

L'énigme de la « patrie » dans le Traité 1 de Plotin : héritage de l'exégèse philonienne ?*

Les φιλομαθεῖς et φιλόσοφοι connaissent bien le chapitre 8 du Traité 1 [I, 6] de Plotin. Ce texte est riche en images protreptiques et allégoriques, dont l'auteur suggère lui-même une explication exégétique. C'est une explication plutôt rare chez Plotin, car cette fois il s'agit de l'exégèse des mythes et des histoires de la poésie ancienne ; habituellement, et dans le même Traité 1 aussi, Plotin préfère expliquer les mythes philosophiques de Platon. Le premier *ainigma* vient du mythe de Narcisse¹ : on se perd dans les obscures profondeurs des corps lorsqu'on s'attache trop aux beautés corporelles, courant vers les beaux corps comme vers une chose réelle, en oubliant qu'ils sont seulement les traces et les ombres d'une vraie beauté. Si Narcisse est une image de l'âme qui s'oublie et s'efface, une autre « énigme », celle d'Homère évoquant l'histoire d'Ulysse, indique, aux yeux de Plotin, la bonne attitude à prendre devant les beautés du monde visible : « Voici le vrai conseil qu'on pourrait nous donner : 'Fuyons vers notre chère patrie (φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα) !', Quelle est cette fuite ? Et comment fuirons-nous ? Remontons², comme, selon [le poète]³,

* La partie principale de cette recherche a été effectuée à l'automne 2002, pendant mon séjour à l'Université de Fribourg (Suisse), où j'ai été chaleureusement accueillie par le Professeur Dominic O'Meara que je tiens à remercier. Je tiens également à remercier M. Alain Le Boulluec, pour ses nombreuses suggestions et remarques pertinentes, ainsi que le fr. Antoine Lévy o. p. qui m'a aidée à améliorer l'expression française de cet article.

1. Ch. 8, l. 10 sq : ὡς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίσσεται.

2. ἀναξόμεθα. Le sens spécial du verbe ἀνάγομαι est celui de *gagner le large* en parlant d'un navire. Cependant, on peut supposer que Plotin ne perd pas de vue ici la signification typique de son propre lexique (cf. ch. 9, 7 du même traité : ἀναγε ἐπὶ σαυτόν), du verbe ἀνάγω : « élever », « faire remonter » ; ainsi que, avec la valeur intransitive, « remonter ». Chez les auteurs tardifs, comme DAMASCIUS, par exemple (cf. *De principiis* I, 43. 89. 91. 104, et al.) la forme moyenne ἀνάγομαι est également employée, pour la *remontée* vers l'unité supérieure. C'est peut-être déjà le cas du Traité 23 [VI, 5], 7, 1-2 : ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομέν τε εἰς ἐκεῖνο.

3. On ne peut pas exclure la possibilité que le narrateur soit Ulysse lui-même. Ne parlerait-il pas « par énigmes » en racontant sa propre histoire ? On se souvient de tel passage de l'*Odyssée* (IX, 29 sqq) : « Oui, là-bas, Calypso, aux creux de ses cavernes, m'enfermait et brûlait, cette toute divine, de m'avoir pour époux ; au manoir d'Aiaïé, la perfide Circé voulait pareillement me garder pour époux ! Jamais, au fond de moi, mon cœur ne consentit. Oh !

et je crois qu'il parle par énigmes (αἰνιττόμενος δοκεῖ μοι), le fit Ulysse quittant la magicienne Circé et Calypso⁴, parce qu'il n'a pas pris de plaisir à rester chez elles, malgré toutes les jouissances procurées par les yeux et le contact avec une beauté sensible abondante⁵. On voit bien, que, selon une telle lecture des épisodes de Circé et de Calypso, le sens apparent du poème ne diffère pas considérablement du résumé que Plotin en donne : il s'agit, dans les deux cas, de l'abandon de la beauté visible. C'est plutôt sur les notions de « patrie » et de « fuite », que porte l'effort de l'explication exégétique. La suite du texte le montre : « Or notre patrie est là-bas, d'où nous sommes venus, et là-bas est notre père (πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατήρ ἐκεῖ)⁶ ». Il reste que, aux yeux de Plotin, le départ d'Ulysse de chez les « magiciennes » fait partie du contexte de l'énigme : Ulysse ne veut pas rester auprès des déesses, car il fuit vers « notre chère patrie », qui est « là-bas, d'où nous sommes venus ».

« Fuyons vers notre chère patrie ! », – ce sont, à peu près, les mots d'Agamemnon aux chants II, 140 et IX, 27 de l'*Iliade* : φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν. L'alternative « ulyssienne » au choix désastreux d'un Narcisse est accompagnée de cette remarque : « Voici le vrai conseil qu'on pourrait nous donner », ἀληθέστερον ἂν τις παρακαλεῖτο. Le comparatif ἀληθέστερον pourrait être employé avec la valeur « restrictive » (« Il serait bien juste, assez juste ») ou « intensive » (« tout à fait juste »). S'il s'agit tout de même d'un comparatif relatif, on devrait comprendre, probablement : « Fuyons non pas vers les beaux reflets » (cf. ch. 8, l. 6-9 : μήτοι προστρέχειν <...> εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι), mais *plutôt* « vers notre chère patrie » (cf. l. 8 : φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο, οὗ ταῦτα εἰκόνες). On peut aussi être tenté de se rappeler que, dans le texte de l'*Iliade*, les mots : « Fuyons vers notre chère patrie ! », sont prononcés pour la première fois au chant II, 140 (c'est le texte, indiqué dans

Non, rien n'est plus doux que patrie et parents, même si on habite dans une superbe demeure, en étant loin, dans une terre étrangère, sans ses parents » (trad. Victor Bérard modifiée), cf. également VII, 243-266. C'est ainsi du moins que le comprennent Félix BUFFIÈRE (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 417) et Robert LAMBERTON (*Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London, 1986, p. 106-107). R. Lamberton note à ce propos qu'Ulysse « is, in fact the one Homeric character who habitually says one thing and means something quite different » (*ibid.*, 107). Cependant, la syntaxe de la phrase grecque paraît plaider pour la solution « classique », adoptée par la majorité des traductions. Autrement, ce serait un cas unique et plutôt extravagant : le « parler par énigmes », « énigmatiquement », αἰνίττεσθαι, serait appliqué à un personnage du poème, et non pas à l'auteur des vers lui-même. R. Lamberton le reconnaît en remarquant qu'une telle approche est sans exemple, à sa connaissance, dans l'Antiquité.

4. Cf. surtout les chants V, 13-269, VII, 243-266, X, 133-574 de l'*Odyssée*.

5. Ch. 8, 16-20.

6. Ch. 8, 21.

l'*apparatus fontium* de l'*editio minor* d'Henry et Schwyzer), dans le contexte d'une provocation : Agamemnon, lui-même provoqué par le rêve mensonger que Zeus lui a envoyé pour le convaincre de prendre Troie d'assaut, décide de mettre son armée à l'épreuve (cf. *Iliade* II, 73-74). En réalité, il ne veut pas du tout que ses guerriers prennent la fuite, et il demande aux chefs de les en empêcher le cas échéant. Peut-on croire que, parlant d'un conseil *plus juste*, Plotin pense à une telle provocation d'Agamemnon⁷ ? L'idée ne paraît pas tout à fait étrange, si l'on se souvient que cette *peira* des Achéens était un thème de réflexion chez les théoriciens grecs. Aristote lui-même, évoquant notre épisode dans la *Poétique* (1454 b2), y voit l'exemple d'un dénouement (*lysis*) « mécanique » de l'intrigue (φανερὸν οὖν, ὅτι καὶ τὰς λύσεις τῶν μύθων ἐξ αὐτῶν δεῖ τοῦ μύθου συμβαίνειν, καὶ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Μηδείᾳ ἀπὸ μηχανῆς καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι τὰ περὶ τὸν ἐπίπλουον). Porphyre analyse à son tour l'épisode en défendant le caractère « naturel » du déroulement des événements⁸.

ULYSSE ET LA « PATRIE » INTELLIGIBLE CHEZ PLOTIN ET DANS LA TRADITION PLATONICIENNE

Quoi qu'il en soit, Plotin, en écrivant : « Fuyons vers notre chère patrie », pense déjà manifestement à l'aventure d'Ulysse. La formule même φίλην⁹ ἐς πατρίδα γαῖαν¹⁰, souvent répétée dans l'*Odyssée*, semble être une sorte de leitmotiv de l'histoire d'Ulysse. Ce dernier est pour les Grecs, au moins à partir d'Antisthène une figure exemplaire. Il est plus difficile de déterminer à partir de quel moment il devient aussi une image de l'âme égarée dans le monde sensible. Un texte de Porphyre nous apprend que tel est le cas chez les auteurs platoniciens du I^{er} siècle après J.-C. Porphyre mentionne l'opinion de Numénios et son « école » (τοῖς περὶ Νουμήνιον ἐδόκει), qui voyait dans Ulysse de l'*Odyssée* « l'image d'un homme, qui traverse les étapes successives de la génération (τοῦ διὰ γενέσεως διαρχομένου) pour être rendu (« restitué », καὶ

7. Telle est, d'ailleurs, l'opinion de Jesús Igal (PLOTINO, *Enéadas* I-II, Introd., trad. y notas de Jesús IGAL, Madrid, 1982, p. 291, n. 60) : « Con mayor verdad que en la *Ilíada* (II, 140), de donde se toma la cita ». La position d'Arthur H. Armstrong est tout à fait différente (voir sa note *ad locum* dans Plotinus, With an English Translation by A. H. ARMSTRONG, Cambridge, Massachussets, 1989) : « The quotation is from *Iliad* 2. 140 (of course from a quite irrelevant context) ».

8. *Quaestiones homericæ*, II. 25, 14 Schrader. Le πρόβλημα de la provocation d'Agamemnon ne cesse pas d'occuper l'esprit des chercheurs ; cf. la récente discussion de Jens Uwe SMIDT, « Die 'Probe' des Achaierheeres als Spiegel der besonderen Intentionen des Iliasdichters », *Philologus* 146, 2002, p. 3-21, où les différentes positions des critiques modernes sont évoquées.

9. Ou ἐάν ou σάν ; chez Homère, la signification de l'adjectif φίλην est souvent très proche de « sien », « propre ».

10. Ici, πατρίς est un adjectif féminin, épithète de γαῖα.

οὕτως ἀποκαθισταμένου) auprès de ceux qui sont au-delà de toute agitation et ignorent la mer¹¹ ».

Ce qui est un trait caractéristique du thème ulyssien dans le Traité 1, c'est la réflexion sur la notion de « patrie » (πατρίς) et sur la voie, qui mène *là-bas* : « Or notre patrie est là-bas, d'où nous sommes venus, et là-bas est notre père. – Quelle est cette marche (στόλος) ? – Ce n'est pas à pied que tu devras la faire, car les pieds ne portent que d'une terre à une autre ; il ne te faudra, non plus, préparer un attelage ou un bateau. Tout cela, il faut l'abandonner, ne pas regarder, mais, comme si on fermait les yeux, changer la vue et en réveiller une autre (οἷον μύσαντα ὅψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι) ; chacun l'a, mais peu en font usage ». « Fuir vers la patrie » signifie donc : regarder dans une autre direction et regarder autrement. Le chapitre suivant, le dernier du Traité 1, va décrire la nature et l'attitude de cette nouvelle vision intérieure.

Saint Augustin est de ceux qui ont été impressionnés par le développement final du chapitre 8 du *Sur le beau*. C'est l'image du cheminement vers Dieu, d'un cheminement, qui n'est ni spatial ni physique, qui le frappe¹². Il la « christianise », évidemment, en l'associant aux expressions de la *Deuxième épître aux Corinthiens*¹³. La « généalogie » de l'image ne semble susciter aucune question chez Augustin ; une simple parenté d'esprit lui paraît suffisante. Au ^{xx}e siècle, les lecteurs de Plotin se sont parfois interrogés à ce sujet. La question est clairement posée par Richard Harder, tenu pour un des meilleurs commentateurs des textes plotiniens. Selon R. Harder, « die Metapher von der 'himmlischen' Heimat bedarf näherer Untersuchung¹⁴ ». L'auteur ajoute qu'il ne se souvient

11. *De antro nympharum* 79, 19 – 80, 2 Nauck. Un peu plus tard, CLÉMENT D'ALEXANDRIE déploie, dans le *Protreptique* XII, 118, l'allégorie de l'épisode d'Ulysse confronté à la mortelle séduction des Sirènes.

12. Cf. *Confessions* I, 18, 28 : *non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut vere filius ille tuus* (il s'agit du fils prodigue de l'Évangile selon Luc) *equos aut currus vel naves quae sivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longuina regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater*, etc. ; VIII, 8, 19 : *et non illuc ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus* ; *De doctrina christiana* I, 8, et al. Dans le *De civitate Dei* IX, 17, AUGUSTIN associe pertinemment les mots du chapitre 8, 16 *sq* au thème de la ressemblance divine, esquissé au ch. 6, 19-20 du même Traité 1 de Plotin : *Ubi est illud Plotini, ubi ait : 'Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga ? Similem Deo fieri'*.

13. *De doctrina christiana* I, 8-9 : *Quomodo ergo, si essemus peregrini qui bene vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam qua fruendum erat pervenire valeremus <...> sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a domino* ; cf. 2 Cor. 5, 6 : *peregrinamur a Domino* (ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου).

14. Ce vœu bien avisé ne semble pas encore avoir été exaucé.

pas d'avoir rencontré un tel emploi du mot dans les écrits hermétiques, quoique la métaphore *πατήρ* soit fréquente, là-bas comme ailleurs, depuis Platon ; « für die Griechen älterer Zeit ist das Wort *πατρίς* offenbar vorwiegend mit der politischen Bedeutung belastet ». R. Harder conclut sa note par une phrase qui devrait être elle-même commentée : « Daß ich im Theol. Wörterbuch zum NT nichts finde, wird nicht meine Schuld sein¹⁵ ». Toute considération sur cette *culpa* mise à part, il reste que la notice de Harder est probablement le commentaire le plus réfléchi et circonstancié que l'on ait jusqu'au présent publié sur la notion de la « patrie » dans ces lignes du Traité 1. Ainsi Jesús Igal se contente d'affirmer : « Plotino, como ya otros filosofos anteriores, ve en la vuelta de Ulises una alegoría ('un misterioso sentido') del retorno del anima a la casa del Padre ». Les philosophes « antérieurs » à Plotin désignent peut-être les auteurs comme Numénios, dont l'opinion à ce sujet est mentionnée par Porphyre. À notre connaissance cependant, aucun de ces auteurs n'évoque le retour de l'âme « dans la maison de son Père ». Igal propose encore de consulter l'étude volumineuse de Félix Buffière (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*) et de comparer le texte du Traité 5, 1, 20-21¹⁶. La note d'Arthur Hilary Armstrong est aussi très générale, même si elle paraît être mieux fondée¹⁷. Jérôme Laurent, tout récemment, choisit (par prudence ?), de s'abstenir de tout commentaire au sujet de la « patrie », et de l'évocation d'Ulysse dans le texte plotinien en général. On doit à Paulos Kalligas le commentaire le mieux documenté¹⁸. Le chercheur grec fait non seulement état des parallèles et des sources platoniciennes, mais il indique également les textes significatifs de Philon d'Alexandrie, d'auteurs chrétiens et gnostiques, ainsi que d'importantes données iconographiques¹⁹. Malheureusement, ces parallèles ne sont pas toujours pertinents du point de vue historique, surtout quand il s'agit de l'allégorie de la « patrie » elle-même. Concernant l'image d'Ulysse dans l'œuvre de Plotin, P. Kalligas signale, comme J. Igal et de conserve avec la plupart des commentateurs, le texte de la fin du premier chapitre du Traité 5.

Dans ce texte précisément (ch. 1 du Traité 5), les éditeurs et les commentateurs sont unanimes à déceler un aperçu quasi allégorique des écoles philosophiques grecques. C'est une doxographie assez étrange et peu typique de la

15. *Plotins Schriften*, übersetzt von Richard HARDER, Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen. Band I, b) Anmerkungen, Hamburg, 1956, p. 381.

16. *Op. cit.* (n. 7), p. 291, n. 60.

17. « Odysseus became in late antiquity, for Christians as well as pagans, the type of the soul journeying to its true home and overcoming all difficulties and temptations on the way », *op. cit.* (n. 7), p. 257, n. 2.

18. ΠΛΩΤΙΝΟΥ. Εννεας πρωτη. Αρχαιο κειμενο, μεταφραση, σχολια. Παυλος Καλλιγας, Κεντρον εκδοσεως εργων ελληνων συγγραφεων, Athènes, 1994.

19. *Ibid.*, 280-281.

manière habituelle de Plotin. Contrairement aux aperçus doxographiques placés au début d'autres traités²⁰, aucun sujet précis n'est envisagé ici. On a devant ce texte le sentiment que Plotin, en recourant aux mythes du *Phèdre* et du *Phédon*, se livre à une exégèse des faits de l'histoire de la philosophie. En tout cas, à la fin de cette doxographie imagée ou plutôt à son point le plus élevé, la race des « gens divins » (dans le contexte historique, ce sont les platoniciens) apparaît. À la différence des deux autres espèces (les épicuriens et les stoïciens, *sensu historico*), les platoniciens, « grâce à la puissance supérieure et la pénétration de leur vue, comme par un œil perçant (ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας), ont vu la splendeur de là-haut (τὴν ἄνω αἴγλην) et se sont élevés là-bas, comme à travers des nuages et de la brume d'ici-bas (καὶ τῆς ἐνθαῦτα ἀχλύος) ; ils sont restés là-bas, en regardant d'en haut toutes choses d'ici-bas et en se réjouissant de ce lieu de la vérité qui leur est familier (οἰκεῖος, « propre »), comme un homme qui, après une longue errance, vient dans sa patrie bien gouvernée », ὥσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὖνομον ἀφικόμενος ἀνθρωπος²¹.

Dans ce texte, le nom d'Ulysse n'est pas prononcé, mais le Traité 5 est chronologiquement très proche de notre Traité 1. Surtout, le contexte des deux premiers chapitres est tout à fait comparable : il s'agit ici d'une faculté supérieure, voire différente de la vue, par où l'homme accède à la réalité divine comme à son lieu d'origine. Plotin y parle de nouveau de la montée et de la fuite (cf. ch. 2, 15 : ἀναφυγών) vers le beau lui-même ; dans le ch. 2 du Traité 5, les principaux thèmes du Traité 1 sont repris ; l'image du cheminement, de l'ἀνάβασις vers la réalité intelligible est très présente ; même la mise en forme rhétorique est comparable (cf. début de c. 2 : τίς οὖν οὗτος ὁ τόπος ; et plus loin, l. 10 : ἀλλὰ πῶς ἀναβήσεται ;).

Ajoutons que le fameux « final » du Traité 9 [VI, 6], chronologiquement proche des Traités 1 et 5, reprend conjointement les thèmes des textes cités de ces deux traités. Le ch. 11 du Traité 9 mentionne également la fin d'un cheminement (cette fois, il est fait allusion à la *République* VII, 532e : τέλος τῆς πορείας, où Socrate parle de l'élévation vers la vision suprême du Bien). Les dernières lignes du Traité 9 évoquent à nouveau le bonheur des « hommes divins » dans le contexte du mythe du *Phèdre*²². Il y a dans ce texte situé à la fin du Traité 9 d'autres thèmes et des coïncidences lexicales parfois parfaites avec deux textes des Traités 1 et 5. Enfin et surtout, nous y retrouvons la notion de φυγή, dans le célèbre « final » du « face à face » (μόνου πρὸς μόνον) avec le

20. Cf. John DILLON, « The Theory of Three Classes of Men in Plotinus and in Philo », *Scholars, Savants and Their Texts : Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. R. LINK-SALINGER, New York etc., 1989, p. 69 sq.

21. Traité 5 [V, 9], 1, 16-21.

22. Cf. l. 49 : καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων βίος, οὐ θεῶι ἀνθρωποι sont ajoutés aux θεοί du *Phèdre* 248a : καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος.

Divin. Étant donné la proximité des contextes, il s'agit très probablement de la même φυγή qu'au Traité 1²³.

Dès lors, il y a lieu de penser que c'est surtout au début de la mise par écrit de ses pensées que Plotin s'attache à l'image du voyageur en route vers sa patrie intelligible. Dans le Traité 5, il évoque une comparaison avec un voyageur revenant dans son pays natal – ce n'est pas une pure et simple équivalence ou une « métaphore », comme dans le Traité 1, car la *patrie* mentionnée dans le Traité 5 est somme toute une patrie « normale ». Prise en cette comparaison, l'image est moins forte et plus traditionnelle. On lit deux comparaisons assez semblables chez un platonicien antérieur, Plutarque²⁴. Il faut souligner un trait caractéristique de ces deux exemples : l'image de la *patrie* est évoquée dans un contexte visant le moment de la mort et de la séparation définitive avec le corps. Le même contexte est typique des emplois chez bien d'autres auteurs²⁵. Cependant, dans les textes concernés de Plotin, il n'est question ni de mort ni de consolation, au moins explicitement.

Plotin ne nomme Ulysse qu'à l'occasion de cette fuite d'ici-bas. Voilà qui est assez loin d'un culte voué à l'« homme divin ». Plotin s'intéresse, semble-t-il, à la figure de celui qui réussit à mépriser les beautés corporelles les plus éminentes pour *s'enfuir*. C'est un moment dynamique, la *fugue* elle-même. Il est peu vraisemblable que Plotin eût désigné Ithaque, la destination finale d'Ulysse, comme un « pays bien gouverné », – on sait justement que les choses allaient très mal en l'absence du dit héros. En tout état de cause, Plotin ne cherche pas, manifestement, dans le personnage d'Ulysse la clé des sens cachés de la poésie d'Homère. Il n'est pas un exégète d'Homère, et les images homériques ne sont bienvenues que pour illustrer, « visualiser » sa propre pensée. D'ailleurs, les platoniciens en général ne semblent pas s'être intéressés à une telle exégèse,

23. Si la mention de la « fuite » en quête d'un « face à face avec l'Un » résonne dans l'édition de Porphyre comme un ultime et impressionnant accord, l'éditeur aurait pu tout aussi bien commencer sa composition par le Traité 1 avec son « protreptique » encourageant de prendre la direction de la « fuite ». À l'évidence, le *locus classicus* du Théétète (176a-b sq) où la notion de la φυγή est mise en relation avec l'assimilation divine, constitue l'arrière-plan de ce thème plotinien.

24. La première, dans le mythe du *De facie in orbe lunae* 943c, évoque le voyage de l'âme vers la Lune : les âmes se réjouissent, quand elles se rapprochent de la région de la Lune, comme si elles étaient ramenées dans la *patrie* après un exil. La signification de la φυγή (plus précisément, ἀποδημία φυγαδική) dans ce passage n'est pas, évidemment, la même que dans les textes plotiniens, et plus habituelle : on rentre dans sa patrie après une φυγή forcée à l'étranger. La seconde comparaison se trouve dans la *Consolation à Apollonios* 113c : peu importe, plus tôt ou plus tard, si on doit impérativement arriver au terme (il s'agit du *terminus* inévitable de la vie humaine), comme cela se passe avec ceux qui abordent une nouvelle *patrie* pour y établir une colonie.

25. Chez SÉNÈQUE par exemple, notamment à la fin de la *Lettre* 102 à Lucilius.

même si Proclus propose une théorie assez sophistiquée (apologétique ?) de la nature et de la signification des mythes homériques.

Il faut maintenant revenir sur l'emploi « métaphorique » du mot grec *πατρίς* au sens de « méta-patrie²⁶ ». R. Harder avait raison d'affirmer qu'un tel emploi figuré est très rare dans les textes grecs avant Plotin. Dans la tradition platonicienne, le texte le plus important, semble-t-il²⁷, est celui de la fin du livre IX de la *République* de Platon, où Socrate parle d'un *paradeigma* céleste de la cité. Celui qui veut s'y établir (*ἑαυτὸν κατοικίζειν*) doit la regarder avec l'œil de son esprit²⁸. Il était aisé, semble-t-il, de trouver dans ce passage de la *République* un point de départ pour élaborer la notion de *patrie* intelligible. Mais nous n'avons pas, à ma connaissance, de tels développements platoniciens avant Plotin.

LA NOTION DE « PATRIE » DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE DES PREMIERS SIÈCLES

Il vaut donc la peine de citer ce texte que R. Harder signale ne pas avoir trouvé dans le Dictionnaire du *Nouveau Testament*²⁹, texte à vrai dire très célèbre : les chrétiens, mentionnés au chapitre 16 de la *Vie de Plotin*, le connaissaient assurément, surtout ceux qui étaient de tendance dite « gnostique » ; ce texte n'est d'ailleurs pas moins étudié de nos jours que celui du Traité 1 de Plotin.

26. C'est avec précaution qu'on peut qualifier cet emploi comme « métaphorique » ou « figuratif » : est-ce une métaphore, ou plutôt une affirmation, quand Plotin dit que « notre patrie est là-bas, d'où nous sommes venus » ? Si métaphore il y a, c'est parce qu'il s'agit d'une *méta*-patrie et qu'une telle signification n'est guère habituelle dans le langage courant.

27. Et qui n'est jamais, à ma connaissance, indiqué par les chercheurs, étudiant l'image de la « patrie » ou de la « cité » intelligible chez Plotin. Déjà les traducteurs de Platon ne saisissent pas toujours le juste sens de mots de Socrate ; ainsi Émile CHAMBRY (dans l'édition des Belles Lettres) traduit : « Mais <...> il y en a peut-être un modèle dans le ciel pour qui veut le contempler et régler sur lui son gouvernement particulier ». Jacques CAZEAUX (dans *Le Livre de Poche*, 1995, p. 438, n. 1) perçoit beaucoup mieux l'enjeu de cette phrase de la *République* : « On sait la fortune que ces phrases de Platon ont connue lorsqu'elle sont parvenues au confluent du christianisme et des doctrines du salut dans l'au-delà, la Cité rejoignant le Royaume qui n'est pas d'ici-bas ».

28. *Resp.* IX, 592a-b : ἀλλά <...> ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.

29. Sans doute, en disant « ... ich im Theol. Wörterbuch zum NT nichts finde », R. Harder songe à une sorte de commentaire historique sur la notion de *πατρίς*, et non pas à l'occurrence de cette notion dans le corpus néotestamentaire.

Il s'agit du passage de l'*Épître aux Hébreux* (11, 13-16) :

« C'est dans la foi que tous ces hommes sont morts³⁰. Il n'ont pas reçu les biens que Dieu avait promis, mais ils les ont vus et salués de loin³¹, ils ont déclaré qu'ils étaient des *étrangers et des exilés* sur la terre (ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς)³². Ceux qui parlent ainsi montrent clairement qu'ils cherchent une patrie (πατρίδα ἐπιζητοῦσιν). S'ils s'étaient mis à regretter le pays qu'ils avaient quitté, ils auraient eu l'occasion d'y retourner. En réalité, ils désiraient une patrie meilleure, c'est-à-dire la patrie céleste (ἐπουρανίου). C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu, car il leur a préparé une cité (πόλιν)³³. »

Ce qui rapproche ce texte de la réflexion de la fin du ch. 8 du Traité I plotinien, tient tout d'abord à l'emploi « métaphorique » du mot πατρίς lui-même. Le cas de l'*Épître aux Hébreux* est unique dans le *corpus* testamentaire ! En outre, l'*Épître* ne se contente pas d'opposer la « méta-patrie » à un séjour terrestre éphémère – elle formule cette opposition dans les termes d'une *exégèse*, portant, cette fois, sur un passage de l'*Ancien Testament*. Inaugurée par les mots « ceux qui parlent ainsi montrent clairement (οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν ὅτι) », cette *exégèse* s'appuie sur le mot παρεπίδημοι/παρεπιδημεῖν³⁴. Le motif du séjour dans un pays étranger, d'une παροιμία, en l'attente d'une installation ferme et définitive dans la ville édifiée par Dieu lui-même (cf. *Hbr.* 11, 10) est insistant dans l'ensemble de l'*Épître aux Hébreux*. Il est possible que la dénomination même d'« Hébreux » en soit l'indice : les « Hébreux » sont des « errants », des justes sans toit, en quête de la patrie céleste³⁵. Παροιμία renvoie à la situation d'un homme dans un pays qui lui est étranger, et c'est bien celle

30. L'auteur de l'*Épître* parle des témoins les plus éminents de la foi dans l'Ancien Testament : Abel, Hénoc, Noé et, surtout, Abraham, – cf. v. 8-10 du même ch. 11 de l'*Épître*.

31. La foi comme gage des promesses de l'avenir est le thème central de l'*Épître aux Hébreux*. Si ce n'est pas un thème platonicien caractérisé, on peut songer cependant à *Phédon* 63b-c, 67b-c, 69d, 108d-e, 114d. D'autre part, une certaine capacité de la vue joue un rôle important dans le développement de l'*Épître*.

32. ὁμολογήσαντες souligne le fait que ces gens-là « reconnaissent » et « professent » ce qui normalement n'était pas considéré comme glorieux ou avantageux du point de vue social, bien au contraire.

33. *TOB*. Cf. encore *Hbr.* 12, 22 sq : « Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste (πόλει θεοῦ ζώντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ), avec ses milliers d'anges », etc. ; *Hbr.* 13, 14 : « car nous n'avons pas ici-bas de cité (πόλιν) qui dure toujours ; nous cherchons la cité qui est à venir ».

34. Le thème du séjour dans le corps, antithèse de la demeure auprès du Seigneur (*et vice versa*) ἐκδημῆσαι, ἐνδημῆσαι, est développé dans le 2 *Cor.* 5, 6-9. Cf. aussi le texte du *De doctrina christiana* I, 9 d'Augustin, cité *supra* n. 13.

35. Cf. Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, v. IV, Grand Rapids (MI), 1967, p. 852, n. 64.

des patriarches de la Bible. Abraham est ici la figure archétypique : « Abraham obéit quand Dieu l'appela : il partit pour un pays que Dieu allait lui donner en possession » ; il était destiné à vivre « comme s'il était un étranger (παρώκησεν <...> ὡς ἀλλοτρίαν) dans le pays que Dieu lui avait promis³⁶ », « car Abraham attendait la cité qui a de solides fondations (ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοῦ θεμελίους ἔχουσαν πόλιν), celle dont Dieu est l'architecte et le constructeur³⁷ ».

Exégèse pour exégèse, celle de l'Épître est, d'un certain point de vue, plus naturelle et pose moins de problèmes que le traitement analogue de l'*Odyssée* chez les platoniciens. On comprend assez facilement que les chrétiens, devant les textes de la Bible, aient éprouvé le besoin de recourir à l'exégèse. À comparer avec le passage de Plotin, l'autorité du texte expliqué et la signification *typique* du personnage sont aussi un moindre sujet d'embarras³⁸. Il est beaucoup plus difficile d'expliquer la mise en valeur des anciens poèmes épiques dans le platonisme tardif. Ce dernier phénomène fait toute l'*aporia* de l'étude de Robert Lamberton consacrée à la nouvelle exégèse platonicienne : compte tenu de l'orientation hostile des textes fondateurs de la tradition platonicienne à l'égard d'Homère, « it is indeed surprising that the later pagan Platonists should have so blatantly violated the founding principles of their school as to embrace the poetry of Homer, along with other early hexameter poetry, as texts of extraordinary authority³⁹ ».

On peut également admettre que les chrétiens persécutés n'aient pas eu de difficulté à se reconnaître dans la condition de *πάροικοι*. Si le cas de l'emploi métaphorique du nom *πατρίς* est unique dans le *NT* (ce qui donne à entendre la force de la comparaison), on peut néanmoins rapprocher ce passage d'autres textes où des notions voisines apparaissent, par exemple, *πόλις* dans le *Hbr.* 11, 10. 16 ; 12, *πολίτευμα* dans l'*Épître aux Philippiens* 3, 20. Dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles, il faut encore citer un passage de la *Lettre à Diognète* 5-6⁴⁰ et du *Pasteur d'Hermas*⁴¹. On pourrait rétorquer que le même

36. Il est question de la *παροιμία* au pays de Canaan, cf. *Gen.* 12, 8 ; 13, 12.

37. *Hbr.* 11, 9-10.

38. L'*Épître aux Hébreux* est peut-être le texte néotestamentaire qui fait le plus usage de l'Ancien Testament, dont il expose les significations prophétiques ; cf. *A Handbook on The Letter to the Hebrews*, by Paul ELLINGWORTH and Eugene A. NIDA, New York, 1983, p. 1.

39. « The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer », *Homer's Ancients Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, éd. R. LAMBERTON and J. J. KEANEY, Princeton, New Jersey, 1992, p. 115.

40. Cf. surtout 5, 9 : ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται ; mais le mot *πατρίς* n'est employé, de manière significative, que pour désigner la « patrie terrestre » des chrétiens : πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη (5, 5).

sentiment de la *paroikia* est familier aux platoniciens depuis le *Phédon*. Cependant, l'image du séjour temporaire et de la *patrie* céleste ne se rencontre pas dans le *Phédon*, même si Socrate parle dans ce texte de son « voyage là-bas », ἀποδημία ἢ ἐκεῖ⁴². Il n'y a rien là non plus de typique pour la tradition platonicienne postérieure. La notion de *patris* relevant par définition de la sphère politique, on peut dire que son emploi figuré apparaît et évolue généralement en relation avec les sentiments d'appartenance politique des auteurs⁴³. Or il semble bien que, après Platon, les platoniciens ne se soient pas eux-mêmes perçus comme des étrangers à la vie de leur État actuel avant les décrets de Théodose.

L'auteur de l'Épître néotestamentaire et Plotin parlant de la « méta-patrie » humaine dans des contextes de pensée assez différents, entre les deux emplois de la *patris* il y a aussi des divergences considérables. Par exemple, la foi, notion décisive pour l'auteur de l'Épître, est complètement absente de la réflexion plotinienne. Encore plus important, pour notre recherche précise, est le fait que, dans le passage de l'Épître aux Hébreux, il n'est pas question d'un retour dans une patrie originelle, mais simplement du terme désiré du voyage. Même si l'idée d'un retour n'en est évidemment pas complètement absente, la vision chrétienne de l'histoire humaine se caractérise par une nouvelle dimension « horizontale » et « historique » (« eschatologique », si l'on veut)⁴⁴. Dans le Traité I de Plotin, le motif du « retour » est très présent dans le contexte immédiat de l'« exégèse » de l'*Odyssée* (le mot grec lui-même πατρίς fait penser plutôt au retour) ; la même notion joue manifestement un rôle considérable dans la perspective générale de la pensée plotinienne. Cependant, tout au long du développement du *Sur le beau*, le thème du mouvement en avant et de l'élévation paraît dominer. Il faudrait en outre se demander de quelle patrie il est question dans les deux cas respectifs : celle de l'âme, de son « esprit » (ou de

41. Notamment dans la *Première similitude* : ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ· ἢ γὰρ πόλις ὑμῶν μακράν ἐστὶν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης, κτλ ; mais le mot πατρίς n'est pas non plus employé pour nommer cette « autre ville », où « l'on va s'installer ».

42. *Phaed.* 61d-e, 67c.

43. Une telle évolution a été observée pour la notion de *polis* et de *cosmopolitisme* ; cf. l'article d'A. HORSTMANN, « Kosmopolit », « Kosmopolitismus », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Stuttgart, 1976, Bd 4, col. 1155-1158. La question de la vraie patrie n'a peut-être pas laissé Plotin lui-même indifférent – d'où sortent, sinon, les lignes que nous étudions ? Le fait que Plotin se soit refusé à parler de sa πατρίς et de ses parents (*Vita Plotini* 1, 1-4) révèle aussi probablement un point sensible pour lui.

44. Augustin, qui dans un ouvrage de sa période « philosophique » (*C. acad.* II, 9, 22) parle du retour de l'esprit dans sa patrie (*in regionem suae originis*) céleste (*de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum et veritate comprehensa quasi in regionem suae originis rediens triumphaturum de libidinibus atque ita temperantia velut coniuge accepta regnaturum esse praesumit securior rediturus in caelum*), se corrige (*Retr.* I, 1, 3) : *iturus autem quam rediturus dixissem securius, propter eos qui putant animos humanos pro meritis peccatorum suorum de caelo lapsos siue deiectos in corpora ista detrudi*.

l'« intellect ») ou de l'homme tout « entier » ? De *quel* homme en outre ? Enfin, de quel « ciel » (là où le ciel est mentionné) ? Il n'est guère possible de proposer une réponse ici. On peut tout de même faire remarquer que, pour Plotin, il s'agit de « nous », quand la tension essentielle de « notre » vie est en cause. D'autre part, le « nous » de Plotin n'est manifestement pas identique au « nous » de l'*Épître aux Hébreux* ni au « nous » des Évangiles en général.

Je ne pense pas cependant qu'un tel rapprochement soit dépourvu de sens, ni même de cohérence historique. Du point de vue de l'histoire des idées, observer la notion de la *patrie céleste* exprimée dans l'*Épître aux Hébreux* présente notamment l'avantage d'élargir le champ de notre recherche, car le rapprochement tire de l'ombre un auteur très important pour l'histoire de la pensée platonicienne et chrétienne des premiers siècles, quand bien même cette importance est d'un ordre différent dans les deux cas. Depuis le XVII^e siècle, un grand nombre d'études ont mis en valeur les parallèles entre les écrits de Philon d'Alexandrie (ca 20 avant – ca 50 après J.-C.) et l'*Épître aux Hébreux*⁴⁵, et le chapitre 11 apparaît comme l'un des lieux décisifs de ce rapprochement⁴⁶. Les travaux les plus récents, en présence de ces traits communs, évoquent le milieu intellectuel commun aux Juifs hellénisés⁴⁷. D'autre part, il est intéressant d'observer que la distance qui se fait jour entre la notion de patrie plotinienne et celle de l'*Épître* se retrouve, semble-t-il, quand on compare l'« anthropologie » de l'*Épître* à celle qui s'exprime dans l'œuvre de Philon. Ronald Williamson, qui a étudié en détail la question, souligne notamment la différence entre le « dualisme » platonicien de Philon et le regard plus optimiste de l'auteur de l'*Épître* sur le monde des corps, dans la ligne d'un certain judaïsme orthodoxe, voire au-delà de celui-ci⁴⁸. R. Williamson conclut que le dualisme platonicien de Philon n'a pas eu d'influence détectable sur la pensée de l'auteur de l'*Épître*⁴⁹. Le même chercheur relève que pour Philon, le monde invisible est connu par l'intellect tandis qu'il l'est par la foi pour l'auteur de l'*Épître*⁵⁰. Pour notre étude présente, notons que l'idée de la véritable (méta)patrie est exprimée à la fois par des auteurs juifs et chrétiens, et cela sur la base de certains textes de la Bible.

45. Cf. Craig R. KOESTER, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 2001, p. 59-60.

46. Cf. Ceslas SPICQ, *L'Épître aux Hébreux I*, Paris, 1952, p. 76 et l'analyse de R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leyde, 1970, p. 309-385.

47. Cf. C. R. KOESTER, *Hebrews*, p. 60.

48. *Philo and the Epistle to the Hebrews*, p. 268-276, 489-491, et *passim*.

49. *Ibid.*, p. 276.

50. P. 383.

LA NOTION DE « PATRIE » DE L'ÂME
DANS L'ŒUVRE DE PHILON D'ALEXANDRIE

Si, tout en poursuivant cette piste d'enquête, nous nous penchons sur l'héritage volumineux des écrits de Philon, nous constatons que, chez cet auteur juif et platonicien, la présence du thème de la vraie *patris* est tout à fait impressionnante. Alors que l'évocation d'une patrie « suprasensible » est cantonnée à un cercle restreint d'auteurs, on peut dire que cet Alexandrin est quasiment obsédé par ce motif et par l'opposition entre une patrie véritable, prédestinée, difficile à atteindre et un séjour temporel fallacieux, trop attachant. Dans le cas de Philon, comme dans celui de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, une telle préoccupation paraît assez compréhensible, vu l'importance des notions de migration, d'émigration, d'exil et de « terre promise » dans les Écritures juives. À cela s'ajoute la situation sociopolitique malaisée des compatriotes juifs de Philon à Alexandrie, et donc de Philon lui-même. Les notions de la *παροικία* et de la *παρεπιδημία*, qui désignent l'état passager et provisoire de l'homme, celle de l'*ἀποικία*, l'émigration vers la véritable *patris*, deviennent naturellement les concepts caractéristiques de la réflexion de Philon sur les textes de l'Écriture. D'emblée, on peut remarquer que, pour Philon, une solution au problème récurrent et toujours épineux de la « patrie » juive consiste dans l'assimilation de la « terre promise » des Hébreux à la réalité intelligible. Philon affirme, par exemple, que l'âme est dans sa « maison paternelle », *πατρικὸς οἶκος*, quand elle est auprès de Dieu⁵¹ ; sa patrie et sa cité sont au ciel, par quoi il faut entendre « dans la vertu » ou « dans la sagesse »⁵². Il est particulièrement important que Philon souligne à plusieurs reprises que la vertu, au titre de patrie de l'âme (ce qui peut bien passer pour une notion stoïcienne⁵³) est une réalité intelligible ; il soutient en outre que la vraie patrie et la vraie cité des hommes supérieurs demeurent au-delà du monde sensible (stoïcien) des *cosmopolites*⁵⁴.

51. *De migratione Abrahami* 160.

52. Cf. *De agricultura* 64-65, à propos du séjour en Égypte (cf. *Gen.* 47, 3-4), qui est toujours pour Philon une figure du corps et des biens corporels (cf. § 89 du même traité) : « παροικεῖν, οὐ κατοικεῖν ἔλθομεν » (*Gen.* 47, 4) : τῷ γὰρ ὄντι πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε, καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ὃ καὶ παρεπιδημεῖν οἶεται ; et *ibid.*, 81 : τῷ τῆς ἀρετῆς ἐγγεγραμμένοι πολιτεύματι. Cf. encore *De virtutibus* 190 (il s'agit de la vertu) : σοφῶν ἀνδρῶν ἐστὶ πατρίς, « le méchant », φαῦλος, n'ayant « ni maison, ni cité, lui qui est banni de la vertu », αἰσχος γὰρ καὶ ἀπολις ὁ φαῦλος, ἐκ πατρίδος ἀρετῆς ἐληλαμένος ; *De cherubim* 2.

53. Cf. ÉPICTÈTE, *Dissertationes* III, 3, 5 sqq.

54. Là-dessus, le texte le plus important est celui du *De gigantibus* 60-61 : οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι <...>. θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται, οἵτινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολιταὶ γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν

Dans le passage suivant du *De confusione linguarum*, on retrouve tous ces motifs exprimés en une manière de concentré : « Il est dit (*Gen.* 11, 1), en effet, que 'après avoir trouvé la plaine, ils [= les futurs bâtisseurs de la tour] s'établirent' comme dans leur patrie (κατώκησαν ὡς ἐν πατρίδι) : ce n'est pas comme en un pays étranger qu'ils y ont séjourné (οὐχ ὡς ἐπὶ ξένης παρώκησαν). Car cela aurait été moins grave si, après avoir eu l'occasion de rencontrer les péchés, ils les avaient tenus pour des étrangers et comme venus d'une autre région, au lieu de les considérer comme des proches et des parents. En effet, s'ils n'étaient venus que pour un séjour temporaire (παρεπιδημήσαντες), ils se seraient de nouveau retirés, tandis qu'en s'établissant fermement (κατοικήσαντες <...> βεβαίως), ils se préparaient à y rester définitivement⁵⁵ ». On voit combien Philon est sensible, jusqu'aux nuances, aux notions qui indiquent le rapport « politique » avec son milieu⁵⁶.

L'exposé se poursuit en évoquant le « stable séjour » et la « patrie » céleste dans le contexte d'une réflexion qui rappelle tout à la fois certains aspects de l'histoire des âmes dans les traités plotiniens et le passage cité de l'*Épître aux Hébreux* :

« C'est pourquoi tous les sages du récit de Moïse sont décrits comme des étrangers en résidence (παροικοῦντες). En effet, jamais leurs âmes ne partent pour établir une colonie à l'étranger (στέλλονται μὲν ἀποικίαν οὐδέποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ), mais, le plus souvent, elles émigrent (ἀποδημεῖν) en direction de la nature terrestre pour satisfaire leur envie de voir et d'apprendre. Ainsi, une fois qu'elles ont passé un certain temps dans les corps et qu'elles ont bien vu par leur intermédiaire toutes les choses sensibles et périssables, elles retournent de nouveau là-bas, au point d'où elles s'étaient élancées au commencement⁵⁷, car elles considèrent cette région céleste (τὸν οὐράνιον ὥρον) comme la patrie dont elles sont citoyennes (ἐν ᾧ πολιτεύονται), la région terrestre étant pour elles ce territoire étranger où elles ont résidé (ἐν ᾧ παρώκησαν). En effet, pour ceux qui fondent une colonie, le pays qui les reçoit devient naturellement une patrie à la

κακεῖθι ὥκησαν ἐγγραφέντες ἀφθάρτων <καὶ> ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία ; nous reviendrons plus loin sur ce passage (n. 136 sqq). Cf. aussi *De praemiis* 41-43.

55. *De confusione linguarum* 76. Traduction de J. G. KAHN (Paris : Les éditions du Cerf, 1963) modifiée.

56. Dans une note consacrée à notre passage (*De confusione linguarum*, op. cit., 161 sq) J. G. KAHN explique que « la migration des âmes est aussi souvent évoquée dans le Talmud, la philosophie juive et les écrits traditionnels juifs. D'autre part, la tradition rabbinique insiste beaucoup, elle aussi, sur la nécessité pour les sages de ne pas s'installer dans le monde ». Et Kahn ajoute un exemple tiré de la *Mishna de Rabbi Eliézer* (p. 31) soulignant que « les hôtes de passage (*gerim*) sont particulièrement estimés de Dieu ». Dans la plupart des cas, le texte cité s'appuie sur les mêmes passages bibliques que Philon.

57. Cf. PLOTIN, *Traité* 6 [IV, 8], 7, 11-13.

place de la cité mère, tandis que pour ceux qui sont partis en voyage, le pays dont ils viennent reste la patrie vers laquelle ils aspirent à revenir⁵⁸. »

Plus loin, Philon cite, pour illustrer ce fait, les propos d'Abraham (*Gen.* 23, 4) et de Jacob (*Gen.* 47, 9), qui emploient les mots dérivés des racines παροι- et παρηπιδ-⁵⁹. Isaac, « quant à lui, reçut l'oracle suivant : 'Ne descends pas en Égypte' – c'est la passion – 'demeure (κατοίκησον) au pays que je te dirai' – c'est la raison (φρόνησις), qui est incorporelle et qu'on ne peut pas montrer – 'et séjourne (παροίκει) dans ce pays-ci' (*Gen.* 26, 2-3), c'est-à-dire la réalité (οὐσία) corporelle qu'on peut montrer. Cela doit nous enseigner que le sage séjourne comme sur une terre étrangère (παροικεῖ <...> ὥς ἐν ξένῃ) dans le corps sensible, tandis qu'il est comme dans sa patrie (κατοικεῖ ὥς ἐν πατρίδι) parmi les vertus intelligibles⁶⁰, qui sont ce que Dieu énonce, comme une chose qui ne diffère pas des paroles divines⁶¹ ». On voit bien que la notion de véritable patrie n'est pas réservée à l'état de l'âme *post mortem* – il peut tout aussi bien s'agir pour Philon d'un séjour dans la réalité intelligible. « Moïse, de son côté, dit : 'Je ne suis qu'un errant (γειώρας)⁶² sur une terre étrangère' (*Ex.* 2, 22), exprimant avec vigueur la pensée que le séjour dans le corps n'est pas uniquement comme pour les métèques une résidence à l'étranger, et suggérant par-là qu'il convient bien de l'aliéner, et non pas se l'approprier⁶³. »

La figure d'Abraham domine tous ces développements à la manière d'un archétype : son *apoikia* a été, aux yeux de Philon, décisive pour l'histoire du peuple juif, et elle demeure exemplaire pour l'histoire spirituelle de chaque âme. Selon Philon, c'est à Abraham que Dieu a ordonné de quitter l'ancien pays de ses pères (c'est-à-dire la Chaldée) pour aller s'installer dans une « terre promise », en sorte de devenir le père de la nouvelle nation. Faisant confiance en la parole de Dieu qui lui promet sa bénédiction⁶⁴, Abraham quitte son ancienne patrie (telle sera son ἀποικία), car, comme Philon le lui fait dire, Dieu est pour Abraham « la patrie, la famille, le foyer ancestral (σύ μοι, δέσποτα, ἡ πατρίς, σὺ ἡ συγγένεια, σὺ ἡ πατρῷα ἐστία)⁶⁵ ». « Animé d'un désir de piété, vertu la

58. *De confusione linguarum* 77, traduction de J. G. Kahn modifiée.

59. *Ibid.* 79-80.

60. Pour cette pensée, cf. PLATON, *Phèdre* 247d.

61. *De confusione linguarum* 81.

62. Ce mot est une transposition en grec de l'hébreu *ger*. Le texte de la *Septante* comporte παροικος.

63. *Ibid.* 82. Sur l'opposition des notions (stoïciennes) de l'ἀλλοτρίωσις et de l'οἰκείωσις, parallèle à celle de παροικεῖν à κατοικεῖν, cf. *Quis rerum* 278, *De posteritate* 135, *De somniis* II, 67 et la note de Marguerite HARL (*Quis rerum divinarum heres sit*. Introduction, traduction et notes par M. HARL, Paris : Les éditions du Cerf, 1966), p. 113, n. 1.

64. *Gen.* 12, 1 sqq ; cf. *De migratione Abrahami* 1.

65. *Quis rerum* 26-27.

plus haute et la plus grande », Abraham s'applique à suivre Dieu (ἐπεσθαι θεῷ), à se rendre docile à ses commandements : « Les preuves les plus évidentes de sa piété sont celles que contiennent les saintes Écritures⁶⁶ ». Tout d'abord, il suit l'oracle (cf. *Gen.* 12, 1-9), qui lui ordonne d'« abandonner patrie, famille, maison paternelle, et de s'en aller ; comme s'il passait d'une terre étrangère dans sa terre natale, et non comme s'il allait s'éloigner de sa terre natale vers une terre étrangère⁶⁷ ». En suivant l'ordre de Dieu, Abraham réussit à s'arracher au pouvoir d'attraction le plus grand (δυσάποσπαστον ὄλκον) pour un être humain, celui de la maison, de la famille et de la patrie⁶⁸. Seul Abraham s'est montré « aussi inflexible et imperturbable » (ἀκλινῇ καὶ ἄτρεπτον) pour ne pas succomber à tant de naturelles séductions⁶⁹.

L'Ulysse d'Homère désirait rentrer dans son pays ; Abraham, lui, quitte son ancienne patrie pour aller vers une autre patrie, celle que Dieu lui a promise. Si Abraham est capable d'un tel exploit, c'est que, selon Philon, son amour des choses célestes (ἔρωτος οὐρανίου) l'emporte sur son désir des créatures mortelles (τὸν ἐπὶ τοῖς θνητοῖς ἔμερον)⁷⁰. La patrie terrestre d'Abraham est donc un analogue des demeures d'une Circé ou d'une Calypso dans l'histoire d'Ulysse. C'est une chose visible, sensible et attachante, qu'il faut abandonner au nom de la réalité véritable. On peut imaginer que c'est le paradoxe même du fait d'être obligé de *quitter sa patrie* pour *suivre Dieu*, qui est à l'origine de la réflexion de l'exégète. D'autre part, ce mouvement paradoxal de l'âme est remis dans le contexte de l'histoire de l'âme, âme dont la patrie, Philon n'en doute pas, est intelligible⁷¹.

Le fait historique, celui d'avoir quitté la Chaldée, correspond, aux yeux de Philon, au dépassement de la science des choses du monde visible et de la philosophie limitée à celui-ci, pour passer vers la réalité invisible, c'est-à-dire intelligible et vers Dieu lui-même. Nous retrouvons ce dépassement du monde de la philosophie stoïcienne chez Plotin, au chapitre 1 du Traité 5 (cf. *supra*). Ce mouvement d'élévation est, pour Philon, un geste fondamental et le principal titre de gloire d'Abraham. De ce fait, il devient le père de la « race clairvoyante » toute entière, par quoi il faut entendre : Israël, dont le nom signifie

66. *De Abrahamo* 61. J'utilise la traduction de Jean Gorez (*De Abrahamo*. Introduction, traduction et notes par J. GOREZ, Paris : Les éditions du Cerf, 1966) en la modifiant par endroits.

67. *Ibid.* 62.

68. *Ibid.* 63-67.

69. *Ibid.* 63.

70. *Ibid.* 66.

71. Cf. le texte cité du *De confusione linguarum* 77-78.

« celui qui voit Dieu » (τὸ ὁρατικόν, ou διορατικόν γενός, θεὸν ὁρῶν)⁷². Voilà pourquoi les *Hébreux* sont précisément les « migrants », περαταί, les « transgresseurs »⁷³ : ils passent au-delà de ce monde pour voir le vrai Dieu⁷⁴. Le peuple hébreu est un peuple qui « transgresse », c'est-à-dire qui « passe » des choses visibles à la réalité intelligible et à la vision de Dieu. Mais pour la vision finale, Philon le souligne toujours, il dépend de la seule volonté de Dieu de se montrer.

Si Abraham est le Père du nouveau peuple, il représente en même temps pour Philon la figure archétype de l'âme. Chaque âme bonne doit effectuer une telle migration et revivre cette histoire paradigmatisque. Dans les trois grands traités que Philon consacre à ce personnage, il en parle toujours comme d'une figure exemplaire. Il rapporte le texte biblique nommant le patriarche, mais en le commentant, il remplace aussitôt ce nom par celui de « sage » ou de l'âme « vertueuse », l'âme « éprise de perfection », « désireuse de savoir », etc. Toute âme qui abandonne le faux pour aller vers le vrai et le bon⁷⁵, effectue une pareille ἀποικία vers sa véritable patrie⁷⁶.

72. Cf. *Quis rerum* 36, 78, 279 (Abraham est « assurément le chef d'un peuple et le chef d'une race, ἐθνάρχης <...> καὶ γενάρχης, lui, d'où a poussé comme d'une racine un plant capable de scruter et de contempler les réalités naturelles, τὸ σκεπτικὸν καὶ θεωρητικὸν τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων <...> ἔρνος, un plant qui a nom 'Israël' » (trad. de M. Harl) ; *De Abrahamo* 57, et al.

73. Cf. *De migratione Abrahami* 20, la traduction de la racine h-b-r en *Gen.* 14, 13.

74. Cf. *De praemiis* 36-44 et les explications de M. HARL dans *Quis rerum*, op. cit. (n. 63), p. 47, n. 3, p. 55, n. 2, p. 127.

75. Cela peut être un passage du séjour dans le corps vers la vie de l'âme par elle-même sans le corps (cf. *Quis rerum* 82), mais la mort, encore une fois, n'est pas pour Philon une condition nécessaire d'une ἀποικία spirituelle.

76. PHILON emploie très souvent la formule (καλὴν) ἀποικίαν στέλλεσθαι, – cf. *De fuga* 36 (τὴν εἰς ἕτερον βίον ἀποικίαν στείλασθε) ; *De vita contemplativa* 22 (οἱ δὲ πανταχόθεν ἄριστοι καθάπερ εἰς πατρίδα [θεραπευτῶν] ἀποικίαν στέλλονται πρὸς τι χωρίον ἐπιτηδειότατον) ; *De congressu* 84 (αὖθις δ' ἀποικίαν στέλλεται τὴν πρὸς κακίαν), *De Abrahamo* 66 (τῇ ψυχῇ πρὸ τοῦ σώματος τὴν ἀποικίαν ἐστέλλετο), 85, et al. Selon M. HARL (*Quis rerum*, 148), les mots καλὴν ἀποικίαν στέλλεσθαι peuvent correspondre à une formule poétique ou liturgique. Dans le grec classique, les dialogues de Platon notamment, le verbe στέλλεσθαι est employé, quand il s'agit d'une « expédition » ou d'un « voyage », habituellement par la mer ; le terme στόλος est employé par les historiens et les poètes (voir *LSJ*, s.v.). PLOTIN utilise les mots de la même racine – στόλος, στελλομένη, lorsqu'il parle des « voyages » de l'âme vers sa patrie ; voir le *Traité* 1, 8, 21-22 : τίς οὖν ὁ στόλος ; et *Traité* 9, 9, 38, où le participe στελλομένη est employé pour décrire le retour de l'âme vers son père, après avoir, faute d'être restée à ses côtés, dû subir les sévices de la γένεσις. Dans le *Traité* 38 [VI, 7], 3, 28 ἐστέλλετο est dit de l'intellect, lorsqu'il s'en va dans la région du devenir, εἰς γένεσιν. On trouve deux autres emplois de ce verbe dans les mêmes traités, lorsqu'il est question de l'expérience spirituelle de la vue (*Traité* 9, 3, 28) et de la raison (38, 42, 2 : λογισμῷ ἐπ' αὐτὰ στελλόμενος).

Dans la version la plus développée du commentaire, l'étude de soi-même, symbolisée par Harran (cf. *Gen.* 11, 31 sq), est une étape sur le chemin qui mène de la contemplation du monde visible (c'est la Chaldée) à celle du monde intelligible et des réalités divines. Dans son mouvement vers la connaissance de Dieu, l'esprit commence à perdre la foi dans le monde visible comme en une cause première (cela est symbolisé par le départ d'Abraham de la terre de Chaldée⁷⁷). C'est alors qu'il entreprend d'étudier sa propre « demeure⁷⁸ ». La « route » qu'il « se fraie à partir de lui-même lui ouvre une espérance de saisir par l'esprit le père de l'univers (πατήρα τῶν ὅλων κατανοῆσαι). <...> Il a l'exacte science de lui-même, peut-être saura-t-il un jour ce qu'est Dieu, s'il ne reste pas davantage à Harran, dont le nom désigne les organes de la sensation, mais s'est retourné vers soi-même (εἰς ἑαυτὸν ἐπιστραφεῖς) : lorsqu'on reste mu par le sensible plutôt que par l'intelligible, il n'y a pas moyen de parvenir à l'étude de l'être⁷⁹ ». Pour être capable de voir les êtres, l'intellect doit devenir γυμνός, dépouillé du corps, de la sensation et de la parole⁸⁰. Il doit se laver de tout ce dont les images des sensations l'ont enduit⁸¹. Ceux qui poursuivent la vision (φιλοθεάμονες), « ferment les yeux (τάς <...> ὄψεις καταμύουσι), se bouchent les oreilles, retiennent les mouvements des autres sens, désirant vivre dans la solitude et l'obscurité, pour que rien de ce qui vient du sensible n'offusque l'œil de l'âme, auquel Dieu a donné la vue des choses intelligibles⁸². »

La migration d'Abraham hors de la *doxa* « chaldéenne » vers le réel, migration accomplie par sa pensée (διάνοια), arrive à son terme quand Dieu « se donne à voir » (*Gen.* 12, 7). À ce moment, l'esprit commence à voir comme dans la lumière pure (ὥς ἐν αἰθρίᾳ καθαρᾷ). La brume (ἀχλύς) dont les choses sensibles avaient jusque-là enveloppé la pensée d'Abraham s'est dissipée. Le

77. *De migratione Abrahami* 187 sqq.

78. Les vers de l'*Odyssée* IV, 392 sont cités à ce propos dans *De migratione Abrahami* 195 : ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται.

79. *De migratione Abrahami* 195, traduction de Jacques CAZEAUX (Paris : Les éditions du Cerf, 1965) modifiée.

80. *De migratione Abrahami* 192 : ἀποδυσάμενον <...> γυμνὰ δύνασθαι τὰ ὄντα ὁρᾶν. Cf. PLOTIN, Traité 1, 7, 3-10 (il s'agit de ceux qui seront capables de s'élever jusqu'à la vision de Dieu lui-même) : ἀποδυόμενοις <...> καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι. Cf. aussi *De gigantibus* 53 (γυμνῇ τῇ διανοίᾳ) et le commentaire indiquant les parallèles dans les textes gnostiques, dans *Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on 'De gigantibus' and 'Quod Deus sit Immutabilis'*, by David WINSTON and John DILLON, Chico, 1983, p. 264 sq.

81. *De migratione Abrahami* 190 : ἀπορρυψάμενος πάνθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο. Cf. PLOTIN, Traité 1, 5, 45 (où il s'agit d'une comparaison concernant l'âme, qui, une fois purifiée, redevient belle) : ὁ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο.

82. *De migratione Abrahami* 191-192. Cf. Traité 1, 8, 25 : οἷον μύσαντα.

sage, après avoir réprouvé son existence « aveugle » (τυφλὸν βίον) – à force d'être liée au sensible – de jadis, observant à présent de son regard plus assuré (ἀκριβεστέροις ὁμμασιν) le principe intelligible, « par qui tout le reste est dominé et dirigé », reçoit un nouveau nom : il devient 'Abraham' à la place de l'ancien 'Abram'⁸³. Une seconde migration amène ensuite Abraham dans une région déserte⁸⁴, pour embrasser la solitude chère à Dieu lui-même⁸⁵.

Sans trop d'insistance, on peut noter tout de même que pour Plotin – dans le Traité 1 notamment – l'âme doit également passer par soi-même pour accéder à la vision du vrai. D'autre part, nous pouvons comparer le fragment 2 de Numénios, souvent rapproché des écrits de Plotin, fragment dans lequel la connaissance de l'être et du bien s'acquiert *par l'étude des nombres*. Il faudrait également songer à une recherche de caractère plus large sur la notion de « rencontre en vision », μόνος πρὸς μόνον, prenant en compte le sens de μόνωσις dans les textes de Philon, où il est question d'un cheminement vers la vision de Dieu – avec, au terme, l'assimilation à l'objet de vision qui, lui aussi, est μόνος⁸⁶. Le même fragment de Numénios est habituellement considéré comme le témoignage le plus ancien de cette notion⁸⁷.

LA MIGRATION SPIRITUELLE SELON PHILON ET PLOTIN

Philon insiste sur le fait que le déplacement décisif d'Abraham s'effectue, avant tout, comme un mouvement de son âme, et non pas de son corps (καὶ τῇ ψυχῇ πρὸ τοῦ σώματος ἀποικίαν ἐστέλλετο)⁸⁸. En reprenant les expressions de Philon, il faut voir dans les migrations d'Abraham le fait « d'un homme sage » ; et ces migrations, saisies « selon les lois de l'allégorie », sont l'exploit

83. *De Abrahamo* 81-84.

84. *Ibid.* 85 : δευτέραν δ' ἀποικίαν στέλλεται λογίῳ πάλιν πεισθείς, etc. Cf. *Gen.* 12, 9.

85. *Ibid.* 85-87 : οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν τὴν φίλην αὐτῶ μόνωσιν ἀγαπῶσι.

86. *Ibid.* 87 : κατ' αὐτὸ τοῦτο σπεύδοντες πρῶτον ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει. L'élargissement de l'étude s'impose aussi concernant la notion d'ἐποχούμενος (ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ) du même fr. 2 de Numénios. Celle-ci, d'après les démonstrations de E. R. DODDS, « Numenius and Ammonius » (dans *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique V, Vandœuvres-Genève, 1957), p. 16-17, doit être mise en correspondance avec l'expression analogue de Plotin (cf. P. A. MEIJER, *Plotinus on the Good or the One* (*Enneades* VI 9). An Analytical Commentary, Amsterdam, 1992, p. 161). Cf., chez Philon, *Quis rerum* 99, 301.

87. Cf. E. R. DODDS, *op. cit.*, 16 sq et P. A. MEIJER, *op. cit.*, p. 157-162 (« Appendix on μόνος »). M. HARL (*Quis rerum*, Introduction, p. 31, n. 2) attire l'attention sur la « monologie » (c'est une expression de Meijer) philonienne.

88. *De Abrahamo* 66. Cf. aussi *Quis rerum* 84 : οὐ σωματικῶς, ἀλλὰ ταῖς κατὰ ψυχὴν κινήσεσιν.

« d'une âme qui aime la vertu et qui cherche le vrai Dieu »⁸⁹. 'Suivre Dieu' (cf. *Deut.* 13, 4 : tu t'avanceras à la suite du Seigneur) ne veut pas dire qu'il s'agissait de mouvoir les pieds (<οὐ> κινήσει χρώμενον τῇ διὰ σκελῶν), car « la terre sert de véhicule à l'homme, mais quant à Dieu, j'en doute, même pour le monde entier », ἀνθρώπου μὲν γὰρ ὄχημα γῆ, θεοῦ δὲ εἰ καὶ σύμπας ὁ κόσμος, οὐκ οἶδα⁹⁰.

Ce n'est pas en se déplaçant sur la surface de la terre, que l'on approche Dieu, lui qui n'est contenu dans aucun espace⁹¹ ; on vient vers lui par la vue de l'âme. Le voyage d'Abraham est le voyage d'une âme qui commence à voir le vrai Dieu. Philon parle aussi, à propos de cette nouvelle capacité visuelle, d'un réveil de l'œil intérieur : après avoir passé un long moment avec les Chaldéens, qui, en astronomes appliqués, honoraient les êtres visibles et n'avaient pas saisi ceux qui sont invisibles et intelligibles (τὴν ὁρατὴν οὐσίαν ἐσέμουνον τῆς ἀοράτου καὶ νοητῆς οὐ λαβόντες ἔννοιαν), Abraham, « comme après un profond sommeil, ouvrit l'œil de l'âme et commença à voir le pur éclat du jour au lieu de l'obscurité profonde », ὥσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καὶ καθαρὰν αὐγὴν ἀντὶ σκοτούς βαθέος βλέπειν ἀρξάμενος⁹². Abraham suit

89. *De Abrahamo* 68 : αἱ δηλωθεῖσαι ἀποικίαι τῷ μὲν ῥητῷ τῆς γραφῆς ὑπ' ἀνδρός σοφοῦ γεγονάσι, κατὰ δὲ τοὺς ἐν ἀλληγορίᾳ νόμους ὑπὸ φιλαρέτου ψυχῆς τὸν ἀληθῆ ζητούσης θεόν. Une remarque semblable conclut tout ce développement. Selon le sens littéral, l'homme a bien agi en obéissant à l'oracle. Il « s'est arraché à des objets dont on ne se détache qu'avec peine », tandis que l'esprit (τὸν δὲ νοῦν), selon le sens sous-jacent (διὰ ὑπονοιῶν) « ne s'est pas laissé abuser pour toujours ni immobiliser dans la réalité sensible (ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας) », mais « s'en est enfui (et s'est élevé) par sa raison (ἀναδραμὼν τῷ λογισμῷ) et il a vu l'autre nature, intelligible, qui est supérieure à la visible, et celui qui est créateur et chef des deux à la fois », § 88.

90. *De migratione Abrahami* 131. La suite de ce texte du *De migratione Abrahami* peut, en outre, rappeler la forme rhétorique du Traité 1 de Plotin (ch. 8, 16. 21 sq) : τίς οὖν ἡ φυγὴ καὶ πῶς ; <...> Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή ; Pour exciter davantage le désir du beau, explique Philon, Moïse exhorte à ne faire qu'un avec Dieu : « Tu craindras le Seigneur ton Dieu, et tu l'adoreras et tu t'attacheras à lui » (*Deut.* 10, 20). « Quelle est donc cette 'attache' ? Quelle est-elle ? (τίς οὖν ἡ κόλλα ; τίς ;) Mais voyons : la foi et la piété ». Cf., d'autre part, le texte de la fin du chapitre 8, Traité 1 de Plotin, où le même mot ὄχημα est employé : οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδὲ σε δεῖ ἔκτων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, etc.

91. *De migratione Abrahami* 192-194.

92. *De Abrahamo* 69-70. Il serait intéressant d'étudier les sources des développements exégétiques d'EUSTATHE DE THESSALONIQUE dans un passage de son commentaire à l'*Odyssée* (1389, 65 – 1390, 2 sqq). Eustathe voit dans le retour d'Ulysse vers Pénélope le passage des sciences astronomiques et astrologiques vers la philosophie « méthodique et canonique », philosophie « d'où il est parti, comme d'une patrie, pour arriver à ce point (c'est-à-dire chez Calypso), et dans laquelle il désire revenir, car il n'est pas possible de philosopher en dehors d'elle ». Plus loin, Eustathe explique, d'une façon très ingénieuse, pourquoi Pénélope doit être

cet éclat pour observer « ce qu'il n'avait pas vu auparavant, un conducteur et pilote préposé à l'univers, assurant la direction de son propre ouvrage et dispensant la surveillance et la protection de toutes celles de ses parties qui sont dignes de la sollicitude divine⁹³ ». À l'évidence, l'idée qu'il faut fermer les yeux du corps pour voir Dieu avec les yeux de l'âme est un thème d'origine platonicienne. À une époque proche ou contemporaine de Plotin, cette pensée est familière aux platoniciens païens autant qu'à leurs adversaires chrétiens⁹⁴ ; mais dans le cas de Philon et de Plotin, il faut, à côté de la notion de la « patrie », noter le contexte exégétique de cette réflexion.

Si la réflexion plotinienne sur l'*anabasis* vers le beau (Traité 1, cf. surtout ch. 6, 18-21. 9, 29-34) est liée au thème de la ressemblance divine, celui-ci est également très présent dans les traités de Philon sur la migration d'Abraham vers sa patrie céleste⁹⁵. Qui plus est, Philon, associant la notion platonicienne de la suite de Dieu et l'idéal stoïcien de la vie « selon la nature », reprend une formule de l'*Odyssée* : ὁ δ' ἔπειτα μετ' ἔχνη βαῖνε θεοῖο (II, 406 ; III, 30 ; V, 193 ; VII, 38). Ainsi, Philon écrit, en *De migratione* 128, que le τέλος est atteint « si l'esprit s'est engagé sur le sentier de la vertu et qu'il marche sur les traces de la droite raison à la suite de Dieu », ὅταν ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἐλθὼν κατ' ἔχνος ὀρθοῦ λόγου βαίνη καὶ ἔπνηται θεῷ⁹⁶.

Si l'on examine maintenant la notion de la « patrie » spirituelle, c'est son aspect « transcendant », qui distingue ensemble la pensée de Philon et celle de Plotin à l'intérieur de toute la tradition grecque. La vision classique, qui naît pratiquement avec la philosophie grecque elle-même, considère le monde entier (κόσμος) comme une vaste πόλις rassemblant, sinon l'ensemble des hommes, du moins ceux qui sont suffisamment sages pour saisir l'existence de cette dernière. Quand les platoniciens évoquent la pensée préplatonicienne sur l'origine « céleste » de l'âme, ils citent surtout les vers d'Empédocle, où celui-ci se présente comme un « exilé loin de dieu », φυγὰς θεόθεν⁹⁷. Dans les textes de Platon lui-même, on trouve les images célèbres décrivant l'élévation de l'âme

considérée comme un symbole de la philosophie, quand elle tisse (ὑφαίνει) et défait (ἀναλύει) sa fameuse toile.

93. *De Abrahamo* 70.

94. Cf. ORIGÈNE, *Contra Celsum* VII, 39, où les propos de Celse lui-même sont cités et le commentaire de Paulos KALLIGAS *ad Enn.* I, 6, 8, 16-17. Peut-être doit-on rappeler que Celse connaissait probablement l'œuvre de Philon : cf. Roberto RADICE, « Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque. Influences probables et points de contact », *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Actes du colloque international, Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995, édités par Carlos LEVY, Turnhout, 1998, p. 488-489.

95. Cf. *De migratione Abrahami* 127-131, *De Abrahamo* 60, 87, et al.

96. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet (n. 142 sqq).

97. Fr. 115, 13, cf. PLOTIN, Traité 6, ch. 1, 17-20 et ch. 5, 5.

dans la région intelligible, considérée comme son milieu propre. Dans le *Phédon* par exemple, Socrate médite sur le thème d'une âme qui, après force errances, ne trouve la paix (πέπαυται τε τοῦ πλάνου) qu'une fois venue dans le milieu qui lui est « apparenté » (ὡς συγγενῆς οὔσα αὐτοῦ)⁹⁸. La « cité » que le Socrate du *Phédon* espère rejoindre bientôt, une fois son âme délivrée du corps, est opposée, dans la *République* (IX, 592a-b) à la πατρίς réelle, d'une façon caractéristique. On perçoit ici combien cette notion politique⁹⁹ résistait aux transformations que le même dialogue a si aisément fait subir à la πολιτεία et à la πόλις. À la remarque de Glaucon, selon laquelle l'homme qui a du respect pour la vie bien ordonnée de sa cité intérieure (πολιτεία), ne voudra pas, sans doute, se mêler aux affaires politiques, Socrate répond : « Non, par le chien, il le voudra, tout à fait, au moins dans sa propre cité (ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει), mais non pas sans doute dans sa patrie (ἐν γε τῇ πατρίδι), à moins que ne survienne une chance divine (θεία τις τύχη) ». « Je vois, répond son interlocuteur, tu parles de la cité que nous venons de fonder dans notre discussion (ἐν ᾗ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει). Elle est dans les discours (les 'arguments', les 'discussions', ἐν λόγοις), car sur la terre, je ne crois pas qu'elle existe quelque part ». « Mais, peut-être, réagit Socrate, son image (ou 'modèle', παράδειγμα) est-elle placée ('déposée', ἀνάκειται) dans le ciel. Celui qui veut, peut la voir et, en la voyant, s'établir là-dedans (τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν). Au reste, peu importe qu'elle existe déjà quelque part, ou qu'elle doive exister un jour, – c'est de ses affaires uniquement qu'il s'occuperait, et d'aucune autre ». « C'est vraisemblable », convient Glaucon. Le ton et le contenu même de ces mots de Socrate rappellent étrangement les propos que la tradition attribue à Anaxagore¹⁰⁰.

Dans le texte évoqué ci-dessus de la *République*, il est question de la vraie « cité » de type « transcendant », celle dont on devient le citoyen par la vue intérieure. La perspective de Philon et Plotin est identique : c'est en acquérant une capacité de vue supérieure qu'on accède à la réalité divine et qu'on revient dans sa véritable patrie intelligible¹⁰¹. Certes, on trouve chez d'autres auteurs platoniciens ou platonisants des élaborations variées sur les images suggestives des textes platoniciens. Ainsi les exercices de « consolation » lors de la mort de

98. *Phaedo* 79d. Cf. Traité 5, 1, 20 sq : ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῷ καὶ οἰκίῳ ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὐνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.

99. Cf. la note de R. HARDER, citée plus haut (n. 15), *ad Enn.* 1, 8, 21.

100. Voir DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae* II, 7.

101. Le même texte de la *République*, associé aux images du *Phèdre* et du *Phédon* (surtout *Phèdre* 248a : Platon évoque les trois types d'attelage des âmes, selon leur capacité à se maintenir à la hauteur de la contemplation ; cf. également *Phédon* 109b-e), a probablement servi de base pour élaborer la hiérarchie des trois genres de vie, en fonction des aptitudes visuelles départies aux hommes. Au sommet, « les hommes divins » s'élèvent jusqu'à la patrie cristalline dont ils deviennent les citoyens. Nous y reviendrons plus loin (n. 186-200).

proches ou devant l'échéance d'une mort personnelle fournissent-ils l'occasion d'évoquer l'image de l'âme enfermée dans le corps pour le temps limité de la vie terrestre¹⁰². Dans les « consolations » de ce type resurgissent quantité de propos de poètes et de philosophes dévalorisant la vie corporelle – ce vers qui, par exemple, présente l'Hadès comme « le port offrant refuge à toute détresse¹⁰³ ». Un genre différent de « consolations », celles rédigées à l'occasion de l'exil, favorise également la réflexion sur la relativité et la fragilité des liens avec la patrie terrestre¹⁰⁴. Plutarque, dans *De l'exil* 600e – 607f développe à ce propos un thème d'inspiration nettement « cosmopolite ». Les réflexions de ce dernier auteur montrent combien les mêmes motifs pouvaient être exploités dans des directions différentes, voire divergentes¹⁰⁵.

Un autre exemple éloquent est fourni par la *Lettre* 102 à *Lucilius* de Sénèque. L'auteur explique que la mort n'est qu'une nouvelle naissance pour une vie meilleure et plus longue. C'est le moment d'abandonner « l'équipement de l'hôtellerie (*hospitalis loci sarcinas*) », car « il faut aller plus loin (*transeundum est*) » ; « tu dois abandonner une bonne part de ce que tu avais en arrivant au monde », comme le revêtement de la chair (*excudit redeuntem natura sicut intrantem*, etc)¹⁰⁶. Sénèque invite à s'élever, dans cette vie déjà, « vers les choses plus sublimes (*iam hinc altius sublimiusque meditare*) ». Il prédit qu'un « jour les mystères de la nature seront dévoilés, le brouillard se dissipera et, de toutes parts, une éclatante lumière t'envahira ». C'est la mort elle-même que Sénèque a ici en vue, à savoir la séparation réelle de l'âme avec son corps. Quant au ciel que Sénèque promet à cette âme nouveau-née, il n'est autre, apparemment, que le ciel « physique », sensible, mais vu de près, cette fois (cf. 24 : *nondum caelum nisi ex intervallo pati possumus*).

La tonalité est encore plus « physiciiste » dans le mythe du *De facie* de Plutarque, narrant le voyage de l'âme vers la Lune. On ignore, si cette histoire est inventée par Plutarque lui-même, dans la foulée de son étude du *Timée*¹⁰⁷, ou

102. Par exemple, PLUTARQUE, *Consolatio ad uxorem* 611d sqq, *Consolatio ad Apollonium* 107f sqq.

103. Cf. PLUTARQUE, *Ad Apoll.* 106d. L'image du port que l'on désire atteindre a été étudiée par Campbell BONNER (« Desired Haven », *Harvard Theological Review* 34, 1951, p. 49-67). Les nombreux témoignages tirés de la littérature grecque que l'auteur rassemble forment un ensemble assez hétérogène d'un point de vue historique et culturel.

104. Par exemple, PLUTARQUE, *De exilio* 600e – 607f.

105. Les écrits de Philon lui-même illustrent plusieurs lignes de développement possible.

106. *Ep.* 102, 22-27.

107. Comme on le sait, Plutarque se pique parfois de créer des mythes « à la Platon » ; cf., par exemple, la fin du *De sero numine vindictis*.

est inspirée par le développement de « Posidonius¹⁰⁸ ». En tout cas, cette fantaisie cosmologique est assez différente du cheminement de l'âme vers sa patrie, tel qu'il apparaît dans la perspective commune à Philon et à Plotin¹⁰⁹. La cosmologie eschatologique de Plutarque rappelle plutôt les explications exégétiques de Porphyre, qui, à la suite de Numénios, assimile les deux portes de la grotte des nymphes de l'*Odyssée* aux ouvertures célestes du mythe de la République¹¹⁰.

Si Philon envisage également le retour de l'âme vers le père comme le retour dans « l'éther le plus pur¹¹¹ », sa réflexion autour des notions de « patrie » et de « Père » est le plus souvent dégagée de tout propos proprement cosmologique¹¹². Celle de Plotin inclinera davantage dans cette direction. En outre, il est clair que, pour l'un comme pour l'autre, la notion de patrie n'a que faire avec une « thérapie » de l'angoisse d'un être mortel, pas plus qu'avec la description d'un « voyage » auquel appellerait le moment de la séparation de l'âme avec le corps.

Si on laisse un instant de côté le point le plus important du rapprochement entre les exégèses plotinienne et philonienne d'une « odyssee » racontée, à savoir la notion de « patrie » méta-physique, d'autres traits communs apparaissent dans un registre très concret. Comme Plotin dans le Traité 5 (γένος θείων ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτερῃ ὁμμάτων εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἤρθη τε ἐκεῖ ὅσον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλὺς καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῇδε ὑπεριδὼν πάντα)¹¹³, Philon emploie fréquemment (33 fois exactement) des dérivés morphologiques de la racine ὀξυδερκ- ou ὀξυδορκ- (le plus souvent, la forme superlative de l'adverbe

108. Des opinions divergentes sont exposées par Harold CHERNISS, *Plutarch's Moralia, The Face on the Moon* (Harvard University Press, 1984), p. 23-25. Cherniss lui-même se range à la première opinion.

109. L'image de la patrie est tout de même évoquée dans le mythe de Plutarque, cf. *supra*, n. 24. Concernant le thème du retour céleste de l'âme après la mort chez les auteurs grecs et romains avant Philon, on peut consulter l'étude bien documentée de Antonie WŁOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*. Abhandlungen des Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische historische Klasse, 1960, 2, Heidelberg, 1960, p. 34-47 en particulier.

110. *De antro nympharum* 70, 25 sqq.

111. *Quis rerum* 283.

112. Cf. l'affirmation polémique du QE II, 40 : *animam sanctam deificari notatur per istam ascensionem, non in aëra vel aethera vel in supremum omnium caelum, sed super omnes caelos, post autem mundum non est locus, sed Deus*.

113. Plotin introduit ὀξυδορκία lors d'une comparaison. Le fr. 2 de Numénios, déjà évoqué, contient également l'expression ὀξὺ δεδορκῶς dans une comparaison (il s'agit ici de la découverte du Bien).

ὀξυδερκέστατος et le verbe ὀξυδερκεῖν / ὀξυδορκεῖν). Il a habituellement en vue la capacité de saisir la réalité intelligible, qui émerge après la dissipation de la « brume » (ἀχλύς) répandue par les choses sensibles¹¹⁴. Il arrive aussi à Philon de parler de son expérience personnelle de la vue ὀξυδερκής¹¹⁵. Dans le *De migratione Abrahami* 34 sqq, cette acuité perceptive est désignée comme provenant d'un don divin à l'auteur lui-même.

Les deux emplois, il faut le souligner, sont caractéristiques : avant Philon, les mots de la racine ὀξυδερκ- ne sont pas, semble-t-il, employés dans un sens figuré pour désigner l'acuité de la vision spirituelle¹¹⁶. Quant à ἀχλύς, ce terme possède de vraies lettres de noblesse homériques : Athéna enleva la brume, qui voilait les yeux de Diomède « pour qu'il pût reconnaître un dieu et un

114. Cf. *De somniis* I, 164-165 (il s'agit de la pénétration dans le sens des saintes Écritures) : ἄρ' οὐχὶ τοῦτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις εἰκὸς ἦν καὶ τοὺς τυφλοὺς διάνοιαν ὀξυδορκήσειν, πρὸς τῶν ἱερωτάτων ἐνοματουμένους λογίων, ὡς φυσιογνωμονεῖν καὶ μὴ μόνον τοῖς ῥητοῖς ἐφορμεῖν <...> ψυχὰι δ' ὅσαι θεῶν ἐρώτων ἐγεύσασθε, καθάπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διαναστᾶσαι καὶ τὴν ἀχλὺν ἀποσκεδάσασαι πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπειχθῆτε μεθέμεναι τὸν βραδὺν καὶ μελλητὴν ὄκνον, ἵνα ὅσα θεάματα καὶ ἀκούσματα τῆς ὑμετέρας ἔνεκα ὠφελείας ὁ ἀγωνοθέτης εὐτρέπισε κατανοήσητε ; *De migratione Abrahami* 197 : τῆς ἀχλύος σκεδασθείσης ὀξυδορκήσειν ἐμελλεν ; *De posteritate Caini* 18. 118 ; *De confusione linguarum* 27 ; *Legum allegoriarum* III, 171 ; *De congressu* 47. 145 ; *De mutatione nominum* 56. 82 ; *De somniis* II, 11. 164. 171 (οἱ διάνοιαν ὀξυδορκοῦντες, ψυχὴ ὀξυδορκοῦσα) ; *De Josepho* 106 (τὸ τῆς διανοίας ὄμμα ὀξυδορκεῖ) ; *De decalogo* 7. 67. 82 (τοῖς τὴν διάνοιαν ὀξυδορκοῦσιν) ; *De sacr. Abeli* 134 (τὰ τοῦ θεοῦ ὀξυδερκῶς ὁρῶντος) ; *De posteritate Caini* 18. 118 (καὶ ὅσα περικαλλέστατα εἶδη τοῖς ψυχῆς ὀξυδερκεστάτοις ὄμμασιν, οὐχὶ τοῖς σώματος ἀμυδροῖς, θεωρεῖται ; cf. Platon, *Phèdre* 250b) ; *De confusione linguarum* 27 ; *Quod omnis probus* 140 ; *Legatio ad Gaium* 320. Dans le texte de l'*In Gen.* II, fr 34a, la mention des παραδειγματικά εἶδη vus par un œil perçant (ἐν ὄμματι ὀξυδερκεστέρῳ) au-dessus du ciel visible mérite d'être notée. Cf. encore, pour l'emploi d'ἀχλύς, *De praemiis* 37 : καὶ καταμύσας οὖν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τὸν ἐμπροσθεν αἰῶνα τοῖς συνεχέσιν ἄθλοις μὲν ἥρξαστο διοίγνυσθαι καὶ τὴν ἐπισκιάσασαν διακρίνειν καὶ ἀποβάλλειν ἀχλύν· καθαρωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα αὐγὴ τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον ; *De Abrahamo* 79 : ὅπερ ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀναβλέψασα εἶδε. πολλὴ γὰρ αὐτῆς πρότερον ἀχλύς ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κατεκέχυτο, ἣν ἐνθέρμοις καὶ διαπύροις δόγμασιν ἀνασκεδάσασα μὲν ἴσχυεν ὡς ἐν αἰθρίᾳ καθαρᾷ τοῦ πάλας κρυπτομένου καὶ αἰδοῦς φαντασίαν λαβεῖν.

115. *De specialibus legibus* III, 4 : διὰ τοῦτον ἔστιν ὅτε τὴν κεφαλὴν ἐπαίρω καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν ἀμυδρῶς μὲν – τὸ γὰρ ὀξυδερκὲς αὐτῶν ἢ τῶν ἀλλοκότων πραγμάτων ἀχλύς ἐπεσκίασεν – ἀλλ' ἀναγκαίως γοῦν περιβλέπομαι τὰν κύκλῳ καθαρᾷ καὶ ἀμυγρῶς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος.

116. Plus tard, nous retrouvons le même emploi chez les alexandrins chrétiens, CLÉMENT (*Strom.* V, 4 : ψυχῆς ὀφιν <...> ὀξυδερκῇ) et ORIGÈNE (*Dial.* 16 : κατὰ τὸν νοῦν ὀξυδερκέστεροι ; *Schol. in Cant.* 4, 5 : τὸ ἡγῆμονικὸν ὀξυδερκέστατον). Cf. aussi, concernant l'emploi d'ἀχλύς chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* XI, 114, 1, *Pédagogue* I, 6, 28, 1 ; II, 10, 94, 2, *Strom.* I, 28, 178, 1 ; III, 13, 93, 2.

homme¹¹⁷ ». Ce passage d'Homère est d'un grand intérêt – il en va déjà de la connaissance du divin et de ses conditions. Le *Second Alcibiade* (150d-e) fait écho à cette scène : de même qu'Athéna a ôté la brume des yeux de Diomède (suit la citation d'*Illiade* V, 127), de même il faudra ôter la brume de l'âme d'Alcibiade pour que celui-ci soit en mesure de reconnaître le mal et le bien. Les textes homériques autorisent une réflexion exégétique sur le dépassement de la brume sensible pour atteindre à la vision de Dieu. Toutefois, nous ne connaissons pas de commentaires de ce type avant Philon. Celui-ci fait sienne l'image homérique, quand, à la différence des platoniciens orthodoxes, il envisage le rôle actif de Dieu lui-même dans l'histoire de l'âme¹¹⁸. Étrangement, ce n'est pas chez les auteurs réputés platoniciens, chez un Plutarque¹¹⁹ ou un Maxime de Tyr, que nous retrouvons les notions « philoniennes » d'ὁξυδερκία spirituelle et d'ἀχλύς des choses sensibles, mais chez un intellectuel versatile, Lucien, qu'une sorte de curiosité moqueuse poussait à scruter différentes spiritualités, y compris celle des chrétiens¹²⁰.

Il est, en outre, assez probable que Philon considère déjà le retour de l'âme dans les termes où Porphyre transmet la célèbre « formule » exégétique de Numénios. Celui-ci voit dans l'Ulysse de l'*Odyssée* l'image d'un homme, « qui traverse les étapes successives du devenir (τοῦ διὰ γενέσεως διαρχομένου) pour être rendu ('restitué', καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου) à ceux qui sont au-delà de toute agitation et ignorent la mer¹²¹ ». On a essayé de montrer que « la fameuse doctrine de l'*apokatastasis* chez Origène provient d'une certaine manière de Numénios, via Ammonius Saccas¹²² ». Mais Philon parle déjà, semble-t-il, de la « restauration » de l'âme en son état primitif à propos de la promesse donnée à Abraham : « Mais à la quatrième génération ils (sc. les descendants d'Abraham) s'en retourneront » (*Gen.* 15, 16). Philon explique que ces mots n'ont pas « pour seul but d'indiquer le moment où ils habiteront la terre sainte : c'est aussi pour affirmer la parfaite restauration de l'âme (ἀλλὰ καὶ

117. *Illiade* V, 127 sq : ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἄπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν, / ὄφρ' εὖ γιγνώσκῃς μὲν θεὸν ἥδ' ἐ καὶ ἄνδρα. Cf. *Illiade* XV, 668 sq : τοῖσι δ' ἄπ' ὀφθαλμῶν νέφος ἀχλὺς ὤσεν Ἀθήνη / θεσπέσιον· μάλα δέ σφι φῶως γένετ' ἀμφοτέρωθεν.

118. Cf., par exemple, *De Abrahamo* 79 sq.

119. PLUTARQUE, reprenant dans un texte l'image « pédagogique » du *Second Alcibiade* (*De audiendo* 42c), évoque par deux fois l'ἀχλύς qui obscurcit la splendeur de l'âme elle-même (*De Iside* 383b, *De deo Socratis* 591f).

120. Il arrive cependant que les contextes de ces emplois aient une coloration nettement platonicienne (*Vitarum auctio* 18, *Calumniae* 1, *Icaromenippus* 14, *Nigrinus* 4).

121. *De antro nymphaeum* 79, 19-23 Nauck.

122. Voir Jean PÉPIN, « The Platonic and Christian Ulysses », dans *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by Dominic J. O'MEARA, Norfolk, Virginia, 1982, p. 236, n. 25 ; J. PÉPIN se réfère aux études de Willy THEILER : *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, p. 27 et n. 48, et *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin, 1970, p. 536.

ὑπὲρ τελείαν ἀποκατάστασιν ψυχῆς παραστῆναι)¹²³ ». Dans les manuscrits, on lit ἀρετῆς au lieu de ψυχῆς, mais on trouve ce dernier mot dans un papyrus qui date probablement de la fin du IV^e siècle¹²⁴. Par ailleurs, la suite de l'exposé n'interdit pas une telle lecture : au quatrième âge de notre âme, « nous prenons notre part d'une santé et d'une force parfaites, nous retournant loin du mal et décidés à nous mettre au bien, ce qui, auparavant, n'était pas possible¹²⁵ ». Un peu plus loin, Philon explique à propos des mots : « car les injustices des Armorrhéens ne sont pas encore à leur comble » (*Gen.* 15, 16), que « si toutes les apparences mensongères ont été réfutées par les preuves véridiques <...>, nous partirons sans nous retourner (ἀποδρασόμεθα ἀμετα-στρεπτί) et <...> nous nous éloignerons du pays des tromperies et des sophismes, désireux de mouiller dans les refuges et les ports de la vérité, les mieux abrités (τοῖς ἀληθείας ναυλοχωτάτοις ὑποδρόμοις καὶ λιμέσιν ἐνορμίσασθαι ἐπειγόμενοι)¹²⁶ ». Le désir de gagner les « ports de la vérité¹²⁷ » correspond à la volonté de fuir le monde sensible pour se réfugier auprès de Dieu¹²⁸.

123. *Quis rerum* 293.

124. Voir M. HARL, *Quis rerum*, Paris, 1966, 155, n. 1.

125. *Quis rerum* 299, traduction de M. HARL. On pourrait même imaginer que l'ἑφεξῆς γένεσις de Numénios, évoquée par Porphyre, a quelque chose à voir avec les explications de Philon concernant les âges successifs, γενεαί, que l'âme doit traverser avant sa « restauration » (§ 293-299). M. HARL (*Quis rerum*, 42 sq, n. 4) explique que, chez Philon, la notion d'ἀποκατάστασις peut être associée « aux termes scripturaires, selon lesquels Dieu 'ramènera' son peuple de la captivité, si ce peuple 'se convertit' : ἐὰν ἐπιστρέψῃς, καὶ ἀποκαταστήσω σε (*Jér.* 15, 19 ; voir aussi *Mal.* 4, 4). <...> ce mot sert à exprimer ici une notion biblique : Dieu fait 'revenir' les siens à lui après sa captivité ; l'âme 'reviendra' à sa pureté primitive après sa conversion. Ce sera le sens du mot ἀποκατάστασις dans la plupart des emplois d'Origène ».

126. *Quis rerum* 305. L'image des ports, « célestes », se retrouve chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Protr.* XII, 118, 1-4), lorsque celui-ci commente la manière dont Ulysse résiste aux Sirènes (τοῖς λιμέσι καθορμίζει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Plus tard encore, PROCLUS parlera du μυστικὸς ὁρμος τῆς ψυχῆς, « où le poème amène Ulysse après une longue errance de la vie », *In Plat. Parmenid.* V, éd. Cousin², col. 1025, 33-36 ; la figure d'Ulysse y est évoquée à propos du mot πλάνη employé dans *Parm.* 136e.

127. Cf., pour la même image, *De somniis* I, 124, II, 225 ; *De fuga* 50.

128. Cf. M. HARL, *Quis rerum*, 321, n. 4, où plusieurs textes philoniens sont indiqués. Voir par exemple *De migratione Abrahami* 25, *Legum allegoriae* III, 14-17, *De virtutibus* 181, *Quod Deus* 116, *De praemiis* 17 sq. 117. Les mots ἀμεταστρεπτί φεύγειν résonnent comme un leitmotiv de cette réflexion sur la φυγή salvatrice ; cf. surtout *De praemiis* 117 : οὕτω καὶ τὸν νοῦν ἐξ ἄλλης πολυχρονίου πάντῃ πλανηθέντα καὶ κακωθέντα πρὸς ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δεσποινῶν ἐκτετιμημένων, ἐλεῶν ὁ σωτὴρ ἐξ ἀνοδίας εἰς ὁδὸν εὐπετῶς ἂν ἀγάγοι, ἀμεταστρεπτί φεύγειν διεγνωκότα φυγὴν, οὐ τὴν ἐπονείδιστον λεγομένην, ἀλλὰ τὴν σωτήριον, ἣν οὐκ ἂν τις ἀμάρτοι λέγων καθόδου κρείττονα.

L'ODYSSÉE DE L'ÂME : L'HISTOIRE D'ULYSSE OU CELLE D'ABRAHAM ?

Notre rapprochement atteste-t-il la vie d'une tradition platonicienne dont il ne subsiste guère de vestiges antérieurs, en dehors de l'œuvre de Philon ? Telle est l'opinion généralement admise des historiens de la philosophie : les notions et les schémas de la pensée philosophique des écrits philoniens doivent être considérés comme des reflets du platonisme alexandrin, quasiment inconnu dans sa forme authentique¹²⁹. Si cette règle est valable dans notre cas précis, cela voudrait dire que notre recherche a relevé d'éloquents témoignages de la pensée exégétique platonicienne à Alexandrie à une époque plus ou moins contemporaine de Philon. Une autre observation pourrait renforcer cette conviction : il semble que l'allégorie du retour de l'âme vers sa patrie intelligible naisse dans un climat de polémique anti-stoïcienne ; peut-être dans un exposé critique qui présentait l'histoire de la philosophie de façon anachronique, en fonction de la valeur attribuée à chaque école. Les développements de Philon sur la migration d'Abraham hors de Chaldée gardent des traces nettes d'une telle polémique¹³⁰. Le même climat anti-stoïcien se fait sentir, de manière plus patente encore, dans un passage du *De gigantibus*¹³¹. Les deux textes du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, mentionnant tous les deux l'histoire d'Ulysse et la destination céleste de l'âme (« patrie céleste », ἡ ἐν οὐρανῷ πατρίς dans IX, 86, 2), contiennent également les éléments d'une critique anti-stoïcienne, notamment, de la notion de συνήθεια¹³² et du fidèle attachement à la patrie terrestre, gardé par Ulysse selon les stoïciens¹³³.

129. À cet égard, la position de Jean Pépin dans ses ouvrages consacrés à l'histoire de la méthode allégorique est exemplaire. D. T. RUNIA, « Witness or Participant ? Philo and the Neoplatonist Tradition » (dans *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers by David T. Runia*, Leyde, New York, Köln, 1995), p. 185-189, propose un aperçu utile, « généalogique » et analytique, de cette opinion.

130. Cf. J. M. DILLON, *The Middle Platonists*, London, 1977, p. 114.

131. *De gigantibus* 60-61. Nous reviendrons sur ce texte plus loin, n. 186 *sqq.*

132. *Protr.* XII, 118, 1 : φύγωμεν οὖν τὴν συνήθειαν, φύγωμεν οἷον ἄκραν χαλεπὴν ἢ Χαράβδεως ἀπειλὴν ἢ Σειρήνας μυθικάς. Dans les explications que Philon consacre à la migration d'Abraham, aussi, « l'habitude » est souvent mentionnée, comme un lien puissant que celui-là a réussi à surmonter. Voir *supra* (n. 64-69).

133. *Protr.* IX, 86, 2 : οἱ δὲ ἄλλοι περιπεφυκότες τῷ κόσμῳ, οἷα φυκία τινὰ ἐνάλοις πέτραις, ἀθανασίας ὀλιγοροῦσιν, καθάπερ ὁ Ἰθακήσιος γέρων οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος, πρὸς δὲ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ἡμειρόμενοι φωτός, ἀλλὰ τοῦ καπνοῦ. Ici, Clément fait allusion aux vers 57 *sq* du chant I de l'*Odyssée*. Il attaque probablement l'image stoïcienne d'Ulysse personification des vertus de la constance, de la persévérance et de la fidélité. Cf. CICÉRON, *Leges* II, 1, 3 : *ille sapientissimus vir, Ithacam ut videret, immortalitatem scribitur repudiasse et De oratore* 1, 196 : *ut Ithacam illam in asperrimis saxulis tamquam nidulum adfixam sapientissimus vir immortalitati anteponeret.*

Philon cependant était de force lui-même à brosser de tels aperçus axiologiques de l'histoire de la philosophie grecque pour évaluer ses différents courants selon leur degré d'affinité avec la « philosophie de Moïse », qui les avait tous inspirés¹³⁴. On peut aussi se rappeler que, dans certains ouvrages (les plus anciens peut-être ?), Philon semble préférer la pensée des Stoïciens à celle des disciples de Platon¹³⁵. Songe-t-il pour une part à sa propre biographie intellectuelle quand il expose les progrès admirables du Patriarche ? À n'en pas douter, Philon connaissait les philosophes stoïciens d'Alexandrie, ne fût-ce que Chérémon, adversaire bien connu des Juifs¹³⁶. Celui-ci avait participé à la même ambassade à Rome, dont nous avons un rapport dans la *Legatio ad Gaium* de Philon, et dans ses explications allégoriques des mythes, il devait être fidèle à la vision « astrologique » de l'école stoïcienne¹³⁷.

Si l'explication allégorique de l'histoire d'Ulysse est apparue dans un texte platonicien que Philon connaissait, on peut s'étonner de ne pas en trouver des traces distinctes dans son œuvre. Celui-ci se serait-il efforcé de dissimuler soigneusement une telle dépendance littéraire ? En tout cas, nous ignorons, semble-t-il, si les allusions et les citations homériques (peu nombreuses par ailleurs) dans les écrits de Philon doivent être considérées comme des témoins de l'existence d'une interprétation platonicienne de l'*Odyssée* ou bien comme une adaptation de l'explication moralisante, stoïcienne par excellence, du poème. Les exemples les plus intéressants se trouvent dans le *De somniis* II, 70 et le *De migratione Abrahami* 128. 195. Dans le premier de ces ouvrages, le vers de l'*Odyssée* (« Mais toi, passe loin de la fumée et de la vague ») est cité, quand il s'agit de la préférence dangereuse pour la réalité créée, dont Adam est un exemple « fondateur », lui qui « trouve la mort, lorsqu'il a touché à l'arbre à deux branches (*Gen.* 2, 9), ayant attribué à la dyade plus d'honneur qu'à la monade et ayant admiré la créature plus que le Créateur ». Et Philon invite : « Mais toi, passe loin de la fumée et de la vague (*Od.* XII, 219), fuis les activités dérisoires de la vie mortelle comme cette terrifiante Charybde, et ne les touche pas, comme dit le proverbe, du bout du doigt¹³⁸ ». Faut-il voir dans ce texte les traces des spéculations « néopythagoriciennes » qu'un platonicien alexandrin

134. Cf. Jaap MANSFELD, « Philosophy in the service of Scripture : Philo's exegetical strategies », dans *The Question of « Eclecticism »*. *Studies in Later Greek Philosophy*, éd. J. M. DILLON et A. A. LONG, Berkeley, 1988, p. 77-81.

135. Cf. *ibid.*, p. 76 sq.

136. Voir *ibid.*, p. 77 et P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon : Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, EPRO 101, Leyde, New York, 1984, p. IX-XI.

137. Cf. PORPHYRE *apud* EUSÈBE DE CÉSARÉE, *PE* III 13, 8 et A. WLOSOK, *op. cit.* (n. 109), p. 54-55.

138. Traduction de Pierre SAVINEL (Paris : Les éditions du Cerf, 1962). Pour l'allusion homérique du *De migratione Abrahami* 195, cf. *supra* n. 78 et pour celle du *De migratione Abrahami* 128, voir n. 96.

comme Eudore pouvait développer¹³⁹ ? En tout cas, il est également intéressant de constater que ni le « néopythagoricien » alexandrin Sotion, ni un autre alexandrin, Ammonius, n'ont enseigné à leurs élèves respectifs Sénèque et Plutarque les sens cachés des *poèmes homériques*. Toutefois Plutarque a rédigé un ouvrage exégétique *De Iside et Osiride*, où il propose une explication, souvent conforme au platonisme, du mythe égyptien.

John Dillon¹⁴⁰ attire l'attention sur l'emploi répété, dans les écrits de Philon, du verbe νήχω et de ses composés (ἀνανήχομαι, en particulier) pour évoquer les tempêtes de l'existence corporelle (cf. *Od.* V, 364. 375. 399. 439). Mais cet emploi, assez habituel dans la prose grecque tardive, ne cache pas nécessairement une référence homérique. L'image de la mer de l'existence corporelle et de la nage pour désigner l'élan vers la réalité au-dessus de l'onde est bien présente dans les dialogues de Platon¹⁴¹. À notre sens, particulièrement instructif pour l'histoire de l'interprétation platonicienne de l'*Odyssée* est l'intégration d'un vers du poème dans le dossier des textes platoniciens reprenant la célèbre maxime sur l'assimilation au divin. Nous en avons relevé une trace dans les écrits de Philon¹⁴². Un témoignage éloquent d'une telle interprétation est conservé chez Jean Stobée, dans le résumé sur le τέλος de la philosophie (*Ecl.* II, 7, 3f)¹⁴³, attribué à Arius Didyme (*Ecl.* II, 7, 1) : « Socrate et Platon, tout comme Pythagore, [ont défini] la fin comme l'assimilation à Dieu. Platon a exprimé [cette idée] d'une façon mieux articulée, en y ajoutant 'selon le possible'. <...> Car c'est le Dieu qui possède le principe créatif et organisateur du monde, tandis qu'au sage appartient l'établissement du mode de la vie et la conduite de l'existence (βίου κατάστασις καὶ ζωῆς διαγωγή). Homère a exprimé [cette pensée] par énigme, en disant : 'il marchait sur les traces du Dieu' (ὅπερ αἰνίχασθαι μὲν Ὀμηρον εἰπόντα· κατ' ἔχνια βαῖνε θεοῖο)¹⁴⁴ ».

Dans le texte cité, le vers homérique est considéré comme un indice énigmatique de ce que « les philosophes » ont dit¹⁴⁵. Si l'alexandrin Eudore (I^{er} siècle avant J.-C.) était une source principale de l'exposé d'Arius Didyme sur le τέλος¹⁴⁶, toute la section correspondante laisse plutôt l'impression que celui-ci

139. Cf. SIMPLICIUS, *In Phys.* 181, 7-30.

140. « Ganymede as the Logos : Traces of a Forgotten Allegorization in Philo ? », *Classical Quarterly* 31, 1980, p. 184.

141. Cf. *Phaedo* 85c-d, 109b-e.

142. Cf. *De migratione Abrahami* 128 et le texte *ad n.* 96.

143. C'est pour définir la même notion du τέλος que la citation homérique apparaît dans le *De migratione Abrahami* de Philon.

144. Cf. *Od.* II, 406 ; III, 30 ; V, 193 ; VII, 38 : ὁ δ' ἔπειτα μετ' ἔχνια βαῖνε θεοῖο.

145. Cf. STOBÉE, *Ecl.* II, 7, 3e : Ὀμήρῳ μὲν ἀρκέσει προμετρηθὲν τὸ τῆς τιμῆς διὰ τὴν ἀρχαιότητα, ἐπὶ δὲ τοὺς φιλοσόφους ἱτέον.

146. Cf. *ibid.* II, 7, 2, 64 sqq.

ne songeait pas à la signification « néoplatonicienne » de l'odyssée du sage homérique. La figure du « plus sage personnage » d'Homère est mentionnée, avant le passage cité, pour montrer qu'Homère a tenu la fin du bonheur (τὸ τῆς εὐδαιμονίας τέλος) pour une fin « psychique », car il fait s'exclamer son Ulysse (IX, 5 sq) : « 'Je ne connais pas une fin plus plaisante que quand tout le peuple est épris de l'esprit agréable (εὐφροσύνη)'. Or l'esprit agréable est une certaine disposition de l'âme, qu'on peut interpréter comme un bel esprit (καλὴν φρόνησιν). Cela désignerait l'esprit qui se fonde sur les choses belles (τὴν ἐπὶ τοῖς καλοῖς φρόνησιν)¹⁴⁷ ». Peut-on imaginer que l'auteur de cette réflexion pense à la même élévation vers l'Intelligible, dont il s'agit dans le Traité I de Plotin ?

Ces pièces fragmentaires ne permettent évidemment pas de trancher la question que nous avons posée concernant l'origine de l'exégèse allégorique de l'*Odyssée*. Pour autant, on ne saurait tenir pour fondé ou cohérent le principe méthodologique voulant que Philon n'ait pas été en mesure de faire œuvre créatrice en s'efforçant d'exposer les Écritures juives dans la langue de la philosophie grecque¹⁴⁸. S'agissant de nouveautés dans le domaine de l'exégèse, l'originalité de Philon est d'autant plus probable : si l'« orthodoxie » platonicienne interdisait d'appliquer à la lecture d'Homère toute la richesse de la pensée de l'école¹⁴⁹, si les historiens du platonisme, à commencer par Porphyre, ne trouvent pas de traces nettes d'une exégèse « spirituelle » des poèmes homériques avant Numénios, un Juif comme Philon, dans une situation de dialogue intense entre ses deux cultures, confronté à un texte fondamental qu'il fallait impérativement assimiler, était le mieux placé pour se lancer dans une synthèse de ce type. Personne ne doute que l'exégèse platonicienne de textes et de récits non platoniciens existe déjà, sous une forme particulièrement ample et raffinée, dans les œuvres de Philon d'Alexandrie... Pour ce qui est de notre étude présente, la notion de « patrie spirituelle » à laquelle font écho les deux passages de Plotin est considérablement plus présente dans les écrits de Philon, et l'histoire « paradigmatique » du voyageur, à laquelle s'applique la réflexion sur la migration vers la réalité intelligible, est beaucoup plus importante dans le cas des écrits philoniens (il s'agit du patriarche de toute la race juive), que l'odyssée homérique pourrait l'être pour les platoniciens.

147. *Ibid.* II, 7, 3e ; cf. II, 7, 3c 1-6.

148. Nous laissons ici de côté le problème des devanciers juifs de Philon, car cela ne ferait qu'élargir le champ auquel s'applique notre question. Notons au passage que, de l'avis des historiens de la philosophie grecque, tout auteur platonicien peut être inventif et créatif, le platonicien Philon d'Alexandrie excepté.

149. Sans insister sur la fameuse critique de la poésie épique, l'image mélancolique du mythe final de la *République* (Ulysse, « héros fatigué », choisit l'existence la plus modeste possible pour sa prochaine vie...), ne favorisait probablement pas une lecture allégorique de l'*Odyssée* sous la forme que nous lui connaissons aux premiers siècles de l'ère chrétienne.

Les platoniciens étaient disposés à évoquer certaines expressions et certains épisodes des poèmes homériques du moment que ceux-ci pouvaient servir, comme il arrive chez Platon lui-même, à illustrer leur propre pensée¹⁵⁰. Il est beaucoup moins sûr qu'ils aient jamais envisagé une compréhension allégorique cohérente du récit homérique lui-même. Une telle exégèse pouvait naître plutôt à propos des mythes sous-jacents aux rites religieux. Tel est l'ouvrage exégétique *De Iside et Osiride* de Plutarque, où nous trouvons l'affirmation que le but des mystères égyptiens était ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις¹⁵¹. La proposition paraît être probable, selon laquelle l'allégorisation de l'histoire sacrée passe par l'exégèse platonicienne (ou platonisante ?) des *cultes religieux*¹⁵². Par ailleurs, un tel genre d'activité exégétique répond mieux à l'esprit des écrits fondateurs du platonisme : le Socrate des dialogues préfère de loin l'exégèse des textes rituels à celle des poèmes épiques¹⁵³. D'autre part, la réflexion platonicienne elle-même emprunte volontiers, dans les mêmes dialogues, les images des rites religieux pour parler de l'ascension de l'esprit vers la vision suprême et vers la réalité divine.

Les rites des « mystères » sont évoqués vers la fin du Traité 1 (ch. 7, 1-12) et dans un des finaux chapitres du Traité 9 (ch. 11, 1-35). Plotin les met en parallèle avec l'expérience « mystique » de l'âme dont il parle dans ses écrits ; il est incliné à penser que ces rites comportent des indices de la même expérience philosophique¹⁵⁴. Il ne précise pas quelle est cette relation entre la religion « populaire » et l'expérience « mystique » du philosophe, et il est difficile de discerner la ligne qui sépare ses explications *exégétiques* de la description de l'expérience « philosophique ». Le fait est notable que c'est justement à propos de ces textes « exégétiques » des Traités 1 et 9 que deux éminents connaisseurs de la tradition platonicienne, Eric Robertson Dodds et Pierre Hadot, généralement sceptiques concernant la possibilité d'influences « hétérogènes » sur la pensée de Plotin, indiquent les parallèles avec les textes de Philon. E. R. Dodds, dans son célèbre ouvrage *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, attire l'attention « in passing <...> to a curious link between Plotinus and Jewish mystical thought¹⁵⁵ ». L'auteur cite le texte du chapitre 7 du Traité 1, où Plotin compare la pureté de ceux qui montent vers le Dieu, avec la nudité exigée à

150. Cf. *Phaedo* 94d – 95a, *Resp.* III, 390d ; IV, 441b-c.

151. *De Iside* 352a.

152. Cf. A. WLOSOK, *op. cit.* (n. 109), p. 56-59, 111-113.

153. Cf. *Apol.* 21a-b *sqq.*, *Phaedo* 61d-e *sqq.*, 69c, *Meno* 81a.

154. *Tr.* 9, 11, 1 : Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα ; *ibid.* 11, 26 : ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται. Cf. *Tr.* 1, 6, 1 : διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὁρθῶς αἰνίττονται.

155. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965, p. 94.

l'entrée des *sacra sacrorum*¹⁵⁶. E. R. Dodds estime que cette comparaison vient de l'œuvre de Philon, lequel, dans un long commentaire de la notion de « nudité » de l'âme, évoque la figure du Grand Prêtre, qui « n'entrera pas avec une robe de cérémonie dans le Saint des Saints (cf. *Lev* 16, 1 *sqq*) ; mais, ayant dépouillé son âme de la tunique de l'opinion et de l'imagination, l'ayant laissée à ceux qui aiment les choses extérieures et estiment l'opinion plus que la vérité, il y entrera nu, sans les couleurs et sans les sons, pour faire la libation du sang de l'âme et brûler comme un parfum l'intelligence tout entière en l'honneur de Dieu sauveur et bienfaiteur¹⁵⁷ ». Dodds ne pense pas que Plotin pouvait lire les textes mêmes de Philon¹⁵⁸ ; il croit que la source directe de Plotin se trouvait dans un écrit gnostique, valentinien probablement.

L'hypothèse de l'intermédiaire des textes gnostiques est digne d'attention et nous en parlerons plus loin. Pour l'instant, remarquons que, dans le cas des écrits gnostiques, comme dans celui de Philon, ce sont les textes bibliques qui constituent la base de la réflexion de l'exégète. D'autre part, il faut noter que, à côté de la similitude observée par Dodds, le texte du *Legum allegoriae* contient d'autres thèmes et motifs voisins de ceux du Traité 1 plotinien¹⁵⁹. Encore plus éloquent est le cas du parallèle que Pierre Hadot révèle pour l'image du sanctuaire dans le chapitre 11 du Traité 9. Plotin y parle de la suprême union de l'âme avec son Principe, et il compare cette expérience avec ce qu'éprouve « quelqu'un qui a pénétré à l'intérieur du sanctuaire¹⁶⁰ ». Celui-ci doit laisser « derrière lui les statues qui se trouvent dans le temple, qui seront les premières pour lui lorsqu'il sortira du sanctuaire, après l'objet de vision qu'il a contemplé à l'intérieur et le commerce qu'il y a eu, non pas avec une statue ou une image,

156. Traité 1, 7, 4-7 : τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυσμένοις ἃ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιούσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι.

157. *Legum allegoriae* II, 56 : τούτου χάριν ὁ ἀρχιερεὺς εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων οὐκ εἰσελεύσεται ἐν τῷ ποδήρει, ἀλλὰ τὸν τῆς δόξης καὶ φαντασίας ψυχῆς χιτῶνα ἀποδυσάμενος καὶ καταλιπὼν τοῖς τὰ ἐκτὸς ἀγαπῶσι καὶ δόξαν πρὸ ἀληθείας τετιμηκόσι γυμνὸς ἄνευ χρωμάτων καὶ ἤχων εἰσελεύσεται σπεῖσαι τὸ ψυχικὸν αἷμα καὶ θυμῷσαι δλον τὸν νοῦν τῷ σωτήρι καὶ εὐεργέτῃ θεῷ. La traduction citée est celle de Claude MONDÉSERT (Paris : Les éditions du Cerf, 1962).

158. « No one nowadays thinks that Plotinus had read Philo ; <...> nor need we think so », *op. cit.* (n. 155), p. 95.

159. La notion de φυγή y apparaît également : « l'âme amie de Dieu, s'étant dégagée du corps et de ce qui lui est cher, s'en étant enfuie bien loin, μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων, reçoit fixité, solidité et consistance dans les préceptes parfaits de la vertu », *Legum allegoriae* II, 55.

160. *Tr.* 9, 11, 17. Traduction de P. Hadot (PLOTIN, *Traité 9* (VI, 9), Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre HADOT, Paris : Les éditions du Cerf, 1994).

mais avec Lui¹⁶¹ ». P. Hadot considère que « des comparaisons opposant l'entrée dans le sanctuaire (début de la contemplation et de la vision) et la sortie du sanctuaire (interruption de la vision) » étaient probablement « traditionnelles dans le platonisme¹⁶² ». Seul témoin de cette « tradition » est allégué notamment un passage tiré du *De somniis* de Philon d'Alexandrie : « Lorsque l'intellect est possédé par l'amour divin, lorsqu'il tend de tous ses efforts pour parvenir jusqu'à l'*adyton*, lorsqu'il se porte en avant de tout son élan et de tout son zèle, entraîné par Dieu, il oublie tout, il s'oublie lui-même, il ne se souvient que de (Dieu) et il est suspendu à lui... Mais lorsque l'enthousiasme tombe et que le désir se relâche de sa ferveur, il redevient homme en s'éloignant des choses divines, rencontrant alors les choses humaines qui sont aux aguets dans les propylées¹⁶³... ».

Sans doute, il faut tenir l'œuvre de Philon pour un recueil de lieux communs du platonisme, pour qu'il soit aisé de voir dans ce texte une preuve de l'existence d'une certaine tradition. Convierait-il, en outre, de considérer comme les éléments de la même « tradition » d'autres motifs qui entourent, dans le *De somniis* et chez Plotin, l'image du sanctuaire, notamment les notions du repos immuable, de la « possession », de la découverte, à l'approche du Dieu, de sa propre nature divine, etc. En tout cas, chez Philon, l'image du sanctuaire apparaît à propos du texte de l'Écriture (*Lév.* 16), et il est remarquable que c'est autour des passages « exégétiques », peu nombreux dans les écrits de Plotin, que les rapprochements avec l'œuvre de l'exégète juif ont été proposés.

Quant à l'explication cohérente suivant de bout en bout un récit homérique, les historiens, on doit s'en souvenir, rattachent cette « nouveauté » exégétique à l'activité de Numénios. C'est avec Numénios ou dans son entourage que l'on a commencé à considérer les poèmes homériques comme des unités cohérentes, tant du point de vue du texte transmis que de son sens¹⁶⁴. L'*Odyssée* est l'objet préféré de la lecture de ce type : on considère le poème comme un ensemble ordonné, récit racontant l'« odyssee » de notre âme à travers le monde de la *genesis*. Toutefois, on devrait se rappeler que semblable lecture est caractéristique de la manière de Philon, dans ses explications de l'histoire d'Abraham notamment. Le même auteur semble avoir énoncé le principe d'un tel regard sur

161. *Tr.* 9, 11, 18-21 : εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδὺς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀγάλματα, ἃ ἐξεληθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἐνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτό.

162. *Op. cit.* (n. 160), 205.

163. *De somniis* II, 232. Traduction de P. HADOT (dans le *Plotin, op. cit.*).

164. Cf. R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer*, Princeton, New Jersey, 1992, p. 123-128.

le texte interprété¹⁶⁵. Philon formule ce principe herméneutique que R. Lamberton appelle « holistic¹⁶⁶ » : « [Ils ont tort], tous ceux qui jugent du tout selon une partie (ἐκ μέρους ἐνὸς κρίνουσι τὸ ὅλον), alors qu'ils devraient au contraire juger de la partie selon le tout (ἐκ τοῦ ὅλου τὸ μέρος). Cela leur aurait permis de mieux apprécier le nom et la chose. La loi divine est donc une sorte d'animal unifié (ζῷον ἡνωμένον) ; il faut savoir l'embrasser de part en part du regard en ouvrant grand les yeux (ὅλην δι' ὅλων χρὴ μεγάλοις ὀμμασι περισκοπεῖν), et c'est avec précision, mais pas en myope, qu'il faut scruter le sens de toute l'Écriture : si l'on rompt l'accord et dissout l'unité, les [éléments], une fois soustraits à ce qui fait leur communauté (κοινωνία), apparaîtront hétéromorphes et hétérogènes (ἐτερόμορφα <...> καὶ ἐτεροειδῆ)¹⁶⁷ ».

Manifestement, on ne trouvera pas plus dans ce texte d'exégèse des poèmes homériques que dans le reste de l'œuvre philonienne. Toutefois, cela n'empêche pas les historiens de constater les profondes dettes de l'exégèse philonienne envers les philosophes grecs. Ne pouvons-nous, à notre tour, en renversant la perspective habituelle, reconnaître une forte probabilité que l'exégèse de l'Écriture de type philonien jouait un rôle important, voire décisif dans l'histoire de la « spiritualisation d'Homère » chez les platoniciens de l'ère chrétienne ? En tout cas, reste importante et mérite une recherche approfondie l'observation que Edmund Stein a faite au début de XX^e siècle, selon laquelle l'explication allégorique chez les Grecs d'avant Philon ne contenait pas une *histoire* de l'âme ; une telle histoire apparaît, en revanche, autour de l'histoire biblique¹⁶⁸. Il est, en

165. Ces propos de Philon sont conservés dans les chaînes exégétiques, mais leur authenticité n'a, semble-t-il, jamais fait de doute.

166. R. LAMBERTON, *op. cit.*, 124 : « To these Pythagoreans, or esoteric Platonists, if you will, of the second century, we owe both the first evidence for an *Iliad* and *Odyssey* read as tales of the fate of soul and the first evidence for any reading of the poems that was holistic in the sense of reaching beyond specifics and interrogating the meaning of the whole poem, the hole story ».

167. *Quaestiones in Genesim* III, fr. 3 (*Fragmenta graeca*. Introduction, texte critique et notes par Françoise PETIT, Paris : Les éditions du Cerf, 1978). Évidemment, l'image du *logos* comme un être organique achevé est célèbre depuis le *Phèdre* de Platon, mais il restait encore à en tirer des conséquences pour l'explication d'un tel tout organique. Cf. R. LAMBERTON, *op. cit.*, 124 sq.

168. E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*. Beihefte zur ZAW, 51, Giessen, 1929, p. 5-6 : l'exégèse grecque antérieure n'expliquait que les états psychiques disparates des héros et ne les mettait pas en relation avec une histoire de l'évolution progressive d'une âme ; « Dies blieb der jüdischen Allegorie vorbehalten. <...> Die Seelenbeschaffenheiten werden in einem Zusammenhang gebracht, wodurch die Geschichte der Bibel zur Geschichte des geistigen Fortschrittes wird ». Cf. le commentaire plus récent de B. L. MACK, « Philo Judaeus and the Exegetical Tradition in Alexandria », *ANRW* 21, Berlin, 1984, p. 254 : « Stein's perception here is extremely important, for it suggests the integral

outre, probable que la figure d'Abraham et son histoire attiraient l'attention des juifs hellénisés, peut-être déjà à partir du milieu du II^e siècle avant J.-C.¹⁶⁹ : ils y voyaient la figure du « père de la science de l'astrologie et de la noble religiosité cosmique mise à la recherche du vrai Dieu¹⁷⁰ » et, en même temps, un type de converti. Cela permet de considérer l'astrologie comme un degré préparatoire de la véritable connaissance de Dieu¹⁷¹.

« L'HYPOTHÈSE GNOSTIQUE »

Admettons un instant que Philon est plus qu'un témoin important du platonisme alexandrin. À supposer qu'il ait été lui-même, seul ou en lien avec son milieu culturel, à l'origine de nouvelles idées et de nouvelles approches exégétiques, on doit se demander par quels biais ces dernières se sont diffusées jusqu'à exercer une influence perceptible dans l'œuvre de Plotin¹⁷². Les rares fois où les chercheurs envisagent une telle possibilité, ils évoquent le plus

relationship which may exist between the structure of the Pentateuchal narrative and the allegory of the soul ».

169. Cf. A. WŁOSOK, *op. cit.* (n. 109), 55, n. 24 : « Zurückverfolgen läßt sich diese Auffassung Abrahams bis in die Mitte des 2. Jh. v. Chr. ».

170. A. WŁOSOK, *ibid.*, p. 55.

171. Cf. ALEXANDRE POLYHISTOR (dont les sources devaient être les historiens juifs Eumolpe et Artapan) *apud* EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Prep. ev.* IX, 17, 3 sq, 18, 1 sq et A. WŁOSOK, *op. cit.*, p. 54-55, 83-85.

172. Là-dessus, la discussion de David RUNIA, *Witness or Participant ? Philo and the Neoplatonist Tradition* (n. 129), p. 182-205, me paraît juste et utile. Selon cet auteur, certains textes de Plotin deviennent plus compréhensibles, si l'on prend en considération la pensée de Philon, pensée que Plotin a pu connaître à travers Numénios (*ibid.*, p. 195-202). La remarque conclusive de Runia à propos du texte du dernier chapitre du Traité 9 de Plotin a un rapport étroit avec notre étude présente : « It needs not, therefore, be a mirage, if we were to perceive far in the distance behind the word *hestōs* – but perhaps also the word *ekstasis* – the figure of the Patriarch Abraham, i.e. Pentateuchal texts as expounded by Philo, even if Plotinus may not have been conscious of texts when he wrote his treatise ». (J'avais consacré à la notion de l'*ekstasis* « mystique » une étude séparée, qui devrait confirmer cette hypothèse ; sa version lituanienne paraîtra prochainement dans la revue *Religija ir kultūra*, éditée par l'Université de Vilnius). Cf. aussi D. T. RUNIA, « Redrawing the Map of Early Middle Platonism : Some Comments on the Philonic Evidence », *Hellenica and Judaica : Hommage à Valentin Nikiprowetzky*. Ed. A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD, Leuven, Paris, 1986, p. 85-104 et Roberto RADICE, « Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque », trad. C. LÉVY, dans *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, 1998, p. 483-492. Ce dernier auteur prend une position nette contre le « présupposé méthodologique » qui consiste à « interpréter de manière univoque » les rapports de Philon « avec le monde philosophique païen gréco-latin : autrement dit, en allant de la philosophie grecque – en particulier platonicienne – à Philon, et jamais en sens inverse », *op. cit.*, p. 483.

souvent le nom de Numénius¹⁷³. L'idée que Numénius connaissait l'œuvre de Philon et quelques textes de l'*Ancien Testament*, dont il avait même, selon Origène, tenté une explication « tropologique¹⁷⁴ », est de plus en plus couramment admise. Cependant, lorsque, par exception, il est possible d'établir, sur un passage particulier, une comparaison entre les trois auteurs, Philon, très remarquablement, se révèle plus proche de Plotin que Numénius¹⁷⁵.

Il est encore plus probable que Plotin a fait connaissance avec les idées et même avec quelques textes de Philon à l'époque où il cherchait désespérément un maître qui lui conviendrait¹⁷⁶. Il finit par rencontrer Ammonius, qui s'était, semble-t-il, converti définitivement au platonisme après avoir traversé une phase chrétienne. À Rome enfin, Plotin a pu découvrir les textes juifs et chrétiens liés à la réflexion et à l'exégèse des gnostiques ; il le devait même, en raison de son engagement dans la polémique anti-gnostique. Par ailleurs, ce que nous connaissons de la littérature et des arts visuels du II^e et du III^e siècle atteste le grand intérêt des gnostiques pour les sens « spirituels » de l'histoire de l'*Odyssee*¹⁷⁷.

Clément d'Alexandrie, le seul auteur qui, à notre connaissance, ait parlé de *patrie* (et de port) céleste à propos d'Ulysse (cf. *supra*) avant Plotin, était familier avec les écrits gnostiques et l'œuvre de Philon¹⁷⁸. Sur certains sarco-

173. Cf. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (n. 155), p. 96 ; J. DILLON, *The Theory of Three Classes of Men in Plotinus and in Philo* (op. cit. à la note 20), p. 71 ; D. RUNIA, *Witness or Participant ?* (n. 129), p. 195-202.

174. Marco ZAMBON, dans un ouvrage récent, *Porphyre et le Moyen-Platonisme* (Paris, 2002), étudie la « tradition biblique » reçue de Numénius et, via celui-ci, de Porphyre, p. 196-204.

175. Cf. *supra* (n. 77-87).

176. PORPHYRE, *Vita Plotini* 3.

177. On trouvera un aperçu de ces sources dans la contribution de J. PÉPIN, « The Platonic and Christian Ulysses », dans *Neoplatonism and Christian Thought*, p. 17-18 avec les notes aux pages 238-239. IRÉNÉE (*Adv. haer.* IV, 33, 3) appelle Homère prophète et maître des Valentinien. Cf. *ibid.* I, 1, 20 et *Ref.* V, 8, 1 (à propos des Naasènes) : τοῦτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις ἐπόμενοι οἱ θαυμασιώτατοι γνωστικοί, ἐφευρεται καινῆς τέχνης γραμματικῆς, τὸν ἑαυτῶν προφήτην Ὅμηρον ταῦτα προφαίνοντα ἀρρήτως δοξάζουσι καὶ τοὺς ἀμυήτους τὰς ἀγίας γραφὰς εἰς τοιαύτας ἐννοίας συνάγοντες ἐνυβρίζουσι. Pour les données iconographiques, nous songeons surtout à une fresque de l'hypogée des Aurelii au Viale Manzoni, datant de la première moitié du III^e siècle après J.-C. Traditionnellement intitulée « Pénélope et des prétendants », cette fresque représente plus probablement, si l'on en croit Robert TURCAN, Circé et les compagnons d'Ulysse, qui viennent de retrouver leur forme humaine, cf. « Ulysse et les prétendus prétendants », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Bd. 22, 1979, p. 161-174.

178. Cf. l'observation de J. C. M. VAN WINDEN, « Quotations from Philo in Clement of Alexandria's *Protrepticus* », *VChr* 32, 1978, p. 208-213 = ARCHE. *A Collection of Patristic Studies*, edited by J. DEN BOEFT and D. T. RUNIA, Leyde, New York, Köln, 1997, p. 207 :

phages romains datant du III^e siècle, on voit le navire d'Ulysse passant à côté des trois Sirènes. L'épisode est généralement accompagné d'une scène de la vie intellectuelle – « *recitatio*, scène d'enseignement, docte conversation, on ne sait¹⁷⁹ ? ». Cette composition pourrait bien illustrer le texte du *Protreptique* qui invite, en s'attachant au bois du Christ, à fuir, comme Ulysse les fameuses Sirènes, les mortelles séductions des usages païens ; c'est ainsi qu'une fois parvenu au port céleste, on sera initié aux saints mystères des biens divins. Mais un texte de l'auteur de l'*Élenchos*, lui aussi polémiste anti-agnostique averti, peut servir de base à une interprétation différente de ces représentations : les Sirènes figurent la foule des hérésies que les chrétiens doivent ignorer s'ils veulent arriver dans le port bien abrité de la saine doctrine¹⁸⁰.

Rappelons-nous la position d'E. R. Dodds selon lequel Plotin, dans le texte du Traité 1 (ch. 7, 1-7), s'était inspiré d'un écrit gnostique : « The nature of Plotinus' immediate source is indicated by a passage from a Valentinian writer which Clement has preserved¹⁸¹ ». Dans ce passage des *Extraits de Théodote* 27, le geste du prêtre qui dépose une plaque d'or, qu'il portait sur son front en entrant à l'intérieur du « second voile », est expliqué comme un signe de l'état de son âme dénudée du corps au seuil du « monde intelligible, qui est le second voile d'ensemble de l'univers ». « Alors l'âme nue, qui est dans la puissance du 'conscient' et est devenue comme le corps de cette puissance, pénètre dans le monde pneumatique. Elle est devenue réellement douée de logos et dans l'état de Grand-Prêtre ; car elle est désormais directement 'animée', pour ainsi dire, par le Logos, de même que les Archanges sont devenus les grands-prêtres des

«Clement had Philo's writings, so to speak, on his desk, when he was writing his *Protrepticus* ».

179. Pierre COURCELLE, « Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin. Le vol de Dédale. – Ulysse et les Sirènes », *Revue des études anciennes* 46, 1944, p. 74.

180. *Ref.* VII, 13, 1-3 Wendland. Cf. le texte du *Str.* VI, 11, 89, 1-3, où le passage à côté des Sirènes sert de point de comparaison pour la discussion d'une saine relation avec les sciences grecques. Déjà CICÉRON (*De fin.* IV, 49) propose de voir dans les Sirènes d'Homère l'image du désir humain du savoir (*discendi cupiditas*). Pour les opinions divergentes concernant la signification de scènes ulysseennes sur les sarcophages romains, on consultera l'étude de Pierre COURCELLE, *op. cit.*, p. 74. L'auteur lui-même pense, en s'appuyant sur les textes de Porphyre et de Plotin, que ces représentations sont l'écho de l'exégèse platonicienne de l'*Odyssee*.

181. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, p. 95. Cf. *ibid.*, n. 3 : « Not all Clement's excerpts are Valentinian (some of them appear to express his own views), but I think this one is. <...> If the speculation is merely Clement's personal fancy, it is hard to see how Plotinus came to know of it ; he would scarcely consult the private notebooks of a Christian writer ». (Le raisonnement de E. R. Dodds est manifestement spécieux.) François Sagnard (voir *Extraits de Théodote*. Texte grec, introduction, traduction et notes de F. SAGNARD, Paris : Les éditions du Cerf, 1948, p. 113-118) considère cet extrait comme venant de Clément lui-même ; il allègue plusieurs rapprochements avec le texte des livres V et VII des *Stromates*.

Anges, et les Protocristes les grands- prêtres des Archanges¹⁸² ». L'homme est désormais rempli du Dieu (θεοφόρος), « mû directement par le Seigneur et devenant comme son corps », προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ Κυρίου καὶ καθάπερ σῶμα αὐτοῦ γινόμενον. De l'avis de Dodds, cette réflexion est plus proche de la description de « l'expérience mystique » dans le chapitre 7 du Traité 1 que le texte du *Legum allegoriae* : « This text goes beyond Philo : the High Priest's action is now definitely interpreted as symbol of mystical experience, as it is in Plotinus¹⁸³ ». Par ailleurs, l'auteur ne renonce pas à considérer Numénios comme un autre intermédiaire possible dans cette histoire¹⁸⁴.

Je ne pense pas que l'image du geste rituel de se dévêtir au seuil des *sacra sacrorum* s'enracine nécessairement dans la « mystique juive » ou dans une réflexion précise de Philon. Toutefois, le texte philonien du *Legum allegoriae* contient effectivement maints thèmes voisins de ceux du Traité 1 de Plotin¹⁸⁵. En général, les notions de l'exposé philonien sont beaucoup plus conformes au platonisme de Plotin que les idées « exotiques » d'un exposé gnostique (telle l'affirmation que l'âme nue devient un corps *sui generis* du Logos), même si, effectivement, nous nous représentons plus facilement Plotin fouillant les ouvrages gnostiques que ceux d'un exégète juif d'une époque reculée.

Le chemin indiqué par Dodds, il y a presque un demi-siècle, n'a pas disparu de « l'atlas » de l'histoire des idées : John Dillon, motivé par la similitude remarquable entre un passage du *De gigantibus* de Philon et celui du Traité 5 de Plotin que nous avons mentionné, refait, dans son étude, presque le même trajet¹⁸⁶. Dans le *De gigantibus* 60-61, Philon parle de trois espèces d'hommes :

182. γυμνή δὲ ἡ ψυχὴ ἐν δυνάμει τοῦ συνειδότος, οἷον σῶμα τῆς δυνάμεως γενομένη, μεταβαίνει εἰς τὰ πνευματικά, λογικὴ τῷ ὄντι καὶ ἀρχιερατικὴ γενομένη, ὡς ἂν ἐμψυχουμένη ὡς εἰπεῖν ὑπὸ τοῦ λόγου προσεχῶς ἤδη, καθάπερ οἱ ἀρχάγγελοι τῶν ἀγγέλων ἀρχιερεῖς γενόμενοι, καὶ τούτων πάλιν οἱ πρωτόκτιστοι. Traduction de F. Sagnard.

183. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, p. 95.

184. « But we may also think of Numenius as a possible intermediary, since Numenius' special interest in things Jewish is well attested », *ibid.*, p. 96.

185. La notion de φυγή y apparaît également : « l'âme amie de Dieu, s'étant dégagée du corps et de ce qui lui est cher, s'en étant enfuie bien loin (μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων), reçoit fixité, solidité et consistance dans les préceptes parfaits de la vertu », *Legum allegoriae* II, 55.

186. J. DILLON, *The Theory of Three Classes of Men*, op. cit. (n. 20), p. 69-76. Ne faut-il pas, en outre, s'étonner que, souvent, les auteurs qui ont songé à un lien possible entre les écrits de Plotin et ceux de Philon, y aient été conduits par les mêmes textes des derniers chapitres des Traités 1 et 9 (cf. le texte de D. RUNIA, cité *supra*, à la note 172 et la discussion de E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, p. 94-96), et du début du Traité 5, que nous avons réunis au début de notre étude à propos de l'image de la patrie et de la fuite dans l'œuvre de Plotin, même si les passages étudiés ne sont pas précisément ceux qui ont attiré l'attention des autres auteurs ?

les premiers relèvent de la terre, les seconds du ciel (ce sont les « artistes, savants et chercheurs ») – « quant aux hommes de Dieu, ce sont les prêtres et les prophètes qui, ne voulant pas participer aux affaires de la République du monde et devenir les citoyens du monde (κοσμοπολῖται), transcendent tout le sensible pour passer dans le monde intelligible, où ils s'installent ayant obtenu la citoyenneté de la République des formes impérissables et incorporelles (τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν καὶ κεῖθι ᾤκησαν ἐγγραφέντες ἀφθάρτων <καὶ> ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία) ». Le plus frappant est l'aspect « historique » de cette trame. Comme il arrive au chapitre 1 du Traité 5, on peut voir dans ce texte un aperçu allégorique des écoles philosophiques grecques, avec, au sommet, les « hommes divins », passant outre le ciel sensible du monde stoïcien pour gagner la patrie (la cité) intelligible.

Une convergence de ce type, inexplicable par le fonds commun des dialogues platoniciens¹⁸⁷, peut difficilement être accidentelle. Selon J. Dillon, le point le plus étranger à ce fonds platonicien est le schème triadique qui apparaît ici. En retraçant l'histoire de cette idée, J. Dillon rappelle la thématique ancienne et riche des trois genres de vie et dans le contexte historique précis, une nouvelle trichotomie, gnostique, qui répartit les hommes en *σαρκικοί* (*χοϊκοί*, *ὕλικοί*), *ψυχικοί* et *πνευματικοί*. Pour notre comparaison, le texte le plus important se trouve, encore une fois (!), dans les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie. Le texte désigne les trois natures humaines qui descendent d'Adam, respectivement représentées par Caïn, Abel et Seth : le premier est *χοϊκός*, le deuxième *ψυχικός* et le troisième – *πνευματικός*. L'auteur poursuit : « parce que Seth est spirituel, il n'est ni pasteur, ni cultivateur, mais il fructifie en un enfant comme tout ce qui est pneumatique. Et cet [enfant] *qui eut la confiance* (ou 'l'espérance') *d'invoquer le Nom du Seigneur* (Gen. 4, 26), lui dont le regard se porte en haut et dont la cité est aux cieux (*πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, cf. *Phil.* 3, 20), le monde ne le contient pas (*τοῦτον ὁ κόσμος οὐ χωρεῖ*)¹⁸⁸ ».

187. Il faut le souligner contre l'opinion de J. DILLON (*op. cit.*, p. 71), pour lequel la ressemblance entre les deux textes s'explique suffisamment par le fait que les deux auteurs utilisent les mêmes images platoniciennes. Toujours selon J. Dillon, Plotin fait allusion à l'interprétation allégorique de l'*Odyssée* et peut-être au *Criton* 44b, où Socrate cite un vers de l'*Illiade* IX, 363 : ἤματι κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἔκοιο, (celui-ci y voit l'annonce de sa mort prochaine). Le texte du *Criton* est intéressant pour l'étude des germes de l'exégèse des poèmes épiques dans les textes de Platon, mais dans le cas du Traité 5 plus utile, nous semble-t-il, serait de renvoyer à la *République* IX, 592e – le passage pouvait être « paradigmatique » pour toute la réflexion postérieure sur la « méta-patrie » intelligible.

188. *Excerpta ex Theodoto* 54, traduction de F. Sagnard modifiée.

À vrai dire, nous avons ici une *tétrade* et non pas une triade, comme le pense J. Dillon, qui n'aperçoit pas, semble-t-il, le *quatrième* homme : Énos¹⁸⁹. Nous trouvons donc, dans cet écrit gnostique, un élargissement du schéma triadique du *De gigantibus*, lequel aboutit à ce quatrième homme, devenu totalement étranger au monde d'ici-bas¹⁹⁰. Le schème triadique est cependant présent dans le texte des *Extraits*, bien que, cette fois-ci, nous ne sachions pas où les *psychikoi* et les *pneumatikoi* qu'il mentionne, se trouveraient par rapport au « ciel sensible ». J. Dillon est donc conduit à suggérer que les gnostiques (pour Philon, il s'agissait des esséniens ou des thérapeutes) ont dû exercer une influence sur l'un et sur l'autre de nos auteurs¹⁹¹. Cette « hypothèse gnostique » est pleine d'intérêt pour notre propos, mais il est difficile de la recevoir comme une *explication* de la similitude étudiée : le texte des *Extraits*, qui développe le thème de la génération des hommes « selon l'image » et « selon la ressemblance »¹⁹², ne contient pas d'allusions aux courants philosophiques grecs ; les images platoniciennes en sont d'autre part complètement absentes. Par ailleurs, une étude de ce type exigerait de prendre en considération d'autres textes de Philon – si, dans le cas de Plotin, une telle vue allégorique de l'histoire semble atypique, voire étrange, il n'en va pas de même pour Philon exégète. Son commentaire sur la migration d'Abraham hors de Chaldée enferme en outre, comme nous l'avons déjà signalé, une intention polémique à l'égard des stoïciens¹⁹³ : partir de la Chaldée stoïcienne veut dire s'élever vers la vision de la réalité noétique platonicienne. La suite même du texte du *De gigantibus* 62 évoque également cette migration d'Abraham : Abraham était ἀνθρώπος οὐρανοῦ, avant son départ de Chaldée. Alors qu'on trouve dans un passage du *Quis rerum divinarum heres sit* 45 le thème des trois genres de vie, selon la capacité de s'élever vers Dieu¹⁹⁴, dans le *De congressu eruditionis gratia* 51 sq, Philon

189. La syntaxe de la phrase grecque est ambiguë, comme la traduction anglaise l'est, mais la citation de *Genèse* 4, 26 : « *qui eut la confiance* (ou 'l'espérance') *d'invoquer le Nom du Seigneur* », ne laisse pas de doute au sujet de ce dernier, qui « n'est pas contenu dans le monde ».

190. On peut trouver, dans les écrits de Philon, des éléments d'une pareille mise en avant d'Énos, notamment au début du *De Abrahamo* (7-16).

191. *Op. cit.*, 75.

192. Voir *Excerpta* 50-57. Comme nous l'avons déjà observé (n. 95), le motif de l'assimilation à Dieu appartient au thème exégétique de la migration dans les écrits de Philon et ceux de Plotin.

193. J. DILLON lui-même pense que le stoïcien Posidonius devait être un représentant principal de la mentalité « chaldéenne » aux yeux de Philon : « Indeed one has the distinct impression that Posidonius in particular is in Philo's mind in his repeated attacks on the Chaldean mentality (e. g. Migr. Abr. 178), which sees no further than this universe and recognized no higher authority », *The Middle Platonists*, London, 1977, p. 114.

194. L'arrière-plan du *Phèdre* platonicien (cf. surtout 247b – 248b) se distingue nettement dans ce passage : ζῶης δὲ τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεόν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ

assigne aux sophistes et aux sceptiques¹⁹⁵ la troisième place, celle des gens qui ne veulent pas s'attacher aux choses meilleures, sensibles ou intelligibles, et préfèrent gaspiller leur temps en discussions futiles. Le premier est, comme toujours, le peuple « voyant Dieu », tandis que ceux qui se bornent au ciel sensible viennent au second rang¹⁹⁶. Dans ce dernier écrit, il est à nouveau question de la migration d'Abraham hors de Chaldée et de la lumière de la vision au-dessus du ciel sensible¹⁹⁷. Une hiérarchie triadique s'établit donc, encore une fois, dans ce texte selon la vision plus ou moins élevée du réel¹⁹⁸. Une semblable hiérarchie de la vision¹⁹⁹, mais sans une dimension triadique nette, se constitue, par ailleurs, autour de la figure de Moïse : si Béséléel ne voit Dieu que dans les œuvres et comme en son ombre (ὥσπερ ἀπὸ σκιᾶς τῶν γενομένων), Moïse le voit directement, et il s'assimile complètement à l'objet de sa vision²⁰⁰.

μεθόριον, μικτόν ἀμφοῖν. τὸ μὲν οὖν πρὸς θεὸν οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας. τὸ δὲ πρὸς γένεσιν οὐδὲ ὅλως ἀνέβη οὐδ' ἐζήτησεν ἀναβῆναι, φωλεῖον δὲ ἐν μυχοῖς "Αἰδου τῷ ἀβιώτῳ βίῳ χαίρει. τὸ δὲ μικτόν ἐστιν, ὃ πολλάκις μὲν ὑπὸ τῆς ἀμείνωνος ἀγόμενον τάξεως θειάζει καὶ θεοφορεῖται, πολλάκις δ' ὑπὸ τῆς χειρόνης ἀντισπώμενον ἐπιστρέφει. τοῦθ', ὅταν ὥσπερ ἐπὶ πλάστιγγος ἡ τῆς κρείττονος ζωῆς μοῖρα τοῖς ὅλοις βρίσῃ, συνεπισπασθῇ τὸ τῆς ἐναντίας ζωῆς βάρος κουφότατον ἀχθος ἀπέφηνε.

195. Ceux-ci sont souvent assimilés par Philon. La polémique contre l'attitude sceptique appartient également au thème philonien de l'ascension vers la vision du Dieu ; cf., p. ex., *Quis rerum* 305.

196. τῷ μὲν οὖν ἀρίστῳ γένοιτο τὸ ἀριστον ὄραν, τὸ ὄντως ὄν, συμβέβηκεν – Ἰσραὴλ γὰρ ὄρων θεὸν ἐρμηνεύεται –, τῷ δὲ δευτερείῳ ἐπιμένοντι τὸ δεύτερον, τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἐν αὐτῷ τῶν ἀστέρων ἐναρμόνιον τάξιν καὶ πάμμουσον ὡς ἀληθῶς χορείαν. τρίτοι δὲ εἰσιν οἱ σκεπτικοί, τῶν μὲν ἐν τῇ φύσει κρατίστων, αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, οὐκ ἐφαπτόμενοι, περὶ μικρὰ μέντοι σοφίσματα τριβόμενοι καὶ γλισχρο-λογούμενοι.

197. *De congressu* 48-50. Nous y retrouvons, en outre, le mot de la racine ὀξυδερκ- dans son contexte philonien habituel.

198. On peut aussi comparer le texte du Traité 5 (5, 1, 9-10 : ὑποῦ πτῆγνα ἀδυνατοῦσι καίπερ πτερὰ παρὰ τῆς φύσεως λαβόντες) à un passage du *Quis rerum divinarum heres sit* 237-241, à propos des oiseaux. Symboles des âmes alourdies, ceux-ci « descendent » vers le sol, quoique cela soit contraire à leur nature, « puisqu'ils ont été dotés d'ailes pour circuler dans les hauteurs », παρὰ φύσιν γὰρ ἐστὶ τὸ καταβαίνειν ὄρνεα, τοῦ μετεωροπολεῖν ἐνεκα πτερωθέντα.

199. Et, simultanément, de l'assimilation progressive au Dieu.

200. *Legum allegoriae* III, 96-102. Cf. *Ex.* 34, 29 sqq et *De vita Mosis* II, 70, 288 (au moment de sa mort Moïse devient tout entier νοῦς ἡλιοειδέστατος). Cf. aussi *QE* II, 29 : *illud autem, solus accedat* (*Ex.* 24, 2), *nimis naturaliter dictum est : quoniam unitati similis <...> transmutatur in divinum ita ut fiat Deo cognatus vereque divinus* et PLOTIN, *Tr.* 1, 9, 15-34, *Tr.* 9, 9, 55-58. Ce thème de la hiérarchie de la vision et de l'assimilation à Dieu est étudié par Antonie WLOSOK, *op. cit.* (n. 109), p. 60-74.

Quant à l'« hypothèse gnostique », elle est corroborée dans le contexte du Traité 1 de Plotin par l'évocation du « notre père », à côté de celle de la « patrie ». Au ch. 8 du Traité 1, le « père », qui joue un rôle mineur dans le poème d'Homère et qui est pratiquement ignoré par les auteurs postérieurs²⁰¹, est manifestement ajouté au thème de la « patrie » qui, lui, est bien enraciné dans le contexte du chapitre. D'autre part, si la notion de « patrie » de l'âme s'isole sans grande difficulté à l'intérieur des textes plotiniens (les seuls trois emplois figurés, parmi les sept occurrences du mot dans les écrits de Plotin, sont exactement ceux du Traité 1, ch. 8 et du Traité 5, ch. 1), celle du Père, au contraire, est, par de multiples liaisons, fort impliquée dans l'ensemble de la réflexion de Plotin sur la nature du Tout et ses relations intérieures. Cette fois, les ἀφορμαί des dialogues platoniciens sont, malgré l'apparence²⁰², encore plus minces que dans le cas de la πατρίς²⁰³. Car ni la fameuse image, dans le *Timée*, de Dieu comme Père et Créateur qui « fait » et « engendre » le beau κόσμος²⁰⁴, ni l'évocation du sentiment plus affectueux et personnel qu'un « père » éprouve pour son discours (*logos*)²⁰⁵, ne permettent de comprendre l'origine de cette

201. Dans la vaste étude de six cents pages que Félix BUFFIÈRE a consacrée à la fortune des poèmes d'Homère dans la pensée grecque (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956), le nom de Laërte n'est mentionné que par deux fois et toujours en bas de page. La première mention renvoie à un texte de Plutarque sur la question de savoir *Si un vieillard doit prendre part au gouvernement* (p. 348, n. 31) ; la seconde présente une citation de l'*Odyssée* XXIV, 249 (Laërte veille sur tout, mais se néglige lui-même) qui a été utilisée par Ariston de Chios (p. 375, n. 34).

202. Cf. *supra* (n. 15) le commentaire cité de R. HARDER, *ad locum*.

203. Jérôme LAURENT, dans le commentaire de sa traduction (p. 91-92, n. 81) note que « Plotin désigne fréquemment le dieu comme 'notre père', tantôt en parlant de l'Intellect (Traité 33 (II 9), 2, 4 et chap. 16, 9, par exemple), tantôt (mais beaucoup moins souvent) à propos de l'Un (Traité 31 (V 8) 1, 3) ». Selon le traducteur, « cette appellation n'a rien d'original », car « Numénios, par exemple, d'après Proclus, 'proclame trois dieux et appelle le premier 'Père', le second 'Créateur', le troisième 'Création' (NUMÉNIUS, *fragment* 23 dans l'édition d'É. des Places) ». Cependant, dans le Traité 33 [II, 9], 2, 4, il n'est pas question du Père Intellect, mais du Père qui est au-delà de tout. Surtout, l'exemple tiré des fragments de Numénios ne permet guère de prouver que Plotin n'est pas original. Comme le montre la suite du commentaire de Proclus *Sur le 'Timée'*, reproduit dans l'édition d'É. des Places (*fragment* 21, et non 23), c'est Proclus qui entend appeler ainsi les trois dieux de Numénios. Il refuse de s'exprimer comme Numénios lui-même, « en style tragique, en parlant d'un grand-père, un rejeton et un petit-fils (πάππον, ἑγγονον, ἀπόγονον) ». En tout cas, nous ignorons si Numénios a lui-même désigné dieu par le nom de « père », et ce texte ne nous autorise pas à l'affirmer.

204. Voir *Timée* 28c, 37c, 40d – 41a, 42e et les discussions de ces notions par PLUTARQUE (*Questiones platonicae* 1000e – 1001b) et par ALCINOOS (*Didasc.* 164, 40 – 165, 4 et 163, 11-14 et 172, 3-6).

205. Plutarque évoque cet emploi « métaphorique » du mot « père » (illustré par le cas de la « paternité » de Phèdre à l'égard du λόγος du *Banquet*) en discutant du sens de

« histoire d'une âme » totalement revue : oubliant sa parenté (cf. le Traité 10 [V, 1], 1), abandonnant un père auquel elle voue par ailleurs un sentiment puissant d'amour (ἔρως), l'âme, après s'être éloignée, puis avoir subi de mauvais traitements, repart (στελλομένη) enfin vers son père pour retrouver sa bienheureuse condition originelle (cf. le Traité 9, 9, 20-38)²⁰⁶. Ce drame d'une âme « égarée » rappelle plutôt le fils prodigue dans l'*Évangile selon Luc*²⁰⁷ ou l'histoire du prince des *Actes de Thomas* apocryphes. Cette fois, c'est surtout du côté des écrits gnostiques et hermétiques qu'il faut chercher la parenté²⁰⁸.

Particulièrement intéressant, à cet égard, est un texte gnostique, intitulé *L'Exégèse de l'âme*²⁰⁹. Dans ce traité, il s'agit de l'« odyssee » de l'âme, qui, après sa chute dans le monde, passe à travers les étapes successives de la prostitution et de la repentance, pour revenir dans « la maison du Père » qu'elle avait quittée au début de son histoire. La partie narrative du texte est complétée et illustrée par une longue série des citations bibliques, auxquelles s'ajoutent deux références assez précises à l'*Odyssée*. Dans son commentaire développé de cet ouvrage, Madeleine Scopello montre bien que la trame et les principales notions du texte gnostique dérivent des *textes bibliques* vétéro- et néotestamentaires. Notamment, c'est des écrits juifs que viennent l'image d'une femme/âme « égarée » et le motif de la repentance comme une condition indispensable du salut et du retour²¹⁰. Or c'est pour étayer ces thèmes que deux textes homériques sont allégués par l'auteur du traité : Ulysse comme Hélène se détournent des tromperies qu'ils ont subies, se lamentent et désirent retourner chez eux²¹¹.

l'appellation « le Père et le Créateur », πατήρ καὶ ποιητής, du *Timée* (*Quaestiones platonicae* 1000e – 1001b).

206. Th. G. SINNIGE, « Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and in Augustinus », (dans *Plotinus amid Gnostics and Christians*, edited by David T. RUNIA, Amsterdam, 1984), p. 78, a tout à fait raison de souligner cette absence du thème du père céleste dans les dialogues.

207. AUGUSTIN (*Confessions* I, 18, 28), encore une fois, a eu raison de l'évoquer dans ce contexte.

208. Des éléments d'une telle étude sont présentés, pour les textes gnostiques, par Th. G. SINNIGE, *op. cit.*, p. 79.

209. *L'Exégèse de l'âme. Nag Hammadi Codex II, 6*. Introduction, traduction et commentaire par Madeleine SCOPELLO, Leyde, 1985.

210. M. SCOPELLO, *EA*, 50-55, 83-90 et *passim*.

211. *EA* 136, 27-35 (cf. *Odyssée* I, 48-59, IV, 555-558, V, 81-84) : « Le Poète a dit : Ulysse était assis sur l'île, pleurant, souffrant et détournant son visage des paroles de Calypso et de ses tromperies (ἀπάτη), désirant voir son pays et une fumée qui s'en élevait, et s'il [n'avait pas reçu une] aide du ciel, il [n'aurait pu rentrer] chez lui » ; *EA* 136, 36 – 137, 5 (cf. *Odyssée* IV, 260-264) : « En outre H[élène] dit [ceci : mon cœur] s'est détourné de moi. Je veux retourner chez moi. Elle se lamentait en effet en disant : 'c'est Aphrodite qui m'a trompée (ἀπατᾶν). C'est elle qui m'a emmenée hors de mon pays. Mon unique fille je l'ai

Évidemment, les motifs de la repentance et de l'aide divine que l'ouvrage gnostique illustre par les textes homériques ne font pas partie de l'« arsenal » exégétique des philosophes grecs. Nous voyons bien, dans ce cas précis, que l'initiative, concernant le choix thématique et la stratégie exégétique, appartient au matériel biblique. Les textes de l'*Odyssée* sont ajoutés, à côté des citations bibliques, pour rendre ainsi « moins ésotériques et plus compréhensible le message difficile de la Gnose²¹² », ou bien parce que l'auteur sait appliquer la même procédure exégétique à deux « volets » de sa propre culture²¹³.

Soulignons encore que c'est autour de la notion du *retour de l'âme à la maison du Père* que tout ce texte gnostique est constitué ; et dans la partie exégétique de l'ouvrage, c'est une citation de l'histoire d'Abraham (*Gen.* 12, 1²¹⁴ in *EA* 133, 28-31) qui sert à étayer le thème principal²¹⁵. Ajoutons encore que l'examen de l'ouvrage amène M. Scopello à conclure que « les références, les points de contacts de l'*EA* avec la littérature alexandrine, soit juive, soit chrétienne, soit païenne, nous permettent de situer sa rédaction grecque entre la fin du II^e et le début du III^e siècle, en Égypte, peut-être même à Alexandrie²¹⁶ ». Nous nous trouvons donc à peu près dans la même ambiance culturelle et intellectuelle, dans laquelle Plotin a reçu sa formation.

L'auteur de *L'Exégèse de l'âme* expose, dans une adaptation romanesque, un des mythes principaux de la spéculation gnostique, celui de la Sophia, raconté par Irénée de Lyon²¹⁷. Plotin devait bien connaître cette fantaisie cosmogonique des gnostiques Valentiniens, car il y réagit dans sa polémique antignostique. Comme le révèlent les récentes études²¹⁸, l'explication exégétique du mythe

abandonnée ainsi que mon mari qui est bon, sage et beau'», traduction de M. Scopello. Dans son mythe de Psyché (Traité 9, ch. 9, l. 30 *sqq.*), PLOTIN aussi dit que l'âme est « trompée (ἀπατηθῆ) par les promesses des prétendants », lorsqu'elle vient dans le devenir. La mention des « promesses des prétendants », à côté des « insolences » subies par l'âme « déchuë » (οἷον *μνηστέαις* ἀπατηθῆ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνητὸν ἔρωτα ἐρημία πατρὸς ὑβρίζεται· μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὑβρεῖς ...), fait penser aux fameux prétendants de Pénélope. Cependant, dans le récit de Plotin, comme dans le mythe gnostique, l'âme ne préserve pas sa chasteté, contrairement à la sage Pénélope.

212. Telle est l'opinion de M. SCOPELLO, *EA*, 15 ; cf. *ibid.*, 17.

213. M. SCOPELLO (34) considère que l'auteur de l'*EA* avait utilisé un florilège des citations bibliques et païennes, constitué par un auteur qui « tirait manifestement du double héritage, biblique et classique, une seule leçon, celle de la Gnose ».

214. Καὶ εἶπεν κύριος τῷ Ἀβραμ· Ἐξέλθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου εἰς τὴν γῆν, ἣν ἄν σοι δείξω.

215. Cf. M. SCOPELLO, *EA*, 22.

216. *Ibid.*, 100 ; cf. 19, 34.

217. *Contre les hérésies* I, 1, 1-3.

218. Je me réfère au texte de la conférence de Luciana SOARÈS, « Le statut des intelligibles et l'exégèse d'Ouranos, Kronos et Zeus comme arguments antignostiques dans les Traités 32

théogonique grec (l'histoire scandaleuse des relations entre Ouranos, Cronos et Zeus), pouvait être avancée par Plotin comme une réplique au mythe valentinien²¹⁹. Ce fait pourrait aussi nous montrer que, dans les contacts « inter-culturels », on pouvait passer d'une « base mythique » à une autre, et d'un mythe « exotique » à un mythe venu de sa propre tradition culturelle. Autrement dit, de l'histoire d'Abraham à celle d'Ulysse.

Il faudrait certainement développer et approfondir la recherche que nous avons entamée. Une telle recherche ne laisserait pas sans doute oublier ce que le contexte intellectuel, dans lequel se développe la réflexion de Plotin – si forte, originale et autonome qu'elle soit par elle-même – doit à la richesse et à la complexité d'une situation culturelle profondément « hétérogène », où textes juifs et chrétiens surgissent dans le proche voisinage des « écritures canoniques » du platonisme. Dans un tel contexte, les gnostiques peuvent être les « porteurs » de certains thèmes communs avec Philon ou directement empruntés à ce dernier. Cela dit, étant données les circonstances du débat intellectuel de l'époque, Philon pouvait aussi bien, sur certains points précis, devenir un « allié » anti-agnostique de Plotin²²⁰. D'une manière générale même, la riche expérience de cet exégète juif, voué à la même recherche de l'ὁξυδερχία intellectuelle, lui serait particulièrement utile pour pouvoir dissiper la « brume » des spéculations gnostiques.

Tatjana ALEKNIENĖ

et 33 », présentée au Séminaire-Colloque *Thèmes et Problèmes du Traité 33 de Plotin*, Collège de France, 7 juin 2005. L. Soarès souligne que la philosophie de Plotin « semble être en discussion constante avec les théories gnostiques chrétiennes ».

219. Plotin ne propose pas un mythe « alternatif », mais une *exégèse* du mythe hésiodique, qui pourrait être avancée contre les textes « cosmogoniques » de la Bible.

220. Il est assez probable, par exemple, que l'insistance sur le caractère non spatial de la « fuite » chez Plotin s'explique, au moins partiellement, par une opposition polémique à l'égard des notions gnostiques ; Pierre HADOT (« Plotin et les Gnostiques », dans *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Paris, 1999, p. 218, 220) en parle à propos du texte du Traité 31 [V, 8], 4.