur temps. Dans son commentaire, Van den Berg, bien que conscient de ces caractéristiques, se concentre toutefois rarement sur des questions concernant la langue et le style. Les remarques méthodologiques qu'il fait à propos de la langue des *Hymnes* ne sont donc applicables que sur un plan général : « Proclus follows closely the vocabular and metre of those ancient poets to whom he ascribes divine revelations, especially Homer, Hesiod and the Chaldaean oracles... believes that the incorporation of (a small range of) inspired poems in his own poetry will attract the gods he is addressing » (VAN DEN BERG [2001], p. 32-33).
 12. Par ex. DILLON (2007), p. 37 : « Proclus' surviving hymns have the appearance, to a modern eye, of pretty turgid compositions, but they plainly meant a lot to him as aids to prayer and meditation. »
 13. Voir p. ex. SAFFREY (1994), p. 20 : « Si la première strophe de l'hymne est toujours écrite dans un style précieux et tout rempli des réminiscences homériques [les italiques sont miennes], en revanche la partie finale, celle de la prière proprement dite, a un caractère direct et pressant qui traduit l'authenticité d'un sentiment religieux de belle qualité », un jugement qui est très commun.
 14. Mes pensées vont à Alain-Philippe Segonds, qui me poussait à écrire le commentaire littéraire des *Hymnes* dans le cadre d'un projet commun d'édition, où il aurait mené l'analyse philosophique du texte.
 15. Cela n'a rien de surprenant, étant donné que ce poète connaissait bien la terminologie néoplatonicienne, comme le prouvent les *Dionysiaques* (le seul ouvrage quelquefois cité par les commentateurs) ainsi que la *Paraphrase* de l'évangile de Jean, un poème chrétien avec lequel les *Hymnes* ont plusieurs correspondances.

Hymnes ne sont pas (ou pas seulement) l'élan lyrique d'un intellectuel fervent et inspiré, mais plutôt des poèmes qui s'inscrivent à bon droit dans la production de la poésie religieuse tardive, en établissant un dialogue, subtil certes, mais pas moins évident pour autant, avec la poésie chrétienne pour exprimer l'idée du divin propre à l'école néoplatonicienne. L'étude de la langue et des images se révèle d'une grande utilité pour mieux apprécier la valeur de la poésie de Proclus sur le plan historique et religieux¹⁶.

CONTINUITÉ I. LA TRADITION HYMNIQUE CHEZ LES NÉOPLATONICIENS

Tout d'abord, il est utile de remarquer que les hymnes de Proclus, loin d'être des produits isolés, s'inscrivent dans une tradition bien établie de poésie néoplatonicienne, fondée sur l'autorité des textes de Platon¹⁷. Dans la *Vie de Plotin*, Porphyre rappelle en effet la paraphrase en vers du *Critias* par Zoticus « avec une grande efficacité poétique »¹⁸. Dans cette même *Vie de Plotin*, Porphyre rapporte qu'Amélius était allé interroger l'oracle de Delphes pour obtenir des informations sur le sort de l'âme de Plotin (§ 22) : la réponse qu'il obtint est un long poème en hexamètres qui élève un hymne à l'âme de Plotin¹⁹. Le maître de Proclus, Syrianus, avait composé lui aussi un hymne arétalogique en l'honneur d'Achille, célébrant la protection accordée par le héros à la ville d'Athènes à l'occasion d'un tremblement de terre²⁰. D'autres comme Asclépiodote, Asclépiadès et Isidore étaient eux aussi les auteurs d'hymnes en vers, d'après Damascius²¹; et dans les *Prolégomènes à la philosophie de Platon* est cité un vers que « les Athéniens chantaient célébrant

16. De façon parallèle à ce qu'on a récemment proposé pour la *Vie de Proclus* de Marinus : voir ci-dessous n. 72

17. Cf. le modèle de prière dans l'*Alc. II* 143a : Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλὰ καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις / ἄμμι δίδου· τὰ δὲ δειλὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν, un distique transmis aussi par AP X, 108 : Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλὰ καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις / ἄμμι δίδου· τὰ δὲ λυγρὰ καὶ εὐχομένων ἀπερύκοις, avec de légères variantes (« Zeus souverain, accorde-nous les bonnes choses, que nous t'en prions ou pas; mais les mauvaises refuse-les même à nos prières », trad P. Laurens). Sur ces vers, voir maintenant SCROFANI (2009).

18. (§ 7) : Ζωτικὸς κριτικὸς τε καὶ ποιητικὸς, ὅς καὶ τὰ Ἀντιμάχου διορθωτικὰ πεποίηται καὶ τὸν Ἀτλαντικὸν εἰ ποίησιν μετέβαλε πάνν ποιητικῶς (« Zoticus, critique et poète, qui avait donné une édition des œuvres d'Antimaque et qui a mis en vers le dialogue *Atlantique* avec une grande efficacité poétique »).

19. La bibliographie étant très riche, je me borne ici à citer le commentaire de BRISSON – FLAMAND (1992), p. 565-602, et la traduction anglaise, avec notes, d'EDWARDS (2000), p. 64-68.

20. Zosime, *NH IV*, 18, 1-4; sur cette tradition et sur l'interprétation d'Achille comme théurge chez l'école de Syrianus voir DI BRANCO (2006), p. 88-98. Des hymnes en honneur d'Achille sont mentionnés par Philostrate, *Her.* 53 et 55 De Lannoy; cf. BETZ (2004), p. 40-43.

21. Damascius, *Vit. Isid.* F209 Zintzen = F87b Athanassiadi; F164 Z. = 72b A., et F112 e 113 Z. = F48a A. Le témoignage de Damascius VI F 164 a déjà été cité par VAN DEN BERG (2001), p. 30.

l'anniversaire de Platon » (un fragment ou le refrain d'un hymne?)²². Damascius lui-même avait écrit un *enkômion* pour Aidésias²³. Parmi les poèmes de Grégoire de Nazianze (*carmina* I, 1, 29) a été transmis un *Hymne à Dieu*, qui est sûrement néoplatonicien, même s'il est peu vraisemblable que Proclus en soit l'auteur²⁴. En outre, dans le *corpus* des *Hymnes homériques*, l'hymne 8 à Arès, sans aucun doute tardif en raison des caractéristiques de langue et de style, a été attribué à Proclus par West, tandis que Gelzer a plutôt envisagé le milieu de Porphyre²⁵.

Les néoplatoniciens pratiquaient aussi l'épigramme²⁶, ainsi que la poésie épique. Marinus lui-même avait composé son *Proclus ou sur le bonheur* en vers épiques, d'après la *Souda*²⁷. Christodore de Coptos, connu pour la description des

-
22. *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 6, 4 (p. 10, 23 Westerink – Trouillard). Dans le même chapitre (p. 10, 14-16) est cité un oracle de trois vers, inconnu ailleurs, qui remonte sans doute à l'époque tardive.
23. Damascius, VI F125 Z. = F56 A. Cf. HOFFMANN (1994), p. 564.
24. SAFFREY (1994), p. 78-79; SICHERL (1988); VAN DEN BERG (2001), p. 6-7; TUILIER – BADI – BERNARDI (2004), p. LXI n. 7.
25. WEST (1970), p. 300-304 (cf. A. CAMERON, *apud* WEST [1970], p. 304 : « If Hom. *H.* viii had been transmitted as Procl. *H.* viii, I would certainly have accepted it as authentic without question. What is so striking in Hom. *H.* viii is the feeling of personal weakness and sinfulness that so characterise Proclus' hymns »); WEST (2003), p. 17; GELZER (1987), p. 160-167; VAN DEN BERG (2001), p. 6, qui remarque la diversité de structure par rapport aux autres poèmes de Proclus : « the contest of the requests in the hymns to Ares is very different from those in Proclus' hymns... the whole idea of *epistrofe* (the return of the fallen soul to its divine cause) is absent, whereas is the core of Proclus' hymns; le même auteur développera ses arguments dans un article sur les *Hymnes homériques* et les hymnes de Proclus à paraître. Cf. aussi FAULKNER (2011), p. 175-176. Dans un premier moment, SAFFREY (1975), p. 561, s'était prononcé en faveur de l'attribution, en remarquant la présence de sentiments procliens dans la fin du poème (v. 15-17 « mais toi, dieu bienheureux, donne du courage pour demeurer sous les décrets de la paix, qui épargnent la souffrance, en fuyant l'assaut des gens hostiles et les déesses de la mort violente », traduction SAFFREY [1994], p. 77) : « ce dernier trait dépeint Proclus tout entier : il veut la paix et il ne cherche pas à provoquer les chrétiens; il croit, me semble-t-il, que ça n'en vaut même pas la peine : ce sont des ignares, la vérité un jour sera la plus forte, il n'y a qu'à attendre, les chrétiens finiront bien par disparaître. » Accessoirement, je remarque que les cinq premiers vers de cet hymne forment en acrostiche le mot AOKNA (« sans crainte », adverbial), ce qui (si c'est délibéré) convient bien au contexte; je discuterai cette question dans un prochain travail.
26. Sous le nom de Proclus ont été transmises deux épigrammes étudiées par GELZER (1966); il avait composé l'épigramme funéraire pour son propre tombeau qui était aussi celui de son maître Syrianus, *VP* 36, p. 43, 37-41 Saffrey-Segonds = *epigr.* 1 Vogt. Il faut sans doute ajouter la nouvelle inscription métrique sur Syrianus récemment découverte sur l'Acropole (*SEG* LI, 298). Les fouilles archéologiques faites à Homs ont mis au jour l'épithaphe d'une jeune esclave, déjà connue par la tradition manuscrite qui l'attribue à Damascius (*AP* VIII, 553 = *IGLSyr* V, 2336; voir HOFFMANN [1994], p. 564; ATHANASSIADI [2013], p. 363-364). En revanche, les *Buchepigramme* attribués à Marinus (*AP* IX, 196 et 197) sont probablement d'époque byzantine : voir SAFFREY – SEGONDS (2002), p. 182-183.
27. « Marinus de Néapolis, professeur de philosophie et rhéteur, disciple de Proclus le philosophe; diadoque. Il a écrit une vie de Proclus, son maître, aussi bien en prose qu'en vers

statues du gymnase de Zeuxippe à Constantinople (*AP II*), avait composé un μονόβιβλος sur les disciples de Proclus, dont Jean le Lydien nous a conservé un vers²⁸. Christodore avait reçu une formation philosophique néoplatonicienne, à en juger par le langage de la *Descriptions des statues*, poème qui montre sa connaissance des *Hymnes* de Proclus²⁹. On ne peut que regretter la perte du poème sur les auditeurs de Proclus qui nous aurait donné sans doute maintes informations sur la vie de l'Académie, en offrant un point de vue différent de celui de la *Vie d'Isidore* de Damascius.

CONTINUITÉ II. L'ANCIEN ÉLÈVE DE LÉONAS ET D'ORION

La poésie jouait donc un rôle dans l'école néoplatonicienne depuis longtemps. Malheureusement, il ne nous reste pas grand chose de cette production, mais ce qui a survécu (les quelques épigrammes et surtout l'oracle dans la *Vie de Plotin*) témoigne d'un langage littéraire soigné et d'un style maîtrisé. Mais ce n'a pas toujours été la règle : au contraire, un fervent compositeur d'hymnes tel qu'Isidore, le maître de Damascius, n'était guère passionné par la prosodie et par le style qu'il donnait volontiers à corriger à son élève³⁰.

En revanche, Proclus avait une certaine familiarité avec la composition en vers qui remontait aux années de sa formation auprès des grammairiens Léonas et Orion à Alexandrie, ville où la poésie était très à la mode³¹. C'est toujours Marinus qui nous informe de l'amour du jeune Proclus pour la rhétorique³² :

... dans sa jeunesse ce qui semblait lui plaire par dessus tout, c'était la rhétorique [ῥητορικῆ], car il n'avait pas encore goûté aux études philosophiques : il se montrait très brillant en rhétorique, et il suscitait une grande admiration, non seulement chez ses condisciples, mais chez ses maîtres eux-mêmes, tant par son talent de parole [ἐπὶ τῷ καλῶς λέγειν] que par sa facilité à apprendre par cœur, et en outre parce qu'il avait les dispositions et l'activité d'un maître plutôt que celles d'un élève.

épiques [καὶ καταλογάδην καὶ ἐπικῶς], et quelques autres recherches en matière de philosophie », *Souda* μ (198 Adler = *FGrHistCont.* IVA, 1083. Marin. T12 Radicke). Voir SAFFREY – SEGONDS (2002), p. XI-XII.

28. Jean le Lydien, *De mag.* III, 26, p. 75 Schamp (= Christod. S 8.2 Heitsch = F 2 Tissoni).

29. Comme l'a bien démontré MAGNELLI (2013), p. 303-305.

30. « Tous les hymnes qu'il a composés n'[étaient] pas bien appropriés au style épique, mais il me donnait à corriger tout ce qui allait contre le mètre et ne suivait pas le rythme correct (ὄσον ἄμετρον ἀπέβαινε καὶ ἄλλως οὐ κατὰ τὸν πρεπόμενον ῥυθμὸν) », Damascius, VI 113 Z. = F48a A.

31. FOURNET (2007); AGOSTI (2014).

32. Marinus, *VP* 8, p. 10, 25-31 Saffrey – Segonds.

Nul besoin de rappeler que, dans l'Antiquité tardive, rhétorique et poésie ne sont que les deux faces d'une même médaille, et qu'enseigner la rhétorique signifiait enseigner (et pratiquer, très souvent) la poésie en même temps³³.

La langue et le style des *Hymnes* sont exactement ce que l'on pourrait attendre de quelqu'un qui avait reçu une telle formation. Les dernières analyses ont surtout mis en évidence le remploi des syntagmes homériques et hésiodiques, et les réminiscences des *Oracles Chaldaïques*, à savoir les poètes que Proclus lui-même considérait comme divinement inspirés³⁴. Mais une telle approche a forcément laissé de côté les traits typiquement tardoantiques de la diction de Proclus, qui sont néanmoins bien présents : à Alexandrie, il a certainement eu connaissance de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler le 'style moderne', représenté surtout – comme on l'a dit – par les poèmes de Nonnos mais qui s'est développé en Égypte au moins à partir du III^e siècle³⁵. La familiarité de Proclus avec le style en vogue dans la poésie de son temps est évidente dans les *Hymnes*, soit au niveau du langage, soit dans la structure du vers (à remarquer, par exemple, la haute fréquence des hexamètres formés de quatre mots seulement), même si la métrique n'est pas une métrique 'nonnienne', comme les savants du XIX^e siècle l'avaient déjà remarqué : en examinant les principaux éléments communs entre Proclus et Nonnos, Ludwich et Schneider³⁶ avaient conclu que Proclus avait connu et imité Nonnos, même s'il ne fut pas son 'élève'³⁷. C'est surtout le lexique qui nous oriente vers une telle interprétation³⁸. D'ailleurs, la chronologie fait penser que Proclus a lu les poèmes de Nonnos, non pas à Alexandrie, mais très probablement à Athènes, où ils furent connus très tôt. Un représentant éminent du nouveau style poétique, l'Égyptien Pamprépios de Panopolis, fut un élève de Proclus et, autour de 473, il composa un *enkômion* de Théagène, riche patricien

-
33. Cf. Damascius (VI fr. 276 Z. = 106B, 15-20 A.) qui à propos de certains κριτικοὶ de λεγόμενα ἔμμετρα τὰ ἄνευ τῆς μετρικῆς, remarque que cette double compétence est universellement reconnue. Sur le rapport rhétorique/poésie aux V^e et VI^e siècles, voir FOURNET (2007).
34. Par exemple, dans la caractérisation donnée par VAN DEN BERG (2001), p. 32 (cité ci-dessus p. 184), « set of hexametrical poems in epic Greek », 'grec épique' n'est pas peut-être la meilleure définition possible pour le langage des *Hymnes*.
35. Sur la poésie tardive en Égypte voir MIGUÉLEZ CAVERO (2008); AGOSTI (2012).
36. SCHNEIDER (1892) ; LUDWICH (1897).
37. Voir aussi GIGLI PICCARDI (1985), p. 242-245.
38. SCHNEIDER (1892), p. 593-601 ; VOGT (1957a), p. 361-362 ; MASULLO (1987), p. 318-319 ; VOGT (1957b), p. 41-42. Adjectifs communs à Proclus et Nonnos : ἀεζίνοος (H. III, 16 ; Nonn. D. XIV, 119), ἀρκενόθυμος (VII, 3 ; D. XXXIV, 352), βαρυσμάρατος (I, 30 ; D. I, 156 *et al.*), ἐγεργίνοος (voir ci-dessous), ἐρωτοτόκος (II, 13 ; D. 9 exemples), πυρικτεφής (I, 33 ; D. II, 549 ; VIII, 289), φρενοθελής (III, 16 ; D. saepius) ; *hapax* 'nonniens' chez Proclus : ἀγλαόφωνος (III, 2), βαθυχεύμων (II, 6), βαρύφλοισβος (I, 20), ἐγεργίβροτος (VII, 18). La solution inverse – Nonnos qui imiterait les *Hymnes* (qui remonteraient tous à la jeunesse de Proclus dans ce cas) – est en soi possible mais peu vraisemblable.

protecteur de l'Académie d'Athènes³⁹. On peut donc penser que c'est grâce à quelqu'un comme lui que Proclus aurait pu connaître la poésie de Nonnos, lequel avait d'ailleurs reçu une formation philosophique néoplatonicienne qui a laissé des traces significatives dans ses vers⁴⁰.

Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de reconstruire des filiations littéraires, directes ou indirectes. Souligner la composante tardoantique des poèmes de Proclus concerne plutôt la *fonction* des *Hymnes*. S'agit-il de poèmes destinés à rester dans le cercle de l'Académie (ou même de prières personnelles), ou bien de poèmes pensés aussi pour interagir avec la société contemporaine? En d'autres termes, la langue et le style choisis par Proclus sont-ils seulement la conséquence de son éducation scolaire ou un choix conscient et 'militant'?

PROCLUS ET LA POÉSIE CHRÉTIENNE I

Quand on parle de la société et de la poésie du temps de Proclus, on parle évidemment d'une société chrétienne, dans laquelle la majorité des poèmes religieux étaient des poèmes chrétiens. L'attitude antichrétienne des hymnes est évidente, bien qu'exprimée à travers le langage caché des *code-phrases*. Toutefois il est une autre question qui a été très peu envisagée jusqu'ici : la possibilité que, en tant que poèmes religieux, les *Hymnes* ne s'opposent pas seulement au christianisme, mais spécifiquement à la poésie chrétienne de façon programmatique. Les hymnes n'ayant pas de déclarations explicites, vérifier une telle possibilité implique de rechercher les indications disséminées dans les choix lexicaux et dans les images.

Tout d'abord, il est intéressant de constater qu'il existe des rapports entre la diction de Proclus et la poésie religieuse chrétienne, et en premier lieu avec le poème chrétien de Nonnos, la *Paraphrase de l'évangile de Jean*. Examinons donc quelques exemples. Dans l'incipit de l'*Hymne au Soleil*, v. 2-3, on lit :

κλύθι, φάουρ ταμία, ζωαρκέος, ὦ ἄνα, πηγῆς
αὐτὸς ἔχων κληῖδα

... écoute, dispensateur de la lumière, ô Souverain qui détiens la clef de la source qui assure la vie.

Van den Berg remarque dans son commentaire que l'image d'un dieu qui tient la clef est trop traditionnelle pour qu'on puisse indiquer une source précise des vers de Proclus⁴¹. Du point de vue de l'approche historique, il est plus

39. Sur Théagène voir SAFFREY – SEGONDS (2002), p. 160; DI BRANCO (2006), p. 160-161; WATTS (2006), p. 119-120. L'*enkômion*, transmis par le p. *Vindob.* 29788 (= Pamprépius, fr. 4 Livrea) rappelle de façon explicite ces liens : v. 41 αὐδήσω [c]ε Πλάτωνα ; Πλατωνίδος ἐκεί γενέθλις.

40. GIGLI PICCARDI (1985); HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (2014).

41. VAN DEN BERG (2001), p. 156 : « such an ordinary expression in Greek poetry from Pindar... to Nonnus... that there is no reason to assume that Proclus borrowed it from some arcane source. »

intéressant de se concentrer sur la qualification de la πηγή en tant que ζωαρκής, « qui assure la vie », plutôt que sur l'image de la clef. ζωαρκής est un adjectif employé par Nonnos au moins neuf fois dans la *Paraphrase* pour indiquer l'action du Père ou du Fils, par exemple au chant X, 132 (ζωαρκέος ἔργα τοκῆος) ou V, 29 lorsque le Christ s'adresse au paralytique de Bethesda (καί μιν ἄναξ θάρσυνεν ἔη ζωαρκεί φωνῆ). Rien n'est plus commun dans la langue poétique tardive que la variation des adjectifs indiquant la vie, matérielle et spirituelle. Mais dans le cas de ζωαρκής, on remarquera qu'on a affaire sans aucun doute à un adjectif typique de la langue chrétienne. Sa première attestation se rencontre dans les *Oracles sibyllins* (VIII, 443 ζωαρκέα πνοιήν), et il est employé plus tard par Grégoire de Nazianze, puis par Cyrille d'Alexandrie, dans un oracle christianisé transmis dans le recueil de la *Theosophia Tubingensis*, ainsi que dans une inscription métrique égyptienne du milieu du V^e siècle⁴².

Toujours dans le même hymne, quelques vers plus loin, le poète parle du rôle de Phoebus (*Hymn.* I, 18-20) :

χειρῆς δ' ὑμετέρης βασιλεὺς θεοπειθέος οἴμησ
 ἐξέθορον Φοῖβος· κιθάρη δ' ὑπὸ θέσκελα μέλπων
 εὐνάζει μέγα κῦμα βαρυφλοίσβοιο γενέθλης.

... de ta chaîne a jailli Phoibos, qui règne sur le poème inspiré par les dieux ; en chantant merveilleusement sur la cithare il endort la vague immense de la génération au grondement sourd.

Ici aussi l'adjectif qui désigne le poème inspiré par Apollon (θεοπειθέος οἴμησ) est employé dans la *Paraphrase* où il renvoie aux Galiléens (*Par.* III, 116; XVIII, 104), à l'ἀληθείη (VIII, 128), à Abraham (VIII, 165), aux disciples (XXI, 8)⁴³. En dehors de Nonnos et Proclus, l'adjectif n'apparaît que dans une formule de l'épigraphie d'Épidaure⁴⁴, dans un passage d'Hiéroclès (*in Carm. Aur.* 24, 20 Koehler), dans d'autres poèmes chrétiens – notamment le prologue de Patricius aux *Homerocentones* (*AP* I, 119, 25 ψυχὰς θεοπειθέας) –, et dans une longue inscription métrique de la fin du IV^e siècle provenant de Patras⁴⁵ et l'épigramme inscrite dans l'église de Saint Polyeucte (*AP* I, 10, 30 θεοπειθέα δώματα, l'église).

42. Respectivement : Grégoire de Nazianze, *Carm.* I, 2, 1, 106 (*PG* XXXVII, 530), ζωαρκεί χειρί, de Dieu; Cyrille d'Alexandrie : τὰ ζωαρκή (*in Jo.* 3.1, *PG* LXXIII, 407; *in Is.* 21, 70, *PG* LXX, 344c : τὸ ζωαρκὲς ἀρυσάμενος νᾶμα, *Glyphyr. in Pent.* 4.3, *PG* LXIX, 197b : ζωαρκὲς γὰρ ἔδεσμα ψυχῆς, ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος); *Theos. Tub.* 38, 327 Erbse² Ζῆνα ... ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς); *SEG* XXIV 1243 Τηριάδος ζωαρκέος.

43. Voir les commentaires de LIVREA (1989), p. 161 ad Nonn. *Par.* 18, et de AGOSTI (2003), p. 384-385 ad Nonn. *Par.* 40.

44. *IG* IV 1040; *IV*² 1, 424, 425 & 551 (selon la base de données PackHum Epigraphy).

45. *I. Achaïe* 37, vers 3, où il qualifie un bienfaiteur municipal.

Au temps de Proclus l'adjectif avait sans aucun doute une connotation chrétienne, même s'il n'était pas exclusif de cette poésie.

En commentant le vers 17 de l'*Hymne aux Muses* (*Hymn.* III) : καὶ κλέος εὐεπίης φρενοθελγέος αἰὲν ἔχουσιν, les savants ont bien remarqué que φρενοθελγής est un adjectif qui se trouve plusieurs fois dans les *Dionysiaques* de Nonnos, et dans le même sens que celui retenu par Proclus⁴⁶; mais il est employé aussi dans la *Paraphrase* (IV, 145 : εἰς θεὸν οἰκτρηθέντες ἐνὶ φρενοθελγεί μύθῳ, *i.e.* la voix du Christ), où il désigne la fascination du Christ et de son message⁴⁷.

La *Paraphrase* a été négligée dans la discussion à propos d'un autre des adjectifs-clefs des *Hymnes*, à savoir ἐγερσίνοος, qui se réfère au réveil spirituel : H. I, 7; III, 4 (ἐγερσινόων ἀπὸ βίβλων); VI, 7. La comparaison avec les *Dionysiaques* (XII, 376; XLVII, 57, 76, le vin; XXXVII, 673, la voix) a conduit à observer que « in Nonnus, the word does not have the elevated meaning of 'intellect-awaking' that it has in Proclus »⁴⁸. Mais, dans l'unique occurrence du mot dans le poème chrétien, *Par.* IV, 182-184,

πολλοὶ μὲν ναέται ταχυπειθέα λαὸν ἀλήτην
πίστιος ἀρραγέεσσιν ἐπυργώσαντο θεμέθλοισι,
μαρτυρίην αἰόντες ἐγερσινόοιο γυναικός

... c'est alors qu'un grand nombre d'habitants raffermirent sur les bases inébranlables de la foi cette foule crédule et mobile, quand ils reçurent le témoignage de cette femme qui avait donné l'éveil à leur esprit (trad. Marcellus),

l'adjectif annonce la fonction d'éveil spirituel que la Samaritaine joue auprès des Juifs⁴⁹ et a donc le même « elevated meaning » que chez Proclus.

Comment faut-il évaluer la présence de mots employés dans la *Paraphrase* de Nonnos et plus généralement dans la littérature chrétienne? Sur le plan plus proprement littéraire, on pourrait se borner à constater que Proclus a employé des termes qui étaient en vogue dans la poésie de son temps. Mais les *Hymnes* ne sont pas simplement une œuvre littéraire, on l'a déjà dit : leur langage revêt une signification qui va bien au delà de la forme, étant donné que ses choix lexicaux

46. VAN DEN BERG (2001), p. 233 : « The adjective φρενοθελγής is rare and occurs only in late texts, especially in Nonnus, who too sometimes uses it in connection with poetry, see e.g. *D.* I, 406 ... and II, 10 ... » Dans les *Dion.* l'adjectif apparaît 15 fois, en référence au charme amoureux ou à la fascination de la poésie. Ailleurs, il n'est attesté que dans l'épigramme *APApp* IV, 69, 1 Cougny (le sommeil : l'épigramme a été étudiée par CAMERON [1993], p. 232-233).

47. I, 114 μαρτυρίην ἀγόρευεν ἤ πανθελγεί φωνῇ (le Baptiste); III, 146 οὔασι θελγομένοις δεδεγμένος ἠθάδα φωνῆν (celui qui écoute la voix du Christ; en 10.97 aussi); VII, 142 Ἐβραίοις δ' ἰάχησε χέων πανθελγέα φωνῆν (le Christ); XVIII, 177 μάρτυς ἐπητυμῆς πανθελγέος ἀνδράων εἴη.

48. VAN DEN BERG (2001), p. 214.

49. Voir le commentaire *ad loc.* de CAPRARA (2005), p. 281-282.

répondent à des instances idéologiques et religieuses. De ce point de vue, la présence de mots tels que θεοπειθής, ζωαρκής, φρενοθελγής ou ἐγερσίνοος, prend une valeur contrastive par rapport à leur emploi dans la poésie chrétienne : de fait, on peut décrire l'action de Proclus en termes de *réétablissement du 'bon usage'* de ces mots.

Il en va de même pour certaines images. Par exemple, on reconnaît couramment, à la suite des observations de Saffrey, une allusion aux chrétiens dans ce passage de l'*Hymne aux Muses* (III, 12-13) :

μηδέ μ' ἀποπλάγξειεν ἀδεισιθέων γένος ἀνδρῶν
 ἀτραπιτοῦ ζαθέης, ἐριφεγγέος ἀγλαοκάρπου

... que la race des hommes qui ne craignent pas les dieux ne me fasse pas dévier du sentier divin, tout brillant, qui donne un fruit resplendissant.

L'image de l'éloignement de la voie menant à la contemplation du divin est en soi tout à fait traditionnelle et attendue dans le « conservatoire culturel » qu'est la poésie hymnique⁵⁰. Elle est naturellement fréquente dans la littérature chrétienne où la déviation peut signifier aussi bien la chute dans les passions matérielles que l'erreur spirituelle ou l'hérésie⁵¹. Il n'est pas surprenant alors de la retrouver dans des poèmes chrétiens, par exemple chez Grégoire de Nazianze (*Carm.* II, 1, 49, 3 ; *PG* XXXVII, 1385 οὐδέ πη ἔκβασίς ἐστι πολυπλανέος βίοτιο), ou encore dans la *Paraphrase* de Nonnos qui définit les œuvres de ce monde comme des ἔργα πολυπλανέος⁵² βιοτῆς (V, 129), et où la péricope de Jean XII, 35 : καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, a été réécrite de la façon suivante (*Par.* XII, 141-142) :

ὃς δὲ διατείχει φαλερῶ ποδὶ νυκτὸς ὀδίτης,
 πλάζεται ἀγνώστων σκολιῆν ὁδόν, ὀππόθι βαίνει

... celui qui marche la nuit d'un pied incertain s'égare, parce qu'il ne connaît pas la voie tortueuse⁵³ où il s'engage (trad. Marcellus).

Ce n'est pas par hasard si Proclus a employé l'image en association avec le souhait d'éviter les chrétiens, me semble-t-il. La stratégie des *code-phrases* est ici encore plus élaborée que d'habitude, car au moment où il prie les Muses d'échapper au danger représenté par les hommes « qui ne craignent pas les

50. Voir VAN DEN BERG (2001), p. 221. La définition de « conservatoire culturel » est empruntée à BELAYCHE (2013b), p. 29.

51. Par ex. Ambroise, in *Ps.* 36, 48 *cavendum ... ne rectam semitam derelinquas et deverticula te viarum tortuosarum decipiant.*

52. Cf. la discussion sur l'homologue βιοπλανής, qui indique la vie 'errante' dans la poésie chrétienne (Nonn., *Par.* XV, 73; XX, 99), chez WHITBY (2014), p. 447.

53. Sur cette voie tortueuse, cf. p. ex. Proclus, in *Crat.* 178, p. 104, 6 Pasquali : τῶν σκολιῶν ἀτραπῶν τῆς ὕλης.

dieux », il utilise une image qui, pour ces hommes eux-mêmes, exprimait le risque de l'erreur et du péché. Peu importe que l'image ait une longue histoire et que les chrétiens l'aient empruntée à leur tour au langage philosophique : il ne s'agit pas ici de faire de la *Quellenforschung*, mais d'essayer d'*éclaircir les raisons* qui ont conduit le poète à utiliser précisément *cette* image dans *ce* contexte. Proclus renverse l'accusation d'erreur contre ceux qui l'adressaient : sur le plan littéraire (qui est aussi un plan idéologique), il adopte ce qu'on nomme *Kontrast-imitation*, à savoir l'emploi d'un modèle classique en renversant son contexte originaire, que les poètes chrétiens utilisent d'habitude afin de démontrer la supériorité de leur poésie⁵⁴. Comme dans un jeu de miroirs, Proclus lutte contre les ennemis en utilisant leurs propres armes.

Un des buts des *Hymnes* était justement de s'opposer à la façon chrétienne de réutiliser la *paideia* traditionnelle⁵⁵. Prenons l'exemple du début de l'*Hymne IV*, v. 1-7 Vogt⁵⁶ :

Κλύτε, θεοί, σοφίης ἱερῆς οἴηκας ἔχοντες,
οἱ ψυχὰς μερόπων ἀναγώγιον ἀψάμενοι πῦρ
ἔλκετ' ἐς ἀθανάτους, σκότιον κευθμῶνα λιπούσας
ῥυμνων ἀρρήτοις καθηραμένας τελετήσι.
κλύτε, σωτήρες μεγάλοι, ζαθέων δ' ἀπὸ βίβλων
νεύσατ' ἔμοι φάος ἀγνὸν ἀποσκεδάσαντες ὀμίχλην,
ὄφρα κεν εὖ γνοιῖν θεὸν ἄμβροτον ἠδὲ καὶ ἄνδρα

... écoutez-moi, dieux qui tenez le gouvernail de la sainte sagesse, vous qui, ayant allumé le feu qui entraîne dans les hauteurs, attirez vers les immortels les âmes des mortels, qui, purifiées par les ineffables mystères de vos hymnes, abandonnent la caverne ténébreuse. Écoutez-moi, grands sauveurs, et accordez-moi, la tirant de livres sacrés, une lumière pure, en dissipant le brouillard pour que je puisse distinguer entre un dieu immortel et un homme⁵⁷.

L'image du brouillard de l'âme se retrouve aussi dans l'*Hymne au Soleil* (I, 39-41 Vogt) :

-
54. Sur cette procédure typique de la poésie chrétienne, AGOSTI (2011b).
55. Un autre cas intéressant est celui de l'image du 'port de la piété' de l'*Hymn*. VI, 12 (ὄρμον εὐσεβίης), très fréquente dans les poèmes chrétiens, de Clément d'Alexandrie (*Protr.* 118, 4 Marcovich) à Grégoire de Nazianze, au poème connu comme *Vision de Dorotheós* (P. Bodmer XXIX) 175, ou au poème *de vanitate vitae* en hexamètres par Georges de Pisidès 81 (éd. F. Gonnelli), etc.
56. Je suis la démonstration de VAN DEN BERG (2001), p. 224-227 & 233-234, qui indique comme destinataires de cet hymne « les dieux » en général et pas « les dieux des *Oracles Chaldaïques* » (selon l'hypothèse de Saffrey).
57. La phrase aurait bien pu cacher une subtile polémique contre la doctrine chrétienne de l'incarnation, comme me le suggère Enrico Magnelli que je remercie.

αἰεὶ δ' ὑμετέραισιν ἀλεξικάκοισιν ἄρωγαίς
 ψυχῇ μὲν φάος ἄγνόν ἐμή πολυόλβον ὀπάζοις
ἀχλὺν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον, ἰολόχευτον

Par tes secours qui écartent le mal, accorde toujours à mon âme, après avoir dissipé le brouillard échappé d'une source empoisonnée, une lumière pure très bienfaisante.

La source est un passage homérique dans lequel Athéna dissipe le brouillard devant les yeux de Diomède afin qu'il puisse reconnaître les hommes et les dieux :

ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν,
 ὄφρ' εὖ γινώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα.

... j'écarte aussi de tes yeux le nuage qui jusqu'ici les recouvrait. Tu sauras de la sorte distinguer un dieu d'un homme (*Il.* V, 127-128, trad. p. Mazon).

Ce passage a connu une longue tradition d'interprétation allégorique⁵⁸. La valeur symbolique attribuée à ces vers⁵⁹ dès le début de l'époque impériale était devenue courante chez les néoplatoniciens⁶⁰ : le brouillard représente l'obscurité de la matière qui est dissipée grâce à l'illumination de la philosophie. Comme van den Berg l'a bien remarqué, « the reference to the *Iliad* is more than just mere intertextuality, it functions as a theurgical *symbolon* »⁶¹.

Mais le passage homérique était réutilisé par les intellectuels chrétiens, qui en proposaient une lecture allégorique visant à signifier la lumière apportée par la vérité chrétienne. Le glissement du sens est déjà présent dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie⁶² :

ἀπόλαβε τὸν Χριστόν, ἀπόλαβε τὸ βλέπειν, ἀπόλαβέ σου τὸ φῶς, ὄφρ' εὖ
 γινώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα

... accueille le Christ, accueille le regard, accueille la lumière, tu sauras de la sorte distinguer un dieu d'un homme,

58. BOYANCÉ (1936), p. 126-131; AGOSTI (2011a).

59. Cf. aussi *Il.* XX, 241 : Ἀχιλλῆος ἀπ' ὀφθαλμῶν κέδα' ἀχλὺν / θεσπεσίην (Poseidon dissipe le brouillard devant les yeux d'Achille, après avoir sauvé le téméraire Hector).

60. Elle est évidente déjà chez Plotin, *Enn.* V, 9 [5]1, 16-21 ; voir aussi l'oracle dans Porphyre, *VP* 22, v. 40-41 : ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρείαν / ἀχλύος (quand, de tes paupières, tu as enlevé le lourd verrou de la brume).

61. VAN DEN BERG (2001), p. 182 ; voir aussi p. 99-100 (« The fact that Proclus alludes twice to the same Homeric verses point to the fact that he did probably think of them as important for the quality of his hymns as instruments for attracting the divine powers »). Pour d'autres attestations voir Simplicius, in *Epict. ench.* p. 454, 11-15 Hadot ; Olympiodore, in *Phaed.* A IV 13, p. 27, 25-26 Norvin ; Ammonius, in *Cat.* 15, 5-8, AGOSTI (2011a), p. 39-41 et n. 38.

62. Clément d'Alexandrie, *Protr.* 113, 2, p. 163. 9-11 Marcovich.

ou dans le *Pédagogue* où l'illumination du baptême est décrite comme une libération de l'homérique ἀχλύς (I, 6, 28, 1, p. 106, 26 Stählin). L'image de la brume est utilisée constamment chez les Pères de l'église pour indiquer les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur des païens⁶³. Il suffit ici de rappeler un passage des poèmes de Grégoire de Nazianze, dont la *Stimmung* n'est pas si loin de celle des *Hymnes* de Proclus⁶⁴ :

ζωὴ δ' ἄλλοθί μοι, στενάχω δ' ὑπὸ σαρκὶ παχείῃ,
τὴν ῥα σοφοὶ καλέουσι νόου ζόφον. Ἰσχανόω δέ,
τῆςδε λυθεῖς βιοτῆς τε καὶ ὄψιος ἀχλυοέσσης
καὶ χαμαὶ ἐρχομένων, πλαζόντων πλαζομένων τε,
ἔσταότ' εἰσορᾶν καθαρώτερον

... la vie pour moi est ailleurs et je gémiss sous le poids de la chair épaisse que des sages appellent ténèbre de l'esprit. J'aspire, une fois délivré de cette vie, de sa vision obscurcie et de ceux qui vont sur la terre, égarants et égarés, à regarder ce qui est établi dans une pureté plus grande.

Dans l'ouvrage apologétique de Théodoret de Cyr (milieu du V^e siècle), l'image d'Homère qui dissipe la brume de l'ignorance et de la matérialité est complètement renversée, et l'ἀχλύς est identifiée avec les poèmes même d'Homère qui représentent la culture profane *tout court* (*Graec. Aff.* II, 4-7, p. 137, 20 – 138, 7 Canivet) :

οἱ μὲν γὰρ πρὸ τῆς θείας ἐπιφανείας τῆδε τῆ πάθῃ περιπεσόντες ἔχουσι τινα μετρίαν οὕτω πως παραίτησιν, τῷ μηδέπω τῆς δικαιοσύνης ἀνατεῖλαι τὸν ἥλιον, ἀλλ' ὥσπερ ἐν νυκτὶ διάγειν καὶ ὑπὸ μόνῃς δαδουχεῖσθαι τῆς φύσεως· ἐπειδὴ δὲ οὗτος οὐ μόνον ἀντέλειν, ἀλλὰ καί, ποιητικῶς εἰπεῖν, “μέσον οὐρανὸν ἀμφιβέβηκε”, τίς ἀπολογίας ὑπολείπεται λόγος τοῖς νῦν ἐν μεσημβρίᾳ τυφλώττουσι καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς μύουσιν, ἵνα μὴ τοῦ φωτὸς ἀπολαύσωσιν; οὐκ ἔξ δὲ αὐτοὺς τὴν ἀχλὺν ἀποσκεδάσαι τῶν ὀφθαλμῶν τὸ τῆς οἰήσεως πάθος.

... ceux qui étaient tombés dans ce mal avant l'épiphanie divine sont excusables à certains égards : le Soleil de Justice ne s'était pas encore levé, ils avaient l'air de vivre dans la nuit et de n'être éclairés que par le flambeau de la nature. Mais maintenant qu'il est levé et, mieux encore, pour parler avec le poète, maintenant qu'il a parcouru la moitié du ciel, que reste-t-il à dire pour leur défense à ceux qui aujourd'hui sont aveugles en plein midi et qui se bouchent les yeux pour ne pas profiter de la lumière? Ce qui les empêche de dissiper le brouillard de leurs yeux, c'est le mal de la suffisance (trad. Canivet).

Encore une fois, si on la compare à ce qui est une véritable *detorsio* chez les auteurs chrétiens, l'usage de l'image chez Proclus prend la forme du *rétablissement de l'orthodoxie* au sujet du passage d'Homère.

63. Pour une discussion plus ample, voir AGOSTI (2011a).

64. Grégoire de Nazianze, *Carm.* II 1, 1, 204-208 (p. 16 Tuilier – Bady)

PROCLUS ET LA POÉSIE CHRÉTIENNE II. LES *HYMNES* COMME LANGAGE POLITIQUE

L'Académie n'était pas une tour d'ivoire isolée. Proclus jouait un rôle public d'une certaine importance, non seulement dans le réseau de l'intelligentsia païenne de la Méditerranée⁶⁵, mais aussi dans la ville d'Athènes où il exerçait son influence et était une personnalité respectée⁶⁶, comme cela ressort clairement de la biographie de Marinus (même en tenant compte du statut hagiographique du texte)⁶⁷. Dans cette perspective certaines allusions contenues dans ses poèmes acquièrent un sens différent : Nicole Belayche a récemment montré que les v. 47-50 de l'*Hymne à Athéna*, où Proclus demande, entre d'autres biens sociaux, la gloire (κλέος), la faculté de persuader (πειθώ) et la place d'honneur (προεδρίην) au milieu du peuple, sont à interpréter à la lumière du rôle politique que le philosophe revêtait dans la communauté civique d'Athènes⁶⁸. Ce rôle n'est pas peut-être sans relation avec les troubles qui ont finalement causé son exil d'un an en Lydie vers 450 ap. J.-C.⁶⁹. Même sans aller si loin, on peut néanmoins être certain de l'engagement de Proclus dans la vie politique de la cité.

C'est exactement d'un point de vue 'politique' qu'il faut lire les *Hymnes*, à mon avis. L'utilisation de certains mots et de certaines images, surtout des images homériques à travers le filtre de leur interprétation allégorique, a – on l'a vu – le statut d'une défense de leur sens authentique contre « ceux qui vont jusqu'à ébranler ce que l'on ne doit pas ébranler » (τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων, *VP* 30, p. 36, 1-2). La présence de mots à connotation chrétienne dans les *Hymnes* présuppose qu'ils étaient reconnus par l'auditoire de l'Académie⁷⁰. En soi, c'est loin d'être impossible : au contraire, la circulation et la connaissance des textes

65. RUFFINI (2004).

66. Dans ce sens les travaux de WATTS (2006), p. 100-110 et de DI BRANCO (2006), p. 143-147 sont fondamentaux.

67. Voir DILLON (2006) et maintenant BELAYCHE (2013a), à lire avec la nouvelle reconstruction de WILDBERG (2015). *A latere*, il faut remarquer que, récemment, on a mis en cause l'identification de la prétendue 'maison de Proclus' : voir CARUSO (2013), p. 174-183.

68. BELAYCHE (2013a), p. 96-98, qui remarque : « les trois bienfaits soulignés que Proclus appelle de ses vœux entrent parfaitement dans l'idéal de *philotimia* qui animait les membres des élites civiques et guidait leurs actions publiques. Il n'est évidemment pas fortuit que cet appel, unique à ma connaissance, pour une vie d'illustre s'adresse à Athéna, tout à la fois divinité protectrice de Proclus, divinité amie de la sagesse, donc des philosophes, et divinité poliade d'Athènes ... Le patronage de la vie civique qu'Athéna conservait (le Parthénon n'est pas encore fermé...) autorise à lire en historien les notations qui relatent l'activité politique de Proclus. »

69. BELAYCHE (2013a), p. 98.

70. La situation énonciative n'était pas si différente de celle qu'on connaît pour certains hymnes chrétiens, comme par exemple le *Psalmus contra partem Donati*, qu'Augustin avait composé pour le faire chanter aux fidèles dans l'église, voir HUNINK (2011).

littéraires chrétiens parmi les intellectuels païens, malgré ce qu'on dit d'habitude, était plutôt répandue. Il faut admettre une certaine perméabilité entre les deux mondes dans les milieux intellectuels, favorisée par la même formation scolaire; après tout, à partir de la fin du IV^e siècle, la plupart des lettrés qui composaient des poèmes mythologiques étaient chrétiens. À Alexandrie, où Proclus avait suivi ses études de rhétorique, les poésies religieuses et profanes cohabitaient et s'adressaient au même public : la *Paraphrase* de Nonnos, par exemple, s'adresse à un public compétent en poésie épique, mais qui connaissait aussi l'évangile, ainsi que les problèmes exégétiques et les principes du néoplatonisme. C'était le public 'mixte', païen et chrétien, qui fréquentait les cours des professeurs de philosophie et que nous connaissons grâce à des sources littéraires telles que la *Vie d'Isidore* de Damascius ou la *Vie de Sévère* de Zacharie le scholastique⁷¹. Bien que moins vivante qu'Alexandrie, Athènes continuait néanmoins à être une ville de culture et il est fort probable qu'elle accueillait des intellectuels chrétiens. Surtout au sein des classes dirigeantes, le dialogue entre confessions religieuses devait porter aussi sur la production littéraire. Sinon, il serait difficile d'expliquer pourquoi Marinus a pris soin de rédiger deux versions de la biographie de son maître, une en prose et une en vers. Il s'agit d'une stratégie rhétorique bien connue par les poèmes chrétiens des IV^e et V^e siècles, comme le *carmen* et l'*opus paschale* de Sédoule, les *Miracles de Thècle* mis en vers par Basile de Séleucie, les paraphrases épiques de modèles en prose (le poème de Nonnos, la *Métaphrase du Psautier* du Ps-Apollinaire, le poème hagiographique sur Saint Cyprien de l'impératrice Eudocie). Marinus a composé une véritable hagiographie poétique célébrant le *theios anèr* Proclus, par opposition à l'hagiographie chrétienne du *theos anèr*⁷².

Même la spiritualisation d'Homère, qui constitue l'arrière-plan idéologique de la poésie de Proclus, n'était pas exclusive de l'Académie, mais était courante chez les chrétiens eux-mêmes, pour lesquels depuis longtemps c'était l'un des presupposés idéologiques du remploi du code épique⁷³. Il était licite composer de la poésie chrétienne en langage classique parce que ce langage cachait en soi les vérités chrétiennes : sur la base de ce fondement idéologique, les chrétiens réclamaient leur droit à lire et à utiliser Homère. Si l'on met en relation les *Hymnes* avec cet arrière-plan, il devient évident que la fiévreuse activité poétique de Proclus n'était pas seulement un document de sa religiosité personnelle et de la spiritualité de l'Académie tardive; il s'agissait d'une tentative de lutte contre les ennemis religieux, en rétablissant la tradition hellénique de l'hymne et l'interprétation homérique correcte et authentique.

71. AGOSTI (2011b), p. 295 avec bibliographie.

72. AGOSTI (2009).

73. Cf. VAN LIEFFERINGE (2002) et généralement sur la poésie tardive AGOSTI (2005).

Une étude qui compare la structure et certains thèmes des *Hymnes* avec la poésie chrétienne conduit à la même conclusion. Pour la structure, je me borne à un seul exemple : dans l'*Hymne à Athéna*, l'invocation (v. 1-6) et la section arétalogique (v. 7-30) présentent des mythes non pas *in extenso*, mais de façon allusive (un ou deux vers pour chaque récit, à l'exception de la naissance de Dionysos et du rôle de la déesse comme patronne d'Athènes). On a déjà remarqué avec raison qu'il faut lire cette liste à la lumière de la théorie de la valeur symbolique du mythe en tant que moment essentiel de la fonction théurgique de l'hymne⁷⁴. Du point de vue de la structure, les vers 1-30 sont organisés en sections marquées par les relatifs, selon la meilleure tradition hymnique :

7-8 (guerre contre les Géants), 9-10 (Athéna qui échappe à Héphestos), 11-15 (le rôle de la déesse dans la naissance de Dionysos), 16-17 (Athéna coupe les têtes des Érinyes, symboles des passions), 18 (Athéna vertu universelle), 19-20 (Athéna mère des techniques), 21-22 (Athéna patronne de l'Acropole), 23-30 (patronne d'Athènes).

Mais cette démarche est typique aussi des *tituli* chrétiens dans lesquels on donne un résumé allusif de la vie et des miracles du Christ. On la trouve, par exemple, dans le prologue des *Centons homériques* composés par l'évêque Patricius (AP I, 119), qui contient une série de *tituli* pour lesquels chaque section est marquée par $\omega\varsigma$. Voici par exemple les v. 5-15 :

(5) comment il est venu dans la société des hommes ; (5-7) comment il prit une forme humaine et se cacha dans le sein d'une vierge immaculée, en se faisant tout petit, lui qu'un cercle infini n'avait pu jusque-là contenir ; (8-9) puis, comment il suçait la mamelle de la vierge qui avait conçu un dieu, source d'où jaillissaient les flots d'un lait virginal ; (10-11) comment Hérode mit à mort des enfants encore en bas âge : l'insensé, qui cherchait à faire périr un dieu immortel ; (12) comment Jean le baptisa dans les eaux du fleuve ; (13) comment il prit pour compagnons douze hommes irréprochables ; (14-15) à combien d'infirmes le dieu rendit l'usage de tous leurs membres, en chassant leurs odieuses maladies ou la cécité de leurs yeux... (trad. Rey).

Une fois encore, il n'est pas question des rapports littéraires : il s'agit plutôt de comprendre le type d'arétalogie qui constituait la partie adverse de la poésie de Proclus. Dans le même hymne à Athéna, le poète s'adresse à la déesse aux vers 7-8 avec les mots suivants :

ἡ σοφίης πετάσασα θεοστιβέας πλεῶνας
καὶ χθονίων δαμάσασα θεμάχα φύλα Γιγάντων

Toi qui as ouvert toutes grandes les portes divines de la Sagesse, et qui as dompté les tribus des Géants terriens, ennemies des dieux.

74. VAN DEN BERG (2001), p. 92-99.

Athéna est la sagesse⁷⁵ qui défie les Géants, c'est-à-dire les passions matérielles, selon l'exégèse de *In Tim.* I, 168, 22 sq. (ἐξορίζουσα τὰ Γιγάντια καὶ γενεσιουργὰ φαντάσματα)⁷⁶. Mais il semble probable que les Géants ont aussi une identité bien précise, à savoir celle des chrétiens, vu l'utilisation courante dans l'Antiquité tardive de l'image des Géants comme ennemis de la foi⁷⁷ : le langage est en effet particulièrement connoté par l'adjectif θεημάχος, forme poétique de θεομάχος, qui dans la langue tardive dénote les infidèles⁷⁸. Il s'agirait donc d'une autre *code-phrase*⁷⁹, bien cachée dans une allusion mythologique tout à fait traditionnelle⁸⁰.

L'*Hymne à Athéna* est l'un des plus anciens du recueil, à dater probablement bien avant la fermeture du Parthénon : les derniers vers mentionnés ci-dessus laissent penser que Proclus se sentait assez libre d'exercer un rôle dans la communauté civique et qu'il n'avait pas encore expérimenté de difficultés avec les autorités chrétiennes. C'est peut-être pour cette raison que le texte a un aspect apparemment très traditionnel : on pourrait même imaginer un contexte d'énonciation publique de l'hymne, dans lequel Proclus revendiquait son propre droit de chanter les dieux comme relevant de son rôle civique.

Prenons les quinze premiers vers de l'*Hymne au Soleil*⁸¹, où le Soleil est invoqué en tant que souverain du feu noérique, source de lumière et de vie, dominateur qui est au milieu de l'univers :

Κλύθι, πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦ, χρυσήνιε Τιτάν,
 κλύθι, φάους ταμία, ζωαρκέος, ὦ ἄνα, πηγῆς
αὐτὸς ἔχων κληίδα καὶ ὑλαίοις ἐνὶ κόσμοις
 ὑψόθεν ἁρμονίης ῥύμα πλούσιον ἐξοχετεύων.
 κέκλυθι· μεσσατὴν γὰρ ἐὼν ὑπὲρ αἰθέρος ἔδρη
 καὶ κόσμου κραδιαῖον ἔχων ἐριφεγγέα κύκλον
 πάντα τειγῆς ἔπλησας ἐγεργινόοιο προνοίης.
ζωάμενοι δὲ πλάνητες ἀειθαλέας σέο πυρσοῦς
 αἰὲν ὑπ' ἀλλήκτοισι καὶ ἀκαμάτοισι χορείαις

75. On remarquera que l'image de la divinité qui ouvre les portes est un *unicum* chez Proclus : voir VAN DEN BERG (2001), p. 284.

76. VOGT (1957), p. 76 ; VAN DE BERG (2001), p. 285.

77. RAC s.v. *Giganten*.

78. Voir LAMPE s.v.

79. Ce passage n'est pas discuté par SAFFREY (1975).

80. Cela prend un relief d'autant plus intéressant si l'on observe que θεημάχος est attesté pour la première fois chez Grégoire de Nazianze, *Carm. Arc.* I, 14-15 Moreschini – Sykes : Λόγος ὡσεὶ κακίςτου / ἡμετέροιο χοροῖο θεημάχων ἦτορ ἔχοντα. Le rare θεοκτιβής au vers 6 se trouve aussi chez Grégoire, *or.* XLV, 19 (et plus tard dans la littérature byzantine). En outre, dans la poésie de la *Paraphrase* de Nonnos, θεημάχος qualifie les Juifs (*Par.* III, 94 ; VIII, 107 ; XVIII, 66 avec le commentaire de LIVREA [1989], p. 142, *ad loc.*), tandis que dans les *Dionysiaques*, il qualifie les Indiens qui s'opposent à la mission civilisatrice de Dionysos.

81. CHUVIN (2009²), p. 202-204 ; SAFFREY (1984) ; VAN DEN BERG (2001), p. 152-164.

ζωογόνους πέμπουσιν ἐπιχθονίοις ραθάμιγγας.
 πᾶσα δ' ὑφ' ὑμετέρῃσι παλιννόστοις διφρεῖαις
 Ὡράων κατὰ θεσμὸν ἀνεβλάστησε γενέθλη.
 στοιχείων δ' ὀρυμαγδὸς ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντων
 παύσατο σείο φανέντος ἀπ' ἀρρήτου γενετήρος.
 κοὶ δ' ὑπὸ Μοιράων χορὸς εἴκαθεν ἀστυφέλικτος.

Écoute, Roi du Feu intellectif, Titan aux rênes d'or, écoute, Dispensateur de la lumière, ô Souverain qui détiens la clef de la source qui assure la vie, et qui, d'En-Haut déverse sur les mondes matériels un flot abondant d'harmonie. Écoute, car toi qui a pris la position médiane au-dessus de l'éther, et dont le cercle éblouissant est le cœur du monde, tu as empli tous les êtres de ta providence qui éveille l'intellect. Les planètes qui se sont ceintes de tes feux toujours florissants, sans cesse, par leurs danses perpétuelles et infatigables, envoient aux êtres terrestres des éclats vivifiants. Par le retour de ton char, conformément au décret des Saisons, tout ce qui est né recommence à bourgeonner. Dès que tu es apparu, fils d'un géniteur, le fracas des éléments qui se précipitaient les uns contre les autres, a cessé. Devant toi, le chœur inflexible des Parques a cédé.

Si l'on compare ces vers avec un hymne chrétien, attribué dans l'*Anthologie grecque* (I, 19) à un certain Claudien⁸², l'affinité du langage et des images est évidente⁸³. Le Christ est le gardien du feu spirituel, source de vie, maître de l'univers :

Ὡ πυρὸς ἀενάοιο σοφῆν ὠδίνα φυλάσσω,
 ἐμβεβαῶς κόσμοιο παλινδίνητον ἀνάγκην,
 Χριστέ, θεωρήτοιο βίου φυσίζοε πηγῆ,
 πατρὸς ἀσημάντοιο Θεοῦ πρωτόσπορε φωνῆ,
 ὃς μετὰ μητρῶν τοκετῶν ἐγκύμονα φόρτον
 καὶ γόνον αὐτοτέλεστον ἀνυμφεύτων ὑμεναίων
 στήσας Ἀσσυρίης γενεῆς ἑτερόφρονα λύσσαν,
 ὄργια δ' εἰδώλων κενεῶν ψευδώνυμα λύσας,
αἰθέρος ἀμφιβέβηκας ἐφ' ἑπτάζωνον ὄχηα,
 ἀγγελικαῖς πτερύγεσσι ἐν ἀρρήτοις θαάσσω,
 ἴλαθι, παγγενέταο Θεοῦ πρεσβήμιον ὄμμα,
φρουρὲ βίου, σῶτερ μερόπων, αἰῶνος ἀνάσσω.

Ô toi qui gardes toujours la sagesse fécondité du feu éternel, toi qui as, le premier, renversé les lois de l'Univers, Christ, source vivifiante d'une existence conforme à la parole de Dieu, Verbe premier-né de Dieu, notre père ineffable,

82. C'est un poète nonnien, et non le Claudien d'Alexandrie : voir CAMERON (1970), p. 12. Sur l'imagerie de la lumière et du feu chez les païens et les chrétiens, voir les pages très riches de DRONKE (2003), p. 188-223.

83. Ce texte devait être connu, peut-être lu à l'école, au moins en Égypte pour que le poète Dioscore d'Aphrodité cite ouvertement le dernier vers dans un de ses poèmes : voir *Carm.* XXXV, 17 (φρουρὲ βίου, σῶτερ μ[ερό]πων) avec le commentaire de FOURNET (1999), p. 637.

toi qui, après avoir été le fardeau qu'une mère a porté, puis mis au monde, et le fruit spontané d'un hymen sans époux, après avoir arrêté les fureurs délirantes de la race assyrienne, et mis un terme aux mystères, indignes de ce nom, d'un culte rendu à de vaines idoles, règnes maintenant sur l'enceinte à sept zones de l'éther, porté sur les ailes ineffables des anges, sois nous propice, lumière vénérable du Dieu créateur de toutes choses, gardien de la vie, sauveur des mortels, maître de l'éternité (trad. Waltz).

Si les études sur les *Hymnes* ont beaucoup insisté sur les aspects personnels de la religiosité de Proclus, afin d'en revendiquer aussi la sincérité, récemment John Dillon a heureusement remarqué qu'il était possible, « for a late Hellenic intellectual to enjoy a spiritual life which was every bit as genuine and as coherent as that of his Christian counterpart »⁸⁴. Mais à mon avis il faut tenir compte du fait que, dans le cas des *Hymnes*, ce « Christian counterpart » était la poésie religieuse chrétienne, bien connue de Proclus qui, dans son travail d'hymnographe, a essayé de défendre la religiosité traditionnelle, ses formes et son langage contre les usurpations des Chrétiens⁸⁵.

LA NOUVELLE SPIRITUALITÉ DU CULTE DES MUSES

Comment cette opposition 'militante' à la poésie des chrétiens a-t-elle contribué à redéfinir l'image du divin dans les *Hymnes*? L'exigence de chanter les dieux en rétablissant leur rôle traditionnel et en montrant leur supériorité face au Dieu chrétien en même temps, a eu pour conséquence de proposer une image la plus spiritualisée possible des divinités. Cela passait par des stratégies différentes : dans l'*Hymne au Soleil*, Proclus insiste sur la fonction de dispensateur de lumière et de vie, et sur le rôle de médiateur et de pacificateur des éléments du « Roi du feu intellectif ». L'*Hymne au Christ* de Claudien, qu'on peut comparer sur les plans de la langue et des images – on vient de le voir –, utilise l'imagerie solaire du Christ tout en soulignant plutôt sa victoire contre l'erreur des Assyriens et des païens.

Mais la spiritualisation est évidente aussi dans le cas des divinités qui traditionnellement n'avaient pas ce statut. Prenons l'*Hymne aux Muses*, par exemple. Ce poème a été l'objet d'une brillante analyse par Saffrey qui a bien montré que l'amour de la *paideia* exprimé dans ces vers était une caractéristique des milieux

84. DILLON (2007), p. 137.

85. Parmi les précédents chrétiens, particulièrement importants sont les 'hymnes' théologiques de Grégoire de Nazianze, les *Carmina Arcana*, dont la structure présente plusieurs éléments de la tradition hymnique homérique et callimachéenne : FAULKNER (2010). En effet, j'ai l'impression que Proclus connaissait la poésie de Grégoire, mais seule une analyse détaillée (prévue dans un prochain travail) nous permettra de l'affirmer avec vraisemblance.

culturels de l'Athènes du début du V^e siècle⁸⁶. De son côté, van den Berg a expliqué le rôle anagogique des Muses, qui élèvent l'âme au-dessus de la matière grâce aux livres « qui réveillent l'esprit » et aux τελεταί. L'inspiration donnée par les Muses est donc une sorte de μανία divine conduisant l'âme à la philosophie⁸⁷ :

Ἵμνέομεν, μερόπων ἀναγώγιον ὑμνέομεν φῶς,
 ἐννέα θυγατέρας μεγάλου Διὸς ἀγλαοφώνου,
 αἱ ψυχὰς κατὰ βένθος ἀλωομένας βιότοιο
ἀχράντοισ τελετήσιν ἐγεργινόνων ἀπὸ βίβλων
 γηγενέων ῥύσαντο δυσαντήτων ὀδυνῶν
 καὶ σπεύδειν ἐδίδαξαν ὑπὲρ βαθυχεύμονα λήθην
 ἴχνος ἔχειν, καθαρὰς δὲ μολεῖν ποτὶ σύννομον ἄστρον,
 ἔνθεν ἀπεπλάγχθησαν, ὅτ' ἐς γενεθλήιον ἀκτὴν
 κάππεσον, ὕλοτραφέσσι περι κλήροισι μανεῖσαι.
 ἀλλά, θεαί, καὶ ἐμεῖο πολυπτοίητον ἐρωὴν
 παύσατε καὶ νοεοῖς με σοφῶν βακχεύσατε μύθοις·
μηδέ μ' ἀποπλάγξειεν ἀδεισιθέων γένος ἀνδρῶν
ἀτραπιτοῦ ζαθέης, ἐριφεγγέος, ἀγλαοκάρπου,
 αἰεὶ δ' ἐξ ὀμάδοιο πολυπλάγκτοιο γενέθλης
 ἔλκετ' ἐμὴν ψυχὴν παναλήμονα πρὸς φάος ἀγνόν,
 ὑμετέρων βρίθουσιν ἀεξινόων ἀπὸ cíμβλων
καὶ κλέος εὐεπίης φρενοθελγέος αἰὲν ἔχουσιν.

Nous célébrons, oui, nous célébrons la lumière qui conduit les mortels dans les hauteurs, les neuf filles à la voix éclatante du Grand Zeus. Elles délivrent les âmes errantes, comme des exilées, dans les profondeurs de l'existence, des douleurs de la terre, dures à supporter, en les initiant aux mystères immaculés tirés de livres qui éveillent l'intellect. Elles leur ont appris à se hâter de suivre le chemin qui conduit par delà l'oubli aux flots profonds, et à remonter toutes pures vers l'astre qui leur est apparenté, d'où elles se sont écartées le jour où elles tombèrent aux rives de la génération, follement désireuses d'une destinée matérielle. Eh bien, Déesses, calmez en moi aussi un élan impétueux et enivrez-moi des paroles pleines d'intelligence des sages ; que la race des hommes qui ne craignent pas les dieux ne me fasse pas dévier du sentier divin, tout brillant, qui donne un fruit resplendissant ; et sans cesse hors du tumulte de la génération qui beaucoup divague, attirez vers la lumière pure mon âme qui vagabonde, elle qui est chargée du fruit de vos ruches, qui nourrissent l'intellect, et garde toujours la réputation d'une éloquence qui touche les cœurs (trad. Saffrey).

86. « Il se trouve que l'amour des livres était tout à fait d'actualité dans Athènes au tournant du IV^e au V^e siècle » : SAFFREY (1992), p. 166 ; cette analyse a été reprise et complétée par VAN DEN BERG (2001), p. 209-223.

87. À ces μανίαί des Muses fait allusion aussi le prologue de l'oracle en hexamètres chez Porph., VP 32, 20. Sur l'arrière-plan du culte des livres chez les néo-platoniciens, voir maintenant ATHANASSIADI – MACRIS (2013), p. 61-63 et 78-80.

Avec une structure clairement bipartite (v. 1-9 fonction anagogique des Muses; v. 10-17 leur rôle contre l'erreur des chrétiens et le tumulte de la matière), l'hymne propose une vision spiritualisée des Muses qui initient l'âme aux mystères des textes sacrés. De ce point de vue elles sont les homologues des évangélistes chrétiens, surtout dans les représentations figurées : l'exemple peut-être le plus éloquent est un diptyque du V^e siècle ap. J.-C. conservé au Louvre (Fig. 1), sur lequel les Muses sont représentées « comme des anges » qui donnent leur inspiration aux poètes, qui ont à leur tour un rôle « purement passif »⁸⁸ et pour lesquelles on a proposé le rapprochement avec les évangélistes⁸⁹.

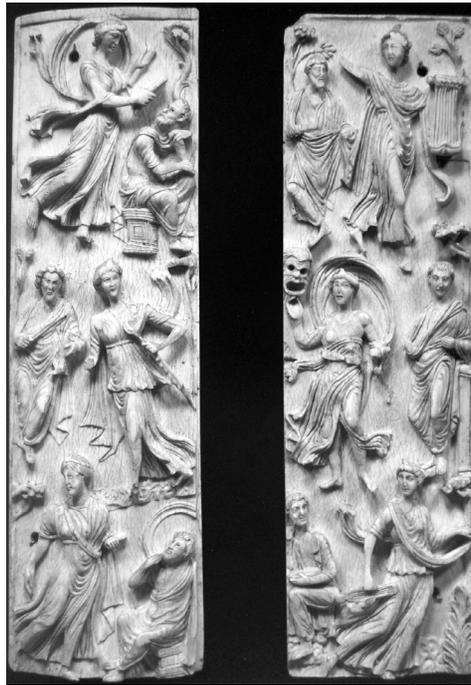


FIG. 1

-
88. ZANKER (2006), p. 186 : « su un dittico del V secolo d.C., oggi al Louvre, le muse sono mostrate come potenti esseri spirituali che, volando e danzando come angeli annunciatori, calano letteralmente sui poeti; questi ultimi si vedono relegati in un ruolo puramente passivo, come ascoltatori e spettatori; voir aussi CENTANNI (2006), p. 156 et fig. 4.
89. M. BELL dans WEITZMANN (1977), p. 258 remarque que dans le diptyque « the muses are shown as ethereal, dynamic creatures ... They are analogous to the symbolic figures who inspire the evangelist in Christian art, often in full-page miniatures placed at the beginning of the Gospel ».

À la fin de l'hymne Proclus demande de ne pas tomber dans l'erreur des chrétiens, que son âme puisse s'élever au dessus du tumulte de la matière et ait toujours le κλέος εὐεπίης φρενοθελγέος. Vu le contexte et la valeur poétologique courante de εὐεπίη dans la poésie tardive⁹⁰, je serais tenté de comprendre « la gloire de la poésie qui charme les cœurs », plutôt que de traduire εὐεπίη par une « éloquence » générique (Saffrey). Le poète demande aux Muses l'inspiration pour composer des poèmes qui soient l'expression de leur pouvoir psychagogique⁹¹. Or, il est significatif que, dans les vers de Proclus, cette invocation soit placée à la fin d'un passage très polémique contre les chrétiens : dans des contextes analogues, la poésie chrétienne rejette les Muses pour leur substituer le Christ comme source d'inspiration⁹². Il suffit de rappeler une épigramme du premier livre de l'*Anthologie grecque* qui célèbre l'auteur, ou le copiste, d'un ouvrage de rhétorique/poésie (XXIII, 3-4) :

δμῶι τεῶ, τῶ τήνδε βίβλον γράψαντι Μαρίνω,
δὸς χάριν εὐεπίης καὶ λογικῆς σοφίης

... (le Fils) fais grâce à ton serviteur Marinos, qui a écrit ce livre : accorde-lui le talent de bien parler et de raisonner sagement (trad. Waltz).

Et dans une autre épigramme sur le même sujet (AP I, 28, 1-2) :

Χριστέ, θεοῦ σοφίη, ὄπασον χάριν εὐεπιάων
καὶ λογικῆς σοφίης ἐμπέραμον τέλεσον

Christ, sagesse de Dieu, fais cette grâce (à Marinos) : accorde lui le don de bien parler et rends-le expert en l'art de la raison (trad. Waltz).

Une telle substitution était évidemment intolérable aux yeux des traditionalistes : elle était le signe de la superstition et du manque de culture de la nouvelle religion. C'est exactement le jugement de Zosime qui, quelques décennies plus tard, commente la destruction du groupe statuaire des Muses provenant

90. Passages et bibliographie dans MAGNELLI (2004), p. 270 n. 15.

91. Et qui sont aussi des poèmes qui ravissent le public. Il est intéressant de remarquer que le passage de Proclus était lu dans ce sens par Jean de Gaza, auteur chrétien de la description en hexamètres d'un tableau cosmique, qui en décrivant la puissance de son inspiration en termes néoplatoniciens imite ce passage de Proclus, de toute évidence (*Descr.* I, 14-16) : ἀλλὰ περὶσσονόων ἐγκύμονες εὐεπιάων, | εὖθια φοιβάζοντες ἀεξινόων ἀπὸ κύμβλων, | πέμψατέ μοι πλώοντι σοφὸν πρυμναῖον ἀήτην « vous féconds en belles paroles, d'où l'Intellect déborde, en clamant l'évohé de Phoïbos depuis vos ruches où l'Intellect croît, envoyez-moi, pour ma navigation, un sage vent de poupe » (trad. D. Lauritzen, *CUF* à paraître). Sur les deux prologues poétologiques de Jean de Gaza et leur inspiration philosophique, voir maintenant LAURITZEN (2013), GIGLI PICCARDI (2014), p. 411-417 (p. 416 sur ce passage).

92. Sur le Christ comme ἐπέων ἡγήτορα voir les passages discuté par GOLEGA (1960), p. 44. Pour la christianisation du *fons Musarum*, HERZOG (1975), LI n. 158 ; voir aussi WHITBY (2014), p. 453-454.

de l'Hélicon et installé avec d'autres statues par Constantin dans le Sénat à l'est de la place de l'*Augusteum*⁹³. Ce groupe fut la proie des flammes lors de l'incendie attribué aux Johannites, les fidèles de Jean Chrysostome, quand il fut exilé en juin 404⁹⁴ :

On dit aussi que les images, placées à l'origine en l'honneur des Muses sur l'Hélicon (τὰ δείκῃλα τὰ ἐν τῷ Ἑλικῶνι), qui elles aussi avaient été victimes du pillage complet des temples à l'époque de Constantin, puis mises à cet endroit, furent détruites par l'incendie, révélant d'une manière évidente que l'inculture, indifférente aux Muses, était sur le point de tout envahir (τὴν καθέξουσαν ἅπαντας ἀμουσίαν)⁹⁵.

CONCLUSIONS

Les *Hymnes* de Proclus ne sont pas seulement un document de spiritualité personnelle, ni des prières philosophiques. L'analyse du langage et des images montre que le philosophe les a conçus comme une réponse à la poésie chrétienne en vers épiques, en utilisant une stratégie complexe de *code-phrases* et d'allusions 'contrastives'. Pour rétablir le sens authentique de la façon traditionnelle de chanter les dieux, Proclus a choisi les formes propres à la tradition hymnique en les exprimant dans un langage novateur, qui lui a permis de dialoguer de façon cachée, mais pas moins polémique, avec ses adversaires. Cette fonction 'politique' se reflète aussi sur la nouvelle image des dieux que les *Hymnes* proposent : une image très spiritualisée, propre aux tendances du néoplatonisme tardif, qui devient encore plus marquée pour les divinités qui prennent des fonctions nouvelles, comment dans le cas des Muses. Malheureusement on ne peut qu'avancer

93. Eusèbe, VC III, 54, 2, est le seul à mentionner le palais ; Thémistios fait plusieurs allusions au groupe (*Or.* 17, 215d [19, 228ab ; 31, 335a] ; voir JANIN (1964), p. 155 ; BASSET (2004), p. 73-74 (et cat. n° 18).

94. Zosime V, 24, 6 (p. 37, 2-7, Paschoud). La remarque de PASCHOUD (1986), p. 184-186, ne me semble pas prendre en considération l'attitude de Zosime : « (Zosime) considère leur disparition comme le symbole de son époque, à son avis stérile, dans le domaine des arts et de la culture, et exprime ainsi clairement la forte composante culturelle du conservatisme païen, évidemment aveugle à l'art et à la littérature qu'inspirait la nouvelle religion. » Voir aussi WEITZMANN (1979), p. 258 n. 242.

95. De ce point de vue, l'*Hymne aux Muses* est le témoignage vivant de la réaction de Proclus contre l'ἀμουσία des chrétiens qui prétendaient avoir le droit d'interpréter la tradition selon leur propre but. Mais il ne s'agit pas seulement des traditions culturelles, comment on l'a vu. En donnant aux Muses un rôle complètement spiritualisé, le philosophe fait d'elles les gardiennes de la Révélation des livres sacrés : ce n'est pas par hasard, donc, qu'il demande que son âme qui vagabonde soit attirée vers la lumière pure (vers 15, ἔλκετ' ἐμήν ψυχὴν παναλήμονα πρὸς φῶς ἀγνόν). En fait, il utilise une expression qui, dans la *Paraphrase* de Nonnos, indique la conversion à la lumière du baptême : *Par.* IV, 4 (Ἰησοῦς ὅτι φῶτας ἀλήμονας εἰς φῶς ἔλκων) est particulièrement proche du vers de Proclus. Voir CAPRARA (2005), p. 145-146.

des hypothèses sur les occasions et les modalités de la performance des *Hymnes*; mais on n'est sans doute pas trop éloigné de la vérité si (en suivant Marinus ci-dessus, p. 185) on imagine leur récitation à l'occasion de fêtes publiques, qui pouvaient être aussi l'occasion pour le philosophe et ses disciples d'avoir une participation plus active au sein de la communauté civique. Certes, le langage complexe et même le choix de l'hexamètre constituaient sans aucun doute un obstacle pour la plupart des gens, et l'on ne peut donc se faire trop d'illusions sur la portée de ce rôle public. Mais Proclus songeait évidemment à un public d'intellectuels, ces mêmes destinataires auxquels s'adressaient les poèmes chrétiens à leur tour. Dès lors, l'analyse contrastive du langage, loin de ressortir à la seule littérature, devient la seule façon de reconstituer un dialogue historique et religieux. La (re)définition du divin dans la poésie hymnique est un chapitre à ne pas négliger pour l'histoire des relations du dernier néoplatonisme avec la société de son temps.

FIGURE

Fig. 1. Diptyque du ^ve siècle ap. J.-C. (Paris, Musée du Louvre, Département des Antiquités grecques et romaines, SMD 46), d'après BOTTINI (2006), p. 157 fig. 4.

BIBLIOGRAPHIE

- G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, canto V*, Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità "G. Pasquali", 2003.
- , « Interpretazione omerica e creazione poetica nella Tarda Antichità », in A. KOLDE, A. LUKINOVICH, A.L. REY (éd.), *Κορυφαίω ἀνδρῶν. Mélanges offerts à A. Hurst*, Genève, Droz, 2005, p. 19-32.
- , « La Vita di Proclo di Marino nella sua redazione in versi. Biografia e poesia nella scuola Neoplatonica », *CentoPagine* 3 (2009), p. 30-46.
- , « Le brume di Omero. Sofronio di fronte alla *paideia* classica », in L. CRISTANTE, S. RAVALICO (éd.), *Il Calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IV*, Trieste, EUT, 2011, p. 33-50 (2011a).
- , « Usurper, imiter, communiquer : le dialogue interculturel dans la poésie grecque chrétienne de l'Antiquité tardive », in N. BELAYCHE, J.-D. DUBOIS (éd.), *L'Oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, PUPS, 2011 (*Religions dans l'histoire*, 6), p. 275-299 (2011b).
- , « Greek Poetry », in S.F. JOHNSON (éd.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford, Univ. Press, 2012, p. 361-404.
- , « Greek Poetry in Late Antique Alexandria between Culture and Religion », in L.A. GUICHARD, J.A. GARCÍA ALONSO, M.P. DE HOZ (éd.), *The Alexandrian Tradition. Interactions between Science, Religion and Literature*, Bern et al., Peter Lang 2014, p. 287-311.

- P. ATHANASSIADI, « De Jamblique à Damascius : la dimension syrienne du platonisme », in LAURITZEN – TARDIEU (2013), p. 363-382.
- , C. MACRIS, « La philosophisation du religieux », in BRICAULT – BONNET (2013), p. 41-83.
- I. BALDI, *Gli Inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.
- S. BASSET, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004.
- N. BELAYCHE, « Religions de Rome et du monde romain I. Les cultes ‘païens’ dans la *Vie de Proclus* de Marinus : images et réalité », *Annuaire de l'EPHE / Sciences religieuses* 120 (2013), p. 91-98 (2013a).
- , « L'évolution des formes rituelles : hymnes et mystéria », in BRICAULT – BONNET (2013), p. 17-40 (2013b).
- H.D. BETZ, « Hero Worship and Christian Belief: Observation from the History of Religion on Philostratus's *Heroikos* », in E. BRATSHAW AITKEN, J.K. BERENSON MCLEAN (éd.), *Philostratus's Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century A.D.*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 25-48.
- A. BOTTINI (éd.), *Musa pensosa. L'Immagine dell'intellettuale nell'antichità*, Milano, Electa, 2006.
- L. BRICAULT, C. BONNET (éd.), *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden/Boston, Brill 2013.
- L. BRISSON, J.M. FLAMAND, « Structure, contenu et intentions de l'Oracle d'Apollon », in L. BRISSON *et al.* (éd.), *Porphyre, La Vie de Plotin*, II, Paris, Vrin, 1992, p. 565-602.
- A. CAMERON, *The Greek Anthology. From Meleager to Planudes*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993.
- M. CAPRARA, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, canto IV*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale, 2005.
- A. CARUSO, *Akademia: archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387 a.C. – 485 d.C.)*, Athens/Paestum, Edizioni Pandemos, 2013.
- M. CENTANNI, « Malinconica Polymnia. La “Musa pensosa” come figura del *pathos* dell'intellettuale », in BOTTINI (2006), p. 151-161.
- P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Costantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres, 2009².
- M. DI BRANCO, *La Città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze, Olschki, 2006.
- J. DILLON, « Holy and not so Holy: on the Interpretation of Late Antique Biography », in B. MCGING, J. MOSSMAN (éd.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea, Classical Press of Wales, 2006, p. 155-167.
- , « The Religion of the Last Hellenes », in J. SCHEID (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres/Genève, Droz, 2007, p. 117-139.

- P. DRONKE, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian Mind*, Firenze, SISMEL, 2003.
- M. EDWARDS, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool, ARCA, 2000.
- A. FAULKNER, « St. Gregory of Nazianzus and the Classical Tradition: the Poemata Arcana qua Hymns », *Philologus* 154 (2010), p. 78-87.
- , « The Collection of Homeric Hymns », in FAULKNER (2011), p. 175-176.
- (éd.), *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2011.
- A. FORD, *Aristotle as Poet*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2011.
- W.D. FURLEY, « Homeric and Un-Homeric Hymns: A Question of Type », in FAULKNER (2011), p. 206-231.
- , J.M. BREMER, *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period, vol. 1: The Texts in Translation; vol. 2: Greek Texts and Commentary*, Tübingen, Mohr, 2001.
- J.-L. FOURNET, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité*, Le Caire, IFAO, 1999.
- , « L'enseignement des Belles-Lettres dans l'Alexandrie antique tardive », in T. DERDA, T. MARKIEWICZ, E. WIPSYSKA (éd.), *Alexandria. Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, Warsaw, The Journal of Juristic Papyrology Supplements 8 (2007), p. 97-112.
- Th. GELZER, « Die Epigrammen des Neuplatonikers Proklos », *Museum Helveticum* 23 (1966), p. 1-36.
- , « Bemerkungen zum Homerischen Ares-Hymnus », *Museum Helveticum* 44 (1987), p. 150-167.
- D. GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze, Università degli Studi di Firenze, 1985.
- , « Poetic Inspiration in John of Gaza: Emotional Upheaval and Ecstasy in a Neoplatonic Poet », in SPANOUDAKIS (2014), p. 403-419.
- J. GOLEGA, *Der homerische Psalter*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1960.
- D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, « Neoplatonic Form and Content in Nonnus: Towards a New Reading of Nonnian Poetics », in SPANOUDAKIS (2014), p. 229-250.
- R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike*, München 1975.
- Ph. HOFFMANN, s.v. « Damascius 3 », *Dictionnaire des Philosophes de l'Antiquité II* (1994), p. 541-593.
- V. HUNINK, « Singing together in Church: Augustine's *Psalm against the Donatists* », in A.P.M.H. LARDINOIS, J.H. BLOCH, M.G.M. VAN DER POEL (éd.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 389-403.
- R. JANIN, *Constantinople Byzantine*, Paris, Institut français d'études byzantines, 1964.

- D. LAURITZEN, « La Muse d'Homère dans la 'Description' de Jean de Gaza », in L. CRISTANTE, T. MAZZOLI (éd.), *Il calamo della memoria V. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, 2013, p. 221-234.
- D. LAURITZEN, M. TARDIEU (éd.), *Le Voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, Paris, CNRS éditions, 2013.
- E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto XVIII*, Napoli, D'Auria, 1989.
- C. LUNA, A.-Ph. SEGONDS, *Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon*, t. I 2^e partie, livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- A. LUDWICH, *Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani Carminum Graecorum Reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1897.
- E. MAGNELLI, « *App.Anth.* II 400 C.: Oppiano come Erinna? », *Prometheus* 30 (2004), p. 269-274.
- , « Osservazioni sul poemetto di Cristodoro di Copto », in LAURITZEN – TARDIEU (2013), p. 299-308.
- R. MASULLO, « Ascendenze omeriche e caldaiche negli *Inni* di Proclo », *Vichiana* 16 (1987), p. 312-338.
- L. MIGUÉLEZ CAVERO, *Poems in Context. Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin, De Gruyter, 2008.
- F. PASCHOUD, *Zosime Histoire Nouvelle*, tome III, 1^{re} partie (Livre V), Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- G. RUFFINI, « Late Antique Pagan Networks from Athens to the Thebaid », in W.W. HARRIS, G. RUFFINI (éd.), *Ancient Alexandria Between Egypt and Greece*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 241-257.
- H.-D. SAFFREY, « Allusions anti-chrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 59 (1975), p. 553-563.
- , « La dévotion de Proclus au Soleil », *Ann. Inst. Phil. Scien. Mor.* (1984), p. 73-78.
- , « Proclus, les Muses et l'amour des livres à Athènes au V^e siècle », in H.J. WESTRA (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of E. Jeauneau*, Leiden, Brill, 1992, p. 163-171.
- H.-D. SAFFREY, *Proclus. Hymnes et prières*, Paris, Arfuyen, 1994.
- M. SCHNEIDER, « Die Hymnen des Proklos in ihrem Verhältnis zu Nonnos », *Philologus* 51 (1892), p. 593-601.
- G. SCROFANI, « La preghiera del poeta nell'*Alcibiade Secondo*: un modello filosofico e culturale », *Kernos* 22 (2009), p. 159-167.
- M. SICHERL, « Ein neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz », in J. DUFFY, J. PERADOTTO (éd.), *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Buffalo, 1988, p. 61-83.
- K. SPANOUDAKIS (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014.

- A. TUILLIER, G. BADY, J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze. Œuvres poétiques. Poèmes personnels II*, 1, 1-11, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns*, Leiden, Brill, 2001.
- C. VAN LIEFFERINGE, « Homère erre-t-il loin de la science théologique ? De la réhabilitation du 'divin' poète par Proclus », *Kernos* 15 (2002), p. 199-210.
- E. VOGT, « Zu den Hymnen des Neuplatonikers Proklos », *Rheinisches Museum* 100 (1957), p. 358-377 (= 1957a).
- , *Proclly Hymni*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1957 (= 1957b).
- E.J. WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley et al., Univ. of California Press, 2006.
- K. WEITZMANN, *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York, Metropolitan Museum and Princeton Univ. Press, 1979.
- M.L. WEST, « The Eight Homeric Hymn and Proclus », *Classical Quarterly* 20 (1970), p. 300-304.
- , *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, London/Cambridge MA, Harvard Univ. Press, 2003.
- M. WHITBY, « A Learned Spiritual Ladder? Towards an Interpretation of George of Pisidia's Hexameter poem *On Human Life* », in SPANOUDAKIS (2014), p. 435-457.
- C. WILDBERG, *Proclus: A Life*, sous presse (2015).
- P. ZANKER, « Dal culto della *paideia* alla visione di Dio », in BOTTINI (2006), p. 173-189.