



**HAL**  
open science

# Les principes cosmologiques d'Atticus dans le Candélabre du Sanctuaire de Bar Hebraeus

Alexandra Michalewski

► **To cite this version:**

Alexandra Michalewski. Les principes cosmologiques d'Atticus dans le Candélabre du Sanctuaire de Bar Hebraeus. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 2020. hal-03083979

**HAL Id: hal-03083979**

**<https://hal.science/hal-03083979>**

Submitted on 11 Oct 2023

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

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

## Les principes cosmologiques selon Atticus dans le *Candelabre du Sanctuaire* de Bar Hebraeus

### Abstract

This paper analyses an unnoticed testimony concerning Atticus' cosmology taken from the *Candelabra of the Sanctuary* of Barhebraeus. This testimony establishes clearly that Atticus posited not three but four cosmological principles: God, Forms, matter and the precosmic soul, defined as a self-moved motion. Thus, it allows not only to see how Atticus takes up and elaborates the analyses that Plutarch had devoted to the precosmic soul in the *De Animae Procreatione in Timaeo*, but also to grasp with a new sharpness some aspects of the Porphyrian development reported by Proclus (*In Tim.*, I, 391, 4-396, 26) concerning Atticus' theory of principles. Finally, the paper considers the indication of the two groups of Platonic exegetes leading to Porphyry (Severus and Plotinus-Boethos and Longinus) mentioned at the end of the doxography, which bring some light to the doctrinal background of Plotinus' school.

### Introduction

Récemment, des recherches menées dans la bibliothèque du monastère copte de Deir al Surian en Égypte ont révélé que le ms DS 27 constitue la source de la doxographie concernant les principes cosmologiques des auteurs païens que l'on trouve dans l'introduction de la deuxième base du *Candelabre du Sanctuaire* de Bar Hebraeus. Cette doxographie s'avère une source incroyablement précieuse, fournissant de très nombreux renseignements concernant les théories cosmologiques du médioplatonisme. En 2014, S. Brock et L. Von Rompay avaient fait paraître un catalogue décrivant l'ensemble des derniers manuscrits syriaques découverts dans le monastère de Deir al Surian. Entre la fin du XVIIIème et le XIXème siècle, une grande partie des manuscrits constituant le fonds de la bibliothèque avait été transportée en Europe, passant de Rome jusqu'à Londres, permettant un renouveau des études de la littérature patristique. Le catalogue établi par S. Brock et L. Van Rompay recense des mss allant du Vème au Xème siècle et contient un nombre important de textes philosophiques. Parmi eux, le ms DS 27 a attiré l'attention des spécialistes. Dans son récent ouvrage consacré à la réception des sentences de philosophie grecque dans le corpus syriaque, Yury Arzhanov attire l'attention sur ce ms, contenant la traduction, réalisée aux alentours du VIIème siècle, d'un texte anonyme de philosophie grecque portant sur les *doxai* platoniciennes concernant les principes<sup>1</sup>.

Le ms DS 27 comporte deux grandes parties. La partie A, la plus ancienne, date du VIème siècle. Elle est constituée des folios 1-94, qui contiennent un recueil de sentences de saint Ephrem, d'Isaac d'Antioche, de Jacques de Saroug. La partie B, datant des IXème et

---

Je remercie très vivement Yury Arzhanov, qui a eu l'extrême générosité de me faire part de ses recherches en cours portant sur le ms DS 27 et sur sa réception. Je remercie également Flavia Ruani pour son aide précieuse dans la révision systématique de la traduction du passage de doxographie concernant Atticus que l'on trouve dans l'introduction de la deuxième base du *Candelabre du Sanctuaire*. Thomas Auffret et Riccardo Chiaradonna ont longuement discuté avec moi des problèmes du texte : qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance. Toutes les erreurs qui demeurent sont miennes.

<sup>1</sup> Ce texte est actuellement en cours d'édition sous la responsabilité de Y. Arzhanov. Ce traité sera cité ici sous le titre *Sur les principes*.

Xème siècles, inclut les folios 95-127, où se trouve notre texte. Cette partie rassemble de manière rhapsodique plusieurs folios épars constitués de différents extraits constitués de prophéties païennes concernant le Christ, de témoignages patristiques et de *doxai* de philosophie grecque, plus spécialement centrées sur la cosmologie platonicienne. Un débat oppose les spécialistes concernant l'organisation des folios, ce qui pose la question de savoir si tous les textes concernant l'enquête sur les principes cosmologiques selon Platon doivent être réunis dans l'unité d'un même traité – mais je n'entre pas dans l'examen de ce dossier<sup>2</sup>. Je voudrais ici me concentrer sur un tout autre point. Le traité *Sur les principes* que l'on trouve dans la partie B constitue la source de la doxographie<sup>3</sup> que l'on retrouve, de manière considérablement raccourcie et avec certaines variantes<sup>4</sup>, dans l'introduction de la deuxième base du *Candélabre du Sanctuaire* de Bar Hebraeus.

Ce témoignage est d'une importance capitale pour deux raisons. Tout d'abord, il permet de mettre en lumière un aspect nouveau du travail de systématisation de l'exégèse platonicienne de Plutarque opéré par Atticus. Bar Hebraeus rapporte en effet l'interprétation de la théorie des principes qu'Atticus tire de *Timée* 52d, qui s'inscrit dans le prolongement direct des analyses développées par Plutarque dans son traité sur la génération de l'âme dans le *Timée* (*De An. Proc.*). Or ce passage, qui permet d'approfondir la question du rapport d'Atticus à son prédécesseur, permet également de comprendre avec beaucoup plus de netteté certains éléments de l'exposé porphyrien rapporté par Proclus (*In Tim.*, I, 391, 4-396, 26) concernant la nature et le nombre des principes de la cosmologie d'Atticus. Ceux-ci sont au nombre non pas de trois – comme la littérature secondaire le soutient généralement – mais de quatre<sup>5</sup>. Ces principes, regroupés eux-mêmes deux à deux – le divin d'une part (incluant le démiurge et les Formes), l'irrationnel de l'autre (incluant la matière et l'âme primitive) – s'articulent au sein d'un dualisme fondamental. Le témoignage de Bar Hebraeus confirme cette interprétation. Après avoir donné une présentation de la doxographie reproduite par Bar Hebraeus, je souhaiterais montrer comment ces éléments d'information jettent un jour nouveau sur le rôle absolument central joué par l'âme au sein de la doctrine cosmologique d'Atticus. La seconde raison concerne l'histoire du commentarisme platonicien. En effet, la section doxographique rapportée par Bar Hebraeus se conclut par l'évocation d'une double famille d'exégètes platoniciens aboutissant à Porphyre, apportant de nouveaux éléments à l'étude de l'arrière-plan doctrinal de l'école de Plotin.

### 1. Bar Hebraeus et la doxographie de la deuxième base du Candélabre du Sanctuaire

Bar Hebraeus est considéré comme le dernier grand écrivain de langue syriaque. Il vécut au XIIIème siècle pendant la période de domination mongole<sup>6</sup>. Né en 1226 à Mélitène, dans l'actuelle Arménie, Gregorios Abūl-Farağ, dit Bar Hebraeus (Bar 'Ebrōyō), fils de

---

<sup>2</sup> Dans l'introduction de son édition du traité *Sur les principes*, actuellement en cours de publication, Y. Arzhanov propose de réexaminer la classification des différentes parties établie par S. BROCK & L. VAN ROMPAY, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Peeters, Leuven 2014, p. 177, et avance des arguments convaincants pour une reconstitution de l'unité du traité.

<sup>3</sup> S. BROCK & L. VAN ROMPAY, *Catalogue of the Syriac Manuscripts* cit., p. 169.

<sup>4</sup> Y. ARZHANOV, *Syriac Sayings of Greek Philosophers*, Peeters, Leuven 2019, p. 35 ; 130.

<sup>5</sup> Sur ce point, cf. A. MICHALEWSKI, *Atticus et le nombre des principes. Nouvel examen de quelques problèmes textuels du fragment DP 26 (= Proclus, In Tim., I, 391, 6-12)*, in *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, M.-A. Gavray et A. Michalewski (dirs), Turnhout, Brepols 2017, pp. 119-141.

<sup>6</sup> Concernant la vie et l'œuvre de Bar Hebraeus, cf. l'étude très détaillée de H. TAKAHASHI, *Barhebraeus, A Bio-Bibliography*, Piscataway, Gorgias Press 2005.

médecin et médecin lui-même, prend l'habit monacal à l'âge de vingt ans, avant de devenir maphrien, c'est-à-dire l'un des représentants les plus importants de l'église syro-orthodoxe autocéphale. En 1264, il s'installe à Maghara en Perse où se trouve la cour de l'empereur mongol Houlagou Khan, petit-fils de Gengis Khan, dont il est devenu le médecin. Maghara est un centre culturel de premier plan, réputé pour sa bibliothèque, fréquenté par des spécialistes de l'astronomie et des mathématiques. Grand érudit et écrivain prolifique, son œuvre est immense. La liste de ses écrits (qu'ils soient en syriaque ou en arabe) transmise par son frère Barsauma ne comporte pas moins de trente-et-un titres, portant sur tous les domaines de la culture de l'époque. Bar Hebraeus est ainsi, entre autres choses, auteur d'une vaste double *Chronique*<sup>7</sup> – ecclésiastique et profane – de l'histoire des communautés syriaques sous différents patriarches, de textes de théologie, de logique, de zoologie, de géographie, de traités médicaux, de recueils d'histoires facétieuses, de poèmes.

Le *Candélabre du Sanctuaire* – dont la date de rédaction demeure difficile à déterminer précisément<sup>8</sup> – occupe une place à part dans cette liste. Par son ampleur et son sujet, elle constitue, pour reprendre une expression de P.H. Poirier<sup>9</sup>, une sorte de « somme théologique », comparable par son projet à celle de son contemporain Thomas d'Aquin, en se proposant d'étudier aussi exhaustivement que possible tous les domaines couverts par la science théologique et la science de la nature. L'ambition de vouloir rendre compte de manière encyclopédique de l'ensemble des connaissances de son temps vient du constat très pessimiste que Bar Hebraeus établit sur son époque, qu'il définit comme un temps de ténèbres et d'ignorance de la vraie foi<sup>10</sup>. L'œuvre se divise en douze « bases » qui correspondent aux douze branches du candélabre destinées à éclairer le lecteur dans chacun des domaines examinés<sup>11</sup>. Notre passage se situe au début de la deuxième base, *Sur la nature de l'univers*, consacrée à l'étude de la création du monde.

Cette introduction, est, pour l'essentiel, un abrégé sur du traité *Sur les principes*<sup>12</sup> contenu dans le ms DS 27, avec quelques adaptations. Elle comporte trois grandes parties. Après une courte annonce sur la diversité des opinions des Anciens, Bar Hebraeus rapporte les opinions des présocratiques, puis de Platon à travers ses exégètes, c'est-à-dire essentiellement à travers Atticus. Une phrase très allusive évoque de manière générale que Sévère et Plotin d'une part, Boéthos et Longin de l'autre ont beaucoup traité de la question des principes platoniciens. Ces auteurs sont évoqués de manière très lapidaire, comme constituant deux groupes distincts d'exégètes ayant chacun contribué à la formation de Porphyre. La section doxographique se conclut enfin sur la présentation des thèses des deux « grandes hérésies locales »<sup>13</sup>: celles de Bardesane et de Mani. Seules les deux premières parties s'inspirent du traité *Sur les principes*. Dans la liste des opinions émises par les philosophes grecs concernant la nature et l'origine du monde, et spécialement des exégètes

---

<sup>7</sup> Pour une étude des deux *Chroniques* de Bar Hebraeus et des modèles dont il s'est inspiré, principalement la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, cf. D. AIGLE, L'œuvre historiographique de Barhebraeus. Son apport à l'histoire de la période mongole, « Paroles de l'Orient » 33, 2008, pp. 25-61.

<sup>8</sup> Un *terminus ante quem* est la date de rédaction de l'*Entretien de la sagesse*, située aux alentours de 1270, cette œuvre faisant explicitement référence au *Candélabre*.

<sup>9</sup> P. H. POIRIER, *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou L-Farag dit Bar Hebraeus. Neuvième base : du libre arbitre, Note critique*, « Annuaire de l'École pratique des Hautes Études », 1985, p. 647.

<sup>10</sup> J. BAKOS, Grégoire Aboulfaradj, dit Bar Hebraeus, *Le Candélabre des Sanctuaires Deuxième base*, éd. R. Graffin et F. Nau, « Patrologia Orientalis » XXII-4, 1930, Paris, Firmin-Didot, pp. 512-513.

<sup>11</sup> Les sections sont les suivantes : 1 : du savoir ; 2 : de l'univers ; 3 : de la théologie ; 4 : de l'incarnation ; 5 : des anges ; 6 : du sacerdoce ; 7 : des démons ; 8 : de l'âme raisonnable ; 9 : du libre-arbitre ; 10 : de la résurrection ; 11 : du jugement dernier ; 12 : du paradis.

<sup>12</sup> Le titre complet du traité est, selon la traduction de Y. Arzhanov, *On those who did Research on Natural Principles*. Je mentionnerai ici ce traité comme le traité *Sur les principes*.

<sup>13</sup> Pour reprendre une expression de Y. Arzhanov dans l'introduction de sa présentation du traité sur les principes qu'il a gracieusement accepté de me communiquer.

platoniciens, l'objectif de Bar Hebraeus n'est pas de raffiner. Comme l'a bien montré H. Takahashi, selon la nature de l'œuvre, théologique ou philosophique, Bar Hebraeus utilise de manière très différente les sources philosophiques<sup>14</sup>. Dans le contexte de cette somme théologique qu'est le *Candélabre*, il y a une opposition bien établie entre la vérité révélée concernant le caractère créé du monde, la dissolution des cieux, et les dogmes métaphysiques concernant le caractère éternel et incorruptible du monde. Pour lui, tous les païens dans leur ensemble – qu'il s'agisse des présocratiques, de Platon, d'Aristote, d'Atticus ou encore de Plotin –, tous professent que le monde est éternel et increé. Parlant ici en théologien, il lui importe de s'opposer en bloc au paganisme et de défendre, en s'appuyant sur les Écritures, que le monde a bien un commencement et qu'il est de nature temporelle. Aussi, toutes les opinions des philosophes sont-elles simplement présentées les unes à la suite des autres, car il s'agit, une fois procédé à leur énumération, de « renverser en une fois toutes leurs opinions inexactes », car les réfuter une par une « nécessiterait de beaucoup plus grandes dimensions que n'en a cet ouvrage »<sup>15</sup>. La compilation doxographique des philosophes païens se clôt, immédiatement après avoir présenté les thèses d'Atticus, sur l'évocation de deux lignées d'exégètes platoniciens : la première unissant, de manière inattendue, Sévère à Plotin, l'autre unissant Boéthos le platonicien<sup>16</sup> à Longin, appelé ici « le maître de Porphyre ». Disciple de Longin, puis de Plotin, Porphyre apparaît non seulement comme le dernier maillon de la chaîne doxographique, mais aussi comme un exégète qui se trouve à la croisée de deux traditions exégétiques. L'indication du nom de Porphyre qui vient clore l'exposé d'Atticus<sup>17</sup>, mais aussi les parallèles que l'on peut établir avec le témoignage porphyrien sur les principes d'Atticus rapporté par Proclus dans son commentaire au *Timée* – mentionnant quatre principes que l'on peut regrouper au sein d'un dualisme causal opposant le divin à

<sup>14</sup> H. TAKAHASHI, *Barhebraeus comme philosophe : « la philosophie de Barhebraeus » ou « les œuvres philosophiques de Barhebraeus » ?*, in *La philosophie en syriaque*, E. Fiori et H. Hugonnard-Roche (éds.), Geuthner, Paris 2019 (« Études syriaques » 16), pp. 381-388.

<sup>15</sup> J. BAKOS, *Le Candélabre* cit., p. 548.

<sup>16</sup> S. BROCK & L. VAN ROMPAY, *Catalogue* cit., p. 169, n.5, pensent qu'il s'agit de Boéthos de Sidon, le philosophe péripatéticiens. Leur hypothèse générale est assez peu convaincante : remarquant que tous les auteurs cités dans cette section doxographique (Atticus, Sévère, Boéthos, Longin, Plotin, Porphyre) sont des auteurs que l'on trouve également cités dans la *Préparation évangélique* (PE) d'Eusèbe de Césarée, ils en déduisent que le Boéthos évoqué ici est celui qui est pris pour cible par Porphyre dans le *Contre Boéthos* dont Eusèbe reproduit des extraits (PE XI, 28 ; XIV, 10). Ce rapprochement ne constitue pas un argument : Atticus, Sévère et Longin étaient des exégètes suffisamment importants pour être cités par de nombreux auteurs de l'antiquité tardive et le fait qu'ils soient associés à un « Boéthos » est un argument trop mince pour identifier ce dernier. Par ailleurs, le contexte est différent, puisqu'il est question ici de cosmologie et de théorie des principes et non, comme dans les textes cités par Eusèbe, de psychologie. Il semble beaucoup plus probable que l'auteur mentionne uniquement des exégètes platoniciens et, au sein de ces exégètes, distingue une ligne d'exégètes grammairiens et lexicographes, qui court d'Atticus à Longin, et une ligne d'exégètes plus philosophiques aboutissant à Plotin et Porphyre. Dans ce cas, le Boéthos cité ici renverrait au Boéthos lexicographe. En rapprochant la doxographie de Bar Hebraeus avec la doxographie établie par Enée de Gaza (*Théophraste*, § 12) qui mentionne, à propos de la métempsycose, les thèses d'exégètes platoniciens proches du texte de Platon, tels que Boéthos et Numénios, Plotin et Harpocrate – à la différence de Porphyre et Jamblique qui venus plus tard, sont présentés par Enée comme ayant délibérément choisi la voie de l'interprétation métaphorique – Thomas Auffret a avancé des arguments convaincants identifiant dans les deux cas ce Boéthos au Boéthos lexicographe platonicien, spécialisé dans l'exégèse des termes employé par Platon. Cf. TH. AUFFRET, *Boéthos le lexicographe, Boéthos de Sidon et Simmius de Thèbes*, in *Boéthos de Sidon, exégète d'Aristote et philosophe*, R. Chiaradonna & M. Rashed (éds.), De Gruyter, Berlin 2020, pp. 364-374.

<sup>17</sup> Cf. Y. ARZHANOV, *Syriac Sayings* cit., p. 130. S. BROCK & L. VAN ROMPAY, *Catalogue* cit., p. 169, hésitent à affirmer que le passage doxographique soit une pure et simple traduction d'un texte de Porphyre. Ils envisagent l'hypothèse, très intéressante, que l'auteur du traité *Sur les principes* se soit inspiré d'une œuvre de Porphyre, qu'il traduit et retravaille, c'est-à-dire dont il reprend ou synthétise certains éléments en fonction de ses propres intérêts.

l'irrationnel –, pourraient fournir des indices en faveur de l'hypothèse d'une source porphyrienne utilisée par Bar Hebraeus dans son introduction<sup>18</sup>.

## 2. Présentation générale du texte

Examinons à présent le passage concernant Atticus, dont voici une traduction établie en collaboration avec Flavia Ruani, à partir du texte édité par J. Bakos<sup>19</sup>.

Atticus, dans la première section du livre *philikos* dit que Platon conçoit [l'existence de] quatre principes: l'intellect qui est démiurge [*'abūdā*], c'est-à-dire Dieu – que sa Grâce soit louée – la place [*dūktā*], c'est-à-dire la *hylè*, qu'il appelle aussi mère réceptrice et *ekmagenoun*<sup>20</sup>; le signe [*rūsmā*], c'est-à-dire l'Idée [*ādšā*]<sup>21</sup>, qu'il appelle également *chōra*, et il dit que les natures ont été constituées à son image ; le mouvement [*zaw'ā*], c'est-à-dire l'âme qui, autrefois sans intelligence, se mouvait en tant que premier principe dans la *hylè* de manière erratique et sans ordre. Platon, dans le livre *Timée*, dit qu'il y a trois [principes] : l'être, la place, le devenir, triple triade avant que fussent les cieux. Il nomme « être » Dieu et l'Idée ; place, la *hylè* ; devenir [*hwāyā*], le mouvement, c'est-à-dire l'âme. Or, dans un passage encore, il dit [qu'il y a] deux principes, en réunissant en un Dieu et l'Idée, la matière et le mouvement. À propos de ces théories conçues par Platon, beaucoup de choses ont été dites par Sévère, auquel Plotin se rattachait, et par Boéthos, auquel Longin, le maître de Porphyre, se rattachait.

La doxographie de Bar Hebraeus n'est pas uniquement une synthèse ou un raccourci de la source grecque. L'érudit intervient directement, au moyen d'incises – comme lorsqu'il insère une formule de louange après la première mention du principe divin – et de recherche d'équivalence entre les concepts, en alternant les termes syriaques et grecs. Plusieurs éléments contribuent à rendre sa lecture ardue. Tout d'abord, il s'agit d'un texte qui présente beaucoup d'incertitudes textuelles et de très nombreuses variantes, comme on le voit dès la première ligne avec l'indication énigmatique de l'ouvrage d'Atticus, intitulé *philikos* ou, selon une variante du ms P, *philoukous*. Laissons de côté pour l'instant la question problématique de l'identification du titre de l'ouvrage d'Atticus évoqué au début du passage – dont l'obscurité est très probablement due à une corruption textuelle, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure – pour en venir à l'examen de la doctrine attribuée à Atticus.

Le texte indique que la première section du livre d'Atticus offre un exposé de la théorie platonicienne des principes. Ce qui frappe d'emblée, c'est que l'énumération d'Atticus se distingue de celle de ses contemporains. Pour ces derniers, l'édifice cosmologique de Platon repose sur trois principes : le dieu, les Formes, la matière. Cette triade constitue, comme l'a remarqué H. Dörrie, le noyau central des théories cosmologiques du médioplatonisme<sup>22</sup>. Si l'on regarde le début seulement de la liste d'Atticus, elle semble apparemment conforme aux standards de l'interprétation médioplatonicienne des principes,

---

<sup>18</sup> Les résultats de l'édition en cours du traité sur les principes permettront encore d'enrichir ce dossier et d'avoir une meilleure connaissance de la question de la diffusion et de la postérité des œuvres de Porphyre dans la tradition syriaque.

<sup>19</sup> J. BAKOS, *Le Candélabre* cit., pp. 546-547.

<sup>20</sup> Il s'agit très vraisemblablement d'une altération du terme grec translittéré (*ekmageion*), que l'on trouve en *Tim.* 50c1. L'image du « porte-empreintes » illustre le caractère réceptif de la *chōra*, qui accueille les formes sans en posséder aucune elle-même. L'expression « mère réceptrice » est tirée de ce même contexte (*Tim.* 50d2) et appelle, comme son pendant, la comparaison du divin avec le « père », d'où provient la détermination. Bar Hebraeus interprète donc le principe divin comme le *rūsmā*, la marque, le signe, qui vient s'imprimer et laisser son empreinte dans l'*ekmageion* pour produire les réalités sensibles.

<sup>21</sup> Il s'agit d'une sorte d'adaptation en syriaque du terme grec *eidōs*. Pour l'interprétation de l'équivalence, très problématique, des concepts d'*eidōs* et de *chōra*, cf. *infra*, n. 64.

<sup>22</sup> H. DÖRRIE, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, « Hermes » 83, 1995, p. 458.

tirée d'une synthèse entre *Tim.* 28a-29b et 50a-51b : l'intellect, principe producteur, le demiurge – qui, selon Bar Hebraeus, est l'analogue païen du Dieu créateur ; l'emplacement destiné à recevoir les images des Formes intelligibles pour former le monde sensible, la *chôra* qui joue le rôle de principe matériel ; les Formes, qui sont les modèles des réalités sensibles produites à leur image. Jusqu'ici, l'énumération des principes, d'une facture très classique, est conforme à ce que l'on peut trouver dans les manuels d'exposition des doctrines de Platon rédigés par les platoniciens du II<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Or Atticus adjoint à cette liste un quatrième principe, le mouvement. Il s'agit d'un élément tout à fait décisif, comme nous allons le voir. En effet, immédiatement après avoir introduit ce nouveau principe, il apporte la précision suivante : le mouvement, c'est-à-dire l'âme. Nous allons revenir sur ce point. Dans la doxographie de Bar Hebraeus, qui se présente selon un ordre décroissant du nombre des principes<sup>24</sup>, Atticus fait valoir que Platon joue de cette quadripartition principielle à travers différentes combinaisons :

- (1) soit Platon les distingue les uns des autres, ce qui donne quatre principes : le dieu, la matière, les Formes, le mouvement.
- (2) Soit, parmi ces quatre principes, il en isole deux et en regroupe deux en un : le divin (le dieu et les Formes), la matière et le mouvement.
- (3) Soit Platon les regroupe deux à deux, afin de mettre en lumière l'existence d'un dualisme fondamental.

Cette façon de présenter la théorie des principes de Platon tantôt selon un schéma binaire<sup>25</sup>, qui oppose le divin à l'irrationnel, soit ternaire, qui met en relief l'importance fondamentale de l'âme comme principe cosmologique, est typique de la lecture plutarquienne<sup>26</sup> de Platon, qu'Atticus reprend et élabore. Au cœur de cette réappropriation par Atticus des thèses de Plutarque se trouve l'interprétation de l'âme, mouvement auto-

---

<sup>23</sup> Par exemple, Apulée, *De Plat.*, I, 5 ; Alcinoos, *Didaskalikos* VIII, 162, 19-IX, 163, 14.

<sup>24</sup> Bar Hebraeus présente les trois groupements principiels comme ceci : quatre, trois ou deux principes. Cette présentation ne correspond pas exactement à ce que l'on trouve dans le traité *Sur les principes* aux §§ 73-76 (quatre, deux, trois). Ces paragraphes montrent bien comment, selon Atticus, la quadripartition n'est, en toute exactitude, qu'un développement de la position dualiste fondamentale (le dieu et les Formes d'une part, l'âme et la matière précosmiques de l'autre). En outre Atticus oppose la triplicité tirée de l'exégèse de *Tim.* 52d (Dieu, âme, matière) à la triplicité médioplatonicienne classique (Dieu, Formes, matière). Ce réarrangement par Bar Hebraeus est dû à sa présentation simplifiée et synthétique, et, probablement aussi, à son intention polémique visant à mettre en avant la pluralité paratactique des exposés platoniciens sur les principes, sans entrer dans le détail.

<sup>25</sup> Plutarque n'a toutefois pas une position très tranchée sur ce point, puisqu'il a tendance à considérer que le niveau divin dans son ensemble ne forme qu'un seul principe. Comme l'a bien remarqué F. FERRARI, *Le système* cit., p. 106, Plutarque, à la différence des autres platoniciens de l'époque impériale ne s'intéresse pour ainsi dire pas à la question de la relation de l'intellect divin aux Formes intelligibles. Il se borne à les associer, allant même parfois jusqu'à presque les confondre, l'important étant pour lui de les regrouper au sein d'un même niveau, celui de l'intelligible ou du divin, qui est la sphère des causes rationnelles.

<sup>26</sup> Dans les textes conservés de Plutarque, on ne trouve nulle trace d'une théorie faisant état de quatre principes chez Platon. Cela vient du fait que Plutarque attache assez peu d'importance à la question de la différenciation, au sein du divin, entre l'intellect et les Formes. Dans le *De Defectu Oraculorum* (435f-436a), Plutarque développe explicitement une position dualiste, opposant le principe rationnel au principe irrationnel, en s'appuyant sur *Tim.* 48 a 1-2, et dans le *De Iside et Osiride* (370d-f), en citant l'opposition établie en *Lois* X (896e-897b), entre l'âme capable de faire le bien et celle capable de faire le contraire. Dans le *De An. Proc.*, Plutarque tire une triplicité principielle de *Tim.* 52d. Comme l'a bien montré F. FERRARI, *Le système des causes chez Plutarque*, « Revue de philosophie ancienne », 33-1, 2015, pp. 100-110, cela n'est pas dû à une incohérence de la part de Plutarque, mais plutôt, à une perspective différente. Lorsqu'il s'agit, comme dans le *De Iside*, de dresser un système général de la causalité, le cadre est dualiste, puisqu'il s'agit de souligner l'opposition fondamentale entre limite et illimité, bien et mal. En revanche, dans le cadre d'un *Spezialkommentar* comme c'est le cas de l'opuscule sur la génération de l'âme dans le *Timée*, Plutarque dédouble pour ainsi dire les éléments à l'œuvre dans le principe irrationnel en distinguant explicitement l'aspect matériel de l'aspect cinétique et pose l'existence de trois principes : le dieu, l'âme précosmique et la matière.

moteur, comme principe cosmologique. Comme l'a bien mis en lumière D. Sedley<sup>27</sup>, on trouve chez Platon deux définitions différentes de l'auto-motricité de l'âme : tantôt, comme dans le *Phèdre*, l'âme est définie comme une *réalité* ou une structure automotrice<sup>28</sup>, tantôt, comme dans le livre X des *Lois*, comme un *mouvement* auto-moteur<sup>29</sup>. C'est précisément ce double aspect qu'avait bien repéré Plutarque au début du *De An. Proc.*, lorsqu'il oppose à la définition xénocratéenne de l'âme comme *nombre* se mouvant lui-même une définition de l'âme comme *mouvement* automoteur.

Un nombre, à vrai dire, jamais Platon n'a qualifié l'âme ainsi ; mais il dit qu'elle est un mouvement sans cesse auto-moteur, source et principe de mouvement (ἀριθμόν γε μὴν ὁ Πλάτων οὐδέποτε τὴν ψυχὴν προσεῖπεν, ἀλλὰ κίνησιν αὐτοκίνητον ἀεὶ καὶ ἑκινήσεως πηγὴν καὶ ἀρχήν)<sup>30</sup>

Plutarque associe à la définition de l'âme auto-motrice donnée dans le *Phèdre* (en reprenant la formule « source et principe »), celle des *Lois* où l'âme est définie comme un mouvement automoteur. C'est d'ailleurs, à ma connaissance, la seule mention explicite dans le corpus plutarquéen de l'âme comme « mouvement automoteur », Plutarque se contenant dans d'autres contextes d'insister sur le fait que l'âme est un principe moteur de la matière. Or, à travers l'opposition que Plutarque manifeste à l'égard de la définition xénocratéenne de l'âme, se joue l'opposition entre leurs deux manières de comprendre la génération du monde dans le *Timée*. Plutarque, en défendant une lecture selon laquelle la génération du monde correspond au moment où, grâce à l'action du démiurge, l'ordre succède au désordre précosmique, sait qu'il va à l'encontre d'une tradition bien établie depuis l'Ancienne Académie, qui considère que le monde est sempiternel et que sa génération est présentée par Platon comme un processus temporel uniquement pour des raisons de clarté pédagogique<sup>31</sup>. En définissant l'âme comme un mouvement auto-moteur, Plutarque veut souligner au contraire que le mouvement précosmique existe, dès l'origine, indépendamment du dieu<sup>32</sup>. Ce n'est qu'à un certain moment que le démiurge intervient pour lui imposer ordre et mesure. Atticus s'inscrit dans cette continuité, s'appuyant, de manière croisée, dans sa définition de la mobilité de l'âme tant sur les *Lois* que sur le *Phèdre*.

La thèse de la mobilité essentielle de l'âme constitue, pour Atticus, le fondement même de l'opposition qu'il discerne entre les théories platonicienne et aristotélicienne de l'âme. Ce motif est amplement développé dans l'un des extraits retenus par Eusèbe de Césarée<sup>33</sup>. Il s'insère dans une série de huit extraits conservés au livre XV de la *Préparation Évangélique*. Ces passages sont tous tirés d'un même traité d'Atticus, un traité polémique, écrit de manière presque plus rhétorique que philosophique, et spécifiquement dirigé contre ceux qui professent les doctrines de Platon au moyen de celles d'Aristote (Πρὸς τοὺς διὰ τῶν

---

<sup>27</sup> D. SEDLEY, *The self-movers of Plato and Xenocrates*, conférence donnée à l'université de Lyon III lors du séminaire *Théories antiques du mouvement*, le 21.01.2020. Je remercie très vivement D. Sedley qui m'a communiqué son texte et a bien voulu me faire part de ses recherches en cours sur le sujet.

<sup>28</sup> Platon, *Phèdre* 245c 5-9.

<sup>29</sup> Platon, *Lois* X, 985a.

<sup>30</sup> Plutarque, *De An. Proc.* 1013c 6-9.

<sup>31</sup> Plutarque, *De An. Proc.* 1014a.

<sup>32</sup> Voir par exemple, Plutarque, *De An. Proc.*, 1014a-c ; 1016a-1017b ; *Quaest. Plat.*, IV, 1003a 2-1003 b 1 ; à propos de la quatrième *Question Platonicienne*, je renvoie aux analyses de M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002, p. 106.

<sup>33</sup> Eusèbe de Césarée, *PE* XV, 9 = fr. 7 (DP). Sur ce point, cf. A. MICHALEWSKI, *The Causality of the Self-Moving Soul: Platonic Responses to the Objections of De Anima I 3*, in *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, S. Delcomminette, Sylvain, P. d'Hoine, M.-A. Gavray (eds.), De Gruyter, Berlin 2020, pp. 41-47

Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένου)<sup>34</sup>. Il s'agit pour Atticus de mettre au jour, sur chaque point de doctrine, l'incompatibilité des thèses de Platon et d'Aristote, en soulignant que le nerf de leur antagonisme réside dans leurs conceptions radicalement différentes de la nature de l'âme – engageant la question de son immortalité. Dans la phase précosmique l'âme, qui ne participe pas encore de la rationalité, est à l'origine des mouvements chaotiques qui agitent la matière. Or si l'âme peut mouvoir la matière, c'est parce qu'elle est elle-même, d'abord, fondamentalement une réalité en mouvement. C'est précisément cette caractéristique qui, selon Atticus, non seulement donne à voir de la manière la plus flagrante l'incompatibilité des définitions platonicienne et aristotélicienne de l'âme, mais aussi confère à l'âme une place centrale au sein de l'édifice théorique du platonisme. Dans la présentation que l'on trouve chez Bar Hebraeus, issu d'un exposé de l'Atticus professeur expliquant le nombre et la nature des principes platoniciens – et non plus simplement de l'Atticus polémiste – apparaît bien le statut particulier qui est conféré à l'âme comme mouvement et principe de mouvement.

Le passage de Bar Hebraeus est très synthétique. Sa brièveté montre bien que le souci de l'érudit est avant tout d'accumuler des opinions païennes au sujet de l'univers pour en montrer d'un seul coup l'inanité et non d'entrer dans le détail d'une présentation qui sera réfutée point par point<sup>35</sup>. Néanmoins, dans ces lignes, on voit bien comment procède Atticus : tout d'abord il donne l'indication générale et professorale selon laquelle Platon admet toujours quatre principes. Puis il souligne que, même si Platon, dans différents dialogues, énumère selon les cas, un nombre différent de principes, il s'avère que ces quatre entités (le dieu, les Formes, la matière, l'âme) sont toujours à l'œuvre, mais présentées de manière différente. Avant d'en venir à l'examen de la quadripartition qui ouvre notre passage, et qui est reprise à la fin sous la forme d'un dualisme au carré, commençons par l'examen de la triplicité principielle qu'Atticus discerne dans un autre passage, en *Tim.* 52d. Cette interprétation s'inscrit dans la continuité directe de celle de Plutarque à laquelle il donne une forme plus nettement systématique. En effet, la lecture qu'Atticus propose de *Tim.* 52d apparaît comme la synthèse de deux développements distincts et complémentaires sur la nature de l'âme que Plutarque expose dans le *De An. Proc.* : le premier affirmant le caractère principiel de l'âme précosmique, le second établissant une équivalence entre le devenir, dont il est question en *Tim.* 52d3, et l'âme. Comme nous allons le voir, alors que Plutarque annonce qu'il va s'en tenir aux mots mêmes de Platon<sup>36</sup> pour développer son interprétation, l'ensemble de sa lecture de *Tim.* 52d repose sur une succession de « tours de force exégétiques »<sup>37</sup> au terme desquels Plutarque semble plutôt avoir retourné le texte de Platon pour en faire le garant de la thèse de l'existence de l'âme précosmique.

<sup>34</sup> Sur la question de savoir si cet intitulé correspond au titre du traité d'Atticus ou à une glose, cf. G. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 151-153.

<sup>35</sup> Il semble que, selon Bar Hebraeus, l'existence de réalités précosmiques inengendrées plaide contre le caractère créé du monde : « Puisqu'elle [la matière] est éternelle, il est nécessaire que la forme aussi soit éternelle ; car sans elle, elle ne peut pas exister. Quand elles sont toutes deux éternelles, ce monde physique qui en est composé, doit aussi être éternel. On sait par là que [le monde] n'est pas créé ». J. BAKOS, *Le Candélabre* cit., p. 551-552.

<sup>36</sup> Plutarque, *De An. Proc.* 1024b9 : « Ainsi, d'une certaine manière, [Platon] lui-même dit clairement avec les mots qu'il emploie [...] (Οὕτω δὲ πως καὶ αὐτὸς διασαφεῖ τοῖς ὀνόμασιν [...]) ». Sur cette modalité de l'exégèse de Plutarque, et sa critique par Proclus, il existe une abondante littérature. Je me borne ici à renvoyer à l'article de F. M. PETRUCCI, *ἀντέχεσθαι τῶν ῥημάτων : the Neoplatonic Criticism of Atticus' Exegesis of Plato's Cosmogony*, in *Seele und Materie im Neuplatonismus*, T. Dangel, J. Halfwassen, C. O'Brian (Hrsg.), Universitätsverlag, Heidelberg 2016, p. 81-89.

<sup>37</sup> J. OPSOMER, *Plutarch's De Anima Procreation in Timaeo : Manipulation or Search for Consistency ?*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, P. Adamson, H. Baltussen, M. Stone (éds.), Institute of Classical Studies, London 2004, p. 153.

### 3. Atticus lecteur de Plutarque

Au début du *De An. Proc.*<sup>38</sup>, Plutarque cherche à montrer que Platon fait de l'âme un principe cosmologique à part entière. D'après lui, Platon, dans le *Politique*, aurait, pour ainsi dire, anticipé les apories du dualisme stoïcien. En effet, si l'on admet seulement une opposition entre une cause active, le dieu, qui est bon, et un principe passif et dépourvu de toute qualité, la matière, comment penser l'origine du mal ? Il faut donc admettre que la matière première est mue par un principe de mouvement originellement irrationnel. Ce principe de mouvement – que Plutarque appelle aussi « l'âme en soi »<sup>39</sup> – une fois ordonné par le démiurge, devient l'âme du monde. La cosmologie repose donc sur une triade principielle<sup>40</sup> : le démiurge, la matière et l'âme en soi. La définition très surprenante que donne Atticus de l'âme, principe, qui est aussi bien « mouvement » que « devenir », ne prend sens que si l'on formule l'hypothèse qu'Atticus avait sous les yeux l'opuscule de Plutarque, dont il résume et systématise les doctrines. Il semble bien, en effet, qu'Atticus lise le développement tiré du début du *De An. Proc.*, à la lumière d'un autre extrait, tiré de la fin du traité, en 1024 b-c. Le contexte général du passage n'est pas celui d'une recherche sur les principes, mais celui de la mise en lumière des deux composantes de l'âme rationnelle que Plutarque interprète ainsi : pour lui, l'essence indivisible dont parle Platon en *Tim.* 35a correspond à l'intelligible, et l'essence divisible selon les corps correspond à l'état primitif de l'âme, l'âme précosmique, mue de mouvements chaotiques. Afin de corroborer cette identification de l'essence divisible à une âme précosmique, Plutarque cherche dans le texte de Platon des indices en faveur de cette lecture. C'est alors que le passage de *Tim.* 52d est cité, comme une confirmation de la thèse de l'existence d'une âme désordonnée avant l'intervention du démiurge, confirmation tirée à partir d'une lecture *kata lexin*, qui s'appuie sur les mots mêmes que Platon utilise en *Tim.* 52 d4 : καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι<sup>41</sup>.

Dans un article important de 2004, J. Opsomer<sup>42</sup> a entrepris de montrer, contre les arguments mis en avant par H. Cherniss<sup>43</sup>, la cohérence de l'interprétation plutarquéenne. Pour bien saisir les étapes du raisonnement de Plutarque, revenons d'abord un instant au texte de Platon. En effet, en *Tim.* 51e-52d, Timée, après avoir rappelé la différence entre le modèle intelligible et les copies sensibles, souligne la nécessité de poser un troisième terme, intermédiaire entre ces deux premiers, qui rende possible l'apparition et l'existence des êtres sensibles. Le premier terme est l'intelligible, qui reste toujours en lui-même, inengendré et indestructible. Le deuxième est sensible et engendré. Image et homonyme de l'intelligible, le sensible est une instance toujours mise en mouvement (πεφορημένον αἰεί), qui vient à l'être en un lieu donné et disparaît ensuite. Le troisième terme enfin, est la *chôra*, qui est éternelle : elle est ce qui fait place, offre le siège des réalités en devenir (ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν<sup>44</sup>). Le devenir est un résultat : il est la manifestation, sur le support de la *chôra*, de la

<sup>38</sup> Plutarque, *De An. Proc.* 1015a-b.

<sup>39</sup> Plutarque, *De An. Proc.*, 1014e.

<sup>40</sup> Cf. H. DÖRRIE & M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike* IV, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, p. 124 ; pp. 399-402.

<sup>41</sup> Plutarque, *De An. Proc.* 1024c1-2.

<sup>42</sup> J. OPSOMER, *Plutarch's De Animae Procreatione in Timaeo* cit.

<sup>43</sup> H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII, with an English Translation by H. Cherniss, The Loeb Classical Library, Cambridge, London 1976 pp. 232-233, Cherniss rappelle qu'en *De Iside et Osiride* 373e, Plutarque développe une lecture de *Tim.* 51e-52d qui identifie le devenir aux flux du sensible et non à l'âme précosmique. Contre l'objection de Cherniss on peut aussi faire valoir l'argument de la contextualisation : dans le *De An. Proc.*, l'objectif est de trouver des indices en faveur de l'existence de l'âme précosmique, alors que le passage du *De Iside* étudie le motif de l'union de deux principes contraires par laquelle est engendré le monde.

<sup>44</sup> Platon *Tim.* 52b1.

vie des réalités qui sont les images des réalités intelligible. En guise de conclusion, en *Tim.* 52d3-4, Platon indique qu'avant la naissance de l'univers existait donc déjà la triade suivante : être, place, devenir (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι). Or Plutarque interprète ce passage de la manière suivante :

Il appelle la matière « place », comme il lui arrive de l'appeler « siège » et « réceptacle » ; l'intelligible, « être » ; ce qu'il appelle « devenir », puisque le monde n'existait pas encore, n'est rien d'autre que l'essence en mutations et en mouvements qui occupe une position intermédiaire entre l'imprimant et l'imprimé et distribue ici-bas les copies de ce qui est là-bas (τὴν ἐν μεταβολαῖς καὶ κινήσεσιν οὐσίαν, τοῦ τυποῦντος καὶ τοῦ τυπουμένου μεταξὺ τεταγμένην, διαδιδούσαν ἐνταῦθα τὰς ἐκεῖθεν εἰκόνας)<sup>45</sup>.

L'identification de l'intelligible à l'être, et même de la *chôra* à la matière ne pose pas réellement problème – Plutarque ne faisant ici que suivre un usage remontant à Aristote<sup>46</sup>, et vulgarisé par Théophraste<sup>47</sup>. C'est l'interprétation du « devenir » qui est beaucoup plus difficile à justifier. En effet, en *Tim.* 51e-52d, le devenir est explicitement défini comme le rejeton de l'intelligible, la copie mobile du modèle à laquelle la *chôra* permet d'apparaître. C'est donc bien au sensible que Platon fait ici référence lorsqu'il parle de « devenir ». Dès lors, sur quoi Plutarque peut-il bien s'appuyer pour tirer argument en faveur de l'existence d'une âme précosmique en *Tim.* 52d ?

Le caractère précosmique des entités en question, est, selon Plutarque, indiqué à travers les mots mêmes employés par Platon : ces trois entités existaient *avant* la naissance de l'univers. Quant à l'identification entre le devenir et le principe du mouvement chaotique, elle peut se déduire de la sorte : la séquence du *Timée* qui commence immédiatement après, à partir de 53a7, évoque les mouvements qui secouent la *chôra*<sup>48</sup>. Or, dans la perspective de Plutarque, la source de tout mouvement est toujours une âme<sup>49</sup>, ce qui lui permet de parvenir à la conclusion selon laquelle le mouvement des éléments dans la *chôra* avant que n'existe l'univers est dû à l'activité d'une âme et que c'est à ce processus que Platon fait déjà allusion en 52d4. Aussi, ce à quoi aboutit l'interprétation de Plutarque c'est à soutenir que le troisième terme dont parle Platon ici n'est pas le devenir en tant que tel, mais le principe, ou la cause, du devenir<sup>50</sup>. Or au principe primordial de la mobilité est attribué par Plutarque un rôle bien spécifique : distribuer dans le réceptacle les copies des Formes intelligibles, à quoi correspondent d'après lui les « traces » dont il est question en 53b2<sup>51</sup>. Pour lui, les traces des éléments dans la *chôra* sont des images. Ce sont les copies des réalités intelligibles, distribuées de manière aléatoire par l'âme précosmique. Cette interprétation constitue un autre

<sup>45</sup> Plutarque, *De An Proc.*, 1014 c.

<sup>46</sup> Ar., *Phys.*, IV, 2, 209 b 11-12 ; I, 8, 192 a 13-14 ; *De caelo* III, 8, 306 b 18-19.

<sup>47</sup> Théophraste, fr. 230 Fortenbaugh (= Simpl. in *Phys.*, 26, 5-15). Sur cette identification, cf. J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 21-25, spec. p. 25 ; F. FERRARI, *Le système* cit., p. 102.

<sup>48</sup> J. OPSOMER, *Plutarch's De Animae Procreatione in Timaeo* cit, p.153.

<sup>49</sup> Voir entre autres, Plutarque, *De An Proc.*, 1013c ; 1013f ; 1014b ; 1015e ; 1023c.

<sup>50</sup> Il y a là de la part de Plutarque un double tour de force exégétique. Le premier consiste à considérer que Platon, en parlant de *genesis*, ne parle pas du devenir lui-même, mais de sa cause, le second, à faire de l'âme cette cause. Peut-être ce jeu d'identifications peut-il en partie s'expliquer, si on le situe dans la perspective de débats plus anciens et remontant à l'Ancienne Académie. En effet, le témoignage d'Aristote en *De Anima* I, 2, sur lequel s'appuie Plutarque au début de son opuscule, indique qu'il existait, dès l'Ancienne Académie, des discussions concernant la question de savoir si l'âme, principe de mouvement et source de la tri-dimensionalité était elle-même une réalité mobile et étendue. Pour une étude approfondie de cette question, cf. J. OPSOMER, *The Platonic Soul, from the Early Academy to the first Century CE*, in *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, B. Inwood and J. Warren (eds), Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 171-198.

<sup>51</sup> Sur ce point, cf. F. FERRARI, *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco* «Ploutarchos» 9, 2010-2011, p. 28.

des grands paradoxes de l'interprétation de Plutarque : en faisant apparaître sur le réceptacle des traces de l'intelligible, l'âme en soi rend possible, quoique de manière confuse, une première forme de participation de la matière au divin<sup>52</sup>. C'est ainsi que Plutarque comprend la présence, dès avant la fabrication du monde, de traces des déterminations intelligibles dans la *chôra*, dont il est question en *Tim.* 53b1-2. L'âme précosmique, en donnant à la matière ses premières déterminations, se voit donc confier un rôle d'intermédiaire tout à fait décisif entre l'intelligible et la matière indéterminée<sup>53</sup>. Mais comment comprendre que cette puissance doxastique qui meut la matière de manière discordante<sup>54</sup> soit à l'origine d'une première forme de participation de la matière à l'intelligible ? Comment peut-elle à la fois être en tant qu'âme irrationnelle, source de chaos, et agent d'une ébauche de participation au divin<sup>55</sup> ? Cette interprétation tend à rapprocher, d'une certaine manière le rôle joué par l'âme précosmique de celui joué par l'âme du monde<sup>56</sup> : c'est par le mouvement de cette puissance confuse que la matière qui ne possède aucune qualité par elle-même, reçoit ses premières qualifications.

Le passage de doxographie de Bar Hebraeus permet ainsi d'entrevoir plusieurs indications importantes concernant l'exégèse d'Atticus. Tout comme le fait Plutarque en *De An. Proc.* 1024 c, Atticus considère qu'en 52d, Platon, à travers le concept de « devenir », parle en réalité de la cause du devenir, l'âme, qui est un mouvement premier. Mais, prolongeant le propos de Plutarque, Atticus fait de ces trois entités, le dieu, la matière, le devenir, c'est-à-dire l'âme, trois principes cosmologiques. L'identification de la *genesis* au mouvement, et du mouvement à l'âme, est immédiate : dire que l'âme est « devenir », ou mouvement, ne veut pas dire qu'elle soit soumise au devenir ou au mouvement, comme le sont les choses sensibles, mais au contraire qu'elle est une puissance de mise en relation entre des ordres différents, celui de l'intelligible et celui de la matière<sup>57</sup>. Par cette synthèse des deux passages de l'opuscule sur la génération de l'âme dans le *Timée*, Atticus prolonge et systématise les analyses de Plutarque.

Ce travail de systématisation des analyses cosmologiques de Plutarque que l'on voit ici à l'œuvre fait écho à la transformation qu'Atticus fait subir à la définition plutarquéenne du temps. Proclus rapporte en effet qu'Atticus va jusqu'à admettre l'existence, à l'état précosmique, non pas d'une « matière du temps »<sup>58</sup>, mais bien d'un temps à part entière, distinct du temps cosmique<sup>59</sup>. Je n'entre pas ici dans les détails de ce dossier épineux et déjà amplement traité dans la littérature secondaire<sup>60</sup>, mais je voudrais simplement indiquer ceci : ce qu'a montré Plutarque dans la *Question Platonicienne VIII*, c'est que le temps cosmique

---

<sup>52</sup> Cf. P. THEVENAZ, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Les Belles Lettres, Paris 1938, pp. 102-108.

<sup>53</sup> En *Quaest. Plat.*, IV, 1003b, Plutarque note que c'est l'âme précosmique qui, par son mouvement, donne à la matière configuration et disposition.

<sup>54</sup> Plutarque, *De An Proc.*, 1024a.

<sup>55</sup> Cf. J. PHILLIPS, *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill, Leiden 2008, pp. 112-114.

<sup>56</sup> Plutarque, *De An Proc.*, 1024 b. J. OPSOMER, *Plutarch's De Animae Procreatione in Timaeo* cit, p. 148.

<sup>57</sup> P. THEVENAZ, *L'âme du monde* cit., p. 108.

<sup>58</sup> Plutarque, *Quaest. Plat.* VIII, 1007 c (ὡσπερ ἄμορφος ὕλη χρόνου) ; sur cette question M. BALTES, *Die Weltenstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I*, Brill, Leiden 1976, pp. 43-45 ; R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1982, pp. 19-21.

<sup>59</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 37, 7-20.

<sup>60</sup> Sur le fait que tantôt Proclus attribue la thèse du temps précosmique tantôt au seul Atticus, tantôt à Plutarque et Atticus, ensemble (Procl., *In Tim.*, I, 276, 30-277, 7 ; I, 286, 26-29), cf. A. RESCIGNO, *Desiderare componi a deo. Attico, Plutarco, Numenio sulla materia prima della creazione*, « Koinonia » 21, 1997, pp. 39-81. Sur la question plus générale de la signification d'un temps précosmique, cf. G. BOYS-STONES, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 190-191.

est l'expression de l'activité de l'âme du monde<sup>61</sup>. Partant de ce point, Atticus en tire l'idée selon laquelle ce n'est pas seulement à l'âme rationnelle, mais bien à toute âme (en d'autres termes à tout mouvement au sens premier), que correspond un temps spécifique<sup>62</sup> : à l'âme du monde, le temps cosmique et à l'âme précosmique, le temps désordonné qui précède l'univers. L'âme précosmique, qui est pour ainsi dire un mouvement à l'état pur, sans aucune rationalité, est puissance chaotique de relations, distributrice de qualités premières : ses opérations aléatoires, sans constituer la trame de la régularité des cycles de l'univers, forment néanmoins le cadre – cadre paradoxal, puisque, selon Proclus, les formes constitutives du temps, les formes de l'avant et de l'après n'existent pas encore<sup>63</sup> – qui permet à la matière de recevoir pour la première fois certaines déterminations issues de l'intelligible. L'âme du monde, qui participe de l'intelligible, est puissance d'unité et de liaison, et la première manifestation de son rôle directeur se donne à voir dans la régularité des cycles cosmiques.

Une fois examiné l'arrière-plan plutarquéen de la triade d'Atticus, regardons à présent les autres groupements principiels, s'organisant au sein d'un dualisme opposant le divin à l'irrationnel. Cette présentation présente les mêmes caractéristiques que celle que l'on trouve dans le résumé porphyrien de la théorie des principes d'Atticus rapporté par Proclus.

#### 4. *Bar Hebraeus et Porphyre*

La doxographie concernant Atticus rapportée par Bar Hebraeus présente en effet une structure qui fait écho au le résumé donné par Proclus des arguments avec lesquels Porphyre, dans son propre commentaire, critique point par point la théorie des principes cosmologiques d'Atticus. Dans les premières lignes de notre passage, il est dit qu'Atticus, dans la première partie de l'un de ses ouvrages, attribue quatre principes à Platon : le dieu, les Formes, l'âme, la matière. Concernant le dieu, l'identification ne pose pas de problème : il s'agit de l'intellect divin, le démiurge, artisan du monde. Concernant les Formes, la précision – qui est peut-être une glose de Bar Hebraeus – selon laquelle l'intelligible est également appelé *chôra* par Platon, est pour le moins étonnante<sup>64</sup>. Sans doute par là, le théologien entend-il marquer le caractère peu assuré des doxographies païennes qui manquent de précision : manque de précision dans l'appellation des principes et dans la détermination de leur nombre même. Sont présentés ensuite le mouvement, c'est-à-dire l'âme, et la matière qui lui est associée. Il est précisé deux choses concernant cette âme : elle existe initialement dans la matière et elle est privée de rationalité. Aussi, en tant que principe, est-elle ce qui met en mouvement la matière, mais de manière dysharmonieuse. On notera que, si au sein de l'opposition entre divin et irrationnel, le principe divin finit par l'emporter, en régulant les mouvements de l'âme et en lui imposant l'ordre, au sein de chaque terme de l'opposition se trouve également un rapport hiérarchique : au sein du divin, le dieu est une cause plus importante que les Formes<sup>65</sup> et au sein de l'irrationnel, c'est l'âme qui meut la matière et lui communique ses déterminations.

---

<sup>61</sup> Plutarque, *Quaest. Plat.* VIII, 1007 b : « Le temps en effet n'est pas une affection ou un accident d'un mouvement quelconque, mais il est cause, puissance et principe de cette symétrie et de cet ordre qui maintiennent unies les réalités sujettes au devenir ». Cette définition du temps, coïncidant avec l'activité de l'âme, comme puissance synectique est reprise chez Atticus (fr. 8, 1-3, Des Places)

<sup>62</sup> Proclus, *In Tim.*, I, 286, 26-29.

<sup>63</sup> Proclus, *In Tim.*, III, 37, 13-17.

<sup>64</sup> L'explication de cette remarque paradoxale est difficile à donner. Il est possible que Bar Hebraeus joue du fait que, dans la mesure où Platon, en *Tim.* 51a7, appelle la *chôra* « une sorte d'*eidos* invisible et sans configuration (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον) », on peut concevoir une réversibilité des termes: la *chôra* étant une sorte de forme, les Idées pourraient être une sorte de *chôra*. À moins que cette assimilation ne soit due à un rapprochement entre l'*eidos*, singulier à valeur collective, qui désigne le monde intelligible dans son ensemble, et le « lieu intelligible » (*noëtos topos*), dont il est question au livre VI de la *République* (508c1).

<sup>65</sup> Atticus, fr. 4, 12 (DP).

Dans le long résumé des quatre points capitaux développés par Porphyre contre la théorie principielle d'Atticus, que l'on trouve au livre II du *Commentaire au Timée* de Proclus, le premier et le troisième détaillent la manière dont Porphyre examinait un à un la nature des quatre principes d'Atticus.

Tout d'abord il s'en prend longuement à Atticus qui, en posant plusieurs principes se reliant les uns aux autres – le démiurge et les Idées –, va jusqu'à dire que la matière, mue par une âme inengendrée, mais irrationnelle et maligne, est emportée ça et là de manière discordante et sans ordre, et qui fait exister chronologiquement la matière avant le sensible, l'irrationalité avant la raison, le désordre avant l'ordre<sup>66</sup>.

Porphyre indique qu'Atticus reconnaissait quatre principes dans la cosmologie platonicienne, qui, en réalité, se regroupent deux à deux : le dieu et les Formes d'une part, la matière et l'âme de l'autre. En effet, l'âme est, selon Atticus et Plutarque, primitivement liée à la matière à qui elle confère, avec le mouvement, ses qualités premières. Comme l'a bien montré P. Thévenaz, il est possible de distinguer, chez Plutarque, plusieurs niveaux ou états de la matière. Le premier, qui est purement hypothétique, est celui où la matière est dépourvue de toute qualité. Unie à l'âme précosmique, elle est matière seconde – c'est cet état qui, d'après les deux médioplatoniciens, correspond à la masse visible en mouvement dont il est question en *Tim.* 30a3-6. Après l'intervention démiurgique, la réalité psychique primordiale devient âme du monde et la masse désordonnée devient une réalité corporelle, un ensemble stable d'éléments<sup>67</sup>. Proclus indique que Porphyre avait développé une longue critique d'Atticus, lui reprochant non seulement d'avoir posé une pluralité initiale de principes, ignorant leur commune dérivation depuis l'Un, mais aussi de les avoir maladroitement reliés entre eux. La critique de ce dualisme à double face est reprise de manière plus développée dans le troisième point capital (*In Tim.*, I, 393, 31-395, 10), qui présente chacune des entités qu'Atticus considère comme principielles pour mettre au jour les contradictions dont leurs définitions respectives sont porteuses. Atticus s'est mépris sur la nature de chacun de ses principes : sur la nature des Idées qui, tout en appartenant à la sphère du divin, sont néanmoins séparées de l'intellect ; sur la nature du démiurge qu'il identifie avec le Bien ; sur la nature de la matière dont il fait un principe inengendré et primitivement désordonné ; sur la nature de l'âme, qu'il définit comme étant originairement irrationnelle<sup>68</sup>.

Opposant une paire de principes rationnels (le dieu et le paradigme) à une paire de principes irrationnels (l'âme primitive et la matière), Atticus situe l'âme d'abord du côté de l'irrationnel. Ce n'est qu'à la suite de l'intervention démiurgique qui régule ses mouvements désordonnés qu'elle devient rationnelle. Lorsqu'il interprète le passage de *Tim.* 35a relatif à la fabrication de l'âme du monde par le démiurge, Atticus, à la suite de Plutarque, le comprend selon une structure d'imposition de la forme sur un substrat originairement informe. Tous deux traduisent le processus de fabrication de l'âme rationnelle selon les termes d'une association hylémorphique : l'âme précosmique est le substrat qui attend la rationalité pour devenir âme du monde.

D'autres encore, la <scil. l'essence de l'âme> considérant comme physique, nomment « essence divisible » l'âme irrationnelle qui préexiste à l'âme rationnelle, « essence

---

<sup>66</sup> Sur l'établissement de ce texte, je renvoie à A. MICHALEWSKI, *Atticus et le nombre des principes* cit.

<sup>67</sup> P. THEVENAZ, *L'âme du monde* cit., p. 113.

<sup>68</sup> Au lieu de reconnaître, comme le fait Numénios, fr. 52 (DP) = Calcidius, *In Tim.*, chap. CCXCVII (sur ce point, cf. J. PHILLIPS, *Order* cit., p. 218-224), l'existence de deux âmes, l'une bonne et l'autre mauvaise, Atticus admet plutôt deux états différents de l'âme. Cf. F. FERRARI, *Le système* cit., p. 110.

indivisible» l'âme divine et, de ces deux-là – l'une étant prise comme ordonnatrice, l'autre comme substrat – ils font résulter l'âme rationnelle – tels Plutarque et Atticus – et ils disent qu'elle est inengendrée selon le substrat mais engendrée selon la forme<sup>69</sup>.

En revanche au lieu de dire, comme le faisait Plutarque, que l'intellect divin détache l'intelligible de lui-même<sup>70</sup>, Atticus fait de l'âme divine l'ingrédient rationnel du mélange<sup>71</sup>. Il n'est en effet jamais précisé par Plutarque que les Formes se trouveraient dans une âme divine. C'est Atticus qui développe ce point en insistant sur le fait qu'en aucun cas un intellect ne subsiste sans âme<sup>72</sup>. En attribuant une âme au démiurge, Atticus peut souligner la dimension de successivité qui caractérise l'opération démiurgique : le démiurge attend que la matière soit prête<sup>73</sup>, il prévoit ce qui est le meilleur pour l'organisation du monde<sup>74</sup>.

Les deux ingrédients du mélange dont résulte l'âme rationnelle sont donc deux âmes, selon Atticus : l'âme du démiurge et l'âme précosmique. La domination de l'élément divin sur l'élément irrationnel vient du fait que les mouvements de l'âme divine l'emportent sur les mouvements chaotiques : le mélange des deux âmes, c'est l'union de deux mouvements contraires dont l'un se soumet à l'autre comme le substrat à sa forme. L'âme – ou le mouvement – ainsi que la matière sont des principes certes inengendrés, mais qui sont néanmoins transformés par l'action des principes divins : le dieu, pour autant qu'il est lié aux Formes, agit sur les mouvements initialement chaotiques de l'âme, et du même coup, sur la matière. La genèse de l'âme du monde est le fruit de la rencontre de deux *types de mouvement* : existent d'abord les mouvements irrationnels et ensuite entrent en eux d'autres mouvements qui les rendent réguliers et harmonieux<sup>75</sup>. L'âme du monde est le résultat de l'entrelacs de deux mouvements opposés qui s'accordent, les mouvements discordants cédant le pas à la puissance des mouvements régulateurs. Cette interprétation de *Tim.* 35a correspond à ce que Proclus appelle une conception « physique » de l'essence de l'âme<sup>76</sup>, selon laquelle l'un des deux constituants de l'âme rationnelle appartient à l'ordre naturel. Le démiurge ne crée donc pas l'âme en tant que telle : ce qu'il crée est l'âme *rationnelle*. Et créer l'âme rationnelle, c'est en faire un principe d'ordre<sup>77</sup>. L'ordre psychique est donc le résultat d'un processus et le fruit d'une décision, la marque d'une volonté, celle du démiurge qui intervient pour réguler le désordre précosmique<sup>78</sup>.

---

<sup>69</sup> Procl., *In Tim.*, II, 153, 17-154, 3.

<sup>70</sup> Plut., *De An Proc.*, 1025a-b. Il existe une abondante littérature au sujet des fragments de rationalité que le démiurge détache de lui pour produire l'âme du monde. La fin de la *QP* II, 1001b, indique que le dieu n'est pas simplement le « fabricant » de l'âme du monde, comme si celle-ci était un ouvrage de l'art, mais qu'il en est également le « père » dans la mesure où il l'engendre en lui communiquant une partie de ce qui constitue sa vie. Sur cette question, je me borne à renvoyer à P. THEVENAZ, *L'âme du monde* cit., p. 71 ; F. FERRARI, *Dio padre e artefice, la teologia di Plutarco in Plat. Quaest.*, 2, in *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno maggio 1995, Gallo I. (éd.), D'Auria, Naples 1996, p. 405 ; M. ZAMBON, *Porphyre* cit, p. 95.

<sup>71</sup> Sur la position de Plutarque, très probablement comprise rétrospectivement à partir de celle d'Atticus, que l'on trouve chez Proclus, lui-même dépendant de la lecture de Porphyre, cf. J. OPSOMER, *Neoplatonist criticisms of Plutarch*, in *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, A. Pérez Jiménez - F. Casadesús Bordoy (éds.), *Ed. Clásicas*, Madrid, Malaga 2001, pp. 194-197.

<sup>72</sup> Atticus, fr. 9, 14 (DP).

<sup>73</sup> Procl., *In Tim.*, I, 394, 9-11.

<sup>74</sup> Atticus, fr. 3, 1-2 (DP).

<sup>75</sup> Jamblique, *ap. Stobée, DA* I, 49, 37, 83-86 : « Et [Plutarque et Atticus] disent que, tandis que les mouvements désordonnés et discordants préexistent [en tant que substrat], entrent ensuite en eux les mouvements qui leur donnent régularité et ordre : c'est de cette manière qu'à partir de ces deux [types de mouvements] ils ourdissent leur accord ». Traduction personnelle.

<sup>76</sup> Procl., *In Tim.*, II, 153, 17-154, 3 cf. J. OPSOMER, *The Platonic Soul* cit., pp. 179-180.

<sup>77</sup> P. THEVENAZ, *L'âme du monde* cit., p. 69.

<sup>78</sup> P. THEVENAZ, *L'âme du monde* cit., p. 99.

Tous ces aspects sont refusés en bloc par les néoplatoniciens pour qui l'âme, dérivant de l'intellect, est d'emblée parfaite, divine et auto-constituante, portant structurellement en elle l'image du principe dont elle est issue. L'ordre est toujours premier et ne saurait sortir du chaos. La volonté divine n'est pas intentionnelle et l'activité du dieu n'est pas tournée vers les réalités inférieures. La thèse de l'existence d'une âme irrationnelle liée à la matière à laquelle elle imprime son mouvement chaotique fait l'objet d'une critique récurrente de la part de Porphyre, Jamblique et Proclus. Cette critique est reprise et développée en *In Tim.*, I, 383, 25 - 384, 16, où Proclus souligne que le schéma hylémorphique est impropre pour penser la constitution de l'âme. Le démiurge n'exerce pas son activité sur une réalité qui existerait indépendamment de lui, et qui lui serait co-éternelle. Il ne se contente pas de donner une forme à un substrat psychique préexistant. Il produit les éléments constitutifs de l'âme<sup>79</sup> – l'essence, le Même et l'Autre – pour opérer leur assemblage. Le point mis en avant par Proclus est le suivant : faire de l'âme un principe originellement séparé du divin et qui se caractérise essentiellement par le mouvement – par un mouvement privé de rationalité – conduit à la conséquence inévitable selon laquelle, d'une certaine manière, ce sera à l'âme qu'il reviendra d'expliquer la cause du désordre et du mal<sup>80</sup>. Cette thèse est d'autant plus aberrante aux yeux des néoplatoniciens que l'âme est par nature un être divin<sup>81</sup>. Psychogenèse et cosmogenèse sont, pour Atticus, le résultat de l'action ordonnatrice des principes divins sur les principes irrationnels : transformation de l'âme primitive en âme du monde et de la matière en substrat ordonné de l'univers. Le dualisme du rationnel et de l'irrationnel se pose d'abord selon les termes d'une opposition qui met face à face un intellect dans une âme divine et une âme privée de rationalité, liée à la matière. L'âme, selon Atticus, apparaît ainsi comme une réalité essentielle du dispositif cosmologique. Mais sa définition porte en elle-même une tension paradoxale : d'une part, l'âme en soi est un mouvement sans raison, et d'autre part, c'est ce mouvement même qui rend possible la première participation de la matière à l'intelligible, en faisant apparaître sur elle les premières déterminations. Ce paradoxe, selon lequel l'âme, originellement privée de rationalité, est tout à la fois principe de chaos et instance la détermination de la matière, se trouve déjà chez Plutarque. Atticus, d'une certaine manière, accentue le rôle central joué par l'âme comme mouvement<sup>82</sup> : le point commun entre l'âme divine du démiurge, l'âme du monde et l'âme primitive irrationnelle est la notion de mouvement. C'est ce point de contact qui permet de comprendre comment peut s'opérer l'action du démiurge qui guette la disposition favorable de la matière pour agir<sup>83</sup>, la disposition (ἐπιτηδειότης) de la matière n'étant rien d'autre qu'un certain agencement des mouvements primordiaux susceptibles à un certain moment de se laisser maîtriser lorsque surviennent d'autres mouvements. Une fois engendrée, l'âme du monde, qui assure le

---

<sup>79</sup> Procl., *In Tim.*, I, 383, 25 - 384, 16.

<sup>80</sup> Sur ce point voir les analyses de G. BOYS-STONES (2018), p. 221.

<sup>81</sup> Procl., *In Tim.*, I, 394, 9-11.

<sup>82</sup> W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, F. Steiner, Wiesbaden 1983, pp. 57-61.

<sup>83</sup> Procl., *In Tim.*, I, 394, 18-19. Le terme ἐπιτηδειότης se trouve attribué polémiquement à Atticus dans le résumé des arguments porphyriens contre Atticus rapporté par Proclus pour désigner la disposition que la matière précosmique manifeste à un certain moment à être ordonnée par le démiurge. Porphyre a contribué à donner une nouvelle inflexion à la définition de l'ἐπιτηδειότης, qui n'est plus simplement pensée comme une réceptivité, mais comme une réceptivité déterminée. Ce concept a une longue histoire qui s'enracine, depuis Philon le Mégarique, dans l'interprétation des différents sens qu'Aristote donne à la puissance. Il acquiert chez Plotin une place très importante au sein du système processif dans la mesure où la capacité réceptrice est liée au désir que toute image éprouve envers son principe. Pour un état de la question, cf. G. AUBRY, *Capacité et convenance : la notion d'epitēdeiotēs dans la théorie porphyrienne de l'embryon*, in *L'Embryon : formation et animation, Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, L. Brisson, M.-H. Congourdeau, J.-L. Solère (éds), Vrin, Paris 2008, pp. 139-155.

gouvernement de toutes choses, transmet en direction du sensible la rationalité issue de l'intellect.

Or la tension entre ces deux éléments de la définition de l'âme fournit un angle d'attaque idéal aux néoplatoniciens pour développer leur critique de la cosmologie d'Atticus. L'hypothèse de l'existence d'une âme irrationnelle liée à la matière avant l'intervention du démiurge constitue l'un des points fondamentaux de la polémique menée par les néoplatoniciens contre Plutarque et Atticus, car elle suppose que l'âme puisse être un principe irrationnel existant indépendamment du dieu. En effet, l'état premier de l'âme n'est pas compris par Plutarque et Atticus comme un simple état logique : les mouvements de l'âme qui agitent la matière sont des événements réels auxquels l'intervention démiurgique met fin. Cette théorie, que Porphyre considère comme impie envers la divinité du monde, dans la mesure où elle suppose qu'il n'a pas toujours été ordonné, est également impie envers le dieu<sup>84</sup>, comme s'il pouvait connaître un état où il n'était pas producteur du monde et comme s'il agissait par étapes, à la manière des artisans humains. Enfin, aux yeux des néoplatoniciens, cette théorie pose problème parce qu'elle implique que l'absence de rationalité est le fonds premier de l'âme, la rationalité n'intervenant qu'en un second temps comme une forme imposée sur elle par le démiurge. Tout comme dans la doxographie de Bar Hebraeus, dans le résumé des arguments porphyriens que l'on trouve dans le *Commentaire au Timée* de Proclus, il est dit qu'Atticus considère l'âme précosmique comme un principe cosmologique à part entière. Dans les deux textes également, on trouve un exposé des quatre principes d'Atticus qui finit par s'organiser au sein d'un dualisme fondamental opposant le divin et l'irrationnel. Dans les deux cas, c'est l'interprétation du mouvement de la matière, et de l'activité de l'âme, qui est mise en question.

Concernant le témoignage de Porphyre rapporté par Proclus, il se situe à la fin du commentaire à *Tim.* 30a3-6, où il s'agit de comprendre ce que Platon veut dire lorsqu'il indique que le démiurge a « reçu en transmission » ce qui se meut de manière discordante et désordonnée. En effet, comme le montre le mouvement argumentatif de Proclus dans le commentaire de ce lemme, l'erreur fondamentale que commettent les médioplatoniciens dans l'analyse de l'origine du mouvement dont il est question en *Tim.* 30a3-6 provient ultimement de leur théorie des principes : aussi insère-t-il, en guise de conclusion, le long réquisitoire de Porphyre contre Atticus. En effet, Atticus, ainsi que Plutarque, isolant de son contexte la formule παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως que l'on trouve en *Tim.* 30a 4-5, et faisant de celle-ci une clé de lecture de l'ensemble du processus démiurgique, affirment que la masse élémentaire désordonnée existe depuis toujours, tandis que le monde, comme totalité ordonnée, a un commencement temporel<sup>85</sup>. C'est en effet à partir de ces lignes qu'Atticus analyse rétrospectivement la formule de *Tim.* 28b7 selon laquelle le monde est « né » (γένονεν) : arguant de ce que la matière est originairement opposée au dieu, mue par une âme irrationnelle, il soutient que la génération du monde a eu lieu selon le temps<sup>86</sup>. L'exégèse de ce lemme est celle qui, dans tout le commentaire au *Timée* de Proclus, concentre le plus grand nombre de références faites aux théories d'Atticus. Dans ce long passage, Proclus s'appuie massivement sur les analyses de Jamblique, mais aussi et surtout de Porphyre dont il reproduit, en les résumant, quatre points capitaux de son propre commentaire, où la critique d'Atticus est développée point par point. Le commentaire du lemme s'organise chez Proclus selon une structure tri-partite, comprenant, outre la *théôria* (I,

---

<sup>84</sup> Procl., *In Tim.*, I, 288, 28-30.

<sup>85</sup> Pour une explication plus détaillée de ce point et de la méthode exégétique qu'elle engage, cf. F. M. PETRUCCI, *ἀντέχεσθαι τῶν ῥημάτων* cit.

<sup>86</sup> F. M. PETRUCCI, *Le témoignage du deuxième livre du commentaire au Timée de Proclus sur la forme des arguments médio-platoniciens au sujet de la genèse du monde*, « Revue des Études grecques » 127-2, 2014, pp. 350-356.

381, 26-387, 5) et la *lexis* (I, 387, 5-391, 4), l'exposé des arguments de Porphyre contre Atticus (I, 394, 4-396, 26). Le passage de la *théoria* à la *lexis* répond à une progression dans la démonstration proclienne<sup>87</sup> et cette unité argumentative inclut le passage porphyrien qui vient rétrospectivement donner son unité à l'ensemble du commentaire de *Tim.* 30a 3-6, puisque, comme le souligne Porphyre, toutes les erreurs cosmologiques d'Atticus dérivent d'une théorie des principes initialement erronée.

Concernant notre passage, dont la source est le traité *Sur les principes*, le contexte est celui d'une analyse générale de la nature de la matière comme principe. Le témoignage de Bar Hebraeus apporte un renseignement extrêmement précieux dans la mesure où il fait référence à une œuvre jusqu'ici inconnue d'Atticus<sup>88</sup>. Je propose d'envisager l'hypothèse suivante. L'œuvre dont il est fait mention ici a pu être en partie discutée lors des cours dispensés par Plotin, lorsqu'il se faisait donner lecture des *hypomnēmata*, ces textes servant de support au développement de l'exégèse, rédigés par les médioplatoniciens comme Sévère et Atticus<sup>89</sup>. Dès lors, il est possible d'envisager que Porphyre, pour critiquer les thèses cosmologiques d'Atticus, se soit appuyé non seulement sur son commentaire au *Timée*, mais aussi sur ce texte où l'enseignement d'Atticus concernant la nature et le nombre des principes était le plus clairement exposé : dans un ouvrage dont la première section comprenait un exposé de la théorie des principes, rédigé sous une forme professorale et synthétique<sup>90</sup>, c'est-à-dire dans

---

<sup>87</sup> A. LERNOULD, *Physique et Théologie, Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2001, p. 318.

<sup>88</sup> En effet, de l'œuvre d'Atticus, l'essentiel est aujourd'hui perdu. Eusèbe de Césarée, le seul auteur, connu jusqu'à aujourd'hui, à en avoir conservé des extraits, puise toujours au même traité d'Atticus : un traité polémique spécifiquement dirigé contre ceux qui défendent une compatibilité doctrinale de Platon et d'Aristote. Proclus, s'appuyant sur les critiques qu'en firent Porphyre et Jamblique, rapporte qu'il est l'auteur d'un commentaire du *Timée*, et probablement aussi d'un commentaire au *Phédon* (Procl., *In Tim.*, III, 247, 12-15). Une autre indication, tirée de Damascius, évoque les analyses qu'Atticus a consacrées au *Phédon* (fr. 44 DP). Le commentaire aux *Catégories* de Simplicius fait mention de critiques ponctuelles adressées par Atticus aux *Catégories* (fr. 41, 42 a DP). É. DES PLACES, Atticus, *Fragments*, texte établi et traduit par É. des Places, Belles Lettres, Paris, 1977, p. 9, émet l'hypothèse que les deux témoignages de Jamblique concernant Atticus, feraient référence à un traité sur l'âme universelle, mais cela reste simplement de l'ordre de la spéculation probable. L'indication d'un nouveau traité d'Atticus représente une information d'une très grande importance. L'édition du traité sur les principes qui le mentionne permettra d'ouvrir plus en détail ce dossier, qui constitue un élément de premier plan dans le domaine des études médioplatoniciennes.

<sup>89</sup> Porphyre, *Vie de Plotin (VP)*, 14, 10-12.

<sup>90</sup> Le terme *philikos* que l'on trouve à cet endroit est douteux et suscite l'embarras des traducteurs. À partir de là, et pour conclure, on pourrait se poser la question suivante : dans quels ouvrages du médioplatonisme trouve-t-on une première partie consacrée à l'exposé des principes platoniciens ? Dans les manuels de présentation des doctrines de Platon, comme on peut le voir chez Alcinoos ou Apulée. Le caractère quelque peu énigmatique du titre – *philikos* ou *philoukous* selon la variante du ms P – est probablement dû à une corruption du texte, dont on voit qu'il existe plusieurs variantes. J. Bakos indique dans la préface de son édition que de nombreuses corruptions textuelles rendent nécessaires, lorsque cela est possible, de comparer avec le texte-source de Bar Hebraeus. Pour contourner la difficulté liée à l'élucidation de ce titre énigmatique, J. Bakos a émis une hypothèse alternative : « Atticos, dans le premier chapitre du livre de Proclus (?) ». La question du titre de l'ouvrage a donné lieu à diverses conjectures de la part des éditeurs. R. J. H. Gottheil (1887), traduit ainsi : "Atticus, in the first chapter of the book *Philicus* [*Phillipus* ?]" rendant par là le fait que *philikos* renvoie bien au titre de l'ouvrage (comme quelques lignes plus bas Bar Hebraeus précise « le livre *Timée* » en employant la même tournure). Y. Arzhanov a bien voulu me communiquer la translittération du titre de l'ouvrage d'Atticus qui est indiqué au § 73 du traité *Sur les principes* : Mēmṛā qadmāyā d- al yūlpānaw(hy) d-Platōn. Ce qui signifie quelque chose comme « dans le premier livre de l'ouvrage sur les enseignements de Platon ». Mon hypothèse est la suivante. Il est possible que le début du titre que l'on trouve chez Bar Hebraeus soit corrompu et que l'on ait l'indication d'un *Didaskalikos*, l'ouvrage renvoyant à un exposé des doctrines de Platon. De la part d'un professeur de philosophie platonicienne comme l'était Atticus, le cas est plausible. Dans ce cas, Atticus aurait composé un ouvrage d'introduction aux principaux *dogmata* du platonisme, comme l'avaient fait Apulée et Alcinoos. Ces ouvrages, qui exposent les thèses essentielles de Platon, comportent toujours une partie consacrée

l'un de ces manuels d'exposition des doctrines de Platon, comme on en trouvait à l'époque impériale. Si l'on admet l'hypothèse que Porphyre puisse être à l'origine de la doxographie sur Atticus dans le traité *Sur les principes*, il serait alors plausible que ce soit aussi dans ce traité sur les enseignements de Platon qu'il ait puisé son arsenal pour mettre en lumière ce qu'il considérait comme les faiblesses fondamentales de l'architecture métaphysique d'Atticus : la séparation initiale des principes, la position de l'âme comme un principe originairement séparé du dieu et lié dès l'origine à l'irrationalité.

### Conclusion

Ce passage de doxographie, tiré de l'introduction de la deuxième base du *Candélabre du Sanctuaire*, apporte de précieuses informations concernant la cosmologie d'Atticus. Tout d'abord, il permet de cerner plus précisément l'étendue de la réappropriation par Atticus de l'exégèse plutarquienne de Platon. Ensuite, lu en regard de la doxographie porphyrienne rapportée par Proclus dans son commentaire au *Timée*, il confirme l'existence d'une quadrilogie principielle : le dieu, les Formes, la matière, le mouvement, c'est-à-dire l'âme. Ces éléments, qui font ressortir l'importance de la définition de l'âme comme mouvement, sur laquelle repose l'édifice cosmologique d'Atticus, permettent de saisir avec encore plus de netteté les motifs pour lesquels les néoplatoniciens ont pris Atticus comme le porte-parole d'un certain type de lecture erronée de Platon. En effet, l'un des enjeux majeurs de l'interprétation de Plotin, qui sera reprise et développée par ses successeurs, est de donner à voir que la génération du monde n'est pas un mouvement, qu'elle n'implique pas un changement opéré par un agent soucieux de son œuvre dans un substrat préexistant. La génération du monde, loin d'être un événement que l'on pourrait inscrire dans une séquence temporelle<sup>91</sup>, est l'effet de la causalité immobile des réalités intelligibles<sup>92</sup>. L'âme du monde est un principe qui, dérivant de principes divins encore supérieurs, est d'emblée parfait. En définissant l'âme comme une réalité appartenant à l'ordre intelligible<sup>93</sup>, Plotin opère une double démarcation par rapport à Atticus : d'abord, il souligne son côté pleinement divin et rationnel, ce qui permet de sortir de la tension paradoxale qu'Atticus faisait peser sur la définition de l'âme ; ensuite, il dégage l'analyse des mouvements de l'âme de tout lien avec l'analyse des mouvements corporels<sup>94</sup>. Le mouvement propre à l'âme n'est jamais comparable aux mouvements dont elle gratifie les corps<sup>95</sup>.

Or cette mise en perspective est, quoique de manière synthétique et voilée, évoquée à la toute fin de la doxographie de Bar Hebraeus. Immédiatement avant d'en venir à la présentation des thèses de Bardesane et de Mani, Bar Hebraeus conclut sa présentation des doxographies platoniciennes par l'évocation de lignées d'exégètes platoniciens.

À propos de ces théories conçues par Platon, beaucoup de choses ont été dites par Sévère, auquel Plotin se rattachait, et par Boéthos, auquel Longin, le maître de Porphyre, se rattachait.

---

à l'exposé de la théorie des principes cosmologiques. Je me réserve d'approfondir cette question dans une publication ultérieure.

<sup>91</sup> *Enn.*, III, 7 (47), 6, 52-57.

<sup>92</sup> *Enn.*, VI, 7 (38), 1, 19-58.

<sup>93</sup> Par exemple, *Enn.*, V, 1 (10), 3.

<sup>94</sup> Sur ce point, R. CHIARADONNA, *Energeia et kinêsis chez Plotin et Aristote (Enn. VI, 1, [42], 16. 4-19)*, in *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote*, M. Crubellier, Annick Jaulin et al. (eds), Peeters, Leuven 2008, pp. 471-491. A. MICHALEWSKI, *The Causality of the Self-Moving Soul* cit., pp. 54-59.

<sup>95</sup> *Enn.*, IV, 7 (2), 9, 6-9.

Le texte est très allusif mais les résultats du travail d'édition du traité *Sur les principes* permettront d'approfondir ce dossier et d'apporter des précisions supplémentaires concernant le contenu des exégèses de Sévère et de Boéthos, de l'œuvre desquels ne subsistent que de très rares éléments. Nous savons, grâce au chapitre 14 de la *VP* de Porphyre, que, parmi d'autres commentaires, les textes d'Atticus et de Sévère étaient lus dans l'école de Plotin<sup>96</sup>. Or cette remarque de Porphyre semble ici être précisée à travers l'évocation de deux groupes d'exégètes qui, avec Atticus, Sévère et d'autres platoniciens, a contribué à dessiner l'arrière-plan doctrinal de l'école de Plotin.

Un élément, tout d'abord, intrigue : comme l'a très justement remarqué Th. Auffret, dans notre passage, c'est le même verbe, *nqef* (la transposition en syriaque du grec *akolouthēin*), qui indique le rapport qui unit Plotin à Sévère et celui qui unit Longin à Boéthos, celui d'un disciple envers une autorité qu'il n'a pas directement connue<sup>97</sup>. Or, Sévère est un commentateur de Platon dont, sur les points importants, la tradition néoplatonicienne, à commencer par Plotin, se distingue fortement. Son interprétation de *Tim.* 27d6, selon laquelle le  $\tau$  est un genre commun à l'être intelligible et à l'être devenu, sert de point de départ polémique à Plotin au début du traité VI, 2 (43)<sup>98</sup> dans son exposé sur les genres de l'être, avant d'être reprise et développée par Proclus<sup>99</sup>. De même, concernant la question de l'*archè geneseôs* du monde posée en *Tim.* 28b, Proclus, après avoir rapporté polémiquement les thèses de Plutarque et d'Atticus, examine celle de Sévère, qui, tout en soutenant que le monde est sempiternel, admet néanmoins que le monde a eu un commencement réel, en s'appuyant sur l'évocation, dans le mythe du *Politique* (270b) de deux phases du monde. Cette méthode, selon Proclus consiste à transposer les obscurités des mythes ( $\tau\alpha\ \mu\upsilon\theta\iota\kappa\alpha\ \alpha\iota\nu\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ) dans la science de la nature et doit être absolument rejetée<sup>100</sup>. Commentant *Tim.* 41 a8-b2, au sujet du caractère indissoluble du monde, Proclus, une fois encore, rapproche ses positions de celles de Plutarque et d'Atticus, qui défendent la thèse selon laquelle le monde, par nature corruptible, est néanmoins sauvé par la volonté du dieu<sup>101</sup>.

Par ailleurs, l'évocation de l'autre lignée, celle qui unit Boéthos à Longin, le premier maître de Porphyre, est une indication précieuse du point de vue de l'histoire des idées. En effet, au sujet de Boéthos, très peu de choses subsistent<sup>102</sup>. Photius indique qu'il avait rédigé un *Recueil d'expressions platoniciennes organisées alphabétiquement*, adressé à un certain Mélantas<sup>103</sup>. Photius, qui jugeait ce lexique « beaucoup plus utile » que celui rédigé par Timée le sophiste<sup>104</sup>, précise que, « relié à » ce premier lexique, existe un autre traité *Sur les expressions difficiles chez Platon* adressé à Athénagoras. L'adresse de ces ouvrages ne permet pas d'identifier la date de composition de ces œuvres, ni de situer le *floruit* de ce Boéthos dont, jusqu'ici l'étendue de la réception était demeurée très obscure. L'indication trouvée ici est extrêmement intéressante puisqu'elle suggère tout d'abord qu'à travers ses remarques de grammairien, ou parallèlement à elles, Boéthos se prononçait également sur certains points

<sup>96</sup> Porphyre, *VP*, 14, 10-14.

<sup>97</sup> TH. AUFFRET, *Boéthos le lexicographe* cit., p. 375.

<sup>98</sup> Sur ce point, cf. R. CHIARADONNA, *La division dans les traités de Plotin Sur les genres de l'être*, in *La méthode de division de Platon à Jean Scot Erigène*, S. Delcomminette et R. Van Daele (éds.), Vrin, Paris, à paraître.

<sup>99</sup> Procl., *In Tim.*, I, 227, 13-17.

<sup>100</sup> Procl., *In Tim.*, I, 289, 14-290, 3. La même critique est reprise en II, 95, 29-96, 3. Pour une analyse de cette question cf., A. GIOE, *Filosofì medioplatonici* cit., pp. 406-410.

<sup>101</sup> Procl., *In Tim.*, III, 212, 6-11.

<sup>102</sup> R. GOULET, *Boéthos*, in *Dictionnaire des philosophes antiques* III, R. Goulet (dir.), CNRS éditions, Paris 1994, p. 123.

<sup>103</sup> Photius, *Bibl. Cod.* 154.

<sup>104</sup> Pour une discussion des rapports entre Boéthos et Timée le sophiste, cf. M. BONELLI, *Timée le sophiste, lexique platonicien, texte, traduction, commentaire*, Brill, Leiden, 2007, pp. 37-41.

essentiels de la philosophie platonicienne<sup>105</sup> ; ensuite, que ses analyses et ses méthodes exégétiques ont fait école chez Longin. Or, comme l'a suggéré M. Baltes<sup>106</sup>, il est tout à fait probable que l'interprétation que Longin développait des relations entre l'intellect et l'intelligible, interprétation selon laquelle le paradigme est extérieur au démiurge<sup>107</sup> – comme Porphyre le soutenait dans les premiers temps de sa fréquentation de l'école de Plotin et avant sa célèbre palinodie, qui elle-même valut une réponse amère de Longin à son ancien disciple<sup>108</sup> – soit due à l'influence d'Atticus qui défendait une séparation des Formes et de l'intellect divin<sup>109</sup>.

Il se profilerait alors derrière cette indication, assez vague de Bar Hebraeus, certains indices permettant d'établir des repères entre les grandes familles d'exégètes platoniciens du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle : l'une, celle des grammairiens et des exégètes attentifs à la *lexis*, au sens des expressions et des tournures du texte, représentée par Atticus – qui eut, entre autres, pour disciple le grammairien Harpocrate<sup>110</sup> qui fut non seulement l'auteur d'un *Lexique*, mais aussi une œuvre immense de commentaires à Platon en vingt-quatre volumes – Boéthos et Longin, le premier maître de Porphyre. L'autre, représentée notamment par Sévère et Plotin et enfin par Porphyre lui-même qui, devenu son élève, abandonna l'interprétation de Longin qui séparait les Formes de l'intellect divin<sup>111</sup>. L'indication concernant les deux groupes d'exégètes vient clore une série d'interprétations platoniciennes relative à la théorie des principes. Or, au chapitre 14 de la *VP*<sup>112</sup>, lorsque Porphyre rapporte le mot fameux de Plotin indiquant qu'à ses yeux, Longin est sans doute philologue, mais nullement philosophe, il précise que c'est après s'être fait donner lecture de son traité *Sur les principes*. Cette remarque s'inscrit dans un maillage d'allusions égrenées par Porphyre tout au long de la *VP*, opposant le registre de la *lexis* à celui du *noûs*<sup>113</sup>. Plotin s'attache à saisir l'esprit de l'enseignement platonicien, tandis que d'autres, comme Longin, suivent une méthode centrée sur l'analyse des mots, l'analyse philologique<sup>114</sup>. Chacune de ces lignes développe un style particulier d'exégèse : l'une est centrée sur l'analyse lexicale et l'autre cherche, pour ainsi dire, à monter d'un cran pour parvenir au niveau de l'analyse philosophique.

<sup>105</sup> Cf. TH. AUFFRET, *Boéthos le lexicographe* cit., p. 374.

<sup>106</sup> M. BALTES, *Zur Philosophie des Platonikers Attikos*, in *Platonismus und Christentum*. Festschrift für Heinrich Dörrie, H. D. Blume und F. Mann (Hrsg.), Aschendorf, Münster 1983, p. 56.

<sup>107</sup> Procl., *In Tim.*, I, 322, 24.

<sup>108</sup> Porphyre, *VP*, 20, 86-104.

<sup>109</sup> Procl., *In Tim.*, I, 394, 2-8.

<sup>110</sup> Cette indication est donnée par Proclus, *In Tim.*, I, 305, 6-7. À propos de l'œuvre d'Harpocrate, cf. J. DILLON, *Harpocrate's commentary on Plato : fragments of a middle Platonic commentary*, in *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Routledge, Variorum Collected Studies, London 1991, chap. XIV; A. GIOE, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti: Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrate*, a cura di A. Gioè, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 435-485 ; F. M. PETRUCCI, *Le témoignage* cit., p. 334 ; M.-L. LAKMAN, *Platonici minores, 1. Jh.v.Chr. - 2. Jh.n.Chr.* Prosopographie, Fragmente und Testimonien, mit deutscher Übersetzung, Brill, Leiden 2017, p. 122-127 ; J. WHITTAKER, *Harpocrate and Serenus in a Paris manuscript*, in *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints London 1984, chap. XXIV. Concernant l'influence d'Harpocrate sur Serenus d'Antinoë, cf. M. RASHED, *Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie du Phèdre : vestiges byzantins*, in *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*. Nouvelle édition revue et augmentée, Les Belles Lettres, Paris 2016, pp. 473-561 ; TH. AUFFRET, *Serenus d'Antinoë dans la tradition gréco-arabe des coniques*, « *Arabic Science and Philosophy* » 24-2, 2014, pp. 181-209.

<sup>111</sup> Porphyre, *VP*, 18.

<sup>112</sup> Porphyre, *VP* 14, 19-20.

<sup>113</sup> Porphyre, *VP*, 13, 1-3 ; 14, 1-2.

<sup>114</sup> Sur cette remarque célèbre, il existe une abondante littérature. Je me contente de renvoyer à M. FREDE, *La teoria de las Ideas de Longino*, « Méthexis », 1990, pp. 85-98 ; J. PEPIN, *Philólogos / Philósophos*, in Porphyre, *Vie de Plotin II*, études d'introduction, texte grec et traduction française par L. Brisson, J.-L. Chelonneix, M.-O. Goulet-Cazé, Vrin, Paris 1992, pp. 477-501 ; I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin, Philologe und Philosoph, Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, De Gruyter, München, Leipzig 2001, pp. 26-96.

Porphyre, d'une certaine manière, opère une première synthèse de ces deux approches qu'il différencie et hiérarchise. Après lui, les commentateurs continueront à chercher l'unité de ces deux approches et l'on voit ainsi par exemple comment, dans le commentaire au *Timée*, Proclus entend, pour réfuter Atticus, montrer qu'il se trompe au niveau même de sa *lexis*. Il lui reproche de se focaliser sur certains passages, ou certaines expressions, pour en tirer un sens qui non seulement n'est consonant ni avec l'ordre des choses, ni avec le texte de Platon lui-même. Ce qui importe à Proclus, ce n'est pas tant de pointer une à une les erreurs de la lecture « littérale » d'Atticus, que de lui substituer une autre *lexis* qui serve de base à une interprétation philosophique correcte. Aussi, Proclus, à propos de *Tim.* 30 a 3-6, ne manque-t-il pas de souligner que l'interprétation proprement philosophique s'appuie sur une lecture du mot à mot qui n'est pas celle d'Atticus, en montrant que Platon n'établit pas d'équivalence entre « précosmique » et « inengendré »<sup>115</sup>.

Pour conclure d'un mot, au sujet de ces famille d'exégètes platoniciens : Bar Hebraeus est très allusif, son propos n'étant pas d'entrer dans le détail de ce qui différencie le type d'interprétation de ces platoniciens, puisqu'à ses yeux, tous sont dans l'erreur. En revanche, cette indication ouvre des perspectives très intéressantes sur la teneur des débats concernant la cosmologie platonicienne à l'époque de Plotin et dans son entourage immédiat : sans doute la l'édition et la traduction du traité *Sur les principes* nous permettra-elle de voir dans quelle mesure, et sur quels points, Plotin peut être dit suivre Sévère et quelles analyses de Boéthos avaient pu être retenues par Longin. À supposer que la source de la doxographie de Bar Hebraeus concernant Atticus et les lignes d'exégètes platoniciens soit (inspirée d') un texte de Porphyre, elle constituerait un document extrêmement précieux permettant d'apprécier la manière dont Porphyre lui-même – qui joue un rôle essentiel dans la transmission des sources médioplatoniciennes et dans la formalisation systématique du commentarisme néoplatonicien – entendait faire sa place dans le paysage exégétique, à la croisée de ce double héritage.

Alexandra Michalewski (CNRS, Centre Léon Robin)

---

<sup>115</sup> Procl. *In Tim.*, I, 328 1-11.