

## Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide

In: Revue des Études Grecques, tome 74, fascicule 351-353, Juillet-décembre 1961. pp. 410-438.

### Résumé

Les quatorze pages d'un commentaire sur le Parménide découvertes par Peyron en 1873 dans un palimpseste de Turin (évangélique de Bobbio), publiées par W. Kroll en 1892, présentent un grand intérêt dans l'histoire des commentaires sur ce dialogue. Récemment, R. Beutler a voulu attribuer ces pages à Plutarque d'Athènes (seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle). Mais ses raisons ne sont pas décisives. En fait la doctrine, la méthode, le vocabulaire et le style trahissent la manière de Porphyre. Nous sommes en présence de fragments du commentaire perdu de Porphyre sur le Parménide.

---

Citer ce document / Cite this document :

Hadot Pierre-Henri. Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide. In: Revue des Études Grecques, tome 74, fascicule 351-353, Juillet-décembre 1961. pp. 410-438.

doi : 10.3406/reg.1961.3671

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg\\_0035-2039\\_1961\\_num\\_74\\_351\\_3671](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1961_num_74_351_3671)

---

# FRAGMENTS D'UN COMMENTAIRE DE PORPHYRE SUR LE *PARMÉNIDE*

---

## I

### *Histoire du texte*

En 1873, B. Peyron (1) avait publié quelques folios palimpsestes retrouvés dans un évangélaire de Bobbio, conservé à Turin, datant probablement du vi<sup>e</sup> siècle. En s'appuyant sur le vocabulaire de ce texte grec, il pensait être en présence d'un texte philosophique émanant de l'école d'Alexandrie.

En 1878, W. Studemund acheva le déchiffrement des pages laissées de côté par Peyron et, comme l'a raconté W. Kroll dans son article sur ce palimpseste (2), il en prépara ensuite l'édition en faisant appel aux conseils de Krüger, Kern, Schanz, Zeller et Baeumker. Le manuscrit de ces travaux fut consulté par W. Kroll à la bibliothèque de Breslau.

En 1892, W. Kroll, s'appuyant sur cet ensemble de recherches, publia, dans le *Rheinisches Museum*, une édition critique de ces feuillets palimpsestes (exactement les folios 64.67.90-94 de l'évangélaire).

(1) B. Peyron, *Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, dans *Rivista di filologia*, I, 1873, p. 53-71. Cette première édition de B. Peyron est importante, parce qu'elle est plus « naïve » que celle de Kroll. Selon Peyron et Kroll, l'écriture grecque semble dater du v<sup>e</sup> siècle.

(2) W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, dans *Rheinisches Museum*, 47, 1892, p. 599-627.

Cette publication fut d'autant plus heureuse que le précieux manuscrit a péri dans l'incendie qui a ravagé la bibliothèque de Turin en 1904 (3).

## II

### *Contenu des fragments*

Ces quatorze pages sont extrêmement intéressantes. Comme l'a bien montré W. Kroll, elles nous conservent de précieux fragments d'un commentaire sur le *Parménide*.

Le premier fragment (4) se rapporte probablement au développement du *Parménide* 136 a-137 c, dans lequel Platon se propose d'étudier les différentes hypothèses possibles au sujet de l'Un. Notre fragment expose à ce sujet les raisons et les limites de cette dénomination d'Un, appliquée à Dieu. Si l'on dit que Dieu est l'Un, cela ne signifie pas que Dieu est une sorte de minimum de petitesse. Cette dénomination sert à éloigner de la notion de Dieu toute multiplicité et à faire entendre qu'il est la cause de tout et que sa puissance est infinie. En effet, si l'on supprimait l'Un, la multiplicité des êtres aussi serait anéantie. Mais il faut néanmoins savoir dépasser cette dénomination d'Un, parce que Dieu est au-dessus de l'Un et de la monade. En pensant à Dieu, sans rien penser de distinct, il arrivera peut-être que l'on se tienne en repos en la pensée indicible de l'Indicible.

Le second fragment (5) semble se rapporter à la première hypothèse du *Parménide* et plus spécialement aux lignes dans lesquelles Platon montre que l'Un purement Un n'est ni identique, ni différent, ni semblable, ni dissemblable (*Parm.* 139 b-140 b). Le commentateur fait cette objection : « Dieu n'est-il pas dissemblable, par rapport à l'Intelligence (c'est-à-dire à la seconde hypostase, dans la tradition néoplatonicienne) et n'est-il pas différent d'elle ? » Et il

(3) E. Stampini, *Inventario dei Codici superstiti... della Biblioteca di Torino*, dans *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 32, 1904, p. 436.

(4) I-II. Je cite les fragments selon les numéros d'ordre des folios, tels qu'ils ont été donnés par W. Kroll, dans son édition. Les indications de lignes correspondront également aux lignes de ces folios.

(5) III-IV-V-VI.

répond à cette objection en montrant que c'est nous qui pensons à tort que nos relations avec Dieu sont réciproques. Ce n'est pas l'altérité qui distingue Dieu des êtres, ce sont eux qui se distinguent de lui. Dieu est absolument sans relations à autre chose. Ainsi le soleil ne se lève ni ne se couche : c'est nous qui entrons dans l'obscurité. Ainsi encore ceux qui, du bateau, voient la terre s'éloigner : ce sont eux qui sont en mouvement, et ils s'imaginent que c'est elle qui se meut (6). Nous nous imaginons que Dieu est néant par rapport à nous, mais c'est que nous-mêmes sommes néant par rapport à lui. Dieu n'a donc aucune relation aux êtres qui viennent après lui. Est-ce qu'il ne les connaît pas ? Sa connaissance n'est pas celle d'un sujet connaissant, mais elle est connaissance absolue, antérieure à toute distinction entre sujet et objet, elle est connaissance qui est purement connaissance, libérée de la nécessité de correspondre à un objet. Mais, finalement, quand on parle de Dieu, il faut se contenter de dire qu'il est séparé de toutes choses, absolument transcendant, et que toutes choses sont néant par rapport à lui.

Le troisième fragment (7) contient une page du *Parménide* lui-même (141 a-d) tirée, elle aussi, de la première hypothèse, et accompagnée d'un bref commentaire. Il s'agit du rapport entre le temps et l'Un purement Un.

Le quatrième fragment (8) se rapporte aux dernières lignes de la première hypothèse (141 d-142 a). Platon y affirmait que l'Un est indicible et inconnaissable. Le commentateur commence par énumérer diverses doctrines qui prétendent dire « quelque chose » au sujet de Dieu. Il cite notamment un oracle chaldaïque (9). Mais il fait remarquer ensuite que cette théologie positive est au fond

(6) III 30 : καθάπερ καὶ οἱ πρὸς γῆν πλέοντες αὐτοὶ κεινούμενοι αὐτὴν κεινεῖσθαι οἴονται. La même image chez R. M. Rilke, *Das Stundenbuch*, dans *Gesammelte Werke*, t. II, Leipzig, 1927, p. 252 : « Du bist der Dinge tiefer Inbegriff der... sich den andern immer anders zeigt : dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff. »

(7) VII-VIII.

(8) IX-X.

(9) Sur cet oracle, cf. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, *Breslauer philologische Abhandlungen* VII 1, Breslau, 1894, p. 12. — H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, *Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire*, t. XIII, Le Caire 1956, p. 78, n. 45 ; p. 79, n. 47 ; p. 81, n. 54 ; p. 112, n. 181.

inutile : autant donner à un aveugle la définition de la couleur. Il vaut mieux s'en tenir à la théologie négative puisque, de toute manière, il faudra nier les attributs positifs. L'âme n'a donc aucun moyen de connaître Dieu, sinon son ignorance même.

Le cinquième fragment (10) commente très précisément le début de la seconde hypothèse (*Parm.* 142 b) : « Si l'Un est, se peut-il qu'il soit et ne participe à l'*ousia* ? » Le commentateur essaie d'expliquer cette formule, paradoxale, puisqu'elle laisserait supposer que l'*ousia* préexiste à l'Un qui est, si celui-ci y participe. Il essaie une première explication. Cette formule servirait à expliquer la « substantification » de l'Un. Dans le tout : Un-Être, c'est l'Un qui est et non l'Être qui est Un. Platon a donc été obligé de dire que l'Un participait à l'*ousia*, pour expliquer que l'Un se « substantifiait », c'est-à-dire formait avec l'ὄν une unité qui imite la simplicité de l'Un purement Un. Le commentateur propose ensuite une autre explication. L'*ousia* en question désigne peut-être d'une manière énigmatique le premier Un, l'Un purement Un. Si en effet le second Un est ὄν, c'est-à-dire « l'Étant », il faut supposer que le premier Un est, par rapport à ce *sujet qui est*, une sorte d'Être pur, une activité d'être, parfaitement simple (11), qui n'est ni l'activité de quelqu'un, ni quelque chose. C'est en participant à cet Être pur et infiniment simple que le second Un est en même temps « l'Étant ».

Le sixième fragment (12) explique peut-être la formule du *Parménide* (145 b) selon laquelle l'Un de la seconde hypothèse, l'Un qui est, est à la fois en soi et en autre que soi. Selon la tradition néoplatonicienne, « l'Un qui est » est identique à l'Intelligence (13). Le commentateur va donc essayer de montrer comment l'Intelligence peut être « en elle-même ». Pour être en elle-même, elle doit sortir de soi et être alors « en autre que soi ». Le commentateur va donc décrire le mouvement de l'Intelligence qui, primitivement en un état de repos et de pure existence, sort de soi, devient, à cause de cela, « Vie » et infinie, puis revient à soi et se connaît alors comme Intelligence. Ce mouvement de sortie et de retour à soi est

(10) XI-XII.

(11) XII 25 : ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον (sujet : τὸ ἓν) καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

(12) XIII-XIV.

(13) Cf. Plotin, *Enn.* V 1, 8, 23.

donc passage par trois moments : existence, vie, intelligence. Mais, dans cette description, c'est le premier moment qui est le plus difficile à concevoir. Si le fait d'être « en soi » est le résultat d'une sortie de soi et d'un retour à soi, comment définir le moment initial ? Est-ce que l'Intelligence n'est pas déjà d'abord en elle-même ? Selon notre commentateur, on ne peut s'exprimer ainsi. Selon son premier moment, l'Intelligence ne peut encore être en soi, justement parce qu'elle ne peut rentrer en soi. Selon ce premier moment, l'Intelligence est donc parfaitement simple et c'est cette simplicité originelle qui fonde la possibilité de la connaissance, c'est-à-dire de l'unité entre le sujet et l'objet. Cette simplicité originelle est une sorte d'acte indivisible qui transcende l'opposition entre sujet et objet et assure en même temps leur réunion. Ainsi le sens commun, dans la psychologie aristotélicienne, perçoit à la fois les différents objets de sensation et l'accord entre les différentes sensations et leurs objets. Mais comment distinguer alors cette simplicité originelle, qui permet à l'Intelligence de se voir, de l'Un lui-même qui, nous l'avons vu, est connaissance absolue, antérieure à toute distinction entre sujet et objet, qui est aussi cet acte d'être, absolument simple, auquel l'Intelligence participe pour être l'Étant ? On peut dire que, selon son état primitif et originel, l'Intelligence coïncide avec l'Un. Comme l'Un purement Un du *Parménide*, elle n'est ni en repos ni en mouvement, ni même ni autre, ni en soi ni en un autre.

### III

#### *Une doctrine porphyrienne*

On s'est évidemment demandé qui pouvait être l'auteur de ce commentaire sur le *Parménide*, ou tout au moins à quelle époque il a été composé. W. Kroll (14) situait sa date de composition entre Jamblique et Syrianus, c'est-à-dire entre le début et la fin du IV<sup>e</sup> siècle. En effet, selon W. Kroll, Jamblique aurait été le premier néoplatonicien à hypostasier la triade être-vie-intelligence dont nous trouvons la trace en notre dernier fragment. D'autre part, une certaine inconsistance dans la terminologie, la sobriété des

(14) W. Kroll, *Parmenidescommentar*, p. 624.

distinctions entre les différents plans du monde intelligible, laissent supposer que l'ouvrage a été composé avant Syrianus et Proclus. Sur ce dernier point, W. Kroll a parfaitement raison. Mais la raison qu'il allègue pour situer après Jamblique la rédaction du commentaire est insuffisante. Ainsi qu'il le remarque lui-même (15), un texte de Proclus (16) laisse entendre que la triade être-vie-intelligence avait déjà une consistance particulière chez Porphyre (17). On remarquera d'autre part que, dans le dernier fragment de notre commentaire, être, vie et intelligence ne paraissent pas vraiment comme des hypostases distinctes ; ce sont des moments du mouvement de sortie et de retour à soi, propre à l'Intelligence (18). Le *terminus a quo* reste donc indéterminé.

Récemment R. Beutler (19) a proposé d'attribuer notre commentaire du *Parménide* à Plutarque d'Athènes (né vers le milieu du iv<sup>e</sup> siècle et mort en 431 ou 432). Ce Plutarque avait été le maître de Syrianus dont Proclus sera l'élève. L'ouvrage aurait donc été écrit dans la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle. R. Beutler remarque d'abord que la sobriété de la méthode exégétique qui caractérise nos fragments est assez bien dans la manière de Plutarque d'Athènes, dans la mesure où nous pouvons nous faire une idée de ses commentaires sur Platon et Aristote. Plutarque d'Athènes avait commenté le *Parménide*, et Proclus nous a conservé de précieuses indications sur la nouveauté de son exégèse (20). Pour Plutarque, les cinq premières hypothèses du *Parménide* étaient les seules à aboutir à des conclusions vraies. Les quatre dernières n'avaient que la valeur de preuves négatives. Chacune des cinq premières hypothèses correspondait à une hypostase différente : Dieu, l'Intelligence, l'Âme, la forme matérielle, la matière (21). Surtout, à propos de

(15) *Ibid.*, p. 624, n. 2.

(16) Proclus, *in Tim.*, III, p. 64, 8. Diehl.

(17) Cf. sur ce point, H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 455-456.

(18) Cf. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 221.

(19) R. Beutler, article *Plutarchos von Athen*, dans Pauly-Wissowa, *RE*, 21, 1951, col. 974-975.

(20) Proclus, *in Parmen.*, p. 638, 14 sq., Cousin (1864).

(21) Cette interprétation des cinq premières hypothèses était d'ailleurs conforme à la tradition néoplatonicienne. La nouveauté de l'exégèse de Plutarque consistait à renoncer à faire correspondre des « objets » aux quatre dernières hypothèses. R. Beutler, *op. cit.*, p. 975, 22 pense que notre anonyme emploie la même méthode d'exégèse, parce que, dans le premier fragment, il

la seconde hypothèse, Plutarque affirmait que, par cette fameuse formule de l'έν ὄν, de « l'Un qui est », Platon « mettait en lumière tout le plan intelligible, dans lequel l'être est véritablement être et dans lequel l'Un participe complètement à l'être » (22). R. Beutler (23) rapproche cette affirmation de Plutarque des lignes de notre anonyme dans lesquelles il est dit que l'Un qui est participe à l'Être, transcendant à l'Étant (24).

Il me semble que ce rapprochement n'est pas justifié. Plutarque ne dit pas, comme notre auteur, que « l'Un qui est » participe à l'Être que serait l'Un purement Un, il se contente de paraphraser Platon qui affirmait, lui aussi, que « l'Un qui est » participe à l'ousia (25). Être remplace simplement ici ousia. Mais la doctrine si particulière de notre auteur, qui identifie Un purement Un et Être antérieur à l'Étant, ne se retrouve pas chez Plutarque. Cette identification ne s'impose donc pas.

En fait, si l'on examine attentivement la doctrine de notre anonyme, on y remarque des traits qui, par rapport au néoplatonisme postplotinien, paraissent archaïques. Avant Plotin, la tradition platonicienne insistait surtout sur l'opposition entre l'intelligible et le sensible. L'intelligible correspondait à la plénitude de

affirme que si l'Un était supprimé, la cohésion des choses serait détruite. Une telle affirmation correspondrait justement à la neuvième hypothèse du *Parménide*, 165 e : ὥστε οὐδ' ἄν πολλά εἶη (cf. notre anonyme, I 13 : οὐκ ἄν οὐδὲ πλῆθος ὄντα εἶναι). Exactement l'anonyme dit ceci : 1° Par elles-mêmes, les choses sont dispersées et ne forment même pas une multitude ; 2° L'Un n'est donc pas séparé des choses, sans cela, elles seraient indéfinies et inexistantes ; 3° L'Un n'est pas confondu non plus avec les choses, sans quoi, les choses ne pourraient pas non plus exister. Nous avons là une paraphrase des principes plotiniens : « C'est par l'Un que tous les « étants » sont des « étants » (*Enn.* VI 9, 1, 1). « L'Un est toutes choses et n'est aucune des choses » (V 2, 1, 1). Autrement dit, la neuvième hypothèse du *Parménide* veut dire seulement que l'Un est le principe du « Plusieurs ». Mais nous ne pouvons rien conclure de certain, concernant la manière dont notre anonyme interprétait les quatre dernières hypothèses.

(22) Proclus, *in Parm.*, p. 638, 27 : πάντα τὸν νοητὸν εἰς φῶς ἀνάγειν διάκοσμον, ἐν ᾧ καὶ τὸ εἶναι ὡς ἀληθῶς ἐστι, καὶ τὸ ἐν αὐτοτελῶς μετέχον τοῦ εἶναι.

(23) *Op. cit.*, p. 974, 41.

(24) XII 27 : οὐ (sc. τοῦ εἶναι) μετασχὼν τὸ ἐν (correction de W. Kroll, le palimpseste porte τὸ ὄν qui, à la rigueur, donnerait un sens satisfaisant) ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος.

(25) *Parm.* 142 b : ἐν εἰ ἐστίν, ἄρα οἶόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίαις δὲ μὴ μετέχειν ;

l'être, le sensible, au monde déficient du devenir. Plotin est le premier à distinguer un au delà de l'intelligible et de l'être, un principe tellement simple qu'il ne connaît pas et « n'est » pas. C'est en cela que consiste la nouveauté de sa doctrine par rapport à celle de Numénius, qu'on l'accusait de plagier (26). Numénius distingue bien trois dieux ou « principes », mais il n'hésite pas à appeler le premier Dieu, « l'Étant en soi » (27) ou à dire que ce premier Dieu, le Bien en soi, est de même nature (28) que l'*ousia*, c'est-à-dire que l'intelligible. Pour Numénius, le premier Dieu est intelligence ; il est une intelligence prise à l'état de repos comme identique à l'intelligible ; le second Dieu est aussi intelligence, mais intelligence « qui pense qu'elle pense » (29). Si les premiers traités de Plotin laissent paraître une certaine fidélité à cette doctrine des deux Intelligences, les traités de la maturité sont au contraire extrêmement fermes sur ce point : l'Un ne connaît pas, n'est absolument pas une intelligence ni même un intelligible, et il n'y a qu'une intelligence (30), celle qui procède de l'Un. Le néo-platonisme, à partir de Jamblique, aura tendance à exagérer encore l'abîme qui sépare l'Un de l'Être et de l'Intelligence (31).

Or notre anonyme n'hésite pas à identifier l'Un purement Un avec l'Être, défini comme agir antérieur à l'Étant (32). Une telle identification était inadmissible pour Plotin : l'acte d'être, pour lui, ne pouvait que procéder de l'Un. Plotin aurait également refusé de dire que l'Un est, par rapport à nous, en quelque sorte le seul « véritablement existant ». Pourtant notre anonyme opère ce renversement très caractéristique : « Ce n'est pas lui qui

(26) Cf. Porphyre, *Vita Plotini*, 17. Amélius, nous raconte Porphyre, avait écrit un traité *Sur la différence des dogmes de Plotin et de Numénius*, contre ceux qui prétendaient que les doctrines de Plotin se ramenaient à celles de Numénius.

(27) Numénius, fr. 26, Leemans : ἀπόσόν.

(28) Numénius, fr. 25, Leemans : σύμφυτον τῆ ὀυσίᾳ.

(29) Cf. sur ce point E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, dans *Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, tome V, Fondation Hardt, Genève, 1957, p. 12-14 et 19-20, citant Numénius, fr. 24 et Plotin, *Enn.* III 9, 1.

(30) Plotin, *Enn.* II, 9, 1, 25 sq.

(31) Jamblique distinguera un « principe indicible » au-delà de l'Un, puis l'Un, puis le « Toujours-Étant », sommet de la substance intelligible, puis l'ensemble de la substance intelligible, cf. Damascius, *Dubil. et solut.*, 43, I, p. 86, 3, Ruelle, et Proclus, *in Tim.*, I, p. 230, 5, Diehl.

(32) Cf. plus haut, note 11.

est non-étant et incompréhensible pour tous ceux qui veulent le connaître, mais c'est nous et tous les étants qui sommes néant par rapport à lui... C'est donc nous qui sommes le néant précisément par rapport à lui, quant à lui, il est le seul véritablement Étant (τὸ μόνον ὄντως ὄν), si l'on entend ce terme dans le sens où je le dis, — par rapport à toutes les choses qui sont après lui » (33). De telles formules rappellent beaucoup plus le moyen-platonisme que le néo-platonisme. Plutarque, par exemple, oppose, comme notre anonyme, « nous » et « Dieu » : « Nous autres, nous ne participons pas d'une manière véritable à l'être... Mais Dieu, étant un, remplit le toujours en un seul « maintenant » et ce qui est de cette manière est le seul véritablement Étant (μόνον ... ὄντως ὄν) » (34). Pour Plotin, comme pour Jamblique ou Proclus, ce n'est pas louer l'Un que de dire qu'il est le seul véritablement Étant, même si, comme notre anonyme, on n'emploie ce terme qu'en opposition au néant que nous sommes. Aucun des néoplatoniciens ne cherche en effet à se représenter l'Un comme une plénitude d'être ; les notions de transcendance et de simplicité leur suffisent. Sur ce point précis, notre anonyme reste donc proche de Numénios.

On remarquera également une formule de notre commentaire qui rappelle le vocabulaire de Numénios. L'auteur anonyme affirme que l'Être pur, c'est-à-dire la première hypostase, est l'Idée de l'Étant, c'est-à-dire qu'il est l'idée de la seconde hypostase (35). Or Numénios avait dit que le premier Dieu était l'Idée du Bien (36), le Bien étant alors le second Dieu, donc une seconde hypostase. Plotin aurait refusé d'accepter un tel rapport entre l'Un et l'Intelligence (37).

(33) IV 19-22, cf. plus bas, n. 79.

(34) Plutarque, *de E ap. Delph.* 17-18, 391 f-393 b, cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, XI 11, 1 ; II, p. 29, 10 et p. 31, 13-14, Mras.

(35) XII 32 : ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος.

(36) Numénios, fr. 29 Leemans : εἴπερ ἐστὶ μετουσίχ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός (cf. l'anonyme XII 27 et 33 : οὗ (sc. τοῦ εἶναι) μετασχόν), <ἀγαθοῦ> ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρώτος νοῦς, ὢν ἀποάγαθον (cf. Eusèbe, *Praep. evang.* XI 23, 10 ; II, p. 51, 8-9 Mras).

(37) Pour Plotin, en effet, « l'Un ne saurait avoir rien de commun avec les choses qui viennent après lui, sans quoi cet élément commun serait avant lui » (*Enn.* V 5, 4, 14, cité par É. Bréhier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, dans *Études de philosophie antique*, Paris,

La théorie des deux intelligences, dans notre anonyme, rappelle également Numénius. Il distingue en effet entre l'Intelligence, prise en sa simplicité originelle comme identique à l'Un, tellement simple qu'elle ne peut effectuer de conversion vers soi, et l'Intelligence qui cherche à se voir, en un mouvement de sortie et de retour de vie et de pensée (38). D'autre part, il n'hésite pas à affirmer que l'Un lui-même est connaissance absolue, « n'ignorant ni le passé, ni le futur » (39), connaissant toutes choses, par le fait même qu'elle est connaissance pure (40) et sans objet qui la limite. Or, nous l'avons vu (41), Numénius définissait le premier Dieu comme une intelligence qui n'effectue pas d'acte de pensée (42), prise à l'état de repos (43), identique à l'intelligible, et le second Dieu, comme une intelligence en acte, cherchant à penser qu'elle pense. Cette doctrine, primitivement admise par Plotin, fut ensuite vigoureusement rejetée par lui.

A côté de ces traits antéplotiniens, nous distinguons pourtant chez notre anonyme d'autres aspects doctrinaux qui sont nettement postplotiniens. Le principe même qui guide son exégèse du *Parménide* est conforme à l'enseignement de Plotin : à la première hypothèse correspond l'Un purement Un, à la seconde hypothèse, l'Un qui est, c'est-à-dire l'Intelligence, que Plotin appelle l'Un-Multiple et notre anonyme l'Un-Tout (44). Comme Plotin, notre anonyme affirme que l'idée d'Un, appliquée à Dieu, sert à exprimer sa simplicité et son caractère de principe, mais qu'elle doit aussi

1955, p. 258). Or toute participation à une idée suppose un élément commun avec elle.

(38) XIV 10-35.

(39) IV 32 : μόνον ὅτι μηδ' ἐν ἀγνοίᾳ μένει ποτὲ τῶν ἐσομένων, γιγνόμενα δὲ ἐγνώρισεν ὁ μηδέποτε ἐν ἀγνοίᾳ γενόμενος.

(40) VI 8 : γνῶσις ἀπόλυτος.

(41) Notes 29 et 30.

(42) Numénius, test. 25, Leemans : le premier Dieu ne pense « qu'en utilisant » (ἐν προσχρήσει) le second, dont la fonction propre est de penser.

(43) Numénius, fr. 24, Leemans : ἔσται ἔστως.

(44) *Enn.* V 1, 8, 24 : τὸ πρῶτον ἐν, ὃ κυριώτερον ἐν, καὶ δεύτερον ἐν πολλὰ λέγων, et notre anonyme XII 3-5 : αὐτίκα ἐκεῖνο ἐν μόνον, τοῦτο δὲ ἐν πάντα (cf. *Enn.* V, 3, 15, 23).

être dépassée (45). Nous verrons également plus loin que certains termes plotiniens se retrouvent chez notre auteur (46).

Bien plus, le commentateur anonyme donne à la triade existence-vie-intelligence un rôle qui annonce l'évolution du néoplatonisme postérieur. Sans doute être, vie et pensée sont groupés d'une manière presque technique chez Plotin et ils constituent chez lui la définition même de l'être plénier, c'est-à-dire de l'Intelligence (47). Mais, chez notre anonyme, ces trois termes deviennent trois moments d'un unique mouvement par lequel l'Intelligence sort de son repos originel pour se voir elle-même (48). Ces trois moments ne sont donc pas hypostasiés chez lui comme ils le seront probablement déjà chez Jamblique (49). On sent ici une pensée encore très proche de Plotin.

Nous sommes donc en présence d'un auteur qui reste en partie fidèle aux enseignements de Numénius, qui a subi aussi l'influence de Plotin, tout en conservant certaines traditions doctrinales antérieures à Plotin. Un seul auteur correspond à ces données, c'est Porphyre. Disciple de Plotin, il emploie un vocabulaire plotinien et systématise l'enseignement de son maître. Mais les néoplatoniciens postérieurs noteront sa fidélité à Numénius (50). Et des historiens récents, comme H. Lewy (51) et H. Dörrie (52), s'accordent à reconnaître que, même après avoir écouté Plotin, Porphyre a continué à subir l'influence de son premier maître, Longin, qui appartient encore au moyen-platonisme.

(45) Comparer I 20 et *Enn.* VI 9, 6, 4 : l'Un n'est pas un minimum : I 25 et *Enn.* VI 9, 6, 10-11 : la notion d'Un exprime l'infinité de la puissance du Premier. Comparer également I 6-10 et *Enn.* V 5, 6, 26-34 : la notion d'Un ne contient que la négation du multiple et désigne le maximum de simplicité ; I 29 ou II 13 et *Enn.* V 5, 6, 32 : il faut renoncer finalement même à la notion d'Un.

(46) Cf. note 110.

(47) Cf. P. Hadot, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, dans *Sources de Plotin* (cf. plus haut, n. 29), p. 105-157.

(48) XIV 17-21 : τὸ δὲ νοοῦν ἦν ὁ νοῦς μετεζήληθη ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανεέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ, ἐστὶν ζωὴ· διὸ ἀόριστος <ὁ> κατὰ τὴν ζωὴν.

(49) Cf. Proclus, *in Tim.* III, p. 45, 5, Diehl. Pour Porphyre, cf. plus haut, n. 16 et 17.

(50) Numénius, test. 18, Leemans (Proclus, *In Tim.*, I, p. 77, Diehl) : Πορφύριος ... ὃν καὶ θαυμάσειεν ἂν τις εἰ ἕτερα λέγοι τῆς Νουμηνίου παραδόσεως.

(51) H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 315.

(52) H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zelemata*, dans *Zelemata*, 20, Munich, 1959, p. VIII.

Une grande partie de l'œuvre de Porphyre est perdue, notamment le commentaire sur le *Parménide* auquel Damascius semble une fois faire allusion (53). La plupart des œuvres conservées concernent la psychologie ou la morale et n'abordent pas pour la plupart les sujets traités dans notre commentaire. Il est donc difficile de faire une comparaison doctrinale très poussée entre la doctrine de l'anonyme et celle de Porphyre. Nous possédons pourtant certains éléments d'appréciation.

La manière dont notre anonyme commente la phrase du *Parménide* (142 b) : « Si l'Un est, se peut-il qu'il soit et ne participe pas à l'*ousia*? », évoque tout à fait la méthode et la doctrine de Porphyre. Dans cette unité : l'Un qui est, le rapport entre l'Un et l'Étant (l'έν et l'έν) était difficile à définir pour un néoplatonicien. Platon (54) lui-même avait précisé que l'Un et l'Étant étaient des parties de ce tout : l'Un qui est, et que chacune de ces parties était elle-même ce tout. Notre anonyme essaie de définir l'unité de l'Un qui est, en prenant pour schéma directeur la classification stoïcienne (55) des mélanges : σύγχυσις, κρᾶσις, μῖξις, παράθεσις. Il oppose en effet la σύγχυσις, qu'il ne nomme pas, mais que l'on peut reconnaître grâce au vocabulaire employé (56), et la παράθεσις, qu'il nomme explicitement (57). Dans la σύγχυσις, en effet, les composants se modifient réciproquement et forment une unité nouvelle et indissoluble ; dans la παράθεσις au contraire les composants, simplement juxtaposés, ne sont pas modifiés et ne forment pas une unité indissoluble. De la physique, notre anonyme passe à

(53) Damascius, *Dubil. et solut.*, 238, t. II, p. 112, 14, Ruelle : ένχτον, τί « τὸ έν γε τι » σημαίνει, καὶ τὸ τί προσκείμενον ; ἄρα ὅτι αντίκειται τῷ οὐδέν τὸ τί ὡς Πορφύριος, ἢ ὅτι τὸ τί δηλοῖ τὸ μεθεκτὸν έν. Il s'agit d'expliquer *Parm.* 144 c : έν γε τι : chaque partie de « l'Un qui est », si elle « est », est nécessairement « quelque un ». Nous rencontrons dans ce passage de Damascius un exemple de la différence qui existe, en matière d'exégèse, entre Porphyre et Jamblique. Porphyre recherche le sens obvie : « quelque un » s'oppose à « pas un ». Les néoplatoniciens postérieurs à Porphyre, que Damascius cite dans la suite du passage, Jamblique et Syrianus, cherchent à faire correspondre à la formule platonicienne une hypostase particulière : l'Un « déterminé » ou « participé ».

(54) *Parm.* 142 d.

(55) Sur cette doctrine stoïcienne, cf. H. Dörrie, *Porphyrios Symmiktá Zetemata*, p. 24-33.

(56) Cf. plus bas, n. 62.

(57) XI 17 : καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ένός καὶ ὄντος.

la logique. L'Un et l'Étant forment, pour lui, dans l'Un qui est, une unité indissoluble, une *σύγχυσις*, comme « animal » et « raisonnable » forment cette unité qu'est l'homme (58). L'Un et l'Étant sont donc ensemble comme les parties de la définition ou de l'essence. Ils ne peuvent être disjoints sans que l'essence elle-même soit détruite. Ils ne forment pas une *παράθεσις*, comme il arriverait si l'Un était sujet et si « étant » n'était qu'un accident (59). Un et Étant sont donc les parties de cette essence qu'est l'Un qui est.

Nous reconnaissons ici la méthode de Porphyre, telle que l'a récemment analysée H. Dörrie dans son étude sur les *Symmikta Zetemata*. L'originalité de Porphyre, par rapport à Plotin, a consisté essentiellement à lier étroitement la physique stoïcienne et la métaphysique néoplatonicienne (60). Cette dernière apparaît ainsi comme une méta-physique, c'est-à-dire comme une transposition dans le monde intelligible des lois propres de la physique. C'est ainsi que les *Symmikta Zetemata* utilisent le schéma stoïcien des mélanges pour rendre compte du rapport de l'âme et du corps (61). Ils énumèrent successivement la *σύγχυσις*, dans laquelle les composants se modifient réciproquement (*συνηλλοιῶσθαι*, cf. notre anonyme : *συνηλλοίωται*) (62)), la *κρᾶσις*, la *μίξις*, la *παράθεσις*, pour conclure que l'union de l'âme et du corps s'effectue selon un mode qui réunit en lui les propriétés contradictoires des différents mélanges corporels : union parfaite, comme dans la *σύγχυσις*, où les composants disparaissent, et pourtant union sans confusion, comme dans la *παράθεσις*, où les composants restent distincts et sans altération. Ce type paradoxal de mélange est propre à la relation des intelligibles aux choses sensibles (63). On ne s'étonnera donc pas que dans notre commentaire du *Parménide* il ne soit pas question de ce mode de mélange transcendant. L'unité de l'Un qui est n'est pas

(58) XI 10-17.

(59) XI 18-19.

(60) H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetemata*, p. 160.

(61) *Ibid.*, p. 24-35 et 36-73.

(62) *Ibid.*, p. 45 : *ἀνάγκη γὰρ ἢ ἡνώσθαι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα καὶ συνηλλοιῶσθαι καὶ συνεφάρθαι ἀμφοτέρω... ἢ μὴ ἡνώσθαι... παρακεῖσθαι δέ.* Cf. notre anonyme, XI 16-17 : *οὕτως γὰρ καὶ ἐπὶ τούτου τὸ τε ἐν τῇ οὐσίᾳ συνηλλοίωται ἢ τε οὐσία τῷ ἐνί, καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἐνὸς καὶ ὄντος.*

(63) H. Dörrie, p. 54 ; cf. également Porphyre, *πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα* (que je citerai désormais sous le titre *De animal.*), p. 47, 20, Kalbfleisch.

celle d'une réalité intelligible et d'une réalité sensible. Sur le plan purement intelligible, une σύγχυσις parfaite est possible, comme est possible la σύγχυσις parfaite des parties de l'essence.

Nous retrouvons en effet également, dans notre commentaire du *Parménide*, l'auteur de l'*Isagoge*. Nous avons vu que notre anonyme opposait la σύγχυσις des parties de l'essence à la παράθεσις qui unit sujet et accident. Ce rapprochement éclaire certaines expressions de Porphyre dans l'*Isagoge*. Si l'accident peut disparaître sans entraîner la destruction du sujet dans lequel il se trouve (64), c'est qu'il ne constitue avec le sujet qu'une simple παράθεσις. Si au contraire la disparition d'« animal » ou de « raisonnable » entraîne la disparition de cette unité qu'est l'homme (65), c'est qu'il y a dans l'essence de l'homme, une σύγχυσις du genre et de la différence.

On pourrait se demander si Porphyre, disciple de Plotin, pouvait, comme notre anonyme, identifier l'Un purement Un avec l'Être antérieur à l'Étant. Mais il se trouve justement que Proclus et Damascius (66) reprocheront à Porphyre d'identifier l'Un avec cette entité que les *Oracles chaldaïques* appellent le Père ou l'ὑπαρξις (67). Or l'ὑπαρξις, ou l'existence, dans une tradition que l'on a tout lieu de considérer comme porphyrienne et qui est attestée par Marius Victorinus et Damascius, est définie comme l'être pur, sans forme, antérieur à toute détermination, et donc à l'étant (68). Et justement,

(64) *Isagoge*, p. 12, 25, Busse : συμδεσθηκός δέ ἐστιν ὁ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς.

(65) *In Categ.*, p. 95, 22, Busse : οὐσιώδεις εἰσὶν ποιότητες αἱ συμπληρωτικαὶ τῶν οὐσιῶν. Συμπληρωτικὰ δέ εἰσιν ἐκεῖνα ἅτινα ἀπογινόμενα φθείρει τὰ ὑποκείμενα... Τὸ γὰρ λογικὸν ἐὰν ἀρθῆ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, φθείρεται. Ainsi le sujet et sa différence substantielle sont des συνεφθαρμένα, ils forment une σύγχυσις. L'exemple du rapport entre « animal » et « raisonnable » est justement cité par notre anonyme, XI 10-15.

(66) Damascius, *Dubil. et solut.*, 43, t. I, p. 86, 9 : κατὰ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος : Proclus, *in Parm.*, p. 1070, 15, Cousin. Cf. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942, p. 7-8. Pour Proclus, le « Père » n'est que le premier terme d'une triade qui est postérieure à l'Un.

(67) Cf. Damascius, *Dubil. et solut.*, 44, t. I, p. 87, 10, où les trois termes de la triade intelligible, empruntée aux Chaldéens, ne sont plus πατήρ, δύναμις, νοῦς, mais ὑπαρξις, δύναμις, νοῦς. Cf. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 18.

(68) Damascius, *Dubil. et Solut.*, 120, t. I, p. 312, 11 sq. : ταύτη ἄρα διοίσει τῆς οὐσίας ἢ ὑπαρξις, ἢ τὸ εἶναι μόνον καθ' αὐτὸ τοῦ ἅμα τοῖς ἄλλοις ὁρωμένου et 121, p. 312, 26 : ὑπαρξις ἄρα τῆς οὐσίας ἀπάσης τὸ ἐν καὶ ἢ πρώτη ὑπόθεσις. Damascius reproduit ici probablement une théorie porphyrienne, parce qu'il

dans son étude sur Porphyre et Augustin, W. Theiler (69) a montré que Porphyre conçoit les étants comme déterminés par une forme et placés par elle à un rang déterminé de la hiérarchie universelle. Nous retrouvons une liaison très étroite entre ces notions d'ordre et de forme chez notre anonyme : « Chacun des autres actes (il s'agit de l'acte de penser et de l'acte d'être pensé) est fixé à quelque chose et il est *ordonné* à cette chose totalement, selon sa *forme* et selon son nom. Mais l'acte dont nous parlons (il s'agit de l'acte pur et absolu qu'est l'Intelligence en sa simplicité originelle) n'est l'acte de rien, c'est pourquoi il n'a ni *forme*, ni nom, ni *substance* (70) ». Dans cette perspective, la transcendance consiste en effet à être libéré de toute forme, de tout ordre, de toute finalité particulière. Au delà de l'étant, on peut donc concevoir un Être absolu, comme au delà de la connaissance ordonnée à un intelligible, une connaissance absolue (71), libérée de la nécessité de correspondre à un objet.

Notre anonyme expose, nous l'avons vu, une doctrine très particulière concernant les deux états de l'Intelligence. Il semble bien que Porphyre ait lui aussi distingué deux états de l'Intelligence. Proclus (72) nous dit en effet que, dans son traité *Des principes*, Porphyre aurait enseigné que l'Intelligence, tout en étant elle-

identifie ensuite *έν, ύπαρξις* et *πατήρ*, *ibid.*, p. 312, 28-29 (cf. plus haut, les notes 66 et 67). Marius Victorinus et son correspondant arien, Candidus, professent la même doctrine. Ils font correspondre *existentia* à *ύπαρξις* et définissent l'*existentia* comme un *esse solum* (Candidus, *epistola ad Marium Victorinum*, I, 2, 19 et Victorinus, *adversus Arium* I 30, 21, cités selon chapitre et lignes de l'édition Henry-Hadot, Sources chrétiennes, 68, Paris, 1960).

(69) W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p. 11. Voir également R. Beutler, article *Porphyrios*, dans Pauly-Wissowa, RE, 43, p. 305, 19.

(70) XIII 13 : *έκάστη μέν ούν τών άλλων πρός τι πέπηγε και κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῶ και κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὐτῆ δὲ οὐδενός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει οὐδὲ οὐσίαν.*

(71) Cf. plus bas, n. 107.

(72) Proclus, *Theol. plat.*, I, 11, p. 27, 33 m. Portus : Πορφύριος δὲ αὐ μετὰ τοῦτον (sc. Plotin) ἐν τῇ περὶ ἀρχῶν πραγματείᾳ τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον ἐν πολλοῖς και καλοῖς ἀποδείκνυσι λόγοις, ἔχειν δὲ ὁμοῦς ἐν ἑαυτῶ και προαιώνιον, <και τὸ μὲν προαιώνιον> (Westerink) τὸν νοῦν (scribit Saffrey, τοῦ νοῦ codd.) τῶ ἐνὶ συνάπτειν ... ὁ νοῦς ἔχει τι κρεῖττον ἐν ἑαυτῶ τοῦ αἰωνίου. Je dois compléments et corrections à une aimable communication de H. D. Saffrey, le futur éditeur de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Remarquer l'emploi de προαιώνιος dans Porphyre, *Hist. philos.*, p. 15, 1 Nauck.

même « éternelle », possédait en elle « le Prééternel ». C'est ce Prééternel qui, selon Porphyre, aurait uni l'Intelligence à l'Un. Ainsi l'Intelligence aurait en elle quelque chose de supérieur à l'éternel, c'est-à-dire à elle-même. A vrai dire, certaines expressions de Plotin (73) sur l'intimité de l'Intelligence, sur ce qui, en elle, est « premier », pourraient être à l'origine de cette doctrine.

Nous avons vu que Porphyre, et notre anonyme, n'hésitaient pas à appliquer aux objets transcendants un mode de considération — par exemple, la doctrine des mélanges — jusque-là réservé aux êtres physiques. Notre anonyme (74), en utilisant la doctrine aristotélicienne du « sens commun », pour décrire l'état originel de l'Intelligence, effectue la même démarche intellectuelle. Il transporte un schéma, valable pour le monde sensible, dans le monde intelligible. Porphyre, lui aussi, dans ses *Sententiae* (75), insiste sur l'analogie des rapports qui existent, d'une part, entre la sensation et son objet, d'autre part, entre l'intelligence et l'intelligible. Si donc il admettait, à la suite d'Aristote (76), que les sensations supposent un acte indivisible qui les transcende et qui fonde la possibilité de la perception, il pouvait être conduit à admettre également, comme notre anonyme, que la connaissance intellectuelle suppose, elle aussi, un acte indivisible, transcendant l'opposition entre sujet et objet, et fondant la possibilité de la connaissance (77). Il semble bien d'ailleurs que la théorie du sens commun ait été une pièce importante de la psychologie porphyrienne (78).

(73) *Enn.* VI 9, 3, 27 : τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ. V 5, 8, 22 : τῷ ἑαυτοῦ μὴ νόῳ. V 3, 14, 15 : ὁ ἔνδοξον νοῦς. Comparer avec la connaissance de l'intelligible, νόου ἄνθει, dans les *Oracles chaldaïques* (Kroll, 11 ; H. Lewy, p. 165, n. 373 et 168, n. 383). Dans toutes ces expressions se retrouve l'idée d'une coïncidence entre le « sommet » ou la « fleur » de l'intelligence et l'Un lui-même.

(74) XIII 27 sq.

(75) Porphyre, *Sentent.* XLIV, p. 43, 15, Mommert.

(76) Aristote, *De anima*, III, 2, 426 b 8 ; *De sensu*, VII, 449 a 3 sq. ; *De somno*, II, 455 a 15 sq.

(77) Cette utilisation métaphysique de la doctrine aristotélicienne du sens commun commence avec Plotin, *Enn.* IV 7, 6, 11 sq. (cf. P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, dans *Sources de Plotin*, p. 429-449) et se retrouve chez Proclus, *De decem dubitat.*, 79, 35 sq. (de même qu'il faut un *judicatorium* indivisible des formes sensibles, de même il faut un sujet antérieur aux idées et doué d'une connaissance indivisible).

(78) Porphyre identifiait, semble-t-il, le sens commun aristotélicien avec le *pneuma* imaginaire qui, pour lui, était le premier corps de l'âme ; c'est ce que

On remarquera d'autres rapports entre notre anonyme et les *Sententiae* de Porphyre. Dans notre commentaire du *Parménide*, il est dit que si Dieu nous apparaît comme un néant, c'est que nous-mêmes sommes néant par rapport à lui. Dans les *Sententiae*, le même renversement de perspective se retrouve, mais effectué cette fois à propos des rapports entre l'intelligible et le sensible : « De même que, pour le corps, ce qui est sans masse corporelle est insaisissable et n'est, pour lui, que néant, de même pour l'incorporel, ce qui a une masse corporelle ne fait aucun obstacle et est comme un néant » (79). Il ne faut pas s'étonner de voir les mêmes principes appliqués à notre rapport avec Dieu, chez l'anonyme, et aux rapports entre intelligible et sensible, chez Porphyre. Cette confusion, qui est un héritage du moyen-platonisme, se retrouvera encore (80).

Certains détails de la théorie porphyrienne de la connaissance de Dieu semblent également se présenter aussi chez notre anonyme : pour tous deux, on peut beaucoup parler de Dieu (81), mais on ne le connaît vraiment que dans l'ignorance (82). Pour tous deux, il faut chercher à se rendre digne de Dieu pour le connaître (83), il vaut mieux se taire que chercher à parler de lui (84). Tous deux admettent que Dieu nous connaît (85) et connaît toutes choses, doctrine apparemment hérétique en bonne tradition néoplatonicienne. Tous deux veulent prendre garde de ne pas attribuer à Dieu

l'on peut conclure d'un passage de Synésius, *De insomniis*, V, p. 152, 19-153, 18, Terzaghi, influencé par Porphyre, selon W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios*, Tübingen, 1926, p. 40 et 57.

(79) Anon. IV 19 *Sententiae*, XXVII, p. 11, 17, Mommert.  
 οὐ γὰρ αὐτὸς τὸ μὴ ὄν καὶ ἀκατά- ὡς γὰρ τῷ σώματι τὸ ἄογκον  
 ληπτον τοῖς τοῦτο γινῶναι βουλομέ- ἄληπτον καὶ οὐδὲν πρὸς αὐτὸ.  
 νοις, ἀλλ' ἡμεῖς καὶ πάντα τὰ ὄντα τὸ οὕτω τῷ ἀσωμάτῳ τὸ ἐνογκον καὶ  
 μὴ δὲν ἐσμεν πρὸς αὐτόν. ἀνεπιπρόσθητον καὶ μὴ ὄν κεῖται.

(80) Cf. plus bas, n. 153.

(81) IX 26 sq. et *Sententiae*, XXV, p. 11, 3.

(82) X 27 : ἀγνωσίας et *Sentent.* XXV, p. 11, 4 : ἀνοησίχ.

(83) II 31 : (ἴνα)... αὐτὸ χωρῆσαι τὸ ἀγνωστον ἄξιοι γενοίμεθα et *Ad Marcellam*, 15, p. 284, 20, Nauck : ἄξιαν σε ποιήσῃ θεοῦ τὸ μὴδὲν ἀνάξιον θεοῦ μῆτε λέγειν μῆτε πράττειν μῆτε πάντως εἰδέναι ἀξιοῦν.

(84) II 21 : διὰ σιγῆς et *Ad Marcellam*, 15, p. 284, 19 ; 16, p. 285, 12 ; *Antr. Nymph.*, p. 74, 22 ; *De abstin.* II 34, p. 163, 21, Nauck, qui cite Apollonius de Tyane. Le thème est traditionnel, mais il semble particulièrement cher à Porphyre.

(85) IV 32 sq. : Dieu connaît passé et futur ; V 30 : il connaît tout. *Ad Marcellam*, 13, p. 283. 10 : Dieu connaît le sage.

les passions qui ne sont propres qu'à nous et de ne pas les transporter en lui : nous risquerions de nous faire, au sujet du divin, des idées contraires à la réalité (86).

Autre détail qui rappelle Porphyre : l'attitude de notre commentateur à l'égard des *Oracles chaldaïques*. On sait que les néoplatoniciens, depuis Jamblique, considéraient ces *Oracles* comme de véritables Écritures inspirées (87). Or nous lisons dans notre fragment (IX 8-10) la formule suivante, au moment même où l'auteur cite un de ces *Oracles* : « D'une certaine manière, ces choses sont dites avec exactitude et vérité, s'il est vrai — à ce que disent ceux qui rapportent cette tradition — que ce sont les dieux qui l'ont révélé ». Notre anonyme prend ses distances à l'égard des *Oracles*, comme l'a bien remarqué W. Kroll (88). Une telle attitude ne se rencontre pas chez les néoplatoniciens postérieurs, comme Jamblique, Proclus ou Damascius. On pourrait penser que notre commentateur cite un de ses prédécesseurs (89), qui aurait rapporté l'oracle en question en précisant qu'il s'agissait là d'une révélation divine. Notre anonyme, ignorant les *Oracles chaldaïques*, aurait hésité à admettre que ce fût absolument sûr. Mais cette hypothèse est peu probable. A partir de Porphyre, qui les commenta pour la première fois, les *Oracles chaldaïques* sont connus par tous les néoplatoniciens. Même si notre commentateur rapportait l'opinion d'un tiers, il

(86) Anon. IV 35.  
Ἄλλ' εὐοίκαμεν τὰ ἡμέτερα πάθη  
εἰς ἐκεῖνον ἀναπέμπειν τῷ ἡμᾶς εἶναι  
τῷ ὄντι τὸ μηδέν.

*Epist. ad Anebon.*, dans Eusébe, *Praep. ev.*, t. I, p. 244, 1 Mras

ἢ γὰρ γοήτων ἦν ταῦτα πάντα  
τεχνάσματα καὶ προκαλύμματα διὰ  
τῶν ἐπιφημιζομένων τῷ θεῷ τῶν  
περὶ ἡμᾶς γινομένων παθῶν, ἢ  
λελήθαμεν ἐναντίας ἐννοίας ἔχοντες  
περὶ τοῦ θεοῦ ἢ αὐτὸ τῷ ὄντι  
δίχκειται.

(87) Cf. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 1-2 ; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 443-447. Jamblique, *De myst.*, III 31, p. 178, 16, Parthey.

(88) W. Kroll, *Parmenidescommentar*, p. 625 : etwas fern lag.

(89) W. Kroll, *ibid.*, p. 625 pense que ce prédécesseur aurait professé l'opinion attribuée par Damascius et Proclus (cf. plus haut, n. 66) à Porphyre c'est-à-dire qu'il aurait identifié le Père au principe premier. Mais, dans notre hypothèse, c'est Porphyre lui-même qui exposerait la doctrine des *Oracles* telle qu'il l'entend : le principe premier, c'est le Père, et, dans sa simplicité, sont « co-unifiées » la puissance et l'intelligence. Porphyre ne refuserait pas cette doctrine, mais, comme la suite du texte le montre, il la considère comme inférieure à la théologie négative.

aurait bien reconnu le texte des *Oracles*. Ses réticences, même dans ce cas, porteraient donc bien sur les *Oracles* eux-mêmes. Mais il est plus probable que notre auteur cite purement et simplement le recueil des *Oracles* en le résumant. Ce recueil avait été constitué au temps de Marc-Aurèle par Julien le Théurge ou le Chaldéen (90). « Ceux qui rapportent cette tradition », c'est donc le ou les Juliens (91). Et le seul néoplatonicien capable d'avoir cette attitude un peu réticente et de faire cette distinction entre « Julien » et ses « Oracles » (92), c'est Porphyre. Il avait justement écrit un commentaire des *Oracles* intitulé : « Sur les écrits de Julien le Chaldéen » (93). Surtout les fragments du *De regressu animae* qui nous ont été conservés par saint Augustin laissent entrevoir une attitude critique à l'égard des *Oracles*. H. Lewy (94) a bien insisté sur ce point. Pour Porphyre, la purification apportée par les mystères chaldéens ne peut remplacer la purification que donne la contemplation philosophique. Elle n'a de valeur que pour les non-philosophes. De la même manière, notre anonyme ne refuse pas la révélation que les *Oracles*, rassemblés par Julien, peuvent apporter sur Dieu. Mais ce ne sont que des formules que nous ne pouvons comprendre, même si elles sont communiquées par des dieux. D'ailleurs ces dieux mêmes ne sont que des reflets de Dieu (95). Aussi ces révélations sont-elles inférieures à la théologie négative qui préfère se tenir dans l'ignorance totale (96). Elles sont en quelque sorte inutiles (97) puisque finalement il faut y renoncer. Il y a là une analogie frappante avec le *De regressu* : de même que le sacrement chaldaïque est finalement inutile au philosophe, qui doit purifier son âme intellectuelle et non son âme inférieure, de même la révélation

(90) Cf. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 1. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 3-7.

(91) Cf. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 2, citant notre anonyme, pour montrer que Julien rapportait ces oracles comme « divins ».

(92) Les néoplatoniciens postérieurs ne feront cette distinction qu'à propos des ouvrages de « Julien » autres que les *Oracles chaldaïques*, cf. H. Lewy, *op.cit.*, p. 444 g et 446 o.

(93) Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου, cité par Suidas, p. 178, 23. Adler ; cf. W. Theiler, *op. cit.*, p. 2 et n. 4 ; H. Lewy, *op. cit.*, p. 8 et 451.

(94) *Op. cit.*, p. 452-453.

(95) IX 21 : οἱ ὁπωσοῦν αὐτὸν ἐνεικονιζόμενοι.

(96) IX 26 sq.

(97) X 4 : τελευτᾷ ... προσεῖναι ; X 6 : περιττόν τι.

chaldaïque est inutile au philosophe qui veut se tenir « dans la pensée indicible de l'Indicible » (98). Au « chaldaïsme », Porphyre, et notre anonyme, préfèrent la tradition platonicienne.

Ainsi, dans l'histoire des doctrines, notre anonyme se situe exactement au même point que Porphyre : même juxtaposition d'éléments plotiniens et préplotiniens, même enseignement, presque « hérétique » dans l'école néoplatonicienne (99), sur l'Être pur et sur les deux Intelligences, même attitude réservée à l'égard des *Oracles chaldaïques*.

Nous sommes mal renseignés sur les sources grecques du théologien latin Marius Victorinus, qui écrit aux environs de 360. Mais tout laisse supposer qu'il a subi plutôt l'influence de Porphyre que celle de Jamblique (100). Or on retrouve chez lui une distinction très nette entre l'Être pur, sans forme et absolument originel, et l'Étant, défini, connaissable et déterminé (101). Il identifie, aussi nettement que notre auteur, l'Être pur avec la première hypostase, c'est-à-dire avec l'Un purement Un, et l'Étant avec la seconde hypostase, c'est-à-dire avec l'Un qui est ou l'Intelligence. Pour Victorinus aussi il y a deux états de l'Intelligence. L'Intelligence est primitivement connaissance pure, « qui ne rentre pas en elle-même en venant du dehors » (102), qui se contente d'être connaissance sans objet et qui est confondue avec l'Un. Puis cette Intelligence cherche à se voir (103) : elle se met en mouvement, sort de

(98) II 25.

(99) Porphyre est souvent critiqué par les néoplatoniciens, depuis Jamblique, cf. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, dans *Genehliakon C. Roberts*, Berlin, 1910, p. 128 n. 1 ; et cf. plus haut, n. 66. Cf. également Damascius, *Dubil. et Solut.*, 113, p. 292, 10.

(100) On ne retrouve en effet chez Victorinus aucune trace des grandes lignes du système de Jamblique.

(101) *Adv. Ar.* IV 19, 4 : « Ante ὄν et ante λόγον, vis et potentia existendi illa est quae significatur hoc verbo quod est esse, graece quod est τὸ εἶναι. » La suite du texte applique à l'esse toutes les négations habituellement appliquées à l'Un, et l'oppose à l'ὄν, IV 19, 20 : « Unde nec ὄν. Certum enim etiam quiddam est ὄν, intellegibile, cognoscibile. » Il apparaît par le contexte que l'esse correspond à la première hypostase, l'ὄν à la seconde.

(102) *Adv. Ar.* IV 24, 14 : « Cum enim ipsa cognoscentia lateat atque apud se sit nec forinsecus in se intrans (cf. Anonyme XIII 35 : ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτόν), sed naturaliter mersa in eo in quo ei esse est manens... »

(103) *Adv. Ar.* IV 24, 17 : « Cum excita cognoscentia velut egressa se circum-inspiciens, cognoscentiam se fecerit, cognoscendo se, fit cognoscibile, cognoscibile

l'être, devient à cause de cela, vie (104) et vie infinie (105), jusqu'à ce que, se retournant vers sa source et devenant alors proprement Intelligence, elle revienne à elle-même (106), pensant alors qu'elle pense. C'est exactement la doctrine de notre anonyme (107). Le témoignage de Victorinus aurait suffi, à lui seul, à faire soupçonner que notre commentaire avait Porphyre pour auteur (108).

## IV

*Un vocabulaire porphyrien*

Si l'on étudie maintenant le vocabulaire de nos fragments, on constate en premier lieu qu'il n'interdit pas cette attribution à Porphyre et en second lieu qu'il comporte certains mots et certaines expressions qui sont particulièrement caractéristiques de Porphyre.

sum facta. » I 57, 10 : « Volentis videre semet ipsam. » I 57, 19 : « Egrediens in inspiciendum ipsum quod erat. » Cf. notre anonyme, XIV 20 : ἵνα ... ἐαυτὸν ἴδῃ.

(104) La vie est liée au mouvement vers l'extérieur, *Adv. Ar.* I 57, 33 ; I 51, 14. Cf. notre anonyme, XIV 25 : κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια.

(105) *Adv. Ar.* I 51, 14 : « Vita quae sit infinita ». I 56, 36 : « Ipsa autem per semet ipsam infinita fuit. » Cf. notre anonyme, XIV 21 : διὸ ἀόριστος <ὁ> κατὰ τὴν ζωὴν.

(106) *Adv. Ar.* I 51, 35 : « Rursus in semet ipsam conversa. » I 57, 20 : « Alteritas nata cito in identitatem revenit. » Notre anonyme, XIV 19 : ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἐαυτὸν ἴδῃ et XIV 24 : κατὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφεῖσα ἐνέργεια.

(107) Victorinus résume lui-même sa doctrine, *Adv. Ar.* IV 29, 1 : « Duae intellegentiae, una intus existens, quod est illi esse, alia existens, quod est illi intellegendo esse. » On pourrait dire que la première est purement νόησις, tandis que la seconde est νόησις νοήσεως. En identifiant la νόησις pure avec l'Un, Victorinus et notre anonyme insistent sur un des aspects de l'enseignement de Plotin. Celui-ci en effet a constamment considéré l'Un comme une νόησις sans objet, cf. *Enn.* VI 9, 6. 53 : νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω. V 6, 6, 9 : ἔπειτα οὐδ' ἡ νόησις νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόησιν. VI 7. 37. 15 : οὐκ ἂν οὔσα νόησις νοοῖ, ὥσπερ οὐδὲ κίνησις κινεῖτο ἄν.

(108) Cf. à ce sujet, l'hypothèse de travail de W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, p. 4 : toute doctrine, qui n'est pas évidemment plotinienne, et qui se retrouve à la fois chez Augustin et chez un néoplatonicien postplotinien, est porphyrienne. H. Dörrie, *Symmikta Zetemata*, p. 33, l'applique à la rencontre Chalcidius-Priscien. Nous pouvons l'appliquer aussi à la rencontre entre notre anonyme et Victorinus. Mais nous pouvons dire, non seulement que notre anonyme a une doctrine porphyrienne, mais que certains détails précis dans ses doctrines et son vocabulaire permettent de l'identifier à Porphyre.

Nous avons vu que la doctrine de nos fragments laissait supposer que Porphyre était leur auteur. Toutefois, si certains faits lexicographiques interdisaient cette identification, il faudrait bien y renoncer. Or le vocabulaire de nos fragments ne présente aucune particularité qui nous y oblige. Sur les 457 mots différents que l'on peut dénombrer avec certitude dans nos fragments, 46 seulement sont étrangers aux œuvres de Porphyre qui nous ont été conservées. Encore l'absence d'*Indices* complets nous interdit-elle de nier absolument que Porphyre ait employé l'un ou l'autre de ces mots.

Sur ces 46 mots d'ailleurs, 11 seulement posent un problème. Tous les autres appartiennent, soit au vocabulaire courant (109), soit au vocabulaire traditionnel de la philosophie (110).

Les 11 mots qui font question sont les suivants : ἀκραιφνότης, ἀναγγελτικός, ἀσύζυγος, ἄσχετος, ἐνάς, ἐνούσιος, καθυπονοεῖν, παρέλλειψις, πλήρωμα, πληρωτικός, προούσιος.

Ἀκραιφνότης (111) est un hapax. Porphyre emploie ἀκραιφνής dans *Sentent.* XL, p. 35, 14 et *De abstin.*, p. 116, 11 et 263, 10. Porphyre semble bien avoir créé un autre abstrait : ὀντότης (112). Le terme en question n'est donc pas étranger à sa manière.

Ἀναγγελτικός (113) apparaît pour la première fois chez notre anonyme. Mais c'est un terme tout naturellement construit à partir de ἀναγγέλλειν, qui se trouve également chez lui. Aristote emploie déjà ἐπαγγελτικός et ἐξαγγελτικός.

(109) Ἀφώτιστος, ἕλως, προγενέστερος, σκίασμα, σκοτισμός.

(110) Ἀκατονόμαστος (Philon) ; ἀκουστός (Aristote) ; ἀναγγέλλειν (Sextus Empiricus) ; ἀνούσιος (cf. Basilide, dans Ps. Hippol., *Refut.* X 14, 1) ; ἀπερίληπτος (Plotin, *Enn.* VI 9, 6, 11) ; ἀσύγκριτος (Philon) ; ἀσύμδλητος (Aristote et Épicure) ; γευστός (Aristote) ; γυμνασία (Platon) ; γυμναστικός (Aristote) ; διαρτᾶσθαι (Sextus Empiricus) ; διασπᾶσθαι (Sextus Empiricus, Plotin, II 4, 4, 12 ; VI 5, 9, 46) ; ἐκνεύειν (Plotin, VI 7, 34, 9) ; ἐνθυμεῖσθαι (Plotin, V 3, 15, 36) ; ἐννοεῖν (Aristote) ; ἐξαγγέλλειν (Aristote) ; ἐξολισθαίνειν (Plotin, VI 9, 3, 6) ; ἐπικτᾶσθαι (Platon) et ἐπικτήσις (Aristote) : deux mots liés à la notion d'ἐπικτήτος, déjà opposé à σύμφυτος, chez Aristote ; καταληπτόν (terme stoïcien, cf. Sextus Empiricus) ; καταμένειν (Galien) ; κένωμα (déjà employé comme terme médical par Érasistrate, cité par Aulu-Gelle, XVI 3, 8) ; κριτήριον (Sextus Empiricus) ; λαλεῖν (Aristote) ; μορφοῦσθαι (Philon, Plotin, VI 7, 17, 18) ; προσσημαίνειν (Aristote) ; σοφιστικός (Aristote) ; συνενῶσθαι (Sextus Empiricus) ; ὑπερτέρος (ὑπερτάτος dans Plotin, VI 8, 16, 8) ; ὑποτιθέναι (Platon).

(111) XI 22.

(112) Dans Lydus, *De mens.*, p. 138, 18, Wunsch.

(113) X 21.

Ἄσύζυγος (114) est employé dès le deuxième siècle après J.-C., en grammaire et en médecine. Chez notre anonyme, il est opposé à σύζυγος, mot cher à Porphyre (115), et il signifie donc « incoordonné ».

Ἄσχετος (116) est employé, pour la première fois, chez notre anonyme, comme synonyme d'ἀπόλυτος. On le retrouve chez Julien (117) et chez Dexippe (118), deux auteurs qui ont subi l'influence de Porphyre et de Jamblique.

Ἐνάς est un mot important de la tradition pythagoricienne (119). Mais son usage est très particulier chez notre anonyme. Alors que, chez Syrianus (120), et peut-être même déjà chez Jamblique (121), ce mot désigne un ordre de dieux « supersubstantiels », et que, chez Plotin (122), il désigne seulement une unité quelconque, il est employé ici (IV 10 ; voir aussi VI 33) dans la formule διὰ τῆς αὐτοῦ ἐνάδος καὶ μονώσεως pour désigner l'unité de l'Un lui-même. Cette unité apparaît en quelque sorte comme une nature ou une essence de l'Un. On peut deviner dans cette expression une tendance à admettre une sorte de « propriété » caractéristique de l'Un. Contre cette tendance, Proclus (123) réagira vigoureusement. Porphyre, qui admet une telle « propriété » (124) de l'Un, pouvait employer cette expression.

Ἐνούσιος (125) et προούσιος (126) appartiennent à un groupe

(114) XIII 23. Cf. Apollonius Dyscole (11<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), *De syntaxi*, p. 100, 27 Bekker. Galien t. VIII, p. 592, Kühn.

(115) Porphyre, *Sentent.*, p. 43, 16, 18 et 44, 1 ; *In Categ.*, p. 63, 7 et 68, 23, Busse ; *De animal.*, p. 40, 15, Kalbfleisch. Dans notre anonyme XII 34.

(116) III 35 ; IV 11 ; VI 14.

(117) Julien, *Orat.* V, 163 b.

(118) Dexippe, *In Categ.*, p. 51, 21, Busse : περὶ τῆς ἀσχέτου ὕλης.

(119) Cf. E. R. Dodds, *Proclus, Elements of Theology*, p. 257 sq.

(120) Syrianus, *In Metaphys.*, p. 183, 24, Kroll.

(121) Si l'on en croit Damascius, *Dubit. et Solut.*, 100, t. I, p. 257, 20 Ruelle.

(122) Plotin, *Enn.* VI 6, 5, 6 semble identifier formes et unités.

(123) Proclus, *In Parm.*, p. 1105, 35 sq., Cousin, 1864 : καὶ διὰ ταῦτα ἀναπεπεισμένων ὅτι χρῆ τινα φύσιν εἰσηγεῖσθαι καὶ ιδιότητα τοῦ ἐνός. Cf. *ibid.* 1106, 33 sq. : ὡς ταύτην ... ιδιότητα τοῦ ἐνός.

(124) Porphyre, *Hist. philos.*, fr. XV, p. 13, 20, Nauck : ἀπομιμουμένων κατὰ τὸ δυνατόν τῶν ἄλλων τὴν ἐκείνου, <εἰ οὕτω> χρῆ φάναι, ιδιότητα καὶ δι' αὐτῆς σωζομένων (comparer avec cette dernière formule notre anonyme V 3 : τῆς σωτηρίου ἀπλότητος αὐτοῦ).

(125) XII 5, 6.

(126) X 25.

sémantique qui comprend également ἀνούσιος (127) et ὑπερούσιος (128). Ce type de formation n'est pas étranger à Porphyre qui emploie ὑπερούσιος (129). Porphyre a pu opposer ἐνούσιος à ἀνούσιος comme il a opposé ἔνογκος à ἄνογκος (130). Προούσιος est attesté chez Jamblique (131). Mais Porphyre n'hésite pas devant une formation en προ- comme προαιώνιος (132).

Καθυπονοεῖν (133) est attesté chez Jamblique (134).

Παρέλλειψις (135), qui n'est pas parfaitement attesté dans l'état du palimpseste, est un terme utilisé par un grammairien du 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. (136).

Πλήρωμα (137), très employé dans la littérature chrétienne, gnostique ou orthodoxe, semble faire ici son entrée dans le vocabulaire philosophique grec. On le trouve également chez Jamblique (138). Mais notre anonyme emploie le terme d'une manière tout à fait particulière qui rappelle également Porphyre ; pour lui, c'est l'Un qui est à lui-même son propre « plérôme » : πλήρωμα ὧν αὐτὸς αὐτοῦ. Or, pour Porphyre, la puissance intelligible se remplit elle-même d'elle-même : πεπλήρωται γὰρ ἑαυτῆς ἡ δύναμις (139). Chez Victorinus (140), l'Intelligence est le χώρημα du πλήρωμα qu'est l'Un. Or Porphyre emploie le mot χώρημα (141).

Πληρωτικός (142) semble désigner la partie « essentielle » de la

(127) XII 5.

(128) II 11.

(129) Porphyre, *Sentent.* X, p. 3, 3.

(130) Porphyre, *Sentent.*, XXVII, p. 11, 17-18 : τὸ ἄνογκον ... τὸ ἐνογκον, cité plus haut, n. 79. Cf. notre anonyme, XII 5 : κἀκεῖνο μὲν ἐν ἀνούσιον, τοῦτο δὲ ἐν ἐνούσιον.

(131) Jamblique, *De myst.* VIII 2, mais appliqué à la seconde hypostase.

(132) Cf. plus haut, n. 72.

(133) I 2.

(134) Jamblique, *De myst.* V 10.

(135) I 5.

(136) Tryphon, *De pass.*, p. 1, 26, Schneider.

(137) IV 9.

(138) Jamblique, *De myst.* I S, p. 28, 18 Parthey.

(139) Porphyre, *Sentent.* XXXV, p. 29, 5.

(140) *Adv. Arium.* IV 29, 13.

(141) Porphyre, *Ad Marcell.*, p. 287, 9 et 22.

(142) IV 15 : τοῦ δὲ τὰ πληρωτικά ἔχοντος καὶ τῶν ἄλλων τὰ δεύτερα : Dieu ne coexiste pas avec les êtres qui sont après lui, comme s'il possédait la partie « plérotique » de la réalité, et les autres, les parties postérieures de cette même réalité. Si πληρωτικός est synonyme de συμπληρωτικός, la formule voudrait dire que Dieu possède la partie essentielle, « constitutive » de la réalité, et les autres ne possèdent que la partie accidentelle de cette même réalité.

réalité totale. Il est probablement employé à la place de συμπληρωτικός (143).

Aucun de ces onze mots n'est vraiment « tardif ». Attestés, presque tous, dès la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, tous ces termes ne sont étrangers ni à la doctrine ni à la manière de Porphyre. Aucun fait lexicographique ne nous interdit donc l'attribution proposée.

Certains éléments positifs confirment au contraire notre hypothèse. Nous trouvons d'abord, chez notre anonyme, répétée trois fois (144), une expression qui est presque une signature de Porphyre. Il s'agit de la formule ὁ ἐπὶ πᾶσιν θεός. C'est presque avec ce seul indice qu'H. Lewy (145) a reconnu que la *Théologie hellénique*, citée dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (146), était un fragment de la *Philosophie des oracles* de Porphyre. Cette formule semble provenir d'Apollonius de Tyane (147). Elle passe chez Celse (148), puis chez Porphyre qui l'emploie avec prédilection : six fois (149) dans les ouvrages que nous possédons encore. H. Lewy (150) signale d'ailleurs que Julien et Synésius, deux auteurs influencés par Porphyre, utilisent aussi cette expression, mais beaucoup moins fréquemment. Le fait que nous retrouvons trois fois ὁ ἐπὶ πᾶσιν θεός en nos fragments, pourtant si courts, ne peut s'expliquer que si Porphyre est leur auteur.

D'autres termes ou tours se retrouvent également chez Porphyre.

1<sup>o</sup> Certains mots, employés par notre anonyme, et d'usage assez

(143) Porphyre, *Isagoge*, 10, 9 ; 14, 20 ; *In Categ.*, p. 95, 22 ; 99, 16 ; 125, 25, notamment 95, 22 : συμπληρωτικά εἶσιν ἐκείνα, ἅτινα ἀπογινόμενα φθείρει τὰ ὑποκείμενα.

(144) I 4 : τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ. I 18 : τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. X 14 : τὸν ἐπὶ πᾶσι δὲ θεόν.

(145) H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 510 et n. 5.

(146) Eusèbe, *Praep. ev.* IV 5, 1 ; t. I, p. 174, 13. Mras.

(147) H. Lewy, *op. cit.*, p. 510, n. 5, citant Porphyre, *De abstinent.*, p. 163, 15. Nauck.

(148) Celse, dans Origène, *Contra Celsum* I 24 et VII 15.

(149) Porphyre, *De abstinent.*, p. 131, 23 ; 163, 15 ; 176, 9 ; 193, 1. *Vita Plotini*, 23, 16 ; Eusèbe, *Praep. ev.*, t. I, p. 174, 13 Mras. Cet emploi insistant, à la suite d'Apollonius de Tyane et de Celse, peut marquer une sorte de fidélité à une tradition de théologie païenne.

(150) H. Lewy, *op. cit.*, p. 510, n. 5 citant Julien, *Contra Galil.*, p. 211, 1, Neumann, et Synesius, *De regno*, c. 5, 1068 b (IX, p. 19, 15, Terzaghi) ; *Epist.* 57, 1388 d.

courant en philosophie, se retrouvent chez Porphyre ; il est intéressant de le constater. Citons :

'Ανευνόητος. XIV 14 : ἄρητον οὖσαν καὶ ἀνευνόητον. Porphyre, *Sentent.* X, p. 3, 3 : ἀνευνοήτως τε καὶ ὑπερουσίως.

'Ανεπινοήτος. I 32 : διὰ τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως. Porphyre, *Hist. philos.*, p. 15, 1 : ἀπὸ δὲ τούτου τρόπον τινὰ ἀνθρώποις ἀνεπινοήτον νοῦν γενέσθαι (151).

'Εξαλλάττειν. X 25 : καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ἔστιν ἐξήλλακται αὐτοῦ τὸ προσούσιον. I 31 : διὰ τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως. Porphyre, *Sentent.* XXXV, p. 29, 2 : πρὸς δὲ τὰ κατ' εἶδος ἐξηλλαγμένα δι' ἑτερότητα οὐσίας ; *Adv. Boeth.*, fr. I. dans Eusèbe, *Praep. ev.*, t. I, p. 63, 22, Mras ; *In Harm. Ptolem.*, p. 150, 13, Düring ; *Antr. Nymph.*, p. 77, 13, Nauck ; *De abstinent.*, p. 104, 24 ; p. 195, 18 et 198, 21.

'Εχεσθαι. II 7 : ἐν δὲ τῷ ἔχεσθαι ... πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν. VI 24 : ἐχόμενον τῶν ἀλλοτρίων αὐτοῦ. Dans les deux cas, il s'agit du rapport entre la théologie négative et l'« attachement » à l'être. Même emploi chez Porphyre, *Sentent.* XXVI, p. 11, 9 : τὸ δὲ (μὴ ὄν ὑπὲρ τὸ ὄν) προνοοῦμεν ἐχόμενοι τοῦ ὄντος.

Καταλαμβάνειν. X 15 : τὸν ἐπὶ πᾶσι ... θεὸν ἀμήχανον εἶναι καταλαβεῖν, à rapprocher de IX 11 : (ταῦτα) φθάνει πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην κατάληψιν. Porphyre, *Hist. philos.* XV, p. 13, 12, Nauck : μηδὲ γινῶσιν ἀνθρωπίνην αὐτὸν καταλαβεῖν.

2° Certains mots, employés par notre anonyme, se retrouvent d'une manière particulièrement fréquente chez Porphyre :

'Εξηγητικός. XI 10 : ἐν τῷ ἐξηγητικῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ. Porphyre, *In Categ.*, p. 63, 8, Busse : λόγον ἐξηγητικὸν τοῦ πράγματος ; p. 72, 34 et 73, 20 : λόγους ἐξηγητικούς τῶν ὀνομάτων.

Μηνύειν. X 34 : ὅσοι τὰ κατ' αὐτὸν μηνύειν ὡς ἔστιν ἐτόλμησαν. Ce mot, assez commun chez les philosophes, semble particulièrement cher à Porphyre. cf. *In Categ.*, p. 63, 16 ; 125, 18 ; *De animal.*, p. 36, 2 et 41, 13. Kalbfleisch ; *In Harm. Ptolem.*, p. 5, 7, Düring ; *De abstinent.*, p. 85, 8, 15 ; 175, 8 ; 190, 3 ; *Philos. Oracl.*, t. I, p. 245, 10 ; 246, 14 ; 248, 13 ; 250, 3, Mras (Eusèbe, *Praep. ev.*) ; *De cultu simul.*, t. I, p. 123, 1 ; p. 127, 20 ; 137, 3. Mras (*ibid.*) ; *Contra*

(151) W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, p. 15, n. 4, propose d'ailleurs de lire : ἀπὸ δὲ τούτου <τοῦ> τρόπον τινὰ ἀνθρώποις ἀνεπινοήτου.

*Christ.*, t. I, p. 40, 4. *Mras (ibid.)* ; *Recit. philolog.*, t. II, p. 566, 13, *Mras (ibid.)*.

Οὐσιοῦσθαι. XII 6 : τὸ δ' ἐνούσιον εἶναι καὶ οὐσιῶσθαι. XII 9 : οὐσιωμένον δὲ ἔν. Ce mot, employé dans la théologie chrétienne (152) notamment par Origène et les actes du concile d'Antioche (268), n'était pas utilisé par les philosophes, sous une forme passive, avant Porphyre. Cf. Porphyre, *Sentent.* XXXIX. p. 35, 5 ; XLI, p. 39, 14. 19 ; *In Categ.*, p. 99, 7 ; *In Harm. Ptol.*, p. 11, 33 - 12, 1 Düring ; γνῶθι σεαυτόν, dans Stobée, *Floril.*, t. I, p. 334, 21, Meineke (III, p. 21, 28, Wachsmuth).

Παράστασις. IX 15 : τῶν παντὸς λόγου εἰς παράστασιν ὑπερέρων. Il s'agit des couleurs (et indirectement de Dieu) qu'il est impossible de faire connaître à un aveugle, même à l'aide de définitions. Dans un contexte analogue, Porphyre, *Sentent.* XIX, p. 7, 16 : κατὰ γὰρ ἀπόφασιν, ὧν οὐκ ἔστιν, οὐ κατὰ παράστασιν, ὧν ἔστι, προσηγόρευται. Le mot est employé fréquemment, cf. *In Categ.*, p. 55, 11 et 130, 13 ; *Isagoge*, p. 22, 12 ; *Ad Boethum*, t. II, p. 63, 1, *Mras* ; *Antr. Nymph.*, p. 58, 23, Nauck ; *Slyx*, dans Stobée, *Ecl.*, II, p. 4, 9, Meineke (II, p. 14, 15 Wachsmuth) ; *De cultu simul.*, t. I, p. 123, 18 et 139, 22. *Mras*.

Προσόντα (τά). IX 31 : τι περὶ αὐτοῦ τῶν ὡς φασὶ προσόντων. X 8 : τῶν ὡς προσόντων αὐτῶ. Il s'agit des attributs propres. Cf. Porphyre, *Sentent.* XXXIII. p. 26, 18 ; XXXVI. p. 31, 16 ; *Isagoge*, p. 15, 7 ; *De abstinent.*, p. 132, 18 ; *Antr. Nymph.*, p. 59, 17.

3<sup>o</sup> Certaines tournures de notre anonyme se retrouvent chez Porphyre. Le premier exemple est particulièrement frappant.

Διαφεύγειν διὰ σμικρότητος. II 2 : ἡ που γε διὰ σμικρότητός τινος διαφευγούσης ἡμῶν δι' ὀλιγότητα τὴν ἐπίνοιαν. Porphyre, *In Harm. Ptolem.*, p. 17, 20, Düring : ... καὶ ὑπὸ σμικρότητος παντάπασιν διαφεύγει τὴν αἴσθησιν, ἔτι ἰδίως νοητὸν λέγεται τὸ πρὸς μόνην τὴν τοῦ νοῦ γνῶσιν ὑφ' ἑσθηκός, τὴν δ' αἴσθησιν διαφεύγον, ὡς τὰ ὑπὸ σμικρότητος ἐκφεύγοντα τὴν αἴσθησιν, νοητὰ μὲν φαμεν εἶναι, αἰσθητὰ δ' οὐ.

Notre commentateur du *Parménide* a précédemment précisé que, si Dieu est appelé Un, cela n'implique pas que Dieu soit un minimum, comme le voudrait Speusippe. Il ajoute maintenant cette restric-

(152) Cf. l'histoire de ce mot dans V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der « skythischen Kontroversen »*, Paderborn, 1935, p. 24 sq.

tion : « Peut-être que, de quelque manière, (Dieu est appelé Un) à cause d'une certaine petitesse qui échappe à notre conception à cause de notre faiblesse. » Cette petitesse qui échappe à notre conception est la petitesse de volume qui est toujours liée au maximum de puissance. Les *Sententiae* nous éclairent sur ce point : « Ce qui est plus grand par la masse corporelle est plus petit par la puissance... Ce qui est supérieur par la puissance est étranger à la masse corporelle... De même que le véritablement Étant est, par rapport à la masse corporelle, sans grandeur et sans masse corporelle, de même ce qui est corporel est, par rapport au véritablement Étant, sans force et sans puissance » (153). Ainsi le maximum de puissance de l'Un correspond à un minimum de petitesse, par rapport à la masse matérielle. Notre commentateur applique au rapport entre l'Un et « nous », ce que les *Sententiae* disent des rapports entre le véritablement Étant et le corporel. Nous avons déjà rencontré plus haut pareille démarche intellectuelle (154). Dans son commentaire sur les *Harmoniques* de Ptolémée, Porphyre emploie des expressions tout à fait proches de celles de notre commentateur pour dire que « ce qui échappe à la sensation à cause de sa petitesse » est appelé proprement intelligible, parce que c'est l'objet d'une connaissance purement intellectuelle ; et il précise que ce que nous appelons intelligible et non : sensible, c'est ce qui échappe ainsi à la sensation, à cause de sa petitesse. Le commentaire sur les *Harmoniques* de Ptolémée oppose donc intelligible et sensible, mais ici encore l'opposition est également valable pour le rapport entre l'Un et nous : de même que l'intelligible échappe à notre sensation, à cause de sa petitesse, de même l'Un « nous » échappe, et c'est aussi à cause de sa petitesse. Dans les deux cas, cette petitesse, par rapport au sensible, correspond à un maximum de puissance.

Ἰδιότης. XI 20 : τις ιδιότης ὑποστάσεως. XI 9 : ἡ τοῦ εἶναι ιδιότης. Porphyre, *Sentent.* XXXIII, p. 27, 9 : κατ'ιδιότητα ὑποστάσεως, *In Harm. Ptolem.*, p. 8,9 : ιδιότης οὐσίας.

Ὅλος. XI 30, XII 20 : τὸ ὅλον τοῦτο. Dans notre commentaire, cette expression peut rappeler Platon, *Parm.* 142 d : τὸ μὲν ὅλον ἐν ὄν εἶναι αὐτό, puisqu'il s'agit précisément de l'ἐν ὄν. Mais

(153) Porphyre, *Sentent.* XXXV, p. 29, 1 sq. : τὸ ὄγκω μείζον δυνάμει ἔλαττον... τὸ ἄρα δυνάμει ὑπερέχον ὄγκου παντὸς ἀλλότριον. Ὡς οὖν τὸ ὄντως ὄν πρὸς ὄγκον ἀμέγεθες καὶ ἄογκον, οὕτω τὸ σωματικὸν πρὸς τὸ ὄντως ὄν ἀσθενὲς καὶ ἀδύναμον. Cf. n. 79.

(154) Cf. n. 80.

Porphyre emploie assez souvent l'expression τὸ ὅλον τοῦτο, *Sentent.* XXXVIII, p. 34, 9 ; *Isagoge*, p. 11, 16 ; *Antr. Nymph.*, p. 78, 18.

Ποιεῖσθαι. XI 2 : ἄλλον ποιεῖται τὸν λόγον. Porphyre répète souvent cette formule de commentateur, *In Categ.*, p. 58, 33 ; 61, 12 ; 61, 13 ; 88, 4 ; 90, 29.

Ἐπόστασις. I 32 : τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ... ὑποστάσεως. Tourneure analogue, *Sentent.* XIV, p. 4, 11 : ἐν τῷ ἀπλῶ τῆς ὑποστάσεως (cf. plus haut *ιδιότης*). De même on peut comparer IV 15 : οὐσίας ὑποστάσει avec le texte des *Symmikta Zelemata*, rapporté par Némésius, p. 42, Dörrie : εἰς μιᾶς οὐσίας ὑπόστασιν.

## V

### Conclusion

1° Rien ne nous oblige à dater ces fragments de la fin du iv<sup>e</sup> siècle, comme le voudraient Kroll et Beutler. Ni la doctrine qu'ils exposent ni le vocabulaire qu'ils emploient n'exigent pareille date.

2° La parenté de leur doctrine et de leur vocabulaire avec la doctrine et le vocabulaire de Victorinus, qui écrit vers 360, nous invite à penser qu'ils datent *au moins* de la première moitié du iv<sup>e</sup> siècle.

3° Ils peuvent donc avoir été écrits par Porphyre, Jamblique ou Théodore d'Asiné (155). Mais on ne reconnaît dans ces fragments aucun des traits doctrinaux propres à ces deux derniers.

4° Leur méthode et leur doctrine sont identiques à celle de Porphyre : fidélité à Numénius, traits plotiniens, utilisation de la physique stoïcienne dans la métaphysique néoplatonicienne, réticence à l'égard des *Oracles chaldaïques*.

5° Des expressions comme ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός, διὰ σμικρότητος ... διαφρευούσης suffiraient à révéler que Porphyre est l'auteur de ces fragments. D'autres termes et d'autres tours, familiers à Porphyre et employés par notre anonyme, confirment cette conclusion.

6° Cette conclusion éclaire d'un jour nouveau ce que nous savons de l'ensemble de la doctrine porphyrienne.

Pierre-Henri HADOT.

(155) Sur Théodore d'Asiné, cf. Proclus, *In Tim.*, t. II, p. 274, 10 sq. Diehl. Théodore, comme Jamblique, place au sommet des choses un principe indicible, et immédiatement au-dessous la triade intelligible qu'il appelle Un.