Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 44 (1998)

Artikel: Histoire et mystère : les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive
Autor: Goulet, Richard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660949

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VIII

RICHARD GOULET

HISTOIRE ET MYSTÈRE. LES VIES DE PHILOSOPHES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Dans toutes nos bibliothèques modernes, la section 'biographies' – la fameuse cote '92' du système de classification décimale universelle – est une des plus fournies. La base française *Électre,* qui recense 400.000 ouvrages disponibles en librairie, propose 11.783 titres sous cette seule rubrique. Cet engouement pour la biographie n'est pas un phénomène moderne. Le Moyen-Âge a produit des vies de saints par milliers et si l'Antiquité gréco-romaine n'a laissé qu'un nombre relativement restreint de biographies, c'est sans doute parce qu'il s'agit d'un genre d'ouvrages qui vieillit vite, du fait que l'immortalisation littéraire que le biographe se propose d'assurer à son héros reste fragile et que rapidement des figures qui semblèrent exceptionnelles ne représentent plus rien aux yeux des nouvelles générations. Combien de citoyens souhaiteraient encore lire la biographie de l'antépénultième chef de l'État?

Les responsables de ces Entretiens m'ont demandé de parler des vies 'spirituelles', c'est-à-dire celles de personnages qui échappent à l'histoire générale parce qu'ils se sont illustrés non par leur activité politique ou militaire, mais comme intellectuels, philosophes ou sophistes, ou encore comme saints, moines ou martyrs. C'est un domaine qui reste très vaste, beaucoup trop vaste pour être traité dans une conférence d'une heure et même être étudié de façon exhaustive dans l'espace de

toute une vie. Tout en gardant en perspective l'ensemble du corpus ainsi défini, je prendrai la plupart de mes exemples dans la littérature des vies de philosophes et, accessoirement, de sophistes, domaine que je connais un peu moins mal. D'autre part, je m'attacherai principalement aux vies conservées d'époque impériale, en laissant de côté les témoignages fragmentaires des biographes d'époque hellénistique, car dans la plupart des cas ces fragments nous transmettent des détails biographiques sur les personnages en cause et non les vues des biographes sur leur entreprise littéraire[1].

Précisons également que la présente étude porte sur les textes biographiques et non sur l'image sociale ou le statut des intellectuels. Elle se concentre sur le moment proprement littéraire de l'évolution de l'image du philosophe. Le philosophe a pu devenir, à ses propres yeux et à ceux de ses contemporains, un saint, un prêtre, voire un être divin, démon ou dieu. Mais il se produit un phénomène particulier lorsqu'un disciple fervent rédige la biographie d'un maître vénéré pour l'offrir à l'admiration et à l'imitation de sa communauté. La *Vie* du philosophe devient, dans le contexte culturel où elle est produite ou reçue, un dévoilement plein d'espérance de cette assimilation à la Divinité que les écoles philosophiques de la fin de l'antiquité avaient, à la suite de Pythagore et de Platon, assignée comme fin suprême à la recherche philosophique. On pourrait dire la même chose à propos des vies des saints par rapport à la mise en place progressive de la figure du 'saint' dans la société chrétienne primitive.

La biographie n'est peut-être pas un genre littéraire universel: on ne la rencontre sans doute pas dans toutes les civilisations écrites ni à tous les âges de la tradition grecque. Elle est cependant ce qu'on pourrait appeler un genre naturel qui surgit spontanément sans faire appel à une codification de règles et à une tradition savante d'interprétation. Sous sa forme la plus populaire, elle apparaît souvent comme un simple témoignage, parfois

[1] La liste des biographies prises en considération dans cette étude est fournie en Appendice avec quelques références bibliographiques aux éditions et aux traductions que j'ai utilisées.

suscité par la curiosité ou l'admiration, mettant à profit un ensemble de souvenirs. Si parfois certains biographes font référence à des modèles antérieurs ou s'en inspirent, il est rarement possible de dégager des cadres formels consciemment reproduits. Aussi mon intention n'est-elle pas d'étudier le genre littéraire ou les formes diverses de ces biographies, mais plutôt de mettre en lumière la finalité littéraire de ces *Vies* de philosophes.

Pour mieux apprécier l'originalité des œuvres transmises par l'Antiquité, je voudrais vous proposer un schéma d'interprétation tridimensionnel qui situe les différentes vies comme diverses déformations d'un idéal, ou d'une essence de la biographie qui ne fut probablement jamais réalisée sous sa forme pure, du moins dans l'Antiquité. Ce schéma est structuré par trois grands axes que j'appellerai, pour faire simple, (a) historique ou documentaire, (b) littéraire, et (c) idéologique. Si la représentation graphique d'un tel schéma n'était déjà pas si compliquée, j'ajouterais une quatrième dimension qui est celle du temps, car la biographie a son histoire[2] qui est aussi celle d'une évolution des formes de la biographie.

Ces axes de déformation ont leur point d'origine théorique dans un concept idéal de la biographie. Cette biographie idéale pourrait être définie comme l'exposé détaillé des épisodes essentiels de la vie d'un individu, le long d'un cadre chronologique identifiable, par un contemporain parfaitement informé, voire par l'individu lui-même jetant un regard impartial sur sa propre vie, et ceci afin de fournir une information objective. J'ajouterai que la vie racontée par la biographie est la vie terrestre, telle qu'elle peut être appréhendée par un contemporain, et n'inclut pas normalement la préexistence ou la destinée *post mortem*. Il peut sembler superflu de le rappeler, mais nous verrons que

[2] Les *Vies* font parfois référence les unes aux autres. Pour nous en tenir aux vies de philosophes, Eunape connaît la *Vie de Démonax* par Lucien, la *Vie d'Apollonius de Tyane* et les *Vies des Sophistes* de Philostrate, ainsi que la *Vie de Plotin* par Porphyre; Marinus et Damascius emploient des expressions qui évoquent la *Vie de Plotin*. Quant aux deux *Vies de Pythagore* de Porphyre et de Jamblique, elles offrent de nombreux parallèles entre elles qui peuvent s'expliquer par des sources communes.

beaucoup des vies de philosophes prennent en compte, notamment par le biais d'oracles ou d'apparitions miraculeuses, les incorporations préalables de leur héros ou l'immortalisation dont il a joui après la mort.

Je vous propose donc d'examiner chacun des trois axes de déformation de la biographie que j'ai mentionnés.

I. *Axe historique ou documentaire*

Le premier axe, que j'ai appelé historique ou documentaire, évalue la qualité de la documentation historique dont dispose le biographe. Si l'on n'était pas si mauvais juge de soi-même et si l'on n'avait pas tant de raisons de mettre après coup un peu d'ordre dans sa vie, les meilleures biographies seraient des autobiographies. Ce n'est évidemment pas toujours le cas. Il n'en reste pas moins que du point de vue de la richesse de l'information brute, le témoignage autobiographique garde un statut privilégié. Si l'antiquité n'a pas laissé d'autobiographies formelles au sens moderne, des exposés autobiographiques se rencontrent sous des formes littéraires fort diverses comme les mémoires, les lettres, les apologies, etc.

La richesse exceptionnelle de l'autobiographie comme source documentaire est manifeste dans le premier *Discours* du sophiste Libanios. Pour aucun autre intellectuel antique on n'est aussi bien informé de ses origines familiales, des étapes infimes de sa formation, puis de sa carrière professionnelle, des conflits parfois sanglants qui l'opposèrent à ses adversaires dans la profession, des relations qu'il entretint avec les hommes politiques, des souffrances physiques ou psychologiques qu'il dut affronter, etc. Associé aux autres discours et à sa monumentale correspondance, le *Discours* dit autobiographique permet de reconstituer la vie de Libanios année par année et, pour certaines périodes, mois par mois, au point que Paul Petit fut à même de dresser la liste de ses élèves pour certaines années de son enseignement[3].

[3] P. PETIT, *Les Étudiants de Libanius* (Paris 1956).

On peut voir dans ce *Discours* une source autobiographique sans nécessairement considérer qu'il correspond à une biographie ou une autobiographie conforme à un modèle littéraire préétabli. Le *Discours* impose en effet à la vie de Libanios une grille d'interprétation fort limitative, puisque l'auteur se propose de montrer, comme l'a écrit Bernard Schouler, que les "bons et mauvais côtés de son existence obéissent à un partage égal, méticuleusement effectué par la Fortune"[4] et que certains malheurs ou épreuves eurent des conséquences positives dans la suite de son existence. Toute la fin du discours par ailleurs, formée de plusieurs additions d'époque plus tardive, n'est qu'une accumulation de notes personnelles mal rattachées au cadre biographique.

Qu'il expose complaisamment ses succès, raconte ses innombrables conflits avec les sophistes concurrents ou évoque les revers de fortune qu'il dut affronter, Libanios poursuit toujours, en y mettant toutes les formes requises, l'objectif sophistique par excellence qui est l'autocélébration.

Un second niveau d'information privilégié est le témoignage des contemporains qui ont partagé la vie du personnage et en furent parfois les disciples, ou qui du moins furent témoins d'épisodes importants de leur vie. Il arrive qu'un auteur se présente fictivement comme un contemporain de son héros ou qu'il prétende mettre à profit le témoignage d'un proche pour donner à son ouvrage un plus grand crédit. Philostrate prétend ainsi mettre en forme un recueil de souvenirs d'un certain Damis de Ninive qui avait été disciple d'Apollonius de Tyane[5].

[4] B. SCHOULER, "Libanios et l'autobiographie tragique", in *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin,* éd. par M.-F. BASLEZ, Ph. HOFFMANN et L. PERNOT, Études de littérature ancienne 5 (Paris 1993), 313.

[5] Voir les articles de Patrick ROBIANO, 'Damis' 8 et 'Damis de Ninive' 9, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques* II (Paris 1994), 598-599. G. ANDERSON, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the third century A.D.* (London 1986), 155-173, a tenté d'établir que Damis n'avait pas été inventé par Philostrate, mais constituait une source littéraire authentique. Mais le témoignage de Damis semble déjà fortement marqué par le roman et la légende.

Pour tel événement de la jeunesse de Proclus, encore disciple d'Olympiodore l'Ancien à Alexandrie, Marinus s'en rapporte de même au témoignage d'Ulpien de Gaza qui avait fréquenté lui aussi Olympiodore[6].

Lorsque le biographe n'appartient pas à la génération des contemporains du personnage dont il se propose d'écrire la vie et qu'il ne peut plus interroger des témoins directs, il dépend alors de traditions orales ou littéraires qui auront généralement tendance à se prêter à diverses déformations de la vérité historique jusqu'à ce que la biographie verse totalement dans la légende. Il n'est pas nécessaire que l'écart chronologique atteigne plusieurs siècles, comme c'est le cas pour la *Vie de Pythagore* de Jamblique. La *Vie d'Apollonius de Tyane,* écrite à peine plus d'un siècle après la mort du philosophe, est déjà totalement imprégnée par la légende et, dans les *Vies* d'Eunape, les éléments légendaires apparaissent dans les récits consacrés à la génération des maîtres d'Eunape, par exemple dans la *Vie de Sosipatra*, qui était cousine de Maxime d'Éphèse, le maître de l'Empereur Julien, et le condisciple de Chrysanthe, maître d'Eunape. Toutes choses étant égales par ailleurs, les biographies les plus tardives sont généralement les moins exactes, ce qui dans certains cas n'enlève rien à leur intérêt.

Eunape était conscient de la diversité et de la valeur relative de ses différentes sources d'information. Lorsqu'il énumère ses sources, il distingue entre les événements dont il a été personnellement témoin ou les personnages qu'il a fréquentés, les informations qu'il a méticuleusement tirées de ses lectures, celles qu'il a obtenues en interrogeant des contemporains plus âgés qui avaient connu personnellement certains philosophes ou sophistes d'une génération antérieure et enfin les renseignements transmis par la tradition orale[7]. Il manifeste d'ailleurs une certaine prudence dans l'exploitation de cette dernière source d'information.

[6] MARIN. *Procl.* 9.

[7] *VS* p.2, 8-10; p. 4, 23-24 Giangrande. Toutes les autres références aux *Vies* d'Eunape seront faites aux pages et aux lignes de cette édition.

Dans son travail, le biographe est beaucoup plus démuni que l'historien, qui peut en général consulter des archives officielles. Il peut certes mettre à profit les œuvres laissées par les auteurs anciens pour y découvrir les détails autobiographiques qu'elles peuvent contenir. Eunape prétend ainsi que la lecture des écrits de Plutarque fournit de riches informations sur Plutarque lui-même et son maître Ammonius[8]. C'est de même des écrits de Porphyre qu'il a extrait la plupart des informations qu'il fournit sur ce philosophe[9].

Mais les traces laissées par des individus qui n'ont joué aucun rôle historique s'évanouissent rapidement. Et lorsqu'elles sont trop massives, comme c'est le cas pour la plus grande partie de la correspondance des philosophes anciens, il y a tout lieu de penser qu'elles sont d'ordre pseudépigraphique. Il fallait alors un esprit particulièrement perspicace pour découvrir que la facture de ces lettres négligeait le dialecte naturel de l'auteur qui était censé les avoir écrites. Démétrius de Magnésie avait ainsi constaté qu'une lettre attribuée à Épiménide était rédigée en dialecte attique et non crétois[10].

A quelques générations de distance, et *a fortiori* à plusieurs siècles, l'effort du biographe se réduit à compiler, sélectionner et rationaliser les anecdotes transmises par la tradition antérieure. En même temps, comme l'arrière-plan culturel et le contexte d'ensemble de la vie du personnage sont de plus en plus évanescents, le biographe se voit forcé d'enrichir son récit d'éléments destinés à redonner un peu de chair aux figures appauvries par la tradition et à reconstituer un contexte 'vraisemblable' pour les gestes et les paroles rapportés.

Parfois ces traits légendaires proviennent de traditions orales plus anciennes et leur apparition dans les biographies littéraires

[8] P.3, 20-22.

[9] *VS* p.6, 7-8. Sur la valeur du témoignage d'Eunape, voir R. GOULET, "Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre", in *Hermes* 110 (1982), 443-457.

[10] DIOG.LAERT. 1, 112. PHILOSTR. *VA* 7, 35 suspecte de même une lettre d'Apollonius écrite en dialecte ionien.

est due à la fidélité des auteurs aux sources dont ils disposent. En un temps où l'irrationnel avait envahi les esprits les plus éminents, le critère historique que ces auteurs employaient pour juger de la valeur des traditions était le degré de crédulité qu'ils prêtaient aux témoins qui les leur transmettaient. C'est d'ailleurs un *topos* fréquent dans nos biographies: l'incrédulité des témoins, de façon générale, donne un poids considérable aux témoignages qu'ils rendent concernant des faits apparemment incroyables[11]. Eunape, qui n'ignore pas que le temps transforme et déforme les traditions orales[12] et qui se méfie des on-dit remontant à des témoins trop anciens[13], est prêt à croire n'importe quel prodige lorsqu'il est transmis par un témoin qui lui semble digne de foi[14]. En rapportant ainsi les propos des disciples de Jamblique qui croyaient que le maître pouvait s'élever dans sa prière à plus de dix coudées au-dessus du sol, Eunape semble douter que Jamblique se soit élevé si haut, mais non pas qu'il ait pu entrer en lévitation[15].

Eunape raconte d'autres manifestations du pouvoir divin de Jamblique. Au retour d'un sacrifice célébré dans une villa de banlieue qui lui appartenait, Jamblique avait perçu que le passage d'un convoi funèbre quelque temps auparavant avait rendu la route impure et il avait invité ses disciples à prendre une autre route. Aux plus incrédules des disciples, dont Aidésius, qui étaient restés sur place, les gens du convoi funèbre, à leur retour, purent confirmer qu'ils avaient effectivement emprunté cette route. Comme ses disciples voulaient réduire le prodige à quelque faculté d'odorat supérieure, Jamblique leur fit expérimenter des pouvoirs encore plus extraordinaires. Aux bains de Gadara, en Syrie, se trouvaient deux petites sources

[11] Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, "Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive", in *WS* 73 (1960), 134-135 (= *Études de religion grecque et hellénistique* [Paris 1972], 282-283).

[12] EUN. *VS* p.2, 12.

[13] P.75, 26-28.

[14] P.14, 24-26.

[15] P.11, 25 - 12, 13.

que les gens du pays appelaient Érôs et Antérôs sans savoir pourquoi. De passage avec ses disciples, Jamblique, au moyen de quelques secrètes paroles, évoqua du fond de ces sources deux grands enfants (décrits comme des 'Amours') qui l'embrassèrent comme leur vrai père, avant de retourner à leur élément naturel[16].

> "Après ce prodige, écrit Eunape, la foule de ses élèves ne chercha plus de nouveaux miracles; mais (...) ils crurent tout à partir des preuves qui étaient apparues. On racontait des histoires encore plus étonnantes et plus prodigieuses, mais je n'en ai rapporté aucune, considérant comme dangereux et odieux à la divinité d'introduire dans un ouvrage sûr et solide une tradition orale corrompue et fluide. En vérité, même les prodiges qui précèdent, je les consigne en craignant que ce ne soit qu'un on-dit, sauf que je suis des hommes qui, alors qu'ils refusaient de croire aux autres prodiges, se sont rendus à l'évidence de ce qu'ils ont vu. Mais aucun de ses compagnons, pour autant que nous le sachions, n'a consigné ces prodiges par écrit"[17].

Miracles et prodiges foisonnent dans la *Vie d'Isidore* par Damascius: philosophes miraculeusement sauvés des eaux[18], lisant dans l'obscurité[19], descendant dans des gouffres maléfiques[20], éprouvant de pieuses migraines au voisinage de femmes indisposées[21], expulsant des démons[22]; têtes de serpents, grosses comme celle d'un taureau, trouvées dans un champ[23], bétyles se promenant dans les airs[24], serpents vivants dressés en l'air et emportés par les vents[25], ânes se laissant mourir de faim par amour de la poésie[26], etc.

[16] Le convoi funéraire: p.12, 14 - 13, 7; l'évocation des Amours: p.13, 8 - 14, 16.
[17] P.14, 16-26.
[18] *Epit.Phot.* §116.
[19] §139.
[20] §131.
[21] Fr.174.
[22] *Epit.Phot.* §56.
[23] §140.
[24] §203.
[25] §140.
[26] §60.

Le long de cet axe, les différentes biographies que nous connaissons ne se situent pas nécessairement à un point unique. Porphyre, qui a vécu cinq ou six ans dans l'école de Plotin à Rome, ne connaît les détails de la plus grande partie de la vie de son maître que grâce au témoignage de condisciples plus anciens que lui comme Amélius[27], ou aux révélations faites par le maître lui-même au cours de ses conversations[28]. Si Eunape a connu personnellement des philosophes comme Chrysanthe de Sardes et des sophistes comme Prohérésius, auprès desquels il avait étudié, ce n'est que par l'intermédiaire de ces maîtres directs qu'il connaissait des intellectuels plus anciens comme Aidésius, le maître de Chrysanthe, ou Julien de Cappadoce, le maître de Prohérésius. Et pour les générations antérieures, celles de Plotin, de Porphyre et de Jamblique, il dépendait essentiellement de sources littéraires (par exemple la *Vie de Plotin* par Porphyre ou la *Lettre à Marcella* du même auteur) ou de traditions orales transmises au sein de l'école de Jamblique, puis d'Aidésius.

Il ne faudrait pas conclure non plus que le type d'information disponible le long de cette échelle détermine de façon univoque la valeur historique de chaque biographie. Tout d'abord, il faut tenir compte des autres axes de déformation qui font qu'une autobiographie tendancieuse ou qu'une biographie d'orientation hagiographique, fût-elle écrite par un proche disciple, peut être historiquement moins exacte que celle que peut rédiger un historien tardif consciencieux et méthodique dans le maniement de ses sources documentaires. D'autre part, même honnête et objectif, un témoin direct peut ignorer certains détails essentiels, être trompé par sa mémoire, mal interpréter tel événement, confondre des personnages.

Il n'en reste pas moins que globalement l'exactitude et la richesse de l'information biographique tend à décliner en fonction de l'éloignement temporel du biographe par rapport à son

[27] *Plot.* 3, 37-38.
[28] 3, 1-2.

héros. Mais comme nous le verrons, cet axe de déformation n'est pas le seul, ni le plus dangereux.

II. *Axe littéraire*

Le deuxième axe de déformation de la biographie correspond aux influences que peuvent exercer sur l'entreprise biographique des modèles littéraires voisins, mais différents. C'est ainsi qu'on risquerait de méconnaître l'originalité du genre littéraire de la biographie en la confondant avec un simple recueil de souvenirs, *apomnèmoneumata,* mémorables, ou un recueil d'anecdotes, fussent-elles authentiques. De tels ouvrages peuvent nous apprendre beaucoup sur un personnage antique et constituer un riche matériel entre les mains d'un biographe, mais la biographie authentique ne se conçoit pas sans l'exposé de l'ensemble des étapes d'une vie, de façon à ce que cette vie soit rattachée à l'histoire, éventuellement par des dates. Il n'est certes pas nécessaire que cet exposé suive méthodiquement l'ordre chronologique, mais il est essentiel à la biographie de comporter cet ensemble d'informations que nous appellerions de nos jours 'prosopographiques', sans lesquelles elle se résout dans un portrait sans lien précis avec le temps, l'espace et la société.

On pourrait dire la même chose du portrait littéraire. Grâce aux *Vies* d'Eunape, on peut se faire une idée assez précise du caractère de nombreux personnages, à partir des anecdotes rapportées et de la description physique et morale fournie par l'auteur. Mais pas une seule de ces vies ne peut être considérée comme une biographie véritable. Par rapport à Diogène Laërce, qui est généralement capable de nous informer sur les origines, la formation, la carrière d'un philosophe, de nous transmettre deux ou trois dates essentielles de sa vie et, le cas échéant, de nous fournir la liste de ses écrits, l'ouvrage d'Eunape, qui était pourtant beaucoup moins éloigné de l'époque et du milieu d'origine de ses héros, est pour l'historien qui recherche des données biographiques exactes d'une très faible utilité. Por-

phyre en revanche, qui ne cache pas les limites de son information sur certains points — ne serait-ce que parce que Plotin évitait de parler de ses origines, de sa famille, ou de tous ces détails, comme la date de naissance, qui marquaient pour lui le jour néfaste de sa venue dans le corps — s'attache à fournir un maximum d'informations sur les dates essentielles de la carrière de Plotin par rapport aux années de règne des différents empereurs et il précise régulièrement l'âge de son héros aux étapes principales de sa vie. On serait bien en peine de trouver une seule date dans toutes les *Vies* d'Eunape. Même dans sa *Chronique*[29], cet historien fait montre à l'égard de la chronologie de la plus grande désinvolture.

Contrairement à son prédécesseur Dexippe, qui divisait sa *Chronique* par règnes impériaux, par années d'Olympiades, et qui tenait compte aussi des archontes et des consuls romains, Eunape s'engage à suivre les règnes impériaux "en rejetant le compte rendu par année et par jour comme une façon de s'exprimer inélégante, et en considérant comme plus vrai un compte rendu en périodes circonscrites par les règnes des empereurs. On pourra donc lire que ces événements survinrent sous tel empereur, mais, en quelle année et en quel jour, qu'un autre entre dans la danse qui conduit à la tromperie"[30].

> "J'ai considéré, écrit Eunape, que le but de l'histoire et sa fin la meilleure était de rédiger les faits passés, autant que possible sans aucune passion, en se référant à la vérité; mais les computations chronologiques précises, à la manière de témoins non convoqués qui se présentent spontanément à la barre, ne contribuent en rien à ce projet"[31].

Qu'apporte la précision chronologique à la sagesse d'un Socrate ou à la compétence d'un Thémistocle? Leurs vertus

[29] EUN. *Chron.* fr. 1, in *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus,* ed. by R.C. BLOCKLEY (Liverpool 1981-1983), II: *Text, Translation and Historiographical Notes,* pp.1-150; F. PASCHOUD, "La préface de l'ouvrage historique d'Eunape", in *Historia* 38 (1989), 198-223, texte et traduction: 216-223.

[30] EUN. fr. 1, p.10, 86-90 Blockley.

[31] EUN. fr. 1, p.8, 38-42.

croissent-elles et tombent-elles comme les feuilles avec les saisons? Qu'importe au but véritable de l'histoire de savoir que la bataille navale de Salamine fut remportée par les Grecs au lendemain du lever de la constellation du Chien? Autant les historiens s'entendent sur la réalité des faits, autant ils sont en désaccord sur leur datation. Rien n'est mieux connu que la personnalité de Lycurgue, mais que de désaccords sur sa chronologie! "Il est vain et inutile de s'occuper de chronologie et d'en faire un objet d'étude". "La précision sur les saisons et les jours ne convient qu'aux intendants de domaine, aux comptables, aux astrologues et autres amateurs de chiffres".

Marinus, lui, fournit une datation extrêmement précise de la mort de Proclus, qui "quitta ce monde la 124e année à partir de l'avènement de Julien à l'empire, sous l'archontat de Nicagoras le jeune, à Athènes, le 17e jour du mois de Munychion, selon les Athéniens, le 17e du mois d'avril selon les Romains"[32].

Une autre mauvaise façon de faire de la biographie est de passer en revue les qualités ou les vertus d'un personnage en illustrant chaque point par des anecdotes. Ce procédé est employé de façon très systématique par Marinus dans son *Proclus.* Les différentes vertus de chaque degré du système néoplatonicien des vertus (vertus physiques, morales, politiques, purificatrices, contemplatives et théurgiques[33]) sont illustrées par un épisode de la vie de Proclus ou mises en rapport avec un trait de son caractère. Marinus est par ailleurs capable de transmettre des informations biographiques tout à fait pertinentes sur les origines et la carrière de Proclus.

Proche de ce procédé est l'éloge ou encore le discours funèbre. On reconnaît ici et là dans les biographies antiques l'influence de la topique de l'éloge: origines, qualités, exploits, honneurs, etc. Porphyre fait ainsi l'éloge de nombreuses qualités de Plotin: concentration intellectuelle, sobriété, sens des

[32] *Procl.* 36, trad. Chaignet.

[33] Cf. O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade,* Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 8 (Athènes 1928).

responsabilités, bonté, dévouement, pénétration des caractères, puis évoque la considération dont il jouissait auprès des élites et la faveur que lui accordaient l'empereur Gallien et son épouse. L'éloge peut certes s'appuyer sur une information biographique valable, mais il opère une sélection thématique qui risque de réduire singulièrement la richesse d'une existence. Inversement, la nécessité de remplir le cadre prédéfini de l'éloge est un facteur d'amplification de certains aspects de la vie du personnage.

On doit également distinguer de la biographie des genres littéraires qui réduisent totalement la vie de l'individu à sa fonction et se bornent à illustrer une thèse par des épisodes qui ne varient que dans leurs détails historiques. Éric Junod a ainsi remarqué que les *Actes apocryphes des Apôtres* tournent constamment et presque uniquement autour du problème de la foi et de la conversion des interlocuteurs et des populations rencontrés par l'Apôtre:

> "L'apôtre est avant tout un personnage fonctionnel: il joue un rôle, il est défini par sa tâche. C'est pourquoi les textes donnent de lui une image plutôt figée et désincarnée. Il n'apprend rien tout au long des Actes, il n'évolue pas, ne progresse pas. Il entre dans le récit, déjà tout fait, tout constitué. Son existence ne connaît pas de temps fort"[34].

On hésitera de même à considérer comme des biographies véritables les *Actes des martyrs*, les *Passions*, qui se concentrent sur le témoignage porté à un moment capital de la vie du saint, ou même les *Évangiles* qui, dans leur forme primitive, se limitaient au récit de la passion et de la crucifixion de Jésus.

D'autres contaminations se rencontrent. Lorsqu'on lit les *Vies des sophistes* de Philostrate, les *Vies* d'Eunape[35] ou encore

[34] É. JUNOD, "Les Vies de philosophes et les Actes apocryphes des Apôtres poursuivent-ils un dessein similaire?", in F. BOVON *et alii, Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen* (Genève 1981), 214.

[35] A propos du sophiste Diophante, par exemple, Eunape n'a voulu rapporter aucun des souvenirs qui le concernaient, parce que "son écrit est un mémorial d'hommes remarquables et non une satire" (*VS* p.80, 13-15 Giangrande). Peu de sophistes échappent à ses attaques. Car dans le milieu des sophistes l'esprit de rivalité est omniprésent, à toutes les étapes de la carrière. A tout moment,

les fragments de la *Vie d'Isidore* de Damascius, on est frappé de constater la part qui y est faite à la critique de ces sophistes ou de ces philosophes. C'est que ces biographies ne sont pas écrites par des historiens indépendants, mais par des collègues dans la profession pour qui la critique des contemporains et des devanciers est une activité indispensable. Photius s'étonne d'ailleurs que Damascius ne puisse jamais parler d'un philosophe sans lui adresser quelque reproche:

> "Pour tous ceux qu'il exalte dans ses écrits et qu'il proclame supérieurs à la condition humaine pour l'excellence de leurs conceptions dans le savoir et l'agilité de leur pensée, il s'érige lui-même en juge de chacun et il n'en est pas un de tous ceux qu'il admire à qui il ne reproche quelque insuffisance: celui qu'il exalte pour son intelligence n'est pas intelligent en tout point, celui qui est incomparable pour sa science ne sait pas tout, celui que sa vertu place près de la divinité a beaucoup de défauts. Ainsi, chacun de ceux qu'il exaltait est persiflé et ravalé; de cette manière il s'arroge, par des moyens détournés, le pouvoir sur eux tous et à tout propos. Aussi poursuit-il sa vie d'Isidore en le louant et en l'accablant tout autant de blâmes"[36].

Mais la pire contamination que puisse subir la biographie est évidemment celle du roman. Elle peut provenir de la nécessité où se trouve le biographe de mettre en valeur et d'amplifier certains détails de la vie de son héros. Mais nous verrons que dans d'autres cas les motivations sont plus profondes. On peut en tout cas considérer que la *Vie de Pythagore* de Jamblique ou la *Vie d'Apollonius de Tyane* de Philostrate sont tout autant des romans que des biographies.

III. *Axe idéologique*

Ces deux premiers axes de déformation de la biographie sont en étroite dépendance par rapport à un axe beaucoup plus déterminant que l'on peut qualifier d'idéologique. Il correspond

il importe de préciser qui est le numéro un parmi les disciples ou parmi les collègues. Chez les philosophes, dans l'esprit d'Eunape, l'esprit est le même.

[36] PHOT.*Bibl.* cod. 181, p.126 a (trad. R. Henry).

à la finalité qui est imposée à la biographie. En tant que genre historique, la biographie devrait être essentiellement informative. Quelle que soit l'admiration que le biographe porte à son héros, il devrait en principe laisser les faits parler par eux-mêmes et ne jamais s'éloigner de la vérité. C'est au lecteur qu'il appartient de porter un jugement sur l'excellence du personnage dont on lui expose la vie. Eunape se propose ainsi de présenter l'activité de chacun de ses personnages, en laissant au lecteur le soin de juger lui-même, d'après les signes présentés, si ce personnage a atteint l'excellence[37]. Même lorsqu'il évoque un ami intime et un maître vénéré comme Chrysanthe, Eunape entend ne pas se laisser inspirer par la simple reconnaissance[38].

> "Car Chrysanthe honorait éminemment la vérité et c'était là l'objet premier de son enseignement. Quant à nous, nous ne gâcherons pas ce don qu'il nous a fait, ou alors nous atténuerons ici et là certains détails en visant à rester en deçà de la vérité, puisque c'est ce dont ensemble nous sommes convenus"[39].

De même, à propos de Prohérésius qu'il admirait beaucoup, Eunape s'engage "à ne pas s'écarter de la vérité, si vraiment est bien fondé le mot de Platon qui dit que la Vérité est à la tête de tous les biens chez les dieux comme chez les hommes" (*Leg.* 5, 730 b)[40].

Une telle objectivité est parfois affichée, rarement appliquée. Elle peut d'abord être trahie par un simple souci publicitaire. J'aurais tendance à reconnaître une telle intention derrière la *Vie de Plotin* de Porphyre, car celle-ci apparaissait en tête d'une nouvelle édition des traités du philosophe et entendait montrer les mérites et la nécessité d'une telle édition.

En rédigeant la vie de Plotin trente ans après sa mort, Porphyre n'entendait donc pas simplement consigner quelques renseignements biographiques essentiels. Il voulait promouvoir

[37] EUN. *VS* p.1, 16-19 Giangrande.
[38] *VS* p.90, 24.
[39] *VS* p.90, 25-28.
[40] *VS* p. 66, 20-22.

la diffusion de son édition et, par ce biais, celle de la philosophie enseignée par Plotin.

Comme l'histoire, la biographie antique revêt fort souvent un souci d'édification morale. Comme on l'a vu, pour Eunape, l'histoire ne se résume pas aux discussions érudites sur les dates; elle permet "d'acquérir en peu de temps, grâce à une lecture brève, l'expérience d'événements innombrables, de devenir vieux tout en étant encore jeune[41] grâce au savoir des générations passées, de façon à savoir ce qu'il faut rejeter et ce qu'il faut choisir"[42].

Les *Vies* d'Eunape se proposent de même une finalité morale qui est de "transmettre la connaissance de ces grands hommes aux lecteurs futurs qui voudraient entendre parler de ce qui est le plus beau ou encore à ceux qui seraient en mesure de poursuivre cette beauté"[43].

Bien peu de nos *Vies* de philosophes échappent à cette perspective, sauf peut-être les *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce. L'ouvrage de Diogène date vraisemblablement du début du IIIe siècle après J.-C. Les dix livres qui le composent sont inspirés par la curiosité encyclopédique plus que par le souci d'édification morale et ne sont qu'une compilation d'ouvrages plus anciens qui présentaient sans doute déjà les mêmes caractères. Dans le texte de Diogène viennent se déposer les alluvions, anciennes ou récentes, d'innombrables courants biographiques et doxographiques[44]. Dans un tel capharnaüm, où sont juxtaposées des traditions souvent contradictoires, on chercherait en vain un point de vue cohérent sur

[41] Cf. DIOD. 1, 1, 4.

[42] *Chron.*, Introduction du livre I, fr. 1, p.8, 52-56 Blockley.

[43] EUN. *VS* p.5, 2-3 Giangrande.

[44] Sur le problème des sources de Diogène Laërce, je me permets de renvoyer à R. GOULET, "Les références chez Diogène Laërce: Sources ou autorités?", in *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques* (Paris 1997), 149-166. Sur l'organisation des dix livres des *Vies*, voir aussi R. GOULET, "Des Sages parmi les philosophes. Le premier livre des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce", in Σοφίης μαιήτορες. *Chercheurs de Sagesse. Mélanges Jean Pépin*, éd. par M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC et D. O'BRIEN (Paris 1992), 167-178.

les philosophes et l'histoire de la philosophie. Diogène porte sur les diverses écoles un regard dénué de tout dogmatisme.

On peut certes retrouver ici et là des passages attestant, pour telle époque passée, l'idéalisation religieuse de tel ou tel philosophe[45], mais l'auteur ne se propose pas lui-même d'offrir des modèles religieux à la ferveur de son lecteur. S'il admire la probité d'un Xénocrate[46], la vigueur philosophique d'un Polémon[47], il raille l'ivrognerie d'Arcésilas[48] ou de Lakydès[49], dénonce la charlatanerie d'un Héraclide le Pontique[50], n'hésite pas à signaler les amours licencieuses des plus grands maîtres et ne pardonne jamais les marques de faiblesse des philosophes devant la mort[51]. En tout cela, Diogène se laisse guider par ses sources, empruntant éloges et railleries à ses devanciers.

Tout en rapportant les prodiges que la tradition attribuait à Pythagore, Diogène, pas plus sans doute que ses prédécesseurs, n'entend mettre en valeur cette dimension religieuse du philosophe: il n'hésite pas à proposer des explications très sceptiques, ou du moins assez naturalistes, de prodiges comme la disparition et la réapparition de Pythagore[52]. Il dénonce de même comme des supercheries les tentatives d'Héraclide le Pontique pour faire croire à son héroïsation[53].

Un autre type de déformation idéologique est lié à la nature même des vies que l'on entend exposer. On n'écrit pas la vie d'un philosophe comme celle d'un général; la réussite d'un philosophe est toute intérieure et sa vie ne présente de l'intérêt qu'en tant qu'illustration d'une doctrine et d'une règle de vie. La biographie, dans cette perspective, ne se réduit pas à fournir des modèles de vie; elle a une fonction protreptique, en ce

[45] Voir par exemple les épitaphes de Platon: DIOG.LAERT. 3, 43-45.
[46] 4, 6-7.
[47] 4, 20.
[48] 4, 44.
[49] 4, 61.
[50] 5, 89-91.
[51] Bion: 4, 54; voir aussi 4, 64-66; 4, 3; 6, 99-100.
[52] 8, 41; voir aussi ses épigrammes ironiques: 8, 44-45; 8, 75-76.
[53] 5, 91 = fr. 14a Wehrli.

qu'elle présente, incarnés dans la personnalité d'un fondateur ou d'un maître éprouvé, la conception du monde, le mode de vie et la fin que propose telle école particulière. Il ne serait donc pas excessif de dire que ces *Vies* de philosophes, malgré le peu d'intérêt qu'elles portent aux doctrines philosophiques, se veulent des textes philosophiques, capables tout au moins d'inviter le lecteur à se tourner vers la philosophie.

Cette finalité protreptique de la Vie du philosophe est manifeste dans la *Vie de Proclus*, écrite en 485 par Marinus. Rédigée par un disciple, moins d'un an après la mort du philosophe[54], elle n'évoque donc pas un héros lointain dont les traits auraient été amplifiés par la légende, mais un proche longuement fréquenté. Or le titre véritable, de style platonicien, *Proclus ou Sur le bonheur*, souligne la perspective fondamentale de l'auteur qui est de montrer, en Proclus, l'exemple le plus achevé du bonheur le plus complet que permet d'atteindre la vertu[55]. Le panégyrique qui célèbre la félicité du disparu célèbre aussi la philosophie qui y conduit.

Les Vies des philosophes et des sophistes, composées par Eunape de Sardes à la fin du IVe siècle, relèvent également de la littérature 'engagée'. Les références littéraires aux devanciers: Sotion[56], Porphyre[57], Philostrate[58], ne doivent pas nous masquer l'actualité de l'entreprise d'Eunape en un siècle où les intellectuels païens avaient perdu le rang qu'ils avaient détenu dans la société. L'exaltation des figures du passé se résout en une proclamation des valeurs intellectuelles et religieuses dont Eunape lui-même se réclame. Eunape fait partie en effet de ce monde d'intellectuels, philosophes, sophistes ou médecins, qu'il décrit. Il a reçu, plus ou moins poussée, cette triple formation et il se sent, en opposition au christianisme, l'héritier

[54] Cf. H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, introduction de leur édition de la *Théologie platonicienne* de Proclus, I (Paris 1968), IX n. 2.

[55] MARIN. *Procl.* 2 et 34.

[56] EUN. *VS* p.2, 15 Giangrande.

[57] P.2, 15-16.

[58] P.2, 20-21.

de cette tradition hellénique. Il a d'ailleurs entrepris son œuvre historique à la demande de plusieurs païens éminents[59], dont le médecin Oribase de Pergame qui lui en avait fait un devoir de piété; Oribase rédigea d'ailleurs un *hypomnèma* consacré au règne de Julien auquel il avait été intimement associé: "Ainsi, écrit Eunape, aucun délai n'était possible, même à qui voulait paresser"[60]. Les *Vies* furent de même composées à la demande du philosophe Chrysanthe de Sardes[61]. Dans la présentation de ces intellectuels païens, toute une communauté s'affirmait comme héritière d'une tradition ancestrale face à la société chrétienne triomphante. Eunape se perçoit moins comme un historien se tournant vers un passé lointain que comme un témoin soucieux de léguer à la postérité un idéal menacé et de susciter de l'admiration pour les ancêtres qui ont jusqu'à présent incarné cet idéal. De même, Marinus voit dans sa biographie de Proclus un acte de piété qui lui revient en tant que successeur du philosophe:

> "J'ai craint que ce ne soit pas un acte de piété de me taire, moi seul, parmi ses amis, et d'omettre de raconter sur lui la vérité, dans la mesure de mes forces, quand c'est à moi sans doute surtout qu'incombe le devoir de parler"[62].

On peut en effet reconnaître aux biographies d'Eunape, de Marinus ou de Damascius une fonction sociale à l'intérieur de la communauté païenne. Eunape ne célèbre pas seulement les saints du paganisme, mais aussi les martyrs persécutés par le pouvoir chrétien (Sopatros, Maxime et Priscus, etc.). C'est dans un tel contexte que l'on peut comprendre les formules métaphoriques ou codées qui sont employées pour désigner les

[59] *Chron.* fr. 1, p.10, 90-95 Blockley. Eunape déclare "suivre des hommes qui dépassaient de loin notre monde actuel pour la culture et qui l'avaient engagé fermement à ne pas laisser dans le silence les actions communes, tout ce que notre temps a produit et tout ce qui avant nous, depuis l'ouvrage de Dexippe, n'a pas encore fait l'objet d'un exposé ou d'une histoire publiée".

[60] *Chron.* fr. 15, p.20, 15-21 Blockley.

[61] EUN. *VS* p.90, 21-22 Giangrande.

[62] *Procl.* 1, trad. Chaignet.

Chrétiens. Comme l'a fait remarquer Henri Dominique Saffrey, à la suite d'Alan Cameron[63], "les derniers païens utilisaient des expressions stéréotypées à double sens et claires aux seuls initiés à ce langage"[64]. Elles sont fréquentes chez Eunape. Ce dernier évoque ainsi la période postérieure au règne éphémère de Julien comme l'arrivée de "nombreuses catastrophes publiques et universelles qui secouèrent les âmes de tous en les plongeant dans l'effroi"[65]. A propos des païens, des épithètes comme "irréprochable"[66], "droit et incorruptible"[67], signifient sans doute qu'il s'agissait de personnages qui avaient su maintenir leurs convictions dans la société chrétienne ambiante, de même que "s'exposer aux plus grands dangers"[68], pour un fonctionnaire païen, veut probablement dire: prendre fait et cause pour les victimes païennes. Pour illustrer le courage politique "digne d'Héraclès" de Proclus, Marinus décrit ainsi les dangers que rencontra le philosophe:

> "Dans la tempête et la vague qu'affrontaient les affaires (publiques), quand les vents de Typhon soufflaient contre le mode de vie qui respecte la loi, avec dignité et fermeté cet homme traversa l'existence à la nage, fût-ce en rencontrant les plus grands dangers. Un jour, se trouvant encerclé par certains vautours géants, quand il se vit dans cette situation, il partit d'Athènes, obéissant à la révolution de l'univers, et fit un voyage en Asie, voyage qu'il entreprit sous l'inspiration du Bien le plus grand"[69].

Les divers personnages d'Eunape forment une sorte de famille intellectuelle que rapprochent des liens académiques, professionnels, et même des rapports de parenté véritable. A

[63] Alan CAMERON, "The Last Days of the Academy at Athens", in *PCPhS* 195 N.S. 15 (1969), 15.

[64] H.D. SAFFREY, "Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien", in *RSPh* 59 (1975), 553-563, repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin* (Paris 1990), 201-211, avec une liste de ces expressions (563 = 211).

[65] EUN. *VS* p.99, 21-24 Giangrande.

[66] *VS* p.58, 8-9.

[67] *VS* p.74, 16-18.

[68] *VS* p.52, 17-18.

[69] MARIN. *Procl.* 15.

peu d'exceptions près, tous sont des professeurs grecs païens[70] du IVe siècle. Ils ont leurs traits singuliers, leur tempérament propre — parfois contraire à celui d'Eunape —, des défauts même, qu'on ne nous cache pas[71]. Mais Eunape ne s'intéresse à eux qu'en tant que récurrences de formes humaines idéales et éternelles. Chaque individu renvoie à un archétype idéal qui est en quelque sorte le sage selon le cœur d'Eunape. L'ensemble de ces biographies est comme le reflet diffracté d'un même intellectuel idéal. Chacun des traits de cet archétype implicite n'est pas actualisé en chacun des personnages réels, mais c'est par rapport à eux qu'Eunape évalue les qualités physiques, morales ou professionnelles des personnalités historiques. Les renseignements biographiques qu'il nous fournit sont rarement de type purement informatif: ils s'inscrivent sur une échelle de valeurs dont le degré suprême n'est atteint que dans l'idéal du sage.

Pour un sophiste ou un philosophe, la taille[72], la beauté, ou du moins la prestance[73], la santé et la longévité[74], la fraîcheur corporelle[75], la sonorité de la voix[76], la mémoire[77], la perspicacité dans l'étude des textes philosophiques[78], la facilité à s'adapter à son interlocuteur[79], sont des qualités attendues dont l'absence doit être justifiée et ne peut l'être que par la présence de qualités d'ordre supérieur. Ainsi Alypius n'était guère plus

[70] Le seul cas douteux est celui de Prohérésius qui a pu "passer pour un chrétien" (p.79, 6); mais j'espère montrer ailleurs que ce sophiste, dont Julien avait envisagé de faire l'historien de ses exploits en Gaule, était bel et bien païen.

[71] Voir par exemple les portraits de Maxime et de Priscus: p.48, 22 – 49, 1; p.56, 22 – 57, 8.

[72] P.56, 25; 67, 3; 76, 20-23.

[73] P.28, 28; 56, 25; 64, 1-6.

[74] P.40, 17-18; 58, 12-13; 64, 1-7; 80, 3; 81, 12-13; 82, 24-25; 85, 3-4; 86, 1-3.

[75] Par exemple chez Chrysanthe, qui pourtant allait rarement aux bains (p.96, 3-4).

[76] P.40, 22-23.

[77] P.32, 9-10; 41, 21-22; 56, 23-25; 64, 26 – 65, 1; 72, 10-12.

[78] P.32, 11-13.

[79] P.11, 17; 57, 10-58, 3; 83, 4-7; 94, 9-14.

grand qu'un pygmée, mais ce corps était tout en esprit et tout en âme[80]. Chez Prohérésius, dans un corps usé par les ans, on admirait la jeunesse de l'âme[81]. Si Acace est mort alors qu'il était encore jeune, son talent d'orateur le fit admirer par ses contemporains "comme s'il était parvenu à un âge avancé"[82]. Quant à Aidésius, le fils de Chrysanthe qui lui avait donné le nom de son propre maître de Pergame, il n'avait appris ni la métrique, ni la grammaire, mais "le dieu était tout cela pour lui"[83]. Si Chrysanthe avait à la fin de sa vie les doigts crochus, c'est parce qu'il avait écrit dans sa longue vie plus de livres que d'autres ne pourraient en lire[84].

Ces biographies ne relèvent donc pas de la seule investigation historique — laquelle peut ne pas être totalement absente —, mais prennent une portée exemplaire et même missionnaire en ce qu'elles présentent des réalisations éminentes d'un idéal philosophique. Dans une telle perspective littéraire, la figure historique a constamment tendance à être perçue en silhouette sur le fond d'une personnalité plus vaste, plus riche, qui l'éclaire, comme le reflet d'un archétype idéal.

La biographie d'un philosophe propose donc un modèle philosophique qui est implicitement ou explicitement une invitation à la philosophie[85]. Mais dans la tradition pythagoricienne et néoplatonicienne, l'évaluation d'une vie réussie ne se limite pas à l'examen de critères purement intellectuels et moraux. Plusieurs de nos biographies dépassent donc le niveau purement humain. Marinus par exemple entend montrer que le bonheur de Proclus dépassait le bonheur du Sage[86]:

[80] P.15, 4-6.
[81] P.64, 1-7.
[82] P.86, 1-3.
[83] P.99, 12-13.
[84] P.95, 24-25.
[85] Sur cette utilisation des *Vies* de philosophes, voir Ch.H. TALBERT, "Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity", in *ANRW* II 16, 2 (1978), 1619-1651.
[86] *Procl.* 2.

"Il vivait, comme dit Plotin[87], non pas de la vie de l'homme de bien que la vertu politique rend digne et capable de vivre; mais, méprisant cette vie même, il prit en échange une autre, la vie des Dieux: car c'est à eux et non aux hommes de bien qu'il voulait ressembler"[88].

A l'époque impériale, l'idéal philosophique prend en effet une coloration nettement religieuse. Le philosophe n'est pas seulement un exemplaire achevé de l'idéal humain; il dévoile, par son pouvoir extraordinaire, ses dons divinatoires et les attestations qui sont données de la béatitude dont il jouit après sa mort, la condition divine que la voie philosophique lui a permis d'atteindre. En cela, les *Vies* de philosophes ne font que traduire une orientation fondamentale de la philosophie de l'époque. Dans la vie du philosophe est actualisé, plus ou moins fugitivement, le moment eschatologique de la rencontre de l'homme avec la divinité, ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν[89]. De ce point de vue, le philosophe est plus qu'un simple exemple à imiter. Il révèle par sa propre vie la destinée religieuse que l'homme peut espérer atteindre par la pratique de la vie philosophique. Cette évolution de la mentalité est bien marquée par la comparaison entre les sophistes de Philostrate et les intellectuels d'Eunape.

Face à ses personnages, sophistes ou philosophes que leur éloquence a fait considérer comme sophistes, Philostrate se comporte en sophiste. Dans la composition de ces portraits variés, on ne perçoit pas un néophyte chantant la gloire des héros de sa profession, mais un sophiste qui apprécie les qualités professionnelles et le style de ses devanciers, un critique, conscient de sa propre valeur, qui décerne médailles et réprimandes. Philostrate ne se propose pas de faire connaître des êtres divins. Ses sophistes sont des figures tout à fait profanes dont on dissimule à peine les défauts[90]. Ils sont certes de fervents adeptes des cultes

[87] Cf. PLOT. I 2, 6 et 7.

[88] *Procl.* 25, trad. Chaignet.

[89] PL. *Theaet.* 176 b.

[90] Ainsi la brutalité d'Hérode Atticus, un des sophistes les plus admirés de Philostrate, accusé d'avoir fait battre sa femme, enceinte de huit mois, au point qu'elle en mourut (*Vitae Sophistarum* 2, 1, 8, p.63, 20 – 64, 16 Kayser).

municipaux. Ils assument diverses charges sacerdotales: grands prêtres[91], prêtres porte-couronne[92], hiérophante[93] ou héraut à Éleusis[94], prêtre de Dionysos[95], président des Jeux Olympiques[96] ou Pythiques[97], archontes éponymes d'Athènes[98], curateur des Panathénées[99]. Ils obtiennent des empereurs des crédits pour la construction d'édifices cultuels[100] ou encore y consacrent leurs propres deniers[101], de même qu'ils financent festins et sacrifices publics[102]. On les voit également prendre la parole dans les temples[103]. Mais tous ces traits font partie de l'idéal religieux traditionnel du citoyen grec. A lire les *Vies* de Philostrate, on ne trouve, sauf erreur, aucune participation aux cultes orientaux, aucun encouragement donné aux pratiques magiques. Il n'y a guère que dans la vie de Scopélien que l'on peut découvrir des traits caractéristiques du θεῖος ἀνήρ: à cinq ans, Scopélien fut épargné, grâce à la protection divine, d'un coup de foudre qui frappa son frère jumeau couché à ses côtés[104].

En revanche, l'Apollonius du même Philostrate, constitue un bon exemple du θεῖος ἀνήρ. On retrouve en effet dans son portrait la plupart des traits caractéristiques que L. Bieler[105] a analysés dans le type de l'homme divin: annonciation de sa naissance (Protée révèle à sa mère qu'elle va le mettre au monde, lui, le Dieu)[106], naissance dans des conditions excep-

[91] *VS* 1, 8, p.9, 15; 1, 21, 2, p.28, 16-17.
[92] 2, 26, 2, p.113, 28-29.
[93] 2, 20, 1, p.103, 18.
[94] 2, 33, 4, p.127, 3-4.
[95] 1, 25, 1, p.42, 25-26.
[96] 1, 25, 1, p.42, 22-23.
[97] 2, 27, 2, p.115, 19-21.
[98] 2, 1, 5, p.58, 27-28; 2, 20, 1, p.103, 14-15.
[99] 2, 1, 5, p.58, 28.
[100] 1, 25, 2, p.43, 6-12.
[101] 2, 23, 2, p.107, 9-23.
[102] 2, 1, 3, p.57, 29 – 58, 2.
[103] 1, 7, 2, p.8, 6-7; 1, 9, 2, p.12, 11; 1, 25, 3, p.44, 24-25.
[104] 1, 21, 2, p.28, 19-28.
[105] ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum,* 2 vols. (Wien 1935-1936).
[106] *VA* 1, 4.

tionnelles[107], qualités morales et intellectuelles hors du commun[108], conversion à la philosophie pythagoricienne[109], voyages chez les sages d'Orient[110], ascétisme, notamment végétarisme[111], piété[112]. Apollonius connaît le langage des animaux[113], ainsi que les langues étrangères, sans même les avoir apprises[114], il commande aux animaux sauvages[115] ou enragés[116], ainsi qu'aux éléments de la nature[117]. Il bénéficie de songes divins[118] et jouit de dons de clairvoyance[119] et de divination[120]. Il a une connaissance miraculeuse du passé[121]. Il opère miracles et guérisons[122], il chasse les démons[123], assagit les satyres[124] et débusque les empuses[125]; il ressuscite les morts[126]. Philostrate évoque également son don d'ubiquité[127], sa capacité de défaire ses liens dans sa prison[128], sa disparition mystérieuse pendant son procès, puis ses réapparitions[129] et, finalement, sa disparition finale dans le temple, alors que les Muses chantaient: *"Quitte la terre, viens vers le ciel, viens!"*[130]

[107] 1, 5.
[108] 1, 7 *et passim.*
[109] 1, 7.
[110] 1, 9.
[111] 1, 8.
[112] 1, 9.
[113] 1, 20.
[114] 1, 19.
[115] 8, 30.
[116] 6, 43.
[117] 4, 4; 4, 13; 6, 41.
[118] 1, 23.
[119] 1, 10; 6, 13; 8, 26.
[120] 3, 33; 4, 18; 4, 24; 5, 12; 5, 18; 6, 32; 8, 7.
[121] 6, 11.
[122] 3, 39.
[123] 3, 38; 4, 20.
[124] 6, 27.
[125] 4, 25.
[126] 4, 45.
[127] 4, 10 (voir par exemple Jamblique, *De vita Pythagorica* 28, 134); 8, 10; 8, 26.
[128] 7, 38.
[129] 8, 10-12 et 19.
[130] 8, 30.

Si les *Vies* de philosophes — en dehors peut-être de la tradition pythagoricienne — n'étaient pas au départ des œuvres d'inspiration religieuse, la mentalité populaire voyait facilement dans le philosophe une sorte de surhomme, dieu ou démon, à qui la philosophie pouvait assurer une véritable héroïsation.

Même un philosophe cynique comme Démonax, qui ne passait pas pour un païen très pratiquant, est présenté par Lucien dans sa *Vie de Démonax* comme une sorte de héros[131], dieu ou bon démon, vénéré par les Athéniens[132].

Tous les philosophes dont parle Eunape sont, eux, des intellectuels très religieux, même lorsque par prudence politique ou par sens du sacré ils respectent une sorte d'arcane sur leurs croyances intimes[133]. Ce sont avant tout des âmes divines temporairement descendues[134]; ils ont honte d'être hommes et d'avoir un corps[135]; ils voudraient que leur corps soit tout en âme[136]; ils se sentent protégés par la Providence[137], ou du moins vengés par elle lorsqu'ils sont persécutés[138]. On pourrait faire les mêmes remarques pour la société de Damascius. "En descendant dans le monde de la génération, Isidore s'écriait: *"Moi, c'est en quittant des régions meilleures que je viens ici"*[139].

[131] LUC. *Demon.* 11.

[132] 63, 67.

[133] Sur la dimension théurgique de la philosophie d'Aidésius, Eunape n'a rien à rapporter, "parce que Aidésius lui-même cachait ces choses peut-être à cause des circonstances historiques (c'était en effet le règne de Constantin, lequel démolissait les temples les plus célèbres et construisait les édifices des Chrétiens), peut-être aussi parce que l'élite des disciples de Jamblique était portée et encline à respecter un silence mystérique et une réserve digne d'un hiérophante" (p.18, 4-10). Antonin, le fils de Sosipatra, traitait volontiers des problèmes de logique et communiquait à ses auditeurs la sagesse de Platon, "mais ceux qui proposaient un problème plus divin rencontraient une statue: il ne leur disait pas un mot, mais, fixant et dirigeant ses yeux vers le ciel, il restait muet et inflexible" (p.38, 4-7).

[134] Cf. EUN. *VS* p.35, 8-13.

[135] P.7, 10-11; 42, 26; 92, 3-4; cf. *Vita Plotini* 1, 2.

[136] P.15, 4-6.

[137] P.46, 20; 66, 18-19.

[138] P.23, 15-16; 56, 18-19.

[139] *Vita Isidori* fr. 5.

Mais le type du philosophe religieux reste Proclus. Proclus tient, aux yeux de Marinus, son biographe, une place capitale dans l'histoire de la philosophie.

Après de brillantes études à Alexandrie, les dieux le conduisent à Athènes "pour que la succession de Platon soit conservée pure et inaltérée"[140]. A son arrivée, avant d'entrer en ville, il se repose près d'une stèle et boit l'eau de la source de ce lieu sacré. Or cette stèle, on s'en rendit compte ensuite, était consacrée à Socrate[141]. Puis il entre à Athènes juste au moment où le portier de l'Acropole allait fermer les portes: *"En vérité, si tu n'étais pas arrivé, je fermais"*, dit-il à Proclus, symbole évident, selon Marinus, du renouveau qu'allait connaître, grâce à Proclus, une tradition philosophique en voie d'extinction[142]. De même un an avant sa mort se produisit une éclipse totale du soleil, symbole de "la privation et pour ainsi dire de l'éclipse de lumière que subissait la philosophie"[143].

Mais, dans la *Vie de Proclus,* la dimension religieuse et même proprement sacerdotale de l'activité du philosophe est encore plus frappante. La philosophie implique d'abord un mode de vie marqué par l'ascèse[144], le végétarisme[145], le célibat[146], les purifications rituelles, orphiques ou chaldaïques[147], et dont le

[140] MARIN. *Procl.* 10. Chez les Néoplatoniciens d'Athènes, la recherche philosophique traditionnelle la plus ardue est indissociable de la quête religieuse. En Proclus, Syrianus est heureux de découvrir l'auditeur et le diadoque qu'il cherchait, "un homme capable d'assimiler les disciplines les plus diverses qu'il pratiquait et les doctrines divines qu'il honorait" (12). Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, "Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus", article paru en 1968 et repris dans *Études de philosophie grecque* (Paris 1971), 585-596.

[141] MARIN. *Procl.* 10.

[142] *Ibid.*

[143] *Procl.* 37. Une seconde éclipse était prévue pour le premier anniversaire de sa mort. De même une éclipse de lune se produisit à la mort de Carnéade: DIOG.LAERT. 4, 66.

[144] MARIN. *Procl.* 12, 18, 26, 30 (Marinus parle d'un "désir et d'une recherche intense de la mort").

[145] *Procl.* 12 et 19.

[146] 17.

[147] 18.

but est d'assurer l'existence de l'âme séparée du corps[148], la séparation d'avec le monde de la génération et la fuite sans entrave loin du monde d'ici-bas[149], en d'autres termes l'assimilation à Dieu[150]. L'objectif, en effet, n'est pas de vivre comme un homme de bien, mais comme un dieu[151].

Marinus énumère une longue liste de cultes et de pratiques scrupuleusement respectés par le philosophe et fait état de l'action providentielle de plusieurs dieux et déesses dans le cours de son existence.

Révélatrice également, l'ouverture proprement œcuménique manifestée par Proclus envers le phénomène religieux sous toutes ses formes[152]. Le chapitre XIX donne une liste impressionnante des cultes auxquels il adhérait: la religion égyptienne, la Mère des Dieux, les dieux des Grecs, Marnès de Gaza, Asklépios d'Askalon, Thyandritès, Isis, etc. Proclus jeûne le premier jour du mois, célèbre les néoménies[153], adore le soleil trois fois par jour[154]. Marinus conclut que le philosophe qui "respecte les fêtes religieuses de tous les peuples" se veut l'hiérophante de l'univers entier et non seulement le thérapeute d'une seule cité ou d'une seule patrie[155]. C'est à ce titre également qu'il s'informe des antiques institutions religieuses des Lydiens et qu'il ravive chez eux certaines cérémonies depuis longtemps négligées[156]. C'est à ce titre aussi qu'il parvint à identifier la Divinité que l'on honorait à Adrotta[157].

Dans sa mission, Proclus est assisté par la Divinité. Dans son enfance il fut miraculeusement guéri par une apparition de

[148] 18 et 21.
[149] 18.
[150] *Ibid.*
[151] 25.
[152] Sur la piété d'un philosophe comme Proclus, voir A.-J. FESTUGIÈRE, "Proclus et la religion traditionnelle", article paru en 1966 et repris dans *Études de philosophe grecque* (Paris 1971), 575-584.
[153] Voir aussi 11.
[154] 22.
[155] 19.
[156] 15.
[157] 32.

Télesphoros, le fils d'Asklépios[158]. Par suite d'une apparition de la déesse Poliouchos à Byzance il se convertit à la philosophie, puis passa d'Alexandrie à Athènes[159]. A plusieurs reprises, il dut son salut à la protection bienveillante de Pan, fils d'Hermès, ou à celle de la Mère des Dieux[160]. Enfin, la vie entière du philosophe est ponctuée de visions et de songes divins.

On pourrait accumuler les signes du comportement religieux de nos philosophes. Mais les auteurs de ces biographies ne veulent pas seulement montrer des intellectuels pieux: ils perçoivent leurs héros comme des êtres divins. C'est là une perspective littéraire partagée par plusieurs de nos documents. Même Plotin qui manifeste une certaine indifférence aux pratiques de la religion officielle (il déclarait: *"Il appartient aux dieux de venir vers moi et non à moi d'aller vers eux"*[161]), Plotin qui refuse les révélations gnostiques[162] autant que les prédictions des astrologues[163], est présenté par Porphyre comme un être supérieur: "Il a quelque chose de plus que les autres hommes"[164]. Lorsqu'un Égyptien veut évoquer le démon personnel de Plotin, c'est un Dieu qui se manifeste[165]. Plotin jouit d'une concentration d'esprit supérieure[166] et il bénéficie d'unions mystiques avec le Dieu suprême[167].

Chez Eunape, les qualificatifs θεῖος, θειότατος, θεσπέσιος sont distribués généreusement, non seulement à des philosophes comme Jamblique ou l'empereur Julien, mais même à des sophistes[168]. Il arrive souvent que, dans leur entourage, l'on

[158] 7.
[159] 9.
[160] 33.
[161] PORPH. *Plot.* 10, 35-36.
[162] *Plot.* 16.
[163] *Plot.* 15, 21-26.
[164] 10, 14.
[165] 10, 22-23.
[166] 8.
[167] 23.
[168] θεῖος: EUN. *VS* p.81, 11-12; θειότατος: p.11, 25-26; p.22, 18; p.43, 19-20; p.44, 26; p.45, 4; p.46, 12; p.66, 7; p.84, 16; θεσπέσιος: p.5, 20; p.49, 7.

considère ces personnages comme des dieux[169] ou que l'on reconnaisse leur nature divine[170]. Les gestes d'adoration ou de vénération devant ces sages païens sont fréquents[171]. Lors d'une *epideixis* oratoire de Prohérésius,

> "toutes les personnes présentes léchaient la poitrine du sophiste comme si c'eût été une statue remplie de la présence divine. Les uns se prosternaient devant ses pieds, les autres devant ses mains, d'autres déclarèrent que c'était un dieu, d'autres encore, une image d'Hermès, le dieu de l'éloquence"[172].

Ce langage qui parfois paraît hyperbolique traduit simplement la théologie d'Eunape et la vision religieuse qu'il a de ses personnages.

Le philosophe se perçoit, ou est perçu, comme un être déjà divinisé ou du moins marqué par le divin. Le rencontrer, c'est rencontrer la puissance divine. Son physique porte la trace de la lumière qu'il possède à l'intérieur. Il se dégage de sa personnalité une *aura* lumineuse. Ainsi Proclus:

> "Il était extrêmement charmant dans son apparence et, de fait, non seulement son corps respectait les règles d'une juste proportion, mais encore la lumière vivante en quelque sorte qui de son âme brillait sur son corps lui conférait une sorte d'éclat surnaturel qu'il n'est guère possible de décrire par le discours. Il était si beau à voir qu'aucun des peintres n'est parvenu à une image ressemblante; et tous les portraits de lui qui circulent, si beaux qu'ils soient, restent encore de beaucoup inférieurs à la vérité du modèle dans leur imitation"[173].

En certains moments, Proclus fit, en présence de ses disciples, l'expérience d'une véritable transfiguration:

[169] θεός: p.17, 21; p.30, 19; p.31, 5; p.34, 15-17; p.35, 3; p.43, 25; p.47, 7-8; p.49, 8; p.55, 14; p.64, 6-8; p.72, 16-17; p.75, 22; p.88, 25 – 89, 1.

[170] P.12, 13-14; p.29, 15; p.30, 2; p.34, 20-21; p.76, 22-23.

[171] προσκυνεῖν: p.48, 12; p.66, 1-3; p.72, 16; p.92, 3; σεβάζεσθαι: p.59, 9; p.66, 1-3; voir aussi p.5, 23: τούτου Πλωτίνου θερμοὶ βωμοὶ νῦν.

[172] P.72, 14-17. L'emploi ici d'un lieu commun n'enlève rien à la signification de l'épisode. Voir encore p.75, 22: à la suite d'une autre déclamation de Prohérésius, devant Anatolius, "il n'y avait personne qui ne le tînt pour un dieu".

[173] MARIN. *Procl.* 3.

"Celui qui lit ses écrits saura que tout ce que nous avons rapporté jusqu'ici à son sujet est vrai, mais il le saurait bien davantage s'il l'avait vu en personne, s'il avait pu jouir de sa vision (θέα), s'il l'avait entendu faire un commentaire ou prononcer de beaux discours quand chaque année il célébrait les anniversaires de Platon et de Socrate[174]. Car ce n'était pas sans une inspiration divine qu'il semblait discourir et que les paroles, tout comme des flocons de neige, sortaient de cette bouche sage. Ses yeux, en effet, semblaient remplis d'un certain éclat et le reste de son visage participait à une illumination divine. De fait, un jour, alors qu'un personnage politique de haute distinction, un homme sincère et en outre honorable du nom de Rufin, était venu assister à son exégèse, cet homme vit une lumière qui courait autour de la tête de Proclus. Lorsque ce dernier eut achevé son exégèse, Rufin se leva et se prosterna devant lui, annonçant sous la foi du serment la réalité de cette apparence divine"[175].

Avec plus de sobriété, Porphyre évoque à propos de Plotin une illumination similaire:

"Quand il parlait, on voyait l'intelligence briller sur son visage et l'éclairer de sa lumière; d'aspect toujours agréable, il devenait alors vraiment beau; un peu de sueur coulait sur son front; sa douceur transparaissait; il était bienveillant envers ceux qui le questionnaient et avait une parole vigoureuse"[176].

Eunape donne de même un portrait assez flatteur du philosophe Maxime qu'il dit avoir une fois entendu:

"Sa voix était telle qu'on eût pu la prendre pour celle d'Athéna ou d'Apollon chez Homère. Les pupilles de ses yeux avaient des ailes, il portait une barbe grise et ses yeux laissaient voir les mouvements de son âme. Il donnait une impression d'harmonie aussi bien quand on l'écoutait que quand on le regardait et celui qui le rencontrait était frappé dans l'une et l'autre de ces deux facultés sensibles, incapable qu'il était de suivre le mouvement de ses yeux ni la course de ses paroles. Même si l'un des philosophes les plus habiles et les plus expérimentés discutait avec lui, ce philo-

[174] Ces anniversaires étaient célébrés le 6 et le 7 Thargélion, d'après Plutarque, *Quaest.conv.* 8, 1 et 2, 717 B-E.

[175] MARIN. *Procl.* 23.

[176] PORPH. *Plot.* 13, 5-10.

sophe n'osait rien répondre, mais tous, abandonnant la partie, suivaient ses paroles comme si elles provenaient du trépied oraculaire. Telle était la grâce qui imprégnait ses lèvres"[177].

Quand Eunape vint étudier chez Prohérésius, ce dernier avait atteint sa 87e année.

"A cet âge, sa chevelure était frisée et très abondante; à cause des nombreux cheveux gris, elle ressemblait à la mer écumante et offrait des reflets argentés. Sa vigueur oratoire était telle et, par la jeunesse de son âme, il soulevait à ce point son corps usé que l'auteur de cet ouvrage le considérait comme un être toujours jeune et immortel; il lui prêtait son attention comme à un dieu qui se manifesterait spontanément et sans besoin d'un rite"[178].

Caractéristique de l'épiphanie divine que représente le philosophe pour son entourage est le portrait physique d'Isidore chez Damascius:

"Sa figure était presque un carré[179], une image sacrée de l'éloquent Hermès. Ses yeux, comment pourrais-je exprimer la gracieuse Aphrodite qui réellement y avait son siège? Comment pourrais-je annoncer la très sage Athéna qui y demeurait? (...) Pour le dire en termes simples, ces yeux-là étaient des représentations exactes de l'âme, et non seulement de l'âme, mais aussi de l'émanation divine qui résidait en elle"[180].

La reconnaissance de la divinité du philosophe exprime donc plus qu'une simple exaltation de l'individu. Elle proclame dans tel philosophe particulier la présence de la divinité et la possibilité d'une expérience humaine de la transcendance. La comparaison s'impose avec le roman grec dans lequel on croit constamment rencontrer telle ou telle divinité dans la personne d'une héroïne dont la destinée symbolise l'expérience religieuse de l'initié[181]. Voilà pourquoi Eunape proposait d'intituler la *Vie*

[177] EUN. *VS* p.40, 22 – 41, 7.
[178] P.64, 1-8.
[179] Compliment pythagoricien! Voir note de C. ZINTZEN *ad loc.*
[180] *Epit.Phot.* 16, p.16, 2-12 Zintzen.
[181] Voir par exemple pour Callirhoé dans le roman de Chariton: 1, 2; 1, 6; 1, 14; 2, 2; 2, 3; 2, 5; 2, 9; 3, 3; 3, 8; 3, 9; 4, 1; 5, 10; 6, 3; 6, 4; 8, 1; 8, 7.

d'Apollonius de Tyane: *Visite d'un dieu chez les hommes.* Apollonius est effectivement pour ses contemporains l'occasion d'une expérience de la transcendance.

> "Les Lacédémoniens, écrit Philostrate, l'entouraient et en firent l'hôte de Zeus, l'appelant le père de leurs enfants, le législateur de leur vie, l'honneur de leurs vieillards. Et comme un Corinthien, dans un accès d'humeur, demandait s'ils célébraient aussi pour lui une théophanie: *"Par les Dieux,* dirent-ils, *elle est prête"*. Mais Apollonios les détourna de telles manifestations, pour éviter l'envie"[182].

On prédit de lui "qu'il serait considéré par beaucoup comme un dieu, non seulement après sa mort, mais même de son vivant"[183]. A Alexandrie, "on le regardait comme un dieu et on lui faisait place dans les rues comme aux prêtres qui portent les objets sacrés"[184].

Le voyage de Pythagore vers l'Égypte est décrit par Jamblique comme l'expérience d'une véritable épiphanie. Contre toute attente, la traversée, depuis Sidon en Phénicie, se fait selon un parcours rectiligne et ininterrompu, "comme sous l'effet de la présence (παρουσία) de quelque dieu"[185]. Tirant la conclusion qu'un "démon divin" a fait la traversée avec eux de Syrie en Égypte, les marins achèvent le voyage dans des dispositions religieuses et abordent un rivage égyptien battu par aucune vague. Pour faire débarquer Pythagore, tous le portent avec vénération (σεβαστικῶς) et le guident par la main pour le faire asseoir sur le sable le plus fin. Ils improvisent devant lui un autel où ils déposent, comme prémices de leur cargaison, tous les fruits qu'ils possèdent, puis font voile vers leur lieu de destination originel. Dans cette anecdote Pythagore est donc assimilé à une statue cultuelle dans laquelle se manifeste la présence divine.

Des miracles peuvent confirmer le caractère divin du philosophe. Héraïscus connut ainsi une naissance "sacrée et mystique":

[182] PHILOSTR. *VA* 4, 31.
[183] 3, 50.
[184] 5, 24.
[185] IAMB. *VP* 3, 16, p.12, 7 Deubner.

"On dit qu'il vint au monde, au sortir du ventre de sa mère, avec son doigt placé comme s'il prescrivait le silence, de la façon dont les Égyptiens disent dans leurs mythes qu'Horus est venu au monde et avant Horus le Soleil. Et, comme le doigt était soudé aux lèvres, il fallut une incision et on put toujours voir le dessous de la lèvre coupé, signe évident de cette naissance mystérieuse"[186].

Le philosophe possède dans le mystère la vie incorruptible à laquelle il accède après sa mort. Il est déjà affranchi des contraintes de la condition corporelle. Encore une fois, des événements surnaturels peuvent attester cette condition divine. Le philosophe Hermias, disciple de Syrianus, eut d'Aidésia deux fils, Héliodore et Ammonius, qui devinrent disciples de Proclus. Mais un enfant miraculeux leur était né précédemment:

"Aidésia jouait, comme il est habituel, avec son fils âgé de sept mois et l'appelait "bébé" et "petit enfant", en prenant une voix douce. Mais l'enfant, en entendant cela, se fâcha et blâma cette tendresse enfantine, proférant le blâme d'une voix forte et parfaitement articulée. (...) Incapable de supporter la vie corporelle, il quitta ce monde à sept ans. Notre région terrestre ne pouvait contenir son âme"[187].

Mais la propriété essentielle du philosophe est l'immortalité bienheureuse, dont le pouvoir divin sur terre n'est qu'une préfiguration. C'est là le terme ultime de l'activité philosophique. Nos *Vies* de philosophes insistent beaucoup sur ce bonheur final du héros et ont recours à des oracles[188] (Plotin, Sosipatra, Proclus), ou des apparitions (Apollonius) pour en garantir la réalité. Ainsi Sosipatra, lors de son mariage avec le philosophe Eustathios, lui prédit publiquement qu'il habitera dans la région sublunaire et qu'elle obtiendra, elle, un sort meilleur ...[189] Quant à Proclus, il prononça en rêve dans sa 40e année les vers suivants sur sa propre destinée:

[186] DAM. *Isid.*, *Epit.Phot.* 107, p.148, 1-6 Zintzen.

[187] *Epit.Phot.* 76, p.106,1 – 108, 6 Zintzen.

[188] L'oracle est un élément indispensable du rituel d'héroïsation. Cf. PL. *Resp.* 5, 15, 469 a et *Leg.* 12, 947 b-d.

[189] EUN. *VS* p.32, 17 – 33, 4.

"Là plane une splendeur immortelle, supracéleste, splendeur jaillissant d'une source orgiaque qui pétille de feu. Au début de sa 42e année, il lui sembla crier ceci: *Mon âme est partie en soufflant une ardeur de feu; elle emporte mon esprit vers l'éther, elle s'élève immortelle dans un tourbillon de flamme et les voûtes étoilées grondent".*[190]

Enfin, l'initié qui exerce sur le monde une sorte de providence, non seulement par son activité politique, mais aussi par ses pouvoirs théurgiques[191], qui se fait Sauveur des autres hommes[192], peut devenir un hiérophante, dont le champ d'action est universel.

Le langage des Mystères n'est donc pas qu'une métaphore dans nos textes. Les Mystères fournissent une structure théologique informant une compréhension spécifique de l'activité philosophique. Sans doute parce que les Mystères, notamment ceux d'Éleusis, apparaissaient comme le type achevé du rapport religieux, toute nouvelle expérience religieuse avait tendance à prendre la forme des Mystères. C'est ainsi que Franz Cumont a constaté que la plupart des religions orientales (Isis, Culte de la Mère des Dieux, Mithra) se présentent dans le monde gréco-romain comme des Mystères de type éleusinien, caractéristique qu'elles n'avaient pas dans leur pays d'origine[193]. Rien d'étonnant à ce que la philosophie religieuse de la fin de l'antiquité, ainsi que les *Vies* de philosophes, aient été influencées par ces Mystères.

Si on ne retrouve pas dans nos *Vies* les symboles spécifiques permettant une référence formelle aux Mystères, l'évocation du destin du philosophe, de sa préexistence (Isidore, Proclus qui croit posséder l'âme du pythagoricien Nicomaque[194]) à sa survie bienheureuse, le récit de son initiation philosophique, la présentation des signes de sa nature divine, attestée par ses pou-

[190] MARIN. *Procl.* 28.

[191] *Ibid.*

[192] *Procl.* 29: on s'adresse à Proclus comme à un "Bon Sauveur".

[193] Cf. Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris [4]1963), 189.

[194] MARIN. *Procl.* 28.

voirs divins, sa connaissance surnaturelle, manifestée dans son aspect physique et son autorité sur le monde de la nature et des hommes, tout cela concourt à transformer une histoire individuelle en destin représentatif et à faire du philosophe le type d'une expérience religieuse offerte au lecteur qui en subit l'attrait[195].

Les dieux doivent finalement apporter leur témoignage. Asclépius apparut à Proclus dans un songe et fit son éloge dans un geste théâtral en déclarant: "Proclus est l'honneur de la Cité"[196].

C'est là aussi la signification profonde de l'Oracle d'Apollon sur Plotin que Porphyre cite et interprète lui-même à la fin de sa *Vie de Plotin*. Cet oracle de 51 vers — qui est en fait un hymne — aurait été sollicité par Amélius qui demandait à Apollon où était allée l'âme de Plotin. J'ai tenté de montrer ailleurs[197] qu'il ne s'agissait pas d'un oracle delphique composé pour Plotin, mais qu'on avait appliqué à ce philosophe, grâce à quelques vers d'encadrement, un hymne funéraire récité habituellement à la mort des théurges dans les conventicules néoplatoniciens de Syrie. Quoi qu'il en soit, dans le cadre de la *Vie de Plotin,* l'oracle confirme qu'à sa mort Plotin est devenu un démon et qu'il a rejoint le chœur d'Éros avec Platon et Pythagore.

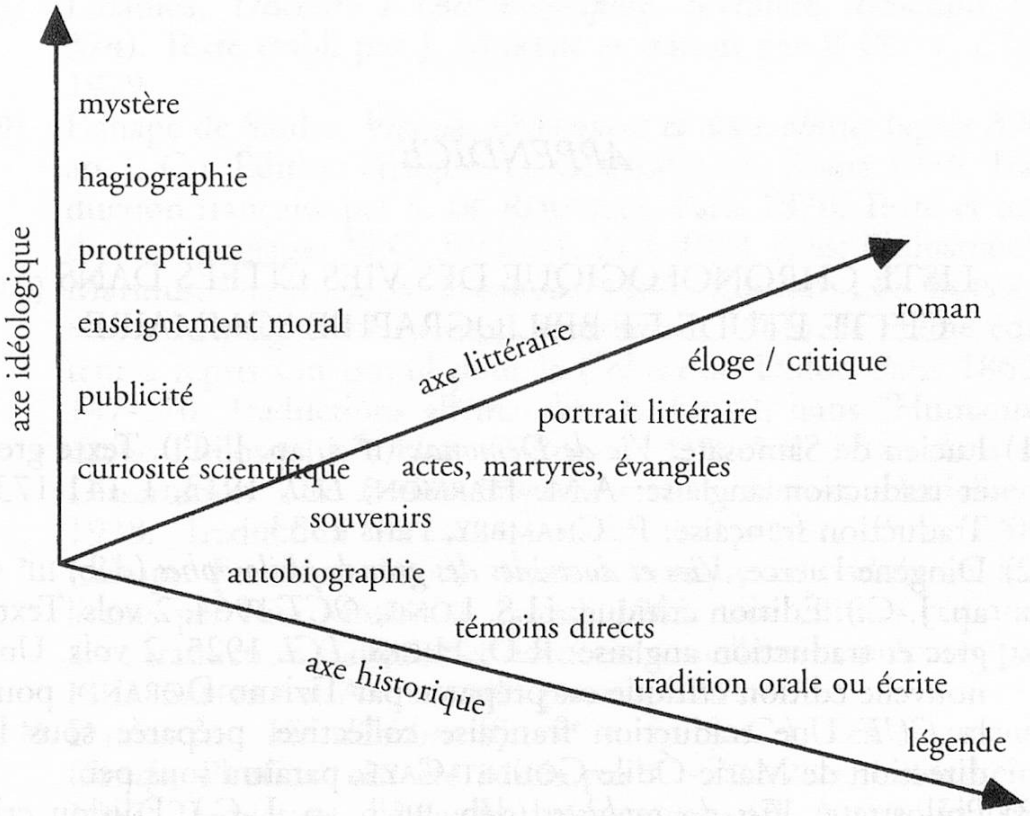
La valeur historique des *Vies* de philosophes d'époque impériale qui ont été conservées n'est pas négligeable; ces biographies nous livrent de philosophes comme Plotin ou Proclus des portraits beaucoup plus vivants que l'image qui se dégagerait de

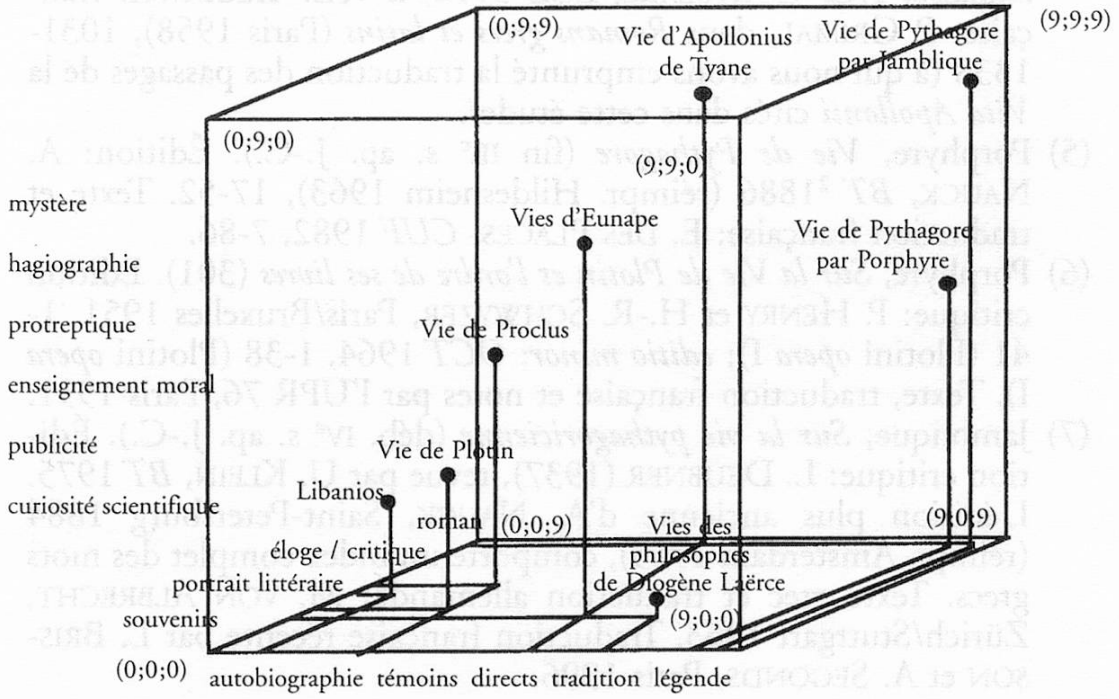
[195] J'ai développé plus amplement cet aspect des *Vies* de philosophes dans mon étude: "Les Vies de philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique", dans l'ouvrage collectif publié sous la direction de F. BOVON, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen,* Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, 4 (Genève 1981), 161-208.

[196] MARIN. *Procl.* 32.

[197] "L'Oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin*", in *PORPHYRE. La Vie de Plotin* I (Paris 1982), 369-412. Voir également "Sur quelques interprétations récentes de l'Oracle d'Apollon", in *PORPHYRE. La Vie de Plotin* II (Paris 1992), 603-617.

la lecture de leurs seuls traités. Ces *Vies* échappent pourtant à la curiosité biographique désintéressée qui amènerait un moderne par exemple à exposer, avec le maximum d'objectivité et de sens critique à l'égard de ses sources documentaires, les différentes étapes de la vie de son personnage à l'intérieur d'un cadre chronologique fermement défini. Il n'est peut-être aucun des documents que nous avons évoqués qui réponde parfaitement à l'idée qu'un moderne se fait de la biographie. La biographie se met ici au service d'autres fins, idéologiques, protreptiques, publicitaires, apologétiques ou tout simplement romanesques. Elle est soumise à des forces de transformation complexes qu'il faut identifier pour pouvoir apprécier l'originalité de chaque document.


axe idéologique
mystère
hagiographie
protreptique
enseignement moral
publicité
curiosité scientifique
axe littéraire
roman
éloge / critique
portrait littéraire
actes, martyres, évangiles
souvenirs
autobiographie
témoins directs
axe historique
tradition orale ou écrite
légende


(0;9;9)
Vie d'Apollonius de Tyane
Vie de Pythagore par Jamblique
(9;9;9)
(0;9;0)
(9;9;0)
mystère
Vies d'Eunape
Vie de Pythagore par Porphyre
hagiographie
protreptique
Vie de Proclus
enseignement moral
publicité
Vie de Plotin
Libanios
curiosité scientifique
roman
(0;0;9)
Vies des philosophes de Diogène Laërce
(9;0;9)
éloge / critique
portrait littéraire
souvenirs
(9;0;0)
(0;0;0)
autobiographie
témoins directs
tradition
légende

APPENDICE

LISTE CHRONOLOGIQUE DES VIES CITÉES DANS CETTE ÉTUDE ET BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

(1) Lucien de Samosate, *Vie de Démonax* (IIe s. ap. J.-C.). Texte grec et traduction anglaise: A.M. HARMON, *LCL* 1913, I 141-173. Traduction française: E. CHAMBRY, Paris 1933.

(2) Diogène Laërce, *Vies et doctrines des grands philosophes* (déb. IIIe s. ap. J.-C.). Édition critique: H.S. LONG, *OCT* 1964, 2 vols. Texte grec et traduction anglaise: R.D. HICKS, *LCL* 1925, 2 vols. Une nouvelle édition critique est préparée par Tiziano DORANDI pour la *CUF*. Une traduction française collective, préparée sous la direction de Marie-Odile GOULET-CAZÉ, paraîtra sous peu.

(3) Philostrate, *Vies des sophistes* (déb. IIIe s. ap. J.-C.). Édition critique par C.L. KAYSER, *BT* 1871. Texte et traduction anglaise: W.C. WRIGHT, *LCL* 1921 (avec Eunape).

(4) Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane* (déb. IIIe s. ap. J.-C.). Édition critique par C.L. KAYSER, *BT* 1870. Texte et traduction anglaise: F.C. CONYBEARE, *LCL* 1912, 2 vols. Traduction française: P. GRIMAL, dans *Romans grecs et latins* (Paris 1958), 1031-1338 (à qui nous avons emprunté la traduction des passages de la *Vita Apollonii* cités dans cette étude).

(5) Porphyre, *Vie de Pythagore* (fin IIIe s. ap. J.-C.). Édition: A. NAUCK, *BT* ^{2}1886 (réimpr. Hildesheim 1963), 17-52. Texte et traduction française: E. DES PLACES, *CUF* 1982, 7-86.

(6) Porphyre, *Sur la Vie de Plotin et l'ordre de ses livres* (301). Édition critique: P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, Paris/Bruxelles 1951, 1-41 (Plotini *opera* I); *editio minor*: *OCT* 1964, 1-38 (Plotini *opera* I). Texte, traduction française et notes par l'UPR 76, Paris 1991.

(7) Jamblique, *Sur la vie pythagoricienne* (déb. IVe s. ap. J.-C.). Édition critique: L. DEUBNER (1937), revue par U. KLEIN, *BT* 1975. L'édition plus ancienne d'A. NAUCK, Saint-Petersburg 1884 (réimpr. Amsterdam 1965), comporte un index complet des mots grecs. Texte grec et traduction allemande: M. VON ALBRECHT, Zürich/Stuttgart 1963. Traduction française récente par L. BRISSON et A. SEGONDS, Paris 1996.

(8) Libanios, *Discours I* (*Autobiographie*, première rédaction en 374). Texte établi par J. MARTIN et traduit par P. PETIT, *CUF* 1979.

(9) Eunape de Sardes, *Vies des philosophes et des sophistes* (après 396 ap. J.-C.). Édition critique: G. GIANGRANDE, Roma 1956. Traduction française par S. DE ROUVILLE, Paris 1876. Texte et traduction anglaise: W.C. WRIGHT, *LCL* 1921 (avec Philostrate).

(10) Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur* (485). Édition: I.Fr. BOISSONADE, Leipzig 1814 (réimpr. Amsterdam 1966); le même éditeur a repris son travail pour la Collection Didot, Paris 1862, 147-170. Traductions allemandes: E. ORTH, dans "Humanistische Philosophie", Heft 2, Roma 1938; A.R. NOË, dans sa Dissertation *Die Proklos-Biographie des Marinos,* Heidelberg 1938. Traduction française: A.-Ed. CHAIGNET, Paris 1900 (réimpr. Frankfurt 1969). Édition critique et traduction italienne par Rita MASULLO, Napoli 1985. Une édition critique, avec traduction française et notes est actuellement préparée par H.D. SAFFREY et A. SEGONDS pour la *CUF.*

(11) Damascius, *Vie d'Isidore* (fin Ve s. ap. J.-C.). Les fragments (*Souda,* Photius) ont été édités par C. ZINTZEN, Hildesheim 1967. Traduction allemande des fragments: R. ASMUS, Leipzig 1911. L'*Epitoma Photiana* est traduite dans l'édition de Photius publiée par R. HENRY (*cod.* 242).

DISCUSSION

E. Bresciani: Sono molto impressionata dall'affinità tra le (auto)biografie egiziane di persone 'divinizzate', come il Gedhor di cui ho ricordato il testo sulla statua guaritrice del Cairo — la cui vita e miracoli sono stati narrati sulla statua ad opera di un collega devoto — e le vite di alcuni filosofi 'santi pagani'. Capisco che le (auto)biografie egiziane specie d'epoca tarda essendo di carattere morale, con scopo edificatorio, con intenzioni beatificanti, si pongano nella direzione della filosofia e della religione. Inoltre: lei è d'accordo che proprio in età ellenistica e post-ellenistica l'Egitto — la sua religione, la sua filosofia, la sua spiritualità — diventa un elemento importante, nel platonismo, nell'ermetismo, quindi nella filosofia tardo-antica? E i viaggi in Egitto di certe personalità e santi pagani, come Pitagora?

R. Goulet: Dans la plupart des *Vies* que j'ai mentionnées l'Égypte joue un rôle, et le néoplatonisme, à partir de Jamblique tout au moins, reconnaît sa dépendance à l'égard de la tradition égyptienne; mais il s'agit essentiellement de la tradition syncrétiste déjà profondément hellénisée de l'hermétisme.

L. Piccirilli: Desidero far rilevare che i propositi di Eunapio, nel rievocare la figura del suo 'maestro' (Eunapio, *VS* 23, 1, 2, p.90, 25-28 Giangrande), ricordano quanto Plutarco (*Cim.* 2, 2-3) aveva sostenuto a proposito di Lucullo, il quale, benché benefattore di Cheronea, non avrebbe gradito di essere soltanto lodato.

Non credo, poi, che anche l'opera di Diogene Laerzio possa essere ritenuta, solo "une invitation à la philosophie". Mi pare anche il prodotto della cultura (o della tradizione) greca, tesa a soddisfare la curiosità e, talora, l'erudizione dei lettori.

R. Goulet: Je n'ai pas mentionné Diogène dans ma section sur la portée 'protreptique' de la biographie. Je l'ai effectivement rattaché à la tradition encyclopédique.

W.W. Ehlers: Sie haben mit Recht auf den protreptischen Charakter der meisten Philosophenbiographien hingewiesen, also eine moralische Intention. Dieses Ziel findet sich auch in der Historiographie, deren erklärtes Ziel *exempla* sind, denen der Leser folgen bzw. nicht folgen soll (Dion.Hal. *Rh.* 11, 2, II p.376 U.-R.). Sehen Sie einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Protreptik einer Philosophenvita und der eines historiographischen Textes?

R. Goulet: J'ai employé le terme 'protreptique' en un sens traditionnel dans l'histoire de la philosophie pour désigner des biographies qui se proposent d'inviter le lecteur à se tourner vers la philosophie. J'ai traité à part du cas de l'édification morale et je préférerais dans ce cas employer des termes comme 'parénèse'.

S.M. Maul: Mit Ihrem 3-Achsen-Schema schaffen Sie ein Instrument, daß es Ihnen gestattet, die Intention eines biographischen Textes zu verorten. Keiner der von Ihnen untersuchten Texte — so sagen Sie gegen Ende Ihres Vortrages — entspricht der "idée qu'un moderne se fait de la biographie", sondern "se met ici au service d'autres fins". Bedeutet dies, da Sie von einer "mauvaise façon de faire de la biographie", von "la pire contamination (d'une biographie)", oder von einem "type de déformation idéologique" sprechen, daß Sie der Ansicht sind,

— es gebe eine ideale Biographie
— die sich durch Objektivität (vgl. "une telle objectivité") auszeichnet
— und nicht literarischen, historischen oder ideologischen Zielen unterworfen ist?
— Ist diese "objektive Biographie" Ihrer Ansicht nach die, die die Moderne hervorbringt (siehe oben)?
— Glauben Sie nicht, daß die zeitgenössische Biographie, auch wenn sie exakte historische Angaben liefert, ebenso mit eigenen Mitteln literarische, historische und ideologische Absichten verfolgt und uns eine moderne Biographie nur deshalb objektiver als eine antike erscheint, weil in ihr Kategorien, Denkstrukturen und Fragestellungen anzutreffen sind, die uns vertraut sind, weil sie in der Regel unsere eigenen sind?
— Glauben Sie nicht, daß unsere eigenen, zeitgenössischen Kategorien, Denkstrukturen und Fragestellungen ebenso zeit- und kulturgebunden sind wie die der Spätantike oder die des Alten Orients und aus diesem Grunde ebenso subjektiv oder objektiv sind wie diese?

R. Goulet: Mon schéma a une valeur plus pédagogique que scientifique et la définition que j'ai donnée de la biographie est volontairement restrictive par rapport aux diverses formes biographiques qui ont été prises en compte par les nombreux historiens de ces Entretiens. D'autre part, je ne crois certainement pas que les biographies modernes sont nécessairement plus objectives que les *Vies* de l'antiquité. Mais si on ne donne pas au genre littéraire un contenu précis, on n'a plus ensuite de critère pour y inclure ou en exclure les œuvres et on peut étendre à l'infini l'extension du concept. L'objectivité dont j'ai parlé n'est pas celle des biographes modernes, mais plutôt celle qu'ils se proposent de respecter et que leurs lecteurs s'attendent à retrouver. C'était déjà une attente partagée par les biographes antiques et leurs lecteurs.

M. Beard: I share many of Stefan Maul's anxieties about the conceptual scheme that underlies your paper. You spoke of

biography as a "genre naturel ... qui ne fait pas appel à une codification de règles"; and it is on that basis, I think, that you can talk as you do about the "déformation" of biography. My own feeling, on the other hand (and it is borne out by much that we have heard this week), is that 'biography' is far from a 'natural' activity; that the conversion of 'life' into 'text' is a cultural process operating according to rules and conventions that differ markedly in different times and places.

R. Goulet: J'ai parlé de "genre naturel" par comparaison avec des formes littéraires comme la tragédie ou l'épigramme que l'on ne saurait composer ni interpréter sans se référer à des "lois" du genre. Les *Vies* de saints au contraire surgissent de façon beaucoup plus spontanée.

M. Beard: I feel uneasy when we speak (even as a shorthand) of "the absence of chronology" in biography. It seems to me that there is no biography at all in which chronology is (or could be) absent. What we are dealing with are representations of time different from those of annalistic history or its equivalents.

R. Goulet: Diogène Laërce ou Porphyre s'efforcent par tous les moyens à leur disposition de rattacher la biographie à un cadre temporel. D'autres biographes comme Eunape ne s'en soucient pas. Que l'on puisse après coup dater un texte d'après des allusions historiques ne constitue pas un "procédé différent de datation".

A. Dihle: Sie haben mit Recht darauf hingewiesen, daß Diogenes Laertios keine Sympathien oder Antipathien für einzelne Philosophen oder Philosophien erkennen lässt. Gilt das aber für das 10. Buch, und war der Autor nicht vielleicht doch ein Epikureer?

R. Goulet: On peut en effet deviner les sympathies épicuriennes de Diogène Laërce dans le fait qu'il réserve Épicure

pour le 10e et dernier livre, comme le faisait également l'épicurien Philodème dans sa *Syntaxis*, qu'il défend Épicure contre les critiques qui attaquaient le philosophe et qu'il présente les *Maximes capitales* comme le 'colophon' de la vie d'Épicure et de son propre ouvrage, en gardant de la sorte pour la fin ce qui doit constituer "le début du bonheur" (10, 158). Mais Diogène n'affiche pas explicitement cette préférence et ses jugements sur les philosophes ne sont pas inspirés par un point de vue philosophique.

A. Dihle: Robert Turcan hat gezeigt, daß die orientalischen Mysterienreligionen sich keineswegs einer bis in die Spätantike steigenden Beliebtheit erfreuten. Vielmehr liegt der Höhepunkt ihrer Beliebtheit in der Zeit um 200 n.C. Danach schwindet ihr Einfluß, doch erleben sie in der 2. Hälfte des 4. Jh. einen erneuten Aufschwung, zu derselben Zeit, in der große Teile der platonischen Tradition ihren Wandel in eine Religion mit Mysteriencharakter erleben (Theurgie usw.). Ist das bei der Beurteilung der späten Philosophenbiographien zu berücksichtigen?

R. Goulet: J'ai essayé de montrer en effet que les biographies d'Eunape, de Marinus ou de Damascius sont marquées jusque dans leur forme par une conception de la philosophie et de l'existence elle-même influencée par les Mystères.

A. Dihle: Darf man sagen, daß eben jener Wandel zu einer Religion eine folgerichtige Entwicklung darstellt, die sich aus dem für den Platonismus fundamentalen Leib/Seele-Gegensatz ergibt? Seit Sokrates ist alle griechische Philosophie in erster Linie Lebenskunst, wie Pierre Hadot betont hat. Wo aber der rechte Lebensweg die 'Angleichung an Gott' in der Weise zeigt, daß dabei die Bindung an die Körperlichkeit des Menschen aufgeschoben und er zu einem Geistwesen wird, kann der wahre, vollkommene Philosoph seinen Status nur dadurch beweisen, daß er wie ein Geisteswesen — man denke etwa an

die Heroen in der Schilderung Philostrats — zu Wundertaten befähigt ist. Damit aber gehört er in die religiöse Sphäre, in der die Alltagserfahrung nicht mehr zählt.

W.W. Ehlers: Ein zentraler Begriff Ihres Vortrags ist 'vérité' im modernen Sinn. Gleichzeitig verwenden Sie diesen Begriff im Zusammenhang mit den Verfassern der Philosophenviten, die ebenfalls 'vérité' intendieren, denen Sie aber nicht immer 'vérité' konzedieren. Meine Frage ist, wie sich diese Wahrheiten bzw. Wahrheitsbegriffe, die ich nicht miteinander vereinbaren kann, zueinander verhalten? Ist die Wahrheit antiker *Viten* bzw. Texte eine unvollkommene (depravierte) Wahrheit, ist ihre Wahrheit zeitgebunden oder handelt es sich in verschiedenen Kulturen und Zeiten um unterschiedliche Wahrheitsbegriffe?

R. Goulet: En parlant de vérité historique, je ne faisais que reprendre les déclarations d'intention des biographes antiques. L'historien appréciera davantage le caractère très 'matter of fact' de la *Vie de Plotin* que les affabulations de la *Vie de Pythagore* de Jamblique.

A. Dihle: Die hier diskutierte Frage einer idealen Biographie und des daran geknüpften Wahrheitsbegriffs scheint mir eher ein hermeneutisches als ein ontologisches Problem zu bezeichnen. Ich darf das an einem Beispiel erläutern. Bei dem *Reallexikon für Antike und Christentum* haben wir uns lange den Kopf zerbrochen, ob die Stichwörter in einer antiken oder einer modernen Sprache gegeben sein sollen. Wir haben uns für die zweite Möglichkeit entschieden und uns auf deutsche Stichwörter geeinigt. Die Aufgabe besteht doch offenbar darin, die Vorstellungen einer vergangenen Zivilisation und ihren Wandel, wie es der Gebrauch bestimmter Wörter erkennen läßt, mit Hilfe unserer eigenen Begriffe und in unserer eigenen Sprache verständlich zu machen. Dabei werden sowohl die Unterschiede als auch die begrenzte Geltung und Bedeutung

der jeweiligen Vorstellungswelten deutlich. Daß man bis diesem Geschäft die eigenen Vorstellungen durch Abstraktion idealisiert, ist um der Deutlichkeit willen meist unvermeidlich. Daraus folgt keineswegs die universale Geltung der eigenen Begriffe. Ganz analog kann man auch bei einem Vergleich literarischer Formen verfahren.

G. Bowersock: The discussion, initiated by S. Maul and continued by Mary Beard and A. Dihle, on the implications of a *déformation* of biography for some kind of presupposed ideal biography goes to the heart of the present *Entretiens.* Obviously we have to operate with some standard, ancient or modern, by which to interpret the surviving texts, but equally that standard can be seen to change radically over time and in varying circumstances. In other words, a *déformation* may in fact be the revision of former standards or the creation of new ones.

R. Goulet: Je persiste à penser que nous pouvons nous représenter un type idéal de la biographie, dont les normes étaient perçues par les biographes eux-mêmes, type irréductible à toutes les formes historiques sous lesquelles la biographie peut se présenter et permettant de porter un jugement esthétique sur les biographies concrètes. Il en est de même du portrait. Ce n'est pas parce que la silhouette ou la caricature sont aussi des portraits que nous sommes tenus à tout mettre sur le même plan et à ne pas reconnaître la plus grande ressemblance en tant que portrait de tel portrait classique peint par un artiste compétent. Si l'on n'aime pas parler de *déformations* dans un tel contexte, on peut toujours employer le terme de *variations.*

G. Bowersock: I would also like to take this occasion to underline Edda Bresciani's opening comment on the role of Egyptian tradition in late antiquity. Its importance grows strikingly as Neoplatonism takes on more and more the trappings of a pagan religion and its philosophers the guise of pagan saints. One need only think of the *Hermetic corpus* (and Egyptian ele-

ments in the *Chaldaean Oracles* so dear to Neoplatonism), of paganism in Alexandria as reflected in Epiphanius or the Syriac *Life of Severus,* of the exegetical work on hieroglyphs by Horapollon. Egyptian traditions helped post-Constantinian paganism to acquire a new vitality, reflected perhaps in Heliodorus' novel. (Even if that work is from the third-century, it must be seen as important to Julian.) Of course, Plutarch's work *On Isis and Osiris* betrays a still earlier curiosity about Egypt, but the significance of Egypt for the world of Eunapius and Marinus is fundamental for understanding that world.

A. Dihle: G. Bowersock hat von der 'Vitalität' der neuplatonischen 'Religion' gesprochen, für die das Philosophenbild der späten Biographien zeugt. Vielleicht kann man das in einen religionsgeschichtlichen Rahmen einordnen. Die traditionellen Religionen der Antike waren Kultreligionen, in denen nur der korrekte und kontinuierliche Vollzug des Kultes zahlte. Was man von den Kultempfängern wußte, dachte und sagte, war demgegenüber ziemlich gleichgültig. Das Christentum entstand im Rahmen eines Judentums, das sich gerade aus einer Kult- in eine Buchreligion wandelte, wo alles auf die Rechtgläubigkeit, die rechte Lehre ankam. In der griechisch-römischen Umwelt konnte sich das Christentum durchsetzen, weil es *neben* der Lehre, also der buchreligiösen Tradition, einen Kult zur sinnlichen Teilhabe an der Heiligkeit entwickelte. Die neuplatonische 'Religion' antwortete darauf, indem sie neben dem traditionellen und dem neuen Kult (Theurgie) aus philosophischer und mythologischer Spekulation eine Lehre bildete, die den Kult begleitete. Das kleine Buch des Saloustios gibt davon eine genaue Vorstellung. Freilich war diese Kombination kult- und buchreligiöser Elemente, die mit dem Christentum rivalisieren konnte, auf die Oberschicht beschränkt. Das Fortleben der traditionellen Kulte, ohne begleitende Theologie und zuweilen in christlicher Umdeutung, erwies sich als viel zäher.