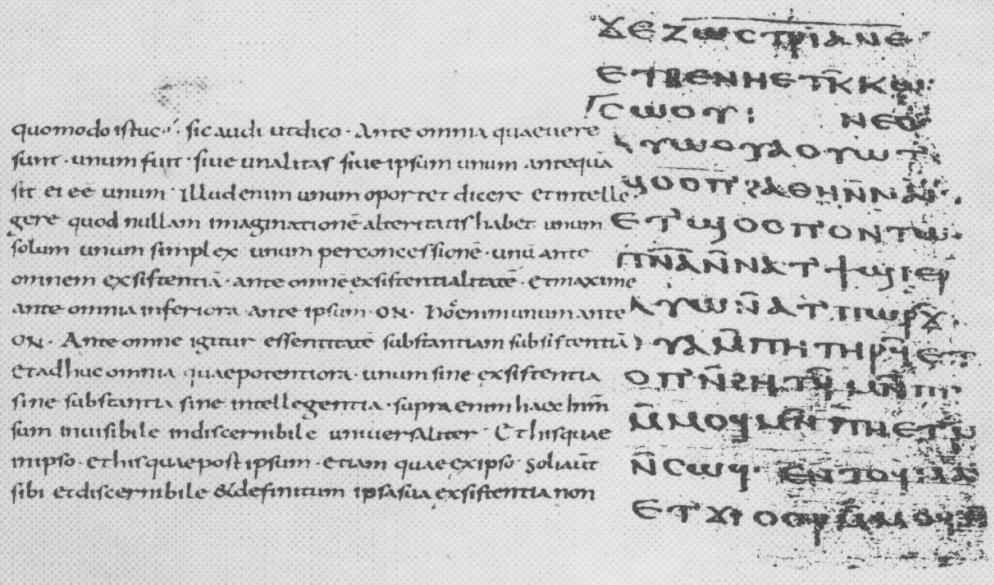
RES ORIENTALES IX



MICHEL TARDIEU

RECHERCHES SUR LA FORMATION DE L'APOCALYPSE DE ZOSTRIEN ET LES SOURCES DE MARIUS VICTORINUS

PIERRE HADOT

"PORPHYRE ET VICTORINUS" QUESTIONS ET HYPOTHÈSES

Publié par le Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient

AVEC LE CONCOURS DU

Collège de France

RECHERCHES SUR LA FORMATION DE L'APOCALYPSE DE ZOSTRIEN ET LES SOURCES DE MARIUS VICTORINUS

"PORPHYRE ET VICTORINUS". QUESTIONS ET HYPOTHÈSES

Comité Scientifique :

R. CURIEL, Paris.
H. GAUBE, Universität, Tübingen.
PH. GIGNOUX, École Pratique des Hautes Études, Paris.
G. GNOLI, Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Rome.
P.O. HARPER, Metropolitan Museum of Art, New York.

Éditeur des *Res Orientales* :

GROUPE POUR L'ÉTUDE DE LA
CIVILISATION DU MOYEN-ORIENT,
Bures-sur-Yvette, France.
Président : Y. MONSEF.

Directeur des *Res Orientales* :

R. GYSELEN, Directeur de recherche au C.N.R.S., Paris.

Diffusion :

PEETERS PRESS, Bondgenotenlaan 153,
P.B. 41, B-3000 Leuven (Belgique).

Toute correspondance scientifique est à adresser au
GROUPE POUR L'ÉTUDE DE LA
CIVILISATION DU MOYEN-ORIENT,
13 rue du Fond Garant, 91440 Bures-sur-Yvette, France.

RES ORIENTALES

Volume IX

MICHEL TARDIEU

RECHERCHES SUR LA FORMATION DE L'APOCALYPSE DE ZOSTRIEN ET LES SOURCES DE MARIUS VICTORINUS

PIERRE HADOT

"PORPHYRE ET VICTORINUS". QUESTIONS ET HYPOTHÈSES

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU COLLÈGE DE FRANCE

Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient

Bures-sur-Yvette 1996

Couverture : fragments du manuscrit latin, *Berolinensis Phillips 1684*, f. 36v et du manuscrit copte, *Nag Hammadi Codices*, Codex VIII, p. 64 (début de l'exposé de métaphysique commun à Marius Victorinus et à l'Apocalypse de Zostrien). Avec l'aimable autorisation de la Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz et de E.J. Brill, Leiden.

ISSN 1142-2831 (Res Orientales)
ISBN 2-9508266-3-6 (ResOr IX)

© 1996 GROUPE POUR L'ÉTUDE DE LA CIVILISATION DU MOYEN-ORIENT, BURES-SUR-YVETTE.

Michel TARDIEU
Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus 7

Chapitre Premier
Histoire d'une découverte 9

Chapitre II
Éléments de chronologie 19

Chapitre III
Synopse d'un exposé de métaphysique commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* (Nag Hammadi Codices VIII, *1*) 27

Chapitre IV
Édition critique de la version copte de l'exposé 47

Chapitre V
Divergences et variantes. Pour un commentaire de l'exposé 59

Pierre HADOT
"Porphyre et Victorinus". Questions et hypothèses 115

Indices 127
1. Index de l'exposé (grec, latin, copte) 129
2. Index des termes techniques grecs, latins, gréco-coptes et coptes 139
3. Index des auteurs anciens 145
4. Bibliographie 149

MICHEL TARDIEU

RECHERCHES SUR LA FORMATION DE L'APOCALYPSE DE ZOSTRIEN ET LES SOURCES DE MARIUS VICTORINUS

HISTOIRE D'UNE DÉCOUVERTE

Au terme de son livre, *Plotin et l'Occident* (p. 241), Paul Henry écrivait en 1934 :

> « Lorsque l'on songera à rééditer, suivant les exigences de la philologie contemporaine, les œuvres "néoplatoniciennes" de Marius Victorinus, tel, par exemple, l'*Adversus Arium*, on se souviendra qu'elles ont subi fortement l'influence non seulement des idées, mais du style de Plotin. L'on entend dire parfois, comme naguère on le disait des *Ennéades*, qu'elles sont inintelligibles. Ce serait surtout la faute des copistes, qui n'auraient rien compris à ce qu'ils écrivaient. En ce cas, ils seraient bien excusables, les humbles moines des *scriptoria*, et leur corporation pourrait invoquer saint Jérôme comme patron. Il faudra à l'éditeur de l'*Adversus Arium*, beaucoup de courage : il devra lire et relire sans se lasser, en même temps que l'œuvre qu'il éditera, les *Ennéades* de Plotin.»

La conviction de Paul Henry de tenir avec Plotin la clé des sources philosophiques de Victorinus se fondait sur la découverte suivante, qu'il expose dans le même ouvrage (pp. 48-54) : une portion de la phrase liminaire du traité 11 (*Ennéade* V 2 : "Sur la génération et le rang des choses qui viennent après le Premier") était citée littéralement dans le livre IV 22 de l'*Adversus Arium* : nonnulli (= Plotin) autem dixerunt deum esse *unum omnia et nec unum ; omnium enim principium*, unde *non omnia, sed illo modo omnia*.

Le rhéteur latin, que Marrou décrit en compagnie d'Arnobe, « bondissant sur leur plume et dogmatisant à l'envi dès le lendemain de leur conversion » (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 382, n. 2), ne mentionne pas une seule fois le nom de Plotin dans son œuvre philosophique et théologique, pas plus d'ailleurs que celui de Porphyre. De ce fait, la découverte de Paul Henry s'avérait pleine de promesses : « Ce fragment de traduction nous apprend avec certitude ce que nous soupçonnions déjà, à savoir que Victorinus a lu les *Ennéades* de Plotin » (p. 53). Paul Henry, qui note maints rapprochements lexicaux et parallèles doctrinaux (pp. 54-60 ; tableau récapitulatif, p. 224) entre Plotin et Victorinus, n'a pu, cependant, identifier d'autres citations littérales. Mais cela n'entame nullement « ([sa] certitude que les *Ennéades* sont une des principales sources profanes de l'*Adversus Arium* » (p. 60, n. 2). Les deux passages suivants illustrent bien sa position :

> « Victorinus a eu entre les mains les œuvres de Plotin. Non seulement il a dû lire les *Ennéades,* mais il se les est assimilées, au point d'en reproduire la tonalité générale, d'en citer parfois des extraits, d'en reproduire, dans le courant du discours, des formules techniques. D'un mot, la mentalité de ses écrits philosophico-théologiques est nettement "plotinienne" » (p. 60).

> « Certaines formules techniques, comme la très importante triade ὀντότης — ζωότης — νόησις, un des thèmes principaux de tout l'ouvrage, comme ces couples *substantia-voluntas* et *substantia-potentia*, comme la distinction entre *Deus* et *Deo esse*, et plus encore entre *actio* et *in actu esse*, rappellent, incontestablement, non seulement les idées, mais même les expressions de Plotin. Devant une telle convergence d'indices, on peut affirmer en toute sécurité que Marius Victorinus Afer, vers les années 350-360, a lu et relu les *Ennéades* » (p. 62).

Le travail d'établissement du texte de l'*Adversus Arium* et de recherche de ses sources, que Paul Henry appelait de ses vœux en 1934, a été réalisé de l'immédiat après-guerre jusqu'au début des années 70 : Paul Henry établit le texte critique des Traités théologiques, avec introduction, traduction et commentaire de Pierre Hadot (*SC* 68-69, 1960). Ce der-

nier se consacre ensuite aux deux volumes du *Porphyre et Victorinus* (1968). Trois ans plus tard, en même temps que paraissait le volume de Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres* (1971), le texte des Traités était publié par Paul Henry et Pierre Hadot dans le Corpus de Vienne (*CSEL* 83/1).

Tout en reconnaissant l'importance de Plotin pour comprendre Victorinus et en multipliant les points de rapprochements, les études doctrinales effectuées par Pierre Hadot pour son commentaire aux Traités (1960) élargissaient considérablement les perspectives de la recherche présentées par Paul Henry dans ses "Orientations" de 1934. Le commentaire aux Traités met bien en relief la diversité des influences qui ont pu s'exercer et l'extrême complexité des matériaux conceptuels de philosophie grecque, rassemblés et ré-agencés par le rhéteur romain pour la construction de son œuvre théologique : du stoïcisme au moyen platonisme et aux *Oracles chaldaïques*, et de ceux-ci à leurs commentateurs néoplatoniciens. L'envahissement de l'œuvre latine par le néoplatonisme de Porphyre sera l'objet du *Porphyre et Victorinus* (1968).

L'étude du texte copte que j'édite me donnera maintes occasions de revenir sur l'apport de cet ouvrage fondamental. En attendant, je voudrais relever deux aspects de la recherche des sources de Victorinus, telle qu'elle apparaît chez Pierre Hadot en 1960. Ils sont particulièrement significatifs et importants dans l'optique du présent livre et de la découverte qui y est exposée. Le premier concerne les limites et le caractère problématique des rapprochements que l'on peut effectuer. Pierre Hadot écrit l'introduction aux Traités (*SC* 68, p. 75)

> « Nous comprendrions beaucoup mieux Victorinus si nous possédions les sources grecques qu'il a utilisées en les traduisant plus ou moins bien, en omettant souvent d'ailleurs de traduire certains mots. Malheureusement, je dois avouer que, jusqu'ici, mes recherches sur ce point ont été infructueuses. J'ai donné dans mon commentaire les rapprochements qui me paraissent susceptibles d'orienter le lecteur, mais je n'ai trouvé pour ainsi dire aucune source littéralement identifiable. Pourtant je pense que c'est de l'utilisation littérale de sources grecques que proviennent ces détours de pensée de Victorinus qui sont souvent si difficiles à suivre ».

Pierre Hadot renouvelle l'observation dans *Porphyre et Victorinus*, I, p. 31 : « Je crois pouvoir dire que les difficultés de compréhension qui surgissent, lorsque nous lisons Victorinus, proviennent surtout pour nous du fait que nous ne possédons pas le texte grec des sources néoplatoniciennes qu'il a utilisées ». Quelque vingt ans après la parution des Traités, Aimé Solignac, rendant compte des travaux de P. Henry, P. Courcelle et P. Hadot, constate que « les sources de Marius Victorinus ont fait l'objet d'études précises, mais », ajoute-t-il prophétiquement, « il reste encore à découvrir sur ce point » ("Marius Victorinus", 1980, col. 617).

Un second aspect du commentaire aux Traités, que je tiens à souligner, est que la recherche des sources perdues des Theologica de Victorinus ne se limite pas, chez P. Hadot, à la philosophie païenne, mais englobe aussi la littérature gnostique. Cet aspect n'apparaissant pas dans les tables d'index du volume de commentaire (*SC* 69), je donne ici la liste des principaux développements et thèmes communs à l'*Adversus Arium* et aux gnostiques, tels qu'ils ont été notés alors par Pierre Hadot :

1. identité des méthodes descriptives de la transcendance et listes d'attributs communs entre Victorinus et l'*Apocryphon de Jean*, écrit gnostique dont la version du *Berolinensis 8502* était alors accessible par l'édition de Walter C. Till (*TU* 60, 1955) ; pour la théologie négative (entre autres termes communs, celui d'ἀδιάκριτον = *indiscernibile*) : I 49,18-23, pp. 847-848 ; pour la théologie affirmative (détermination de Dieu comme Esprit, *Pneuma* = *spiritus*) : I 50,5-7, p. 850 ; listes d'attributs positifs : IV 24,21-39, p. 1035.

2. androgynie du Logos (état féminin et état masculin du Christ), développement servant à Victorinus à présenter le processus d'incarnation et de naissance virginale de Jésus : I 51,28-43, pp. 855-856. À ce propos, A. Orbe écrit dans *Cristología Gnóstica*, I, pp. 49-50 : « Es instructiva la mentalidad de Mario Victorino. El abajamiento de la encarnación se presenta en Cristo como la imagen y prolongación de un proceso por el cual el Logos se aleja del Padre con un movimiento vital que le feminiza hasta allanarle al hombre. Ya desde la concepción y generación divinas, el hijo del Espíritu virginal (masculino) del Padre se orienta "en lo divino" hacia el misterio — por obra de una Virgen (femenina) —, que le debilita vistiéndole de carne. Viceversa, a partir de la concepción y generación humana, el mismo Verbo

se dirige "en lo humano" hacia el misterio en que lo humano (= femenino) se viste del Espíritu (masculino) : hacia la resurrección de Jesús. Lo femenino del Verbo se vuelve entonces masculino. La carne adquiere la forma de Dios. Y señala — en paradigma — el punto final de la economía de la salud : cuando los elegidos, en carne, se deifiquen y su natural debilidad (femenina) se vuelva vigorosa (masculina) mediante el Espíritu Santo (paterno)... Los gnósticos se habían adelantado al gran converso en el doble movimiento — feminizante, de Dios al mundo ; masculinizante, del mundo a Dios — que inaugura Cristo y repetirán, a su modo, los escogidos ».

3. thèmes communs avec Héracléon. Même exégèse de Jn 1,23 ("Je [Jean-Baptiste] suis la voix de celui qui crie dans le désert"). I 56,6-8, p. 867 : l'âme est *neque pure vox, neque verbum, sed sicut ἠχώ, audit ut loquatur, imago magis vocis quam vox*, cf. Héracléon fr. 5 (Völker, Simonetti) ; 56,8-9, p. 867 : *anima enim in deserto, hoc est in mundo*, cf. Héracléon fr. 20 (Völker, Simonetti).

4. Héracléon (suite). Même exégèse de l'eau du puits de Jacob (Jn 4,13). IV 6,28, p. 990 : *Samaritana aqua, mundana est anima*, cf. Héracléon fr. 17 (Völker, Simonetti). Sur ce point : Orbe, *Antropología de San Ireneo*, p. 420 et n. 92 ; *Parábolas evangélicas*, I, p. 231, n. 37.

5. identité entre pensée du Père et sein du Père dans l'exégèse de Luc 1,35 ("l'Esprit-Saint viendra sur toi et te couvrira de son ombre") : I 56,40-57,6, p. 871.

6. désir de voir le Père et vision de soi-même dans l'automanifestation de l'Esprit : I 57,9-13, p. 872 ; cf. IV 17,39-42, p. 1014 (salut par la connaissance de soi).

7. le corps d'Adam formé de la terre et l'âme hylique de la terre. I 62,26-27 *ex corpore quod a terra conposita iam. Habet ergo animam terra hylicam* (p. 888).

8. origine de la matière. IV 31,51-53, p. 1048 : *passio extiterit recessionis a patre ; unde tenebrae, id est hyle, consecuta est, non creata*, doctrine attribuée par Plotin aux gnostiques (*Ennéades* II 9 [33], 3.17-18). Sur ce point : Orbe, "San Ireneo y la creación de la materia", 1978, pp. 115-117 ; O'Brien, "Plotinus and the Gnostics", 1981, pp. 111-112 et 115-117 ; Id., *Plotinus on the Origin of Matter*, 1991, pp. 20-21.

À ces traits provenant des Œuvres théologiques, P. Hadot ajoute, pour les Commentaires de Victorinus aux Épîtres pauliniennes : l'antijudaïsme, l'opposition du Dieu de l'Ancien Testament et du Dieu du Nouveau Testament, la circoncision non voulue par Dieu (*Marius Victorinus*, 1971, pp. 292-295). En ce qui concerne les thèmes gnostiques relevés dans l'*Adversus Arium*, on notera qu'ils appartiennent majoritairement au livre IB, c'est-à-dire aux §§ 49-64 du livre I, d'où provient également le texte de métaphysique présenté et étudié dans les chapitres suivants, et, secondairement, au livre IV.

Dans sa recension des Traités (1962, p. 122), A. Orbe signale comme trait gnostique du livre IB le passage suivant (I 61,26) : *Quare enim dictum est : et ista discernis*, « c'est pourquoi il a été dit : Tu sépares aussi ces choses ». Dans son commentaire (*SC* 69, p. 885), P. Hadot écrivait à propos de cette citation anonyme : « Victorinus a probablement trouvé dans sa source cette citation, qui vient peut-être des *Oracles chaldaïques*, si l'on en juge par le contexte, très influencé par leur vocabulaire. Mais le sens de la citation est obscure : à qui s'adresse le *tu*, et qu'est-ce que désigne *ista* ? Il s'agit probablement de la séparation entre les sommets et la lie de la matière (*orac. Chald.*, Kroll, p. 61) ». A. Orbe estime, quant à lui, que cette citation anonyme pourrait provenir d'un apocryphe sur Genèse 1,3 (*discernis* s'adressant probablement au démiurge) et fait le rapprochement avec le contexte similaire des *Extraits de Théodote*, 48,1 (le démiurge séparant le pur du lourd) ; en ce cas, *ista* (26) = *puriores* (25).

*
* *

Le commencement des années 70, qui marque l'achèvement des recherches de Pierre Hadot sur les sources philosophiques de Marius Victorinus, coïncide, dans les études gnostiques, avec les débuts des dépouillements et analyses des textes coptes de Nag Hammadi comportant un certain nombre de matériaux conceptuels et éléments terminologiques attestés également par le rhéteur romain. La première publication à en faire état fut mon article sur "*Les Trois Stèles de Seth*. Un écrit gnostique retrouvé près de Nag Hammadi" (1973). Situant la composition de cet écrit à la fin du IIème siècle ou au tout début du IIIème (p. 558), j'en proposai une interprétation globale dans le cadre de la philosophie de l'époque, essentiellement moyen platonisme et *Oracles chal-*

daïques (pp. 559-564). En raison de l'utilisation par cet écrit d'une importante phraséologie métaphysique de tradition platonicienne et, d'autre part, parce que la structure littéraire même de "Trois Stèles" m'apparaissait organisée en fonction de la triade intelligible existence vie—pensée, j'estimais que ce texte gnostique pouvait être considéré comme une source de Victorinus : « L'identité littérale de la triade dans les *Trois Stèles de Seth* et chez Marius Victorinus autorise à voir dans l'écrit gnostique retrouvé en traduction copte une source grecque repérable de Victorinus, non pas source littéraire immédiate et directe, mais au sens où l'écrit gnostique apparaît désormais comme un confluent de terminologies d'écoles et un témoin dans l'histoire de la fixation des concepts » (pp. 562-563).

Au colloque international sur le gnosticisme qui se tint à Stockholm du 20 au 25 août 1973, James M. Robinson fit une communication portant également sur les *Trois Stèles de Seth* et qui fut publiée dans les actes de ce colloque seulement en 1977 ("The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus", pp. 132-142). Il remarquait bien entendu, comme je le notais moi-même à la même époque, l'attestation, commune à cet écrit et à Marius Victorinus, de la triade intelligible néoplatonicienne existence—vie—pensée, mais apportait aussi des informations nouvelles et précieuses : rapprochant et comparant le contenu des *Trois Stèles de Seth* avec ceux d'autres écrits gnostiques de Nag Hammadi dont les titres figurent chez Porphyre (*VP* 16), l'*Allogène (XI,* 3) et le *Zostrien* (VIII, *1*), il observe que la triade intelligible est attestée également dans ces deux écrits et qu'elle s'y trouve associée à des noms mythologiques gnostiques (existence = Kalyptos, vie = Autogenês, pensée = Protophanês, pp. 137-138).

À cette même année 1973, appartient également la contribution de John H. Sieber, "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi" (pp. 233-240). Selon Sieber, la présence dans le *Zostrien* d'un certain nombre de thèmes et de termes techniques gnostiques, attestés dans un but polémique par Plotin dans le traité 33 (ainsi la série παροικήσεις καὶ ἀντιτύπους καὶ μετανοίας, *Ennéade* II 9, 6.2), montrent, sans aucun doute possible, que le *Zostrien* du codex VIII est la version copte de l'Apocalypse grecque de Zostrien mentionnée par Porphyre (*VP* 16.6) comme l'un des écrits gnostiques parvenus dans l'École de Plotin à Rome ; en conséquence de quoi, la composition du *Zostrien* est à situer avant 270 (pp. 236-238). Toujours selon Sieber (p. 239), un des traits les plus frappants du *Zostrien* est l'absence complète de références chrétiennes ; ainsi, dit-il, nous avons clairement avec ce traité un exemple de gnosticisme non-chrétien. D'autre part, le *Zostrien* ayant en commun avec d'autres écrits de Nag Hammadi — soit ayant subi des influences chrétiennes (*Apocryphon de Jean*, *Évangile des Égyptiens*) soit n'en présentant pas (*Apocalypse d'Adam*, *Trois Stèles de Seth*, *Allogène*) — un certain nombre de matériaux mythologiques (l'éon Autogenês, Barbélo, les quatre Illuminateurs, les Gardiens de l'eau vive), tous ces écrits sont représentatifs d'une tradition gnostique propre (pp. 239-240).

Hans-Martin Schenke, d'abord dans son article de 1974 ("Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften") puis, à traits plus appuyés, dans "The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism" (1981), se chargera de dessiner l'épure de cette tradition gnostique propre, ou séthianisme, qualifiée de "non-chrétienne" et "pré-chrétienne", à laquelle appartient le *Zostrien* et dans laquelle Schenke range, outre les écrits signalés par Sieber, l'*Hypostase des Archontes* (II,*4*), *Melchisédech* (IX,*1*), *Noréa* (IX,2), *Marsanès* (X,*1*) et *Protennoia trimorphe* (XIII,*1*). Cette tradition gnostique propre existe bel et bien, et les tentatives de Schenke pour en reconstituer la pensée sont pénétrantes. Je conteste seulement sa dénomination qui est hérésiologique ("Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie", 1977) et sa caractéristique "non-chrétienne". Cette dernière, contredite formellement par Porphyre (*VP* 16.1), est une donnée par trop imprécise due au non-repérage des sources ("La désignation de l'hérésie dans l'apocalyptique gnostique", 1994-1995). Bibliographie complémentaire sur ces différents points : "Répertoire chronologique", *PVP*, II, pp. 547-563.

En 1976, est publié le volume de *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* consacré au Codex VIII et pourvu d'une étude codicologique du manuscrit par les soins de James M. Robinson ("Preface", pp. VII/XXI) ; "Répertoire chronologique", n° 36, p. 556. L'année suivante, paraît dans *The Nag Hammadi in English* la traduction anglaise du *Zostrien* par John H. Sieber (pp. 369-393). Il faudra attendre quinze ans pour que voie le jour l'édition princeps du texte copte du *Zostrien*, due à Bentley Layton (*Nag Hammadi Studies*, t. XXXI,

1991, paru 1992), précédée d'une introduction écrite par John H. Sieber (pp. 7-28) et accompagnée de la traduction du texte par le même auteur. Cette publication collective ne constitue pas, pour employer une litote, la grande édition du *Zostrien* qu'on était en droit d'attendre après tant d'années, à la suite des travaux sus-mentionnés et de nombreux autres parus dans l'intervalle, mais ignorés des auteurs ou restés inaccessibles. La reproduction imprimée du manuscrit copte y est très soignée, et la traduction méritoire. Mais les carences de cette dernière, particulièrement patentes pour tout ce qui relève de la philosophie, y ont annihilé maintes possibilités de restauration suggérées par le sens. Toutefois, l'Introduction due à John H. Sieber me paraît non dépourvue de pertinence en ce qui concerne les "Traditions philosophiques" de ce traité (pp. 19-25). Les extraits suivants résument bien les positions que développe l'auteur : « Although *Zostrianos* shares a considerable vocabulary and a general viewpoint with Plotinus, there is no evidence that it was written in direct opposition with positions held by him » (p. 22) ; « while there are many similarities of thought between *Zostrianos* and that of Plotinus, they do not appear to be the result of an immediate confrontation between its author and Plotinus... It is much more likely that *Zostrianos'* author was part of the same late Middle Platonic era from which Plotinus emerged » (p. 23). Puis, passant en revue un certain nombre de thèmes communs à cette littérature et au *Zostrien* (transcendance de Dieu par rapport aux formes, spéculations sur les quatre éléments, démonologisation des dieux subalternes, débat autour de la nature du monde, théorie de l'*eidōlon*), Sieber remarque ceci à propos du dieu second de Numénius et conclut : « His second god is a duality that contemplates the chief deity on the one hand and uses the "ideas" to create the physical world on the other. Indeed the role of Numenius' second god is almost identical to that of Barbelo in *Zostrianos*, although Barbelo is a triad, not a duality. In *Zostrianos* the Spirit, as knower and fore-knower, is also more like the chief deity of these Middle Platonic philosophers, than like the One of Plotinus. Although these philosophers may not have conceived the doctrine of this chief deity as clearly as Plotinus was to do later, the Gnostics of the period (such as Valentinus) were already doing so in their own terms. Therefore, we find the closest parallels to these concepts from *Zostrianos* in late second century philosophers and Gnostics » (pp. 23-24). En conséquence de quoi, l'auteur considère que « as a representative of the Middle Platonic period, *Zostrianos* provides evidence for the pre-Plotinian origin of the triad Existence-Mind-Life employed by later Neoplatonic writers to explain the functioning of Plotinus' second hypostasis, Mind » (p. 24) et mentionne à cette occasion l'essai de P. Hadot sur "Être, Vie et Pensée chez Plotin et avant Plotin" (1960). Une malencontreuse faute de typographie à la première ligne de la p. 25, "1977", lire "1957", rend peu compréhensible le développement de Sieber sur cette question. En ce qui concerne la date de composition du *Zostrien*, Sieber adopte la datation que j'avais déjà proposée pour les *Trois Stèles de Seth* (p. 558) : « either in the last half of the second century C.E. or quite early in the third century » (p. 25).

C'est dans d'autres directions que s'orientent les recherches de Luise Abramowski dans ses deux contributions de 1983, l'une parue dans la collection annexe du *Jahrbuch für Antike und Christentum*, "Nag Hammadi 8,1 »Zostrianos«, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9 (33)" (—> "Répertoire chronologique", n° 48, p. 559 ; titre abrégé : "Nag Hammadi 8,1"), l'autre dans la *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, "Marius Victorinus, Porphyrius und die Römischen Gnostiker" (—> "Répertoire chronologique", n° 49, pp. 559-560 ; titre abrégé : "Marius Victorinus"). Les responsables de l'édition du *Zostrien* dans les *NHS* font le silence sur ces études, publiées pourtant dans des séries facilement accessibles et signalées dans la bibliographie de Scholer, Supplementum XIII, 1984, pp. 345 et 369.

Réagissant contre les vues de Sieber (1973) sur le caractère non-chrétien du *Zostrien* et celles de John D. Turner estimant que l'*Allogène* gnostique est à l'origine de l'introduction de la triade être—vie—pensée chez Plotin et Porphyre ("The Gnostic Threefold Path", 1980, en particulier pp. 334-336), L. Abramowski cherche à montrer : 1) que le *Zostrien* s'efforce seulement de ne pas paraître chrétien, les gnostiques fréquentant l'École de Plotin ayant pu produire des traités remaniés afin de rendre leurs idées plus accessibles et au goût du jour, et, inversement, les néoplatoniciens ayant pu réutiliser et réadapter des vocables propres aux gnostiques ("Nag Hammadi 8,1", pp. 1-4) ; 2) que c'est au contexte propre à l'*Anonyme de Bruce*, écrit gnostique à ca-

ractère chrétien non dissimulé, qu'il convient de rattacher les *topoi* (appelés *hypostases* par Plotin) que mentionne l'*Ennéade* II 9 [33], 5.24 et 6.2 (*ibid* pp. 7-10). L'illustration des échanges réciproques (point 1) est fournie par l'étude du terme *tridunamos* ("Marius Victorinus", pp. 108-115). Alors que l'exégèse de ce terme par la triade intelligible (*Allogène*, *Zostrien*, *Adv. Arium* I 50,4 ; IV 21,26) est tenue, par Luise Abramowski, pour un emprunt aux philosophes de l'École de Plotin et à Porphyre en particulier — d'où un remaniement des traités gnostiques après 268, thèse considérée comme possible par Andrew Smith, "Porphyrian Studies", 1987, p. 763, n. 282 —, en revanche le terme lui-même (*tridunamos* = *tripotens*) lui semble bien porter la marque du gnosticisme (non sans raison : en I 56,5 *tripotenti spiritu*, il apparaît effectivement dans le contexte d'une exégèse gnostique chrétienne proche de celle d'Héracléon). De la même façon, une influence de la triade gnostique Kalyptos-Protophanês-Autogenês sur le Porphyre victorinien (*occultatum/absconditum—manifestatio-generatio* dans l'*Ad Cand.* 14,11-25 et textes parallèles) pourrait être envisagée (pp. 118-122), tout comme d'expliquer par l'anthropologie gnostique la thématique de l'*Adv. Arium*, I 51,26 *vita recurrens in patrem vir effecta est*, cf. *Ad Galatas* 4,3-4,54-88 (pp. 124-128).

Dans une étude tout à fait remarquable par la clarté de l'analyse et la nouveauté des résultats ("The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Platonism", 1992), Ruth Majercik, à qui l'on doit par ailleurs une édition récente, bien commentée, des *Oracles chaldaïques* (1989), prit le relais de Luise Abramowski « by focusing in more detail on those triadic concepts and terminology in *Allogenes*, *Steles Seth*, and *Zostrianos* as a whole which most clearly reflect Porphyry's exegesis of the *Oracles* » (p. 477).

Dans cette perspective, l'argument massue de sa démonstration est le suivant : l'usage d'*hyparxis* = *exsistentia* comme exprimant l'idée de l'être pur du Père (terminologie chaldaïque) ou de l'Un (terminologie plotinienne) et tête de la triade intelligible n'est pas connu avant Porphyre, commentateur des *Oracles* et du *Parménide*. Or, étant donné que cet usage est fréquent chez Marius Victorinus qui dépend de l'exégèse porphyrienne des *Oracles*, et aussi et seulement dans les trois écrits sus-mentionnés, « a reasonable conclusion is that the gnostics who used this term borrowed it from the Neoplatonists, most likely from Porphyry » (p. 479). En ce qui concerne le terme *tridunamos*, Ruth Majercik est plus hésitante et se rapprocherait de la position de Luise Abramowski : « Although its appearance in Victorinus suggests that Porphyry did use this term, its association with Gnosticism may have precluded its more widespread usage among the Neoplatonists » (p. 480). Tout en admettant, quelques pages plus loin, qu'un emprunt critique de Porphyre aux gnostiques n'est pas à exclure, elle envisage aussi l'hypothèse selon laquelle « it may even be the case that Porphyry was familiar with the term *tridunamos* in a non-gnostic context, perhaps through the medium of Middle Platonic and/or Neopythagorean commentaries on the nature of the soul, and then used it creatively in certain instances as a substitute for the more poetic Chaldean term *triglôkhis* » (p. 486).

Un second argument de la démonstration de l'auteur, tout aussi solide que celui relatif à l'usage du terme *hyparxis*, consiste à remarquer que le traitement de la triade intelligible et de ses abstractions connexes à l'aide des principes d'implication et de prédominance est identique chez Marius Victorinus et dans les écrits gnostiques (*Allogène*, *Trois Stèles de Seth*), langage, dit-elle "typique de Porphyre", et utilisé par lui « dans son effort pour réconcilier les enseignements chaldaïque et plotinien concernant la nature de l'Un » (p. 482). Dans cette même perspective, elle observe, enfin, que l'exposé porphyrien de Marius Victorinus dans l'*Adv. Arium* I 50,1-22 avec ses listes caractéristiques de concepts et la substitution de la béatitude à l'intelligence comporte maints parallèles gnostiques, dans l'*Allogène* et surtout dans le *Zostrien* (pp. 483-484). Je replace dans l'ordre des lignes du texte latin les références aux parallèles notés et traduits par elle (pp. 485-486) :

1. *Adv. Arium* I 50,4-5 et 10-12
   cf. *Zostrien* 79,16-22
2. *Adv. Arium* I 50,9-10
   cf. *Zostrien* 74,17-18
3. *Adv. Arium* I 50,12-14
   cf. *Zostrien* 17,1-3 ; 15,13-17
4. *Ad. Arium* I 50,14-17
   cf. *Zostrien* 3,8-13 ; 67,14-17 ; 74,9-14
5. *Adv. Arium* I 50,18-21
   cf. *Zostrien* 75,12-24

Avec une telle liste, et la conclusion qu'en tire Ruth Majercik, nous sommes au cœur du sujet :

« The similarities in these passages are so close one is led to conclude that the author of *Zostrianos*, like the authors of *Allogenes* and *Steles Seth*, had access to the same Greek source used by Victorinus. If Hadot is correct about Victorinus, that source would be a commentary of Porphyry on the *Chaldean Oracles*. If this is so, then *Allogenes*, *Steles Seth* and *Zostrianos* — in the form in which we now have them — could not have been the same texts known to Plotinus. Given the fact that Amelius and Porphyry both attacked the 'revelations' of Zostrianos and Zoroaster in particular, it is reasonable to suggest that the gnostics in Rome — in light of this criticism — revised their revelations (or produced new revelations) to conform more closely to the teachings of the great Porphyry — a politic way to gain intellectual credibility in Roman philosophical circles » (p. 486).

*

* *

En 1988, Jean Pépin m'invitait à participer aux travaux collectifs de l'Unité Propre de Recherche n° 76 ("Histoire des doctrines de l'Antiquité et du Haut Moyen-Age") du Centre National de la Recherche Scientifique et à préparer, pour le second volume d'un projet en cours sur la *Vie de Plotin* de Porphyre (le premier volume avait vu le jour en 1982), une étude sur le chapitre 16 relatif aux gnostiques. Je me mis au travail et livrai les principaux résultats auxquels j'étais parvenu, d'abord dans le cadre du séminaire de Pierre Hadot au Collège de France, le 8 mars 1989 ("Les gnostiques de Plotin et ceux de Porphyre, *VP* 16", voir *EPHE-SR*, 97, 1988-1989, p. 321), ensuite dans mon séminaire propre que je tenais alors à l'École Pratique des Hautes Études. En mai-juin 1990, j'y présentai les points suivants : histoire de la recherche sur le ch. 16, la détermination du modèle hérésiologique suivi par Porphyre, la forme matérielle des livres (*EPHE-SR*, 98, 1989-1990, p. 347), puis achevai cet enseignement, de novembre 1990 à février 1991, en traitant des questions suivantes : l'ordre porphyrien des apocalypses gnostiques, la formation et la signification des noms propres des pseudo-prophètes, les arguments de la réplique d'Amélius au *Zostrien* et ceux de la critique porphyrienne du *Zoroastre* (*EPHE-SR*, 99, 1990-1991, p. 305). Ces recherches, qui ont pour titre "Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16", occupent soixante pages imprimées dans le tome II de *Porphyre. La Vie de Plotin* (= *PVP*, II, pp. 503-563), sorti en librairie en octobre 1992. De cette longue étude, je ne retiendrai ici que ce qui est à l'origine directe de la découverte présentée dans ce livre.

Un lecteur attentif de ces recherches sur le chapitre 16 fut Pierre Hadot. Entre autres remarques, il me signalait, au début de 1993, que le fragment du *Zostrien* copte que j'avais édité et traduit dans cette contribution (p. 539), lui paraissait être, me disait-il, une citation littérale de Victorinus, en raison de la formule technique, "logos de soi-même", appliquée à l'*hyparxis* du Père-Esprit et véritable hapax legomenon de la littérature philosophique. Ce que j'avais écrit moi-même était une discussion à propos de l'hypothèse de Luc Brisson ("Amélius", 1987, p. 824 et pp. 840-843) attribuant à la réfutation du *Zostrien* par Amélius la citation d'Amélius que donne Eusèbe dans la *Préparation Évangélique* (XI 19,1), et je mettais en avant deux fragments du *Zostrien* à l'appui de l'hypothèse de Brisson. Voici ce passage (pp. 539-540)

> « Dans la métaphysique du *Zostrien*, le premier principe est identifié à l'esprit (*pneuma*) et porte son nom. Il est "l'Esprit invisible" (58,16-17), "l'Esprit trois fois puissant et invisible" (87,13-14). Les modalités de cette triple puissance de l'Esprit, qui est le Père, s'énoncent, comme dans d'autres traités gnostiques, à l'aide de spéculations sur la triade : existence (*hyparxis*), vie (*ōnh, zōē*) et science (*epistēmē*), appelée aussi "béatitude de la connaissance", ou "perfection" cognitive, autrement dit la pensée. Or, dans le *Zostrien*, le Logos johannique sert de prédicat à l'*hyparxis* paternelle, ainsi que le montrent les deux fragments suivants qui sont une exégèse visiblement polémique du premier verset du prologue.
>
> 66,18-21 (texte copte) "Et en tant que dans l'existence, il (= le Père-Esprit) est commencement absolu, logos de lui-même et forme (*eidos* = *idea*) de lui-même".
>
> 78,10-16 (texte copte) "Par acte, puissance et substance, elle (l'*hyparxis*) n'a pas eu à commencer avec le temps mais se manifesta éternellement, se tenant (ou : immobile) auprès de lui (= l'Esprit) éternellement."
>
> Dès lors que le Logos johannique est identique à la Sagesse personnifiée de la tradition juive

(*Prov.* 8,30 : "J'étais auprès de lui"), ce Logos ne peut, du point de vue de l'auteur du *Zostrien*, que désigner la forme d'existence propre au principe premier, et non pas celle du Fils. En repérant l'autorité scripturaire utilisée par le *Zostrien* et en en proposant une paraphrase rectificatrice, Amélius aura soin de montrer l'inanité des deux interprétations du prologue chez ses adversaires : le Logos johannique ne saurait s'appliquer ni au principe premier (position du *Zostrien*) ni au second (thèse des *polloi*), mais seulement, du point de vue d'un néoplatonicien, à la troisième hypostase, c'est-à-dire, ainsi que cela a été bien expliqué par Brisson, à l'âme du monde »

À titre de comparaison, dans la seule traduction alors disponible du *Zostrien* (*The Nag Hammadi Library in English*, 1977, p. 384), John H. Sieber traduisait le fragment 66,18-21 ainsi : « In Existence there exists a simple head, a word of his and a form ». Dans *The Gnostic Scriptures* de B. Layton (1987), ce passage manque. Dans l'édition de Layton et Sieber (*NHS* 31), qui n'était pas publiée à l'époque où j'écrivais ma contribution à *PVP* II, le fragment en question est traduit de la façon suivante : « In existence he exists [ ] a simple origin, his [word], and species ». S'étant, par la suite, procuré cette édition américaine, Pierre Hadot s'étonna de la grande divergence qu'il y avait entre la traduction du fragment dans cette édition et celle que j'avais proposée dans *PVP* II et me faisait remarquer que le terme *logos* ne figurait pas dans le copte. Je maintins, cependant, comme seule correcte la traduction que j'avais faite et lui expliquai qu'il fallait impérativement, dans ce passage, pour obtenir un sens, traduire l'expression copte ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲁϥ par son substrat grec, et non par l'équivalent courant du mot copte dans les langues modernes.

Convaincu que le fragment du *Zostrien* comportait bien la formule attestée dans l'*Adv. Arium* (I 50,16 : *et idea et* λόγος *sui ipsius*), Pierre Hadot relut sur cette base les pages du *Zostrien* proches du fragment en question et m'envoyait, le 15 juin 1994, une première liste de parallèles littéraux qu'il avait relevés entre les pages 64-67 du *Zostrien* et les paragraphes 49-50 du livre IB de l'*Adv. Arium*. « À vous de voir », m'écrivait-il, « si ce n'est pas un mirage, et peut-être aussi s'il y en a plus. En tout cas, j'ai l'impression qu'il y a vraiment parallélisme. » Fin juillet 1994, j'avais achevé une première version de la synopse et de l'édition critique.

Commença alors entre Pierre Hadot et moi-même une série d'échanges, de confrontations des points de vue, et d'interrogations sur l'interprétation à donner du fait synoptique. La découverte de matériaux philosophiques grecs, littéralement attestés par deux témoins (latin et copte), ne constituait pas en soi une nouveauté dans les recherches sur les Gnostica de Nag Hammadi (voir mon étude "Un témoin gnostique copte de la tradition du Pseudo-Andronicus de Rhodes", 1986). L'existence d'une littérature anthologique, sur le modèle de celle brillamment mise en lumière par Maddalena Scopello à propos des citations bibliques et homériques de l'*Exégèse de l'âme* (1985), n'était-elle pas aussi envisageable pour la philosophie ? De son côté, John H. Whittaker observait non sans raison, en conclusion de son étude sur la philosophie platonicienne dans les premiers siècles de l'Empire romain : « Out of the vast Middle Platonic and Pythagoreanizing literature of the early empire only scattered remnants have survived. One must suppose that the Gnostic teachers of the epoch, like the early Fathers, had at their disposal a much wider, and sometimes differently oriented, selection of philosophical texts than has survived to our day, and we can expect to find reflections of these vanished texts in extant Gnostic writings » ("Platonic Philosophy", 1987, p. 123). Après avoir donné trois exemples (*Traité tripartite*, *Apocryphon de Jean*, et notice d'Hippolyte sur les Pérates), Whittaker termine ainsi : « In fact the evidence supplied here by Hippolytus [*Elenchos* V 12,1-3] shows that the pattern of the post-Plotinian Neoplatonic metaphysical hierarchy was already established in the second century. Our conception of the history of Platonism must be revised accordingly and we must acknowledge in the Middle Platonic movement the existence of a greater vitality and variety than most scholars have hitherto been prepared to admit" (*ibid.*, p. 123). De Rome où il travaillait à la Bibliothèque Vaticane, Pierre Hadot me faisait parvenir en novembre de la même année 1994 l'article de Ruth Majercik qui avait repéré également un parallélisme et qui proposait une explication par emprunt commun à l'exégèse porphyrienne des *Oracles*. Plutôt que de précipiter les choses, je choisis l'effort de réflexion pour cerner les milieux qui avaient produit les deux témoins (ch. II) et sur-

tout pour rendre compte, le mieux possible, de la complexité philosophique du document (ch. V).

Le sujet de mon cours du Collège de France pour l'année universitaire 1994-1995 étant affiché ("La désignation de l'hérésie dans l'apocalyptique gnostique"), j'ai dû reporter à l'année suivante, 1995-1996, la présentation publique de la découverte ("Le Zoroastre gnostique. Nouveaux fragments de l'Apocalypse de Zostrien", *Annuaire du Collège de France*, t. 95, 1994-95, p. 988 ; t. 96, 1995-1996). Le séminaire de la même année fut consacré également à l'étude de textes grecs et coptes de métaphysique en lien avec les nouveaux fragments découverts. Y participèrent, entre autres, par leurs exposés ou leurs interventions : L. Brisson, N.-L. Cordero, J. Dillon, J.-D. Dubois, P. Hadot, J. Magne, J.-C. Métrope, S. Mimouni, C. Nakano, S.-M. Ri, M. Scopello, B. Tambrun-Krasker. À l'occasion du Colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, qui se tint à Lausanne et Genève du 22 au 25 mars 1995, j'informai de cette découverte P.-H. Poirier et L. Painchaud.

*

* *

À Rika Gyselen, qui a accueilli cet ouvrage dans les *Res Orientales* et y a mis son savoir-faire, son goût et beaucoup de patience pour obtenir une belle facture typographique ; au Collège de France, qui a aidé à l'édition ; à la Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz et à E.J. Brill, Leiden, qui m'ont aimablement accordé l'autorisation de reproduire les planches qui figurent dans ce volume ; à Pierre Hadot, qui a suivi avec une attention soutenue l'évolution et les détours de ce livre, et qui a bien voulu en écrire les pages finales, j'exprime ma profonde gratitude.

ÉLÉMENTS DE CHRONOLOGIE

Cette chronologie brève a pour but de mettre en relief les lieux et dates des principaux faits littéraires, politiques et religieux, permettant de situer, non pas le contenu de l'exposé de métaphysique commun à Marius Victorinus et à l'Apocalypse de Zostrien — ce qui sera l'objet du ch. V —, mais les deux témoins qui nous l'ont transmis : l'un on ne peut plus "orthodoxe" puisqu'il appartient à l'œuvre théologique latine d'un partisan du Credo de Nicée, l'autre tout à fait "hérétique" puisqu'il se trouve dans un codex de Nag Hammadi contenant la traduction copte d'un traité gnostique.

Ces éléments de chronologie commencent au milieu du IIIème siècle avec ce que l'on peut cerner avec précision, l'école de Plotin, et se termine à la fin du IVème siècle avec le récit augustinien de la conversion et du baptême de Marius Victorinus. Ce siècle et demi d'histoire des œuvres et des idées est marqué dans la société par les épisodes ultimes du conflit entre l'État et le christianisme, et dans l'Église par la naissance et les développements de la controverse arienne. Les réalisations spectaculaires de la philosophie païenne dans l'après-Numénius (Plotin, Porphyre) vont contribuer à la christianisation des élites (Victorinus, Ambroise, Augustin). Les derniers gnostiques n'y effarouchent plus personne, sauf les philosophes dont ils ont adopté le langage. Comme on le voit avec la dispute d'Aèce avec un Borborien (—> 353), les gnostiques vont devenir contre les ariens les alliés objectifs de l'orthodoxie. La vitalité et la richesse de cette époque sont dans ce chassé-croisé des situations et des discours.

246

Rome. Rencontre de Plotin (selon Eunape, *Vies des sophistes*, III 1, originaire de Lycopolis, Haute-Égypte, copte Siôout, auj. Asyūṭ ; naissance : 205 ; arrivée à Rome, 244) et d'Amélius (selon Porphyre, *VP* 7.2, originaire de la Toscane) : « Amélius vint le trouver, alors que Plotin était à Rome pour la troisième année du règne de Philippe (II l'Arabe, = 246) ; et comme il y resta jusqu'à la première année de Claude (= 269), il suivit son enseignement vingt-quatre années en tout » (*VP* 3.38-40 ; commentaire : Brisson, "Amélius", pp. 798-799 ; "Plotin", pp. 6-7).

Sur le problème de la "patrie de Plotin" : essentiellement Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, pp. 245-246 (« à Rome, en tout cas, on n'ignorait certes pas, du temps de Victorinus et d'Augustin, l'origine égyptienne de Plotin », p. 246). Discussion des témoignages et bibliographie complémentaire : *PVP*, II, pp. 189-191 ; les savants auteurs de cette note considèrent que « Plotin n'était pas à proprement parler un Égyptien » (p. 191), sous prétexte qu'il porte un nom de consonance latine et qu'il fait preuve dans les *Ennéades* (V 8 [31], 6) d'une méconnaissance totale du mode de fonctionnement des hiéroglyphes. Ces deux arguments ne valent rien. Pour s'en tenir à un exemple bien connu, Antoine (*Antonius*), le fondateur du monachisme, de quelque vingt ans l'aîné de Plotin et qui n'a jamais su parler que sa langue maternelle, le copte, ne serait pas "Égyptien", sous prétexte qu'il porte un nom latin ? Que Plotin interprète mal l'écriture hiéroglyphique (dernière inscription connue : 24 août 294 de notre ère, Philae) signifie seulement qu'il s'en tient sur le sujet à ce qu'on racontait dans le milieu hellénophone. Clément d'Alexandrie, qui n'est pas (pour parler comme les auteurs de la note) un "Égyptien", fait preuve de plus de curiosité en la matière et a de bons informateurs (là-dessus : Frédérique von Känel, *Les Prêtres-ouâb de Sekhmet*, pp. 278-279).

250

Césarée de Palestine. En application de l'édit de Dèce (mai 250 ; arrivé au pouvoir le 29 août 249), prescrivant que tous les citoyens de l'Empire doivent, par un sacrifice se déroulant devant magistrats,

offrir une *supplicatio* aux dieux de Rome en faveur de l'empereur, Origène est arrêté, subit « chaînes et tortures, supplices sur le corps, supplices par le fer, supplices dans les profondeurs des prisons ; pendant un très grand nombre de jours, les pieds écartelés dans les ceps jusqu'au quatrième trou, et menacé du feu » (Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI 39,5). Il sort du cachot à la mort de Dèce (fin juin 251) et meurt peu de temps après. Sur les persécutions du IIIème siècle : Chuvin, *Chronique des derniers païens*, pp. 25-26 ; sur la mesure impériale de Dèce, une nouveauté par sa valeur universelle et systématique : Le Glay, *Rome*, p. 321.

263

Rome. Alors que Plotin est dans sa cinquante-neuvième année (*VP* 4. 66-68) et qu'il a déjà écrit les vingt et un premiers traités des *Ennéades*, Porphyre, âgé de trente ans, arrive à Rome en provenance de Grèce avec Antoine de Rhodes, rencontre Amélius et est introduit auprès de Plotin pendant les vacances d'été (*VP* 4). Il restera auprès de Plotin six années (263-268), durant lesquelles ce dernier écrira les traités 22 à 45 relatifs à « des sujets empruntés aux problèmes du moment » (*VP* 5.60-61), ἐκ προσκαίρων προβλημάτων τὰς ὑποθέσεις ; sur cette période : Brisson, "Plotin", pp. 9-25.

Parmi ces "problèmes du moment" : essentiellement les *Gnostiques*, que Porphyre appelle également par leur dénomination hérésiologique chrétienne : Χριστιανῶν αἱρετικοί, et qu'il décrit comme « sortis de l'ancienne philosophie ; Adelphius et Aquilinus avec les gens de leur entourage ; ayant en leur possession de très nombreux traités : d'Alexandre le Libyen, de Philocomus, de Demostratus et de Lydus ; mettant en avant des apocalypses : de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Messos, et des autres du même genre » (*VP* 16.2-7). Plotin les réfutera principalement dans les traités 30-33 (= III 8 ; V 8 ; V 5 ; II 9 "*Contre les Gnostiques*"), et chargera Amélius et Porphyre de répliquer respectivement au *Zostrien* et au *Zoroastre* (*VP* 16. 9-18). Analyse de ce ch. 16 avec bibliographie commentée dans ma contribution à *PVP*, II, pp. 503-563, "Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*" (sera citée *infra* sous la forme abrégée "Gnostiques"). La réplique porphyrienne au *Zoroastre* n'a pas eu de forme écrite. Des quarante livres composés par Amélius contre le *Zostrien*, rien ne subsiste. Brisson ("Amélius", p. 824) propose, à mon avis avec raison, d'attribuer à cette œuvre le fragment d'Amélius cité par Eusèbe (*Préparation Évangélique*, XI 19,1) et relatif au prologue johannique (cf. *supra*, ch. I, p. 15).

268

Milan, septembre (Chastagnol, *Histoire Auguste*, p. 802, n. 3), assassinat de l'empereur Gallien, le protecteur de Plotin (*VP* 12. 1-2).

Rome : dispersion de l'école de Plotin. Porphyre, atteint de "mélancolie" et pris du désir du suicide, part en Sicile chez un certain Probus dans la région de Lilybée, au sud-ouest de l'île (*VP* 11,11-19). Amélius quitte Rome en 269 (« la première année du règne de Claude », *VP* 3. 40-41) pour Apamée de Syrie, la patrie de Numénius. Plotin malade se retire en Campanie, où il rédige et d'où il envoie à Porphyre les traités 46-50, puis 51-54 ; il y mourra en 270, « alors que s'achève la deuxième année du règne de Claude » (*VP* 2. 29-32 ; sur cette période : Brisson, "Plotin", pp. 25-27).

271

Sicile. Date controversée ("Gnostiques", p. 513, n. 14). Porphyre rédige les quinze livres de son traité *Contre les Chrétiens*. Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VI 19,2 : « Notre contemporain Porphyre, qui s'est établi en Sicile, qui s'est mis à écrire contre nous des ouvrages où il essaie de discréditer les divines Écritures et où il mentionne ceux qui les ont commentées, en vient, incapable d'alléguer le moindre grief contre les doctrines et à court d'arguments, à insulter et à calomnier les commentateurs et parmi eux tout spécialement Origène qu'il affirme avoir connu dans sa jeunesse » (traduction de Richard Goulet, "Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres", pp. 478-479).

±281

Numidie Proconsulaire (auj. Tunisie). Naissance de Caius Marius Victorinus, *natione Afer* (Jérôme, *De viris inlustribus*, 101), entre 275 et 285 selon Travis, entre 281 et 291 selon Hadot ; sur cette datation approximative et l'interprétation de l'expression *in extrema senectute*, employée par Jérôme pour placer la période chrétienne de Victorinus : Travis, "A

Biographical Note", pp. 85-87 ; Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 24 25. Victorinus a donc une trentaine d'années de moins que son compatriote Lactance (Hadot, *Marius Victorinus*, p. 24, n. 11). « Si Victorinus naît dans cette décennie [281-291], il a une vingtaine d'années au moment de la persécution de Dioclétien ; il peut avoir connu personnellement Porphyre, qui meurt à Rome entre 301 et 305. Il a une trentaine d'années au moment du triomphe de Constantin et de l'instauration d'une nouvelle politique religieuse, une quarantaine d'années au moment du concile de Nicée, et finalement une soixantaine d'années lorsqu'il atteint la célébrité comme rhéteur à Rome sous Constance » (Hadot, *ibid.*, p. 25). Le lieu et la date de la mort de Victorinus nous échappent. Elle est bien antérieure au séjour d'Augustin à Milan [—> 386] (Travis, p. 87 ; Hadot, p. 304) : « shortly after 362 » (Travis) ; « peu après 363 » (Solignac, col. 616).

301

Rome. Porphyre, qui est dans sa soixante-huitième année (*VP* 23. 13-14), rédige la *Vie de Plotin* en guise de préface et d'introduction à son édition systématique des Ennéades. Il réalise cette édition sur le modèle des Bibles chrétiennes, en adoptant le codex comme forme du livre et en répartissant les cinquante-quatre traités en trois *sōmatia* ("Gnostiques", pp. 524-525). Il mourra trois ou quatre ans plus tard, après avoir écrit la *Lettre à Marcella*. 300-301 : Eusèbe de Césarée fait paraître les livres I-VIII de son *Histoire Ecclésiatique* et rédige ses *Canons chronographiques*.

303

Nicomédie, Bithynie (auj. Izmit, Turquie), 23-24 février. Début de la grande persécution de Dioclétien contre les Chrétiens ; promulgation et affichage d'un premier édit « stipulant que les adeptes de cette religon seraient exclus de toute charge officielle et de toute dignité, et passibles des supplices, quel que fût leur ordre ou grade ; que toute action dirigée contre eux serait recevable ; mais qu'ils n'auraient pas le droit d'ester en justice en réparation de dommages, pour adultère ou pour vol : en un mot, on leur enlevait la liberté et jusqu'à la parole » (Lactance. *De la mort des persécuteurs*, XIII 1 ; traduction de Jacques Moreau, *SC* 39, pp. 91-92). Selon Wlosok (*Laktanz*, p. 191, n. 28), c'est dans cette même ville, où il s'est installé depuis une dizaine d'années comme professeur de rhétorique, que doit se situer, peu de temps avant le déclenchement de la persécution, la conversion de Lactance ; au début du *De opificio dei*, contemporain de ces événements et qui est dédié à son élève Démétrianus, Lactance se présente lui-même comme chrétien, *praeceptor honestioris rei meliorisque doctrinae* (1,1). À la même date, mais dans la province romaine de Numidie Proconsulaire, l'ancien maître de Lactance, Arnobe, *rhetor in Africa clarus* (Jérôme, *Chronique*, p. 231, 14 Helm) et qui lui aussi vient de passer au christianisme, travaille à la rédaction de son *Adversus nationes*.

311

Sardique, Dardanie (auj. Sofia, Bulgarie) et Nicomédie, Bithynie (auj. Izmit, Turquie). Édit de tolérance dit de Galère, affiché le 30 avril à Nicomédie. Constatant qu'en dépit des mesures répressives prises contre eux (les quatre édits de la grande persécution de Dioclétien, 23 février 303, printemps ou début de l'été 303, début septembre 303, janvier/février 304), les Chrétiens persistent à vivre selon leurs lois, les quatre empereurs (Galère, Constantin, Licinius, et Maximin Daïa) décident de leur accorder clémence et indulgence, « de sorte qu'à nouveau ils puissent être Chrétiens et rebâtir leurs lieux de réunion, à condition qu'ils ne se livrent à aucun acte contraire à l'ordre établi... En conséquence, et en accord avec l'indulgence que nous leur témoignons, les Chrétiens devront prier leur dieu pour notre salut, pour l'État et pour eux-mêmes, afin que l'intégrité de la *respublica* soit rétablie et qu'ils puissent vivre chacun chez soi en sécurité » (original latin de l'édit : Lactance, *De la mort des persécuteurs*, XXXIV 1-5 ; traduction grecque glosée : Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, VIII 17,3-10 ; sur cette période : Jacques Moreau, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, pp. 110-137).

321

Alexandrie, Césarée de Palestine, ou Syrie (lieu et date controversés : Bardy, *Lucien d'Antioche*, p. 223 ; Simonetti, *Crisi ariana*, p. 26, n. 1). Premier document connu remontant aux débuts de la controverse arienne. Prêtre du quartier de Baucalis à

Alexandrie, Arius qui vient d'être condamné et déposé par un synode local envoie une lettre à Eusèbe de Nicomédie, dans laquelle il se plaint des mesures prises contre lui par son évêque, Alexandre. Texte grec transmis par Épiphane, *Panarion*, LXIX 6,1-7 ; Théodoret, *Histoire Ecclésiastique*, I 5,1-4 ; recension latine ancienne (—> 359), d'origine arienne, transmise par Marius Victorinus, *Candidi epistola*, edd. Henry et Hadot, *SC* 68, pp. 176-179 ; semble-t-il, sans interpolations orthodoxes : Simonetti, *Studi*, pp. 88-109. Ensemble du dossier : Bardy, *Lucien d'Antioche*, pp. 221-228 ; Opitz, *Athanasius Werke*, III/1, pp. 1-3.

Arius y expose ses positions ainsi (traduction de Pierre Hadot, *SC* 68, p. 178) : « Le Fils n'est ni inengendré ni partie de l'inengendré, selon quelque mode que ce soit, ni tiré d'un sujet, mais il subsiste, par la volonté et la pensée de Dieu, avant les temps et les siècles (*aeones*), Dieu plénier, monogène et inaltérable. Et avant d'être *engendré* ou *créé* ou défini ou *établi*, il n'était pas. Car il n'était pas inengendré. On nous persécute parce que nous avons dit : Le Fils a un principe, mais Dieu est sans commencement. Voilà pourquoi on nous persécute ; et aussi parce que nous avons dit qu'il n'est pas à partir des existants (grec : "il provient des non-existants", ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν). Mais nous l'avons dit en ce sens qu'il n'est pas une partie de Dieu et ne provient pas d'un sujet quelconque. Voilà pourquoi on nous persécute. Maintenant tu le sais. »

325

Nicée, Bithynie (auj. Iznik, Turquie), 19 juin, séance d'ouverture du concile de Nicée (sur le rôle de Constantin : Barnes, "Emperor and Bishops", pp. 56-57). Le "symbole" (formule de foi trinitaire), qui y sera adopté contre Arius et ses partisans, énonce la consubstantialité du Fils avec le Père. Le Fils de Dieu est dit : « unique engendré, né du Père c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, Dieu véritable de Dieu véritable, né non pas fait, consubstantiel au Père ». L'anathématisme qui accompagne le symbole condamne les principales positions ariennes relatives au Fils, en ces termes : « ceux qui disent qu'*il y eut un temps où il n'était pas* et *avant de naître il n'était pas*, et qui prétendent qu'*il fut de ce qui n'est pas*, ou bien qu'il est d'une nature ou substance différente ou bien soumis au changement ou à l'altération ». Texte grec avec version latine d'Hilaire de Poitiers, dans Denzinger et Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, n° 125-126, pp. 52-53. Étude d'ensemble : Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 77-95.

336

Alexandrie. Excédé par les disputes continuelles des chrétiens d'Égypte, divisés entre partisans et adversaires d'Athanase (évêque d'Alexandrie depuis 328, déposé en août/septembre 355 par le concile pro-méléien de Tyr) et de Jean Arkaph (chef de file des méléciens), d'autre part constatant que sa décision de réhabiliter et de réintroduire Arius et ses partisans dans la communion de l'Église (concile de Jérusalem, septembre/octobre 335) ne suscite guère d'enthousiasme, Constantin prend dans les premiers mois de l'année 336 un certain nombre de mesures contre tous les fauteurs de troubles : Athanase devra rester à Trèves, « chez les Gaulois de l'Ouest », Arkaph est frappé d'exil ; quant aux novatiens, montanistes, valentiniens, marcionites et paulianistes, ordre est donné que soient détruits leurs oratoires et leurs livres, qu'ils ne puissent célébrer leur culte ni en privé ni en public, qu'ils se rallient aux églises, que dans chaque ville ils soient surveillés par des clercs et des personnes sûres, enfin que soient dénoncés et punis aussi bien les flagrants délits que les dissimulateurs ralliés extérieurement. Sources : Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, II 31-32 ; Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, III 63-66.

Selon Sozomène, ces mesures furent efficaces, sauf en ce qui concerne les montanistes de Phrygie et les novatiens, « à cause », dit-il, « de la qualité de leurs chefs » (II 32,5-6). Exemple de ces dénonciations sur le terrain : le Palestinien Épiphane (ob. 402), futur évêque de Salamine (Chypre), alors étudiant à Alexandrie, infiltre un groupe de gnostiques « cachés dans l'Église », se procure leurs livres, puis remet aux autorités ecclésiastiques une liste de quatre-vingts personnes qui seront bannies (Épiphane, *Panarion*, XXVI 17,4-9 ; "Épiphane contre les Gnostiques", pp. 79-80 et p. 90 ; Trofimova, "Gnosticizm", pp. 191-193). La *Paraphrase de Sem* (*NHC* VII,*1*) est, selon moi, un témoin direct des préoccupations de gnostiques de cette époque ("Naissance du ciel", pp. 412-413).

337

Nicomédie, Bithynie (auj. Izmit, Turquie). Alors qu'il vaque aux préparatifs d'une guerre contre les Perses, Constantin, malade, reçoit le baptême des mains de l'arien Eusèbe de Nicomédie et meurt le 22 mai dans un faubourg de la ville. Jérôme, *Chronique*, "31 Constantin" : *Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat. A quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discordia. Constantinus cum bellum pararet in Persas in Acyrone villa publica iuxta Nicomediam moritur anno aetatis LXVI. Post quem tres liberi eius ex Caesaribus Augusti appellantur* (p. 234,2-12 Helm). Constantin II mourra en mars/avril 340, Constant sera assassiné en 350, Constance II se maintiendra au pouvoir jusqu'à sa mort à quarante-quatre ans (3 novembre 361). Succession de Constantin et politique religieuse de Constance II : Stein et Palanque, *Bas-Empire*, I, pp. 131-134 et 145-146 ; Jones, *Later Roman Empire*, I, pp. 112-119.

348

Haute-Égypte. Papyrus documentaire daté le plus récent, ayant servi à la fabrication des reliures des Nag Hammadi Codices. Fac-similé : *Cartonnage*, VII 4c ; édition : Barns, Browne, Shelton, *Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, NHS 16, n° 65, pp. 57-58. Il s'agit d'un certificat par lequel un certain Aurelius Melas s'engage sous serment, devant le président en charge d'un conseil municipal (noms du président et de la ville non conservés), à garantir la sécurité d'une certaine Aurelia (ou Flavia ?), fille de Maximus. L'attestation est datée du 10 de Phaophi (?), sous le consulat de Flavius Philippus (*clarissimus praefectus sacro praetorio*) et de Flavius Salia (*clarissimus magister equitum*), autrement dit le 7 octobre (?) 348. Cette date constitue le *terminus a quo* de la fabrication de la reliure du codex VII et de l'enfouissement d'au moins treize codices — dont le codex VIII contenant la version copte de l'Apocalypse de Zostrien (—> 263) —, dans une cache de Gabal al-Tārif, rive orientale du Nil, à une dizaine de kilomètres de Nag Hammadi. Ils seront retrouvés par hasard par des villageois en décembre 1945 et commenceront à être accessibles aux orientalistes en décembre de l'année suivante (Robinson, *Nag Hammadi Codices. Introduction*, pp. 5-6).

353

Cilicie. Aèce, chef de file des ariens radicaux, engage avec un gnostique une dispute publique et, déclare Philostorge, « subit à cette occasion une cuisante défaite : à la suite de quoi, le découragement l'envahit au point de penser qu'il n'était plus supportable de vivre quand on voit le mensonge l'emporter ainsi sur la vérité » (*Histoire Ecclésiastique*, III 15, ed. Bidez, p. 46,15-19). Selon cet historien arien, Aèce, bien que réconforté par une vision, jugea tout de même utile d'aller quelque temps à Alexandrie se perfectionner en dialectique. Eunome, qui a alors à peine vingt ans, l'y rejoint et y devient son disciple et secrétaire dans les années 354-356. L'Épitomé de Philostorge par Photius ne transmet pas le nom de ce gnostique, adversaire victorieux d'Aèce et lointain émule de celui qui avait composé l'Apocalypse de Zostrien. Il est qualifié seulement de τις τῶν Βορβοριανῶν (p. 46,16), littéralement "adepte du bourbier", surnom fabriqué par jeu de mots avec Βαρβηρῖται/Βαρβηλῖται, "adeptes de Barbéro/Barbélo" et déjà utilisé par Épiphane, *Panarion*, XXVI 3,6. Le gnostique, qui triompha d'Aèce en Cilicie, n'était certainement pas un dialecticien dépourvu de talent pour réussir ce tour de force de réduire au silence le futur auteur du *Syntagmation*. Sur les controverses des ariens contre les gnostiques, assimilés par eux aux consubstantialistes nicéens : ma contribution aux *Mélanges Mondésert*, "Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des *Recognitiones*", en particulier p. 335.

354

Rome. Élévation de Marius Victorinus au clarissimat par une statue au forum de Trajan. Jérôme, *Chronique*, "17 Constance" : *Victorinus rhetor et Donatus grammaticus praeceptor meus Romae insignes habentur. E quibus Victorinus etiam statuam in foro Traiani meruit* (p. 239,12-15 Helm ; commentaire : Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 13 et 32-33). L'érection de cette statue marque le *floruit* de Marius Victorinus en tant que *rhetor urbis Romae*, c'est-à-dire titulaire de la chaire publique de la ville de Rome pour la rhétorique (Hadot, *ibid.*, pp. 29-30).

Dans la Rome de cette époque, un *rhetor* n'est pas un orateur, mais « un professeur de philosophie, substitut du *sophiste* » (Courcelle, *Tradition littéraire*, p. 70). La conversion et le baptême de Marius Victorinus, que raconte Augustin (> 397/398), peuvent être antérieurs à l'érection de la statue (hypothèse Courcelle, "La date de la conversion de Marius Victorinus", dans *Tradition littéraire*, pp. 557-558) ou postérieurs (hypothèse Hadot, *Marius Victorinus*, p. 29 : « De 350 à 355, Victorinus aurait connu son maximum de célébrité comme rhéteur de la ville de Rome. En 356, il se serait converti de la manière spectaculaire que raconte Augustin »). Mary Clark place le baptême en 355 ("Marius Victorinus", p. 165) ; Aimé Solignac date la conversion de « 355 environ » ("Marius Victorinus", col. 616). Sur ce type de conversion en milieu romain : mise au point chez Barnes, "Statistics and the Conversion of Roman Aristocracy", pp. 142-144.

Thagaste, Numidie Proconsulaire (auj. Souq Ahras, Algérie), 13 novembre, naissance d'Augustin (Aurelius Augustinus), fils de Monnica et d'un curiale de Thagaste, Patricius (bibliographie : *PAC*, pp. 758-762 et 833-834).

358

Ancyre, Galatie (auj. Ankara, Turquie), printemps. Dans le but de réconcilier nicéens et anti-nicéens, Basile d'Ancyre, chef de file des semi-ariens homéousiens (sur leur doctrine : Simonetti, *Studi*, pp. 160-186), fait approuver par un synode réuni dans sa ville épiscopale, peu avant Pâques, un manifeste sur la similitude de substance entre Père et Fils, suivi de dix-neuf anathématismes condamnant aussi bien anoméens que consubstantialistes. Dossier reproduit par Épiphane, *Panarion*, LXXIII 2,1-11,11, ed. Holl, pp. 268,30-284,9 ; études : Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 263-265 ; Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 251-312.

Été. Cour de Constance II à Sirmium, Pannonie seconde (auj. Sremska Mitrovica, Serbie). L'empereur (pro-arien) se rallie au parti de Basile d'Ancyre et fait adopter par une conférence épiscopale réunissant nicéens (dont le pape Libère) et anti-nicéens (dont les évêques de cour Ursace, Valens et Germinius) un ensemble de documents ("troisième formulaire de Sirmium"), parmi lesquels se trouvent les anathématismes d'Ancyre et une nouvelle lettre-manifeste de Basile d'Ancyre préconisant le terme *homoiousios* (le Fils semblable au Père en substance). Sources : Hilaire, *De synodis*, 81 ; Athanase, *De synodis*, 45 ; étude : Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 265-266.

359/360

Rome. Pour défendre contre toutes les hérésies la foi commune à laquelle il vient d'adhérer par le baptême, Marius Victorinus réagit au troisième formulaire de Sirmium (—> 358), dont il connaît toutes les pièces et auquel il emprunte sa formulation de l'arianisme (dossier dans Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 266-275), et rédige ses premières œuvres théologiques anti-ariennes. Celles-ci sont dirigées d'abord contre un arien fictif, "Candidus", niant toute génération divine : l'*Opus ad Candidum* qui se présente sous la forme littéraire d'un échange de lettres (edd. Henry et Hadot, *SC* 68, pp. 106-183) ; ensuite contre l'homéousianisme de Basile d'Ancyre nommément cité : le *Liber primus de trinitate* = *Adversus Arium liber primus, pars prior* (I 1-47, edd. Henry et Hadot, pp. 188-333). À ces deux œuvres, il ajoutera, « probablement à la fin de l'année 359, ou au début de 360 » (Hadot, *Marius Victorinus*, p. 275), en guise d'épilogue méditatif, un nouveau traité dépourvu de polémique (« peut-être le chef-d'œuvre de composition de Marius Victorinus », Hadot, *SC* 69, p. 834), qui est un exposé philosophico-théologique sur les noms divins : le *Quod trinitas homoousios sit* = *Adversus Arium liber primus, pars altera* (148-64, pp. 338-387). C'est au début de cette dernière œuvre qu'appartient le morceau de métaphysique transmis également par l'Apocalypse gnostique de Zostrien connue par la version copte des Nag Hammadi Codices (—> 348).

362

17 juin. Sous prétexte que les auteurs classiques ne peuvent être expliqués que par des païens et dans l'esprit de la religion traditionnelle, l'empereur Julien (3 novembre 361 - 26 juin 363) interdit aux chrétiens toute activité dans l'enseignement supérieur et leur conseille de commenter plutôt la Bible dans leurs églises (constitution impériale du *Code Théodosien* XIII 3,5 réunie avec la *Lettre* 61 de Julien dans Bidez, *L'Empereur Julien. Lettres et*

fragments, pp. 72-75). Le rhéteur d'Athènes, Prohaeresius, démissionne pour protester ; Jérôme, *Chronique*, "2 Julien", *Prohaeresius sofista Atheniensis lege data ne christiani liberalium artium doctores essent, cum sibi specialiter Iulianus concederet, ut christianus doceret, scholam sponte deseruit* (p. 242,24-243,1 Helm). Le rhéteur de Rome, Marius Victorinus, démissionne également ; Augustin, *Confessions*, VIII 5,10, qui tient ce renseignement de Simplicianus (—> 386) : « À l'époque de l'empereur Julien, une loi avait été portée interdisant aux chrétiens d'enseigner les lettres et l'éloquence. Victorinus respectant cette loi avait préféré abandonner le bavardage de l'école plutôt que ton Verbe par qui tu rends *les langues des enfants habiles à parler* (Sag. 10,21) » (traduction d'Aimé Solignac, *BA* 14, p. 29). Prenant Julien au mot, Marius Victorinus commence à travailler à ses commentaires sur les Épîtres pauliniennes (Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 285-286).

386

Milan, été. Augustin, qui cherche à devenir chrétien, vient consulter le prêtre Simplicianus qui avait bien connu à Rome Marius Victorinus. *Confessions*, VIII 2,3 : « J'avais lu certains livres des Platoniciens (*quosdam libros Platonicorum*), traduits en latin par Victorinus, un ancien rhéteur de Rome (*rhetor urbis Romae*) qui, m'avait-on dit, était mort chrétien. Il (Simplicianus) me félicita de n'être pas tombé sur les écrits d'autres philosophes (*aliorum philosophorum scripta*), remplis de faussetés et de duperies "selon les éléments de ce monde" (Col. 2,8), tandis que dans ceux-là se glissait de mille manières l'idée de Dieu et de son Verbe... Il évoqua le souvenir de Victorinus lui-même : à Rome, il l'avait connu très intimement (*familiarissime nouerat*)... Ce vieillard (*senex*) possédait une immense culture et une connaissance consommée de tous les arts libéraux ; il avait lu et discuté les opinions de tant de philosophes ! Il avait instruit tant de nobles sénateurs ! » (traduction d'Aimé Solignac, *BA* 14, p. 13 et 15). Sur ces *libri Platonicorum* comme propédeutique de la conversion religieuse dans le paganisme, le judaïsme (Philon) ou le christianisme : Courcelle, *Tradition littéraire*, pp. 27-67 ; sur les *libri Platonicorum* de Victorinus, envisagés du point de vue de leur contenu et de leur identification : Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 201-210 (« L'œuvre de Victorinus ne nous apprend rien sur les *libri Platonicorum* », p. 204 ; « Il n'est pas possible de déterminer avec une certitude absolue le contenu exact des *libri Platonicorum* de Victorinus... Je crois qu'il est sage de se résigner à ignorer la liste exacte des ouvrages traduits par Victorinus. C'est déjà très important de savoir qu'il s'agissait d'œuvres de Plotin et de Porphyre », p. 210). Conclusion passée dans le manuel de Reinhard Herzog, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, V, édition française, pp. 398-399, avec bibliographie récente : « Au terme d'une intense activité philologique pour les identifier, l'accord semble s'être fait pour estimer qu'il s'agit d'écrits de Plotin et de Porphyre ». Je propose, en conclusion du présent livre (ch. V 7), d'ajouter à ces deux noms celui de Numénius.

Bethléem, Palestine. Jérôme écrit dans l'*In Galatas prologus* : « Ce n'est pas que j'ignore que Caius Marius Victorinus qui, dans ma jeunesse, enseignait la rhétorique à Rome, ait composé des commentaires sur l'Apôtre ; mais c'est plutôt que, l'esprit prévenu par l'habitude de l'enseignement des lettres profanes, il a été totalement ignorant de l'Écriture sainte (*Scripturas omnino sanctas ignoraverit*) et que personne, même s'il est éloquent, ne peut traiter convenablement de ce qu'il ne connaît pas » (texte et traduction : Hadot, *Marius Victorinus*, p. 15). Selon Nautin ("Études de chronologie hiéronymienne", 1972, pp. 216-217), Jérôme arrive à Bethléem en 385, et non pas en 386.

391

Milan, 24 février. Loi de Valentinien, Théodose et Arcadius, interdisant à quiconque d'entrer dans les sanctuaires païens de Rome, d'y adorer les statues des dieux, et d'y célébrer des sacrifices. « Cette disposition doit s'appliquer également aux juges (de rang élevé) car si l'un d'eux, dévoué à un rite profane, pénètre dans un temple pour y vénérer les dieux, où que ce soit, en voyage ou dans la Ville, il sera immédiatement contraint de verser quinze livres d'or, et son bureau devra payer aussi rapidement la même somme au cas où il ne se serait pas opposé au juge et ne l'aurait pas aussitôt retenu par des avertissements prononcés publiquement » (*Code Théodosien*, XVI 10,10 ; Chastagnol, *Bas-Empire*, p. 163). Destructions des sanctuaires phares du monde païen : Sérapéum d'Alexandrie (juin 391) ; Caelestis de Carthage (399), Marnas de Gaza (mai 402) : Chuvin, *Chronique des derniers païens*, pp. 63-84.

393

Bethléem, Palestine. Jérôme, qui rédige son *De viris inlustribus*, écrit sur Marius Victorinus la notice suivante (101) : *Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit et in extrema senectute Christi se tradens fidei scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelleguntur et commentarios in Apostolum* : « Victorinus, Africain d'origine, enseigna la rhétorique à Rome, sous l'empereur Constance. Et en son extrême vieillesse, embrassant la foi du Christ, il écrivit contre Arius, selon la manière des dialecticiens, des livres extrêmement obscurs, qui ne sont compris que par les doctes ; il écrivit aussi des commentaires sur l'apôtre Paul ». Texte et traduction : Hadot, *Marius Victorinus*, p. 15 ; commentaire bio-bibliographique : Hadot *SC* 68, pp. 7-76 ; *Marius Victorinus*, pp. 27-58. Pour la datation (393) du *De viris inlustribus* de Jérôme : Nautin, "La date", pp. 33-35 ; "Études de chronologie hiéronymienne", 1974, pp. 277 et 281-283 ; datation acceptée par Devos, "Quelques dates hagiographiques", p. 166.

397/398

Milan, 7 décembre, mort de l'évêque Ambroise, après avoir fait savoir que sa préférence pour lui succéder allait à son vieux maître (*senex, sed bonus*), le prêtre Simplicianus (Paulin de Milan, *Vie d'Ambroise*, § 46). À Hippone, l'évêque du lieu, Augustin, rédige les neuf premiers livres des *Confessions*, et écrit, pour servir de modèle au récit de sa propre conversion (VIII 8,19-IX 6,14), une relation de la conversion et du baptême de Marius Victorinus (VIII 2,3-5), d'après ce que lui avait raconté Simplicianus durant l'été 386. Études de cette relation d'Augustin sur la conversion de Victorinus : Courcelle, "Parietes faciunt christianos ?", pp. 241-248 ; Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 14-15 et 235-242.

SYNOPSE D'UN EXPOSÉ DE MÉTAPHYSIQUE COMMUN À MARIUS VICTORINUS ET AU *ZOSTRIEN* (NAG HAMMADI CODICES VIII, *1*)

La synopse latine-copte qui suit a pour objet de démontrer l'existence d'un exposé identique de métaphysique sur le premier principe, transmis par l'*Adversus Arium* IB de Marius Victorinus (voir "Éléments de Chronologie", années 359-360) et dans l'Apocalypse de Zostrien (→ 263) connue par la version copte des Nag Hammadi Codices VIII, *1* (→ 348).

Cette synopse présente deux cas de figure. La partie de cet exposé, concernant la méthode dite de théologie négative, est rigoureusement et textuellement la même chez Marius Victorinus I 49,7-10. 18-40 et dans le *Zostrien* copte 64,11-66,12 : cette partie synoptique constituera le paragraphe 2 du présent chapitre. À partir de Marius Victorinus I 50,1 = *Zostrien* 66,12, c'est-à-dire à partir du début de la partie de l'exposé consacrée à la méthode dite de théologie positive, le texte n'est plus littéralement le même dans les deux témoins. En conséquence, la synopse de cette partie sera présentée de la façon suivante : les éléments de la théologie positive de l'exposé, correspondant à Marius Victorinus I 50,1-18, lesquels sont seulement paraphrasés dans le *Zostrien* de la page 66 jusqu'à la page 75 du codex VIII, seront regroupés sous la forme de six testimonia et constitueront le paragraphe 3a du présent chapitre. Les lignes finales de la théologie positive de l'exposé latin (I 50,18-21), lesquelles se trouvent attestées littéralement dans le *Zostrien* aux pages 75 et 84 du codex VIII, constitueront les deux fragments synoptiques regroupés dans le paragraphe 3b de ce chapitre.

Pour permettre, enfin, au lecteur d'avoir en mains toutes les pièces du dossier, je fais figurer en tête de ce chapitre le texte latin de cet exposé de métaphysique, accompagné de la traduction qu'en avait donnée Pierre Hadot en 1960.

*1. Le texte de l'exposé dans l'*Adversus Arium *de Marius Victorinus* (I 49,7-50,21).

Les trois planches de fac-similés, qui figurent en tête de ce chapitre, correspondent aux folios 36ᵛ-37ᵛ du manuscrit latin *Berolinensis Phillips 1684*, parchemin, IXème-Xème siècles, 200 x 150 mm, 27 lignes par page, sigle *A* dans les apparats des deux éditions des Œuvres Théologiques de Marius Victorinus par Paul Henry et Pierre Hadot ; description sommaire : *SC* 68, pp. 94-95 ; description plus détaillée : *CSEL* 83/1, pp. XVIII-XX ; texte de l'exposé commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* : ff. 36ᵛ,15-37ᵛ,12 = *Adversus Arium* I 49,7-50,21.

Le texte critique de cet exposé, que l'on trouvera reproduit après les fac-similés du manuscrit de Berlin, est celui édité, sur la base de ce manuscrit et de l'édition de Jean Sicard (Bâle, 1528, réalisée à partir d'un très ancien manuscrit non identifié), d'abord par Paul Henry dans la collection des Sources Chrétiennes, t. 68, Paris 1960, pp. 342/344/346, repris ensuite par Paul Henry et Pierre Hadot pour le Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXXXIII,1, Vienne 1971, pp. 143-145. Ce texte critique est reproduit ici sans modifications et avec la même numérotation des lignes. Les quelques mots que j'ai mis en italique ont pour objet d'attirer l'attention sur des leçons du texte établi qui sont discutées dans le commentaire du ch. V, soit en raison de variantes apportées par la version copte du *Zostrien* (cas de I 49,39 : *pure* exsistens *omnia*), soit en raison d'autres témoins gnostiques coptes (cas de I 50,4 : *super perfectos*).

Comme nous l'avons déjà signalé dans le ch. I ("Histoire d'une découverte"), le texte de cet expoé de métaphysique figure également, sous la rubrique "Textes porphyriens de l'œuvre théologique de

Marius Victorinus. Groupe II", dans Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, 1968, aux paragraphes suivants

§ 36 (p. 27) = I 49,9-17

§ 36b (p. 28) = I 49,17-40

§ 37 (p. 28) = I 50,1-4

§ 41 (p. 29) = I 50,4 21

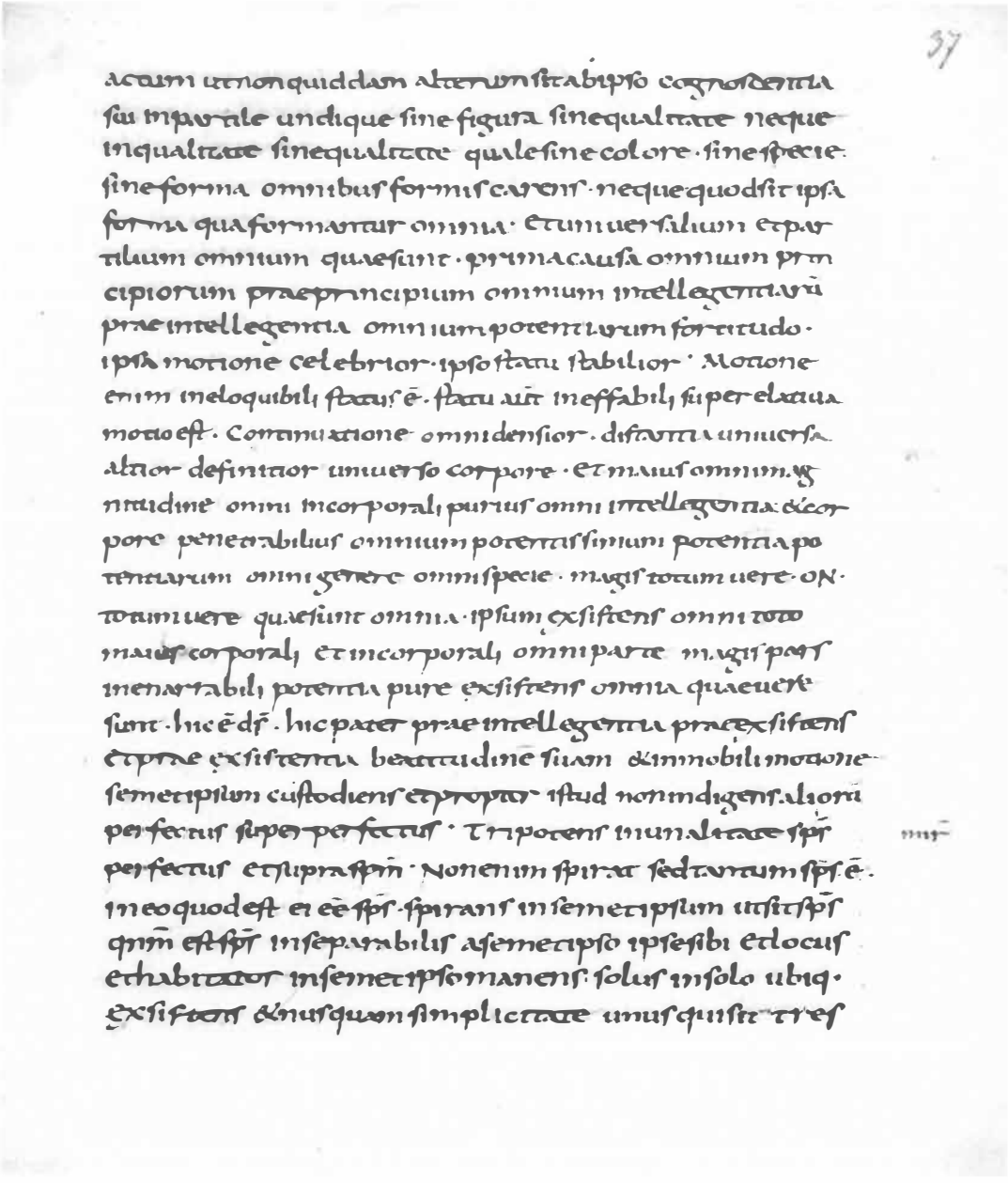
Sur les caractéristiques de ce que Pierre Hadot appelle le "Groupe II", textes dont le noyau central est représenté par le livre IB de l'*Adversus Arium* : *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 69-71. 73. 455 et 460.

La traduction qui suit le texte latin est celle donnée par Pierre Hadot dans l'édition des Œuvres Théologiques de Marius Victorinus pour la collection des Sources Chrétiennes, t. 68, Paris 1960, pp. 343/347/347. Elle est reproduite sans aucune modification. Les termes en italique dans cette traduction sont de Pierre Hadot. Ils correspondent soit à des mots grecs dans le texte latin (cas d'*Existant, logos, Préexistant*), soit à ce que Pierre Hadot appelle des "mots-thèmes" (cas d'*Esprit, existence, substantialité*) ; voir, pour le premier cas, *SC* 68, p. 99 ; pour le second, *SC* 69, p. 850.

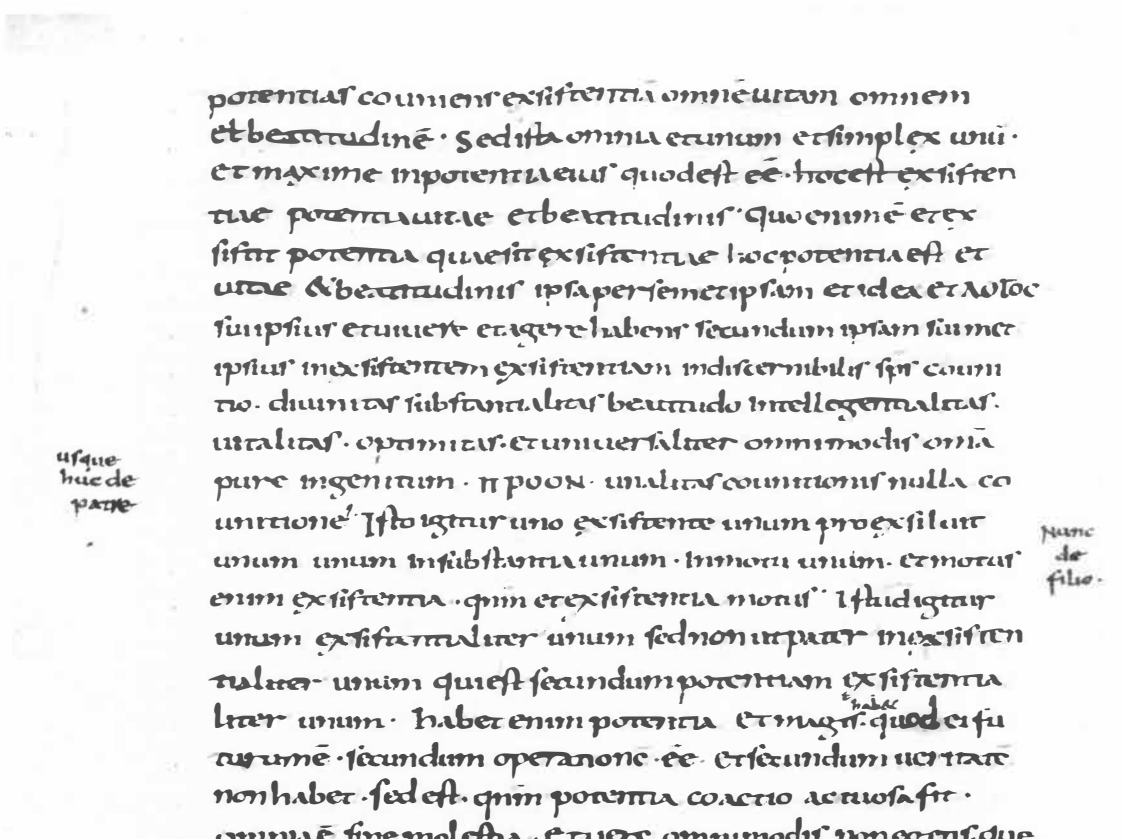
Une traduction allemande de cet exposé de métaphysique est fournie dans l'ouvrage de Pierre Hadot et Ursula Brenke, *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, Zurich et Stuttgart, 1967, pp. 190-192. Les lecteurs anglophones trouveront une traduction anglaise de cet exposé dans le livre de Mary T. Clark, *Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity*, paru dans la collection The Fathers of the Church, 69, Washington, The Catholic University of America Press, 1981 (ouvrage que je n'ai pu consulter). La partie de l'exposé, portant sur la théologie affirmative (I 50,1-21), est traduit en anglais dans l'article de Ruth Majercik, "The Existence-Life-Intellect Triad", 1992, p. 483.

participatione adsimilicem · ergo nec alterum · Si igitur
quae sunt etiam differentia sint · et altera quadam tam
communione eadem sint · et secundum istum modum
et eadem et altera sunt · et istud duobus modis · siue
altera in identitate · siue eadem in alteritate · sed si
eadem in alteritate magis in alteritate uergunt · Si autem
altera in identitate maxime identitas apparet · quid
igitur istis concinit hinc perspiciendum · Dedo et λογω ·
hoc est depare et filio di permissu sufficienter dictum ·
quim unum quae duo · Dictum et de λογω · hoc e de filio
et de sco spu · quod in uno duo · Si igitur quae duo unum ·
et in uno duo · illud unum in quo sunt duo · quim a uno e
Rex aeterno cum ipso · semperq · simul sint sibi inuicem
eadem duo unum sunt ; Necesse e igitur ista idem esse ·
quomodo istuc ? sic audi urdico · Ante omnia quae uere
sunt · unum sunt · siue unalitas siue ipsum unum · antequa
sit et ee unum · Illud enim unum oportet dicere et intelle
gere · quod nullam imaginatione alteritatis habet · unum
solum unum simplex unum per concessione · unu ante
omnem exsistentia · ante omne exsistentia alterue · et maxime
ante omnia inferiora ante ipsum · ON · Doenim unum ante
ON · Ante omne igitur essentiae substantiam subsistentia
et ad huc omnia quae potentiora · unum sine exsistentia
sine substantia sine intellegentia · supra enim haec hum
omm sum inuisibile indiscernibile unuersalitat · et his quae
altera in ipso · et his quae post ipsum · et iam quae ex ipso · soluit
sibi et discernibile & definitum ipsa sua exsistentia non

Pl. 1 : Berolinensis Phillips 1684, f. 36v
(Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz)



Pl. 2 : Berolinensis Phillips 1684, f. 37r
(Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz)



Pl. 3 : Berolinensis Phillips 1684, f. 37v
(Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz)

49. Sic audi ut dico.

Ante omnia quae vere sunt unum fuit, sive unalitas, sive ipsum unum, antequam sit ei esse, unum. Illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet, unum solum, unum simplex, unum per concessionem, unum ante omnem exsistentiam, ante omnem exsistentialitatem et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum ὄν; hoc enim unum ante ὄν; ante omnem igitur essentitatem, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora; unum sine exsistentia, sine substantia, sine intellegentia — supra enim haec — inmensum, invisibile, indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso, soli autem sibi et discernibile et definitum, ipsa sua exsistentia, non actu[m], ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognoscentia sui, inpartile undique, sine figura, sine qualitate neque inqualitate sine qualitate quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formantur omnia; et universalium et partilium omnium quae sunt prima causa, omnium principiorum praeprincipium, omnium intellegentiarum praeintellegentia, omnium potentiarum fortitudo, ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior — motione enim ineloquibili status est, statu autem ineffabili superelativa motio est — continuatione omni densior, distantia universa altior, definitior universo corpore et maius omni magnitudine, omni incorporali purius, omni intellegentia et corpore penetrabilius, omnium potentissimum, potentia potentiarum, omni genere, omni specie magis totum, vere ὄν totum, vere quae sunt omnia ipsum exsistens, omni toto maius, corporali et incorporali, omni parte magis pars, inenarrabili potentia *pure* exsistens *omnia* quae vere sunt.

50. Hic est deus, hic pater, praeintellegentia praeexsistens et praeexsistentia beatitudinem suam et inmobili motione semet ipsum custodiens, et propter istud, non indigens aliorum, perfectus *super perfectos*, tripotens in unalitate spiritus, perfectus et supra spiritum: non enim spirat, sed tantum spiritus est in eo quod est ei esse, spiritus spirans in semet ipsum ut sit spiritus, quoniam est spiritus inseparabilis a semet ipso, ipse sibi et locus et habitator, in semet ipso manens, solus in solo, ubique exsistens et nusquam, simplicitate unus qui sit, tres potentias couniens, exsistentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem, sed ista omnia et unum et simplex unum et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est exsistentiae, potentia vitae et beatitudinis: quo enim est et exsistit, potentia quae sit exsistentiae, hoc potentia est et vitae et beatitudinis, ipsa per semet ipsam et idea et λόγος sui ipsius, et vivere et agere habens secundum ipsam suimet ipsius inexsistentem exsistentiam, indiscernibilis spiritus counitio, divinitas, substantialitas, beatitudo, intellegentialitas, vitalitas, optimitas et universaliter omnimodis omnia, pure ingenitum, προόν, unalitas counitionis nulla counitione.

49. ... « Écoute mon exposé.

Avant tous les véritablement existants, était l'Un ou la Monade ou l'Un en soi, Un avant que l'être lui advienne. Car il faut appeler Un et concevoir comme Un ce qui n'a en soi aucune apparence d'altérité. C'est l'Un seul, l'Un simple, l'Un appelé ainsi par concession au besoin de nommer.

C'est l'Un avant toute existence, avant toute existentialité, et absolument avant tous les inférieurs, avant l'*Existant* lui-même ; car cet Un est antérieur à l'*Existant* ; il est donc avant toute entité, substance, hypostase et encore avant toutes les réalités qui ont encore plus de puissance.

C'est l'Un sans existence, sans substance, sans intelligence — car il est au-dessus de tout cela — sans mesure, invisible, indistinct absolument pour tout autre, aussi bien pour les réalités qui sont en lui que pour celles qui viennent après lui, même celles qui viennent de lui ; pour lui seul, il est distinct et défini, par sa propre existence, non par un acte, de telle sorte que sa constitution propre et la connaissance qu'il a de lui-même ne soient pas une chose différente de lui ; absolument indivisible, sans figure, sans qualité, sans qu'il faille pour cela le concevoir comme un qualifié privé de qualité qui serait qualifié par l'absence de qualité ; sans couleur, sans espèce, sans forme, privé de toutes les formes, sans qu'il soit la forme en soi, par laquelle toutes choses sont formées.

Il est la cause première de tous les existants, qu'ils soient universels ou particuliers, le principe antérieur à tout principe, l'intelligence antérieure à toute intelligence, la vigueur de toute puissance ; plus mobile que le mouvement lui-même, plus stable que le repos lui-même — car il est repos par un mouvement inexprimable et c'est par un indicible repos qu'il est un mouvement au-dessus de toute expression — ; plus condensé que tout continu, plus lointain que toute discontinuité, plus fini que tout corps et plus grand que toute grandeur, plus impénétrable que tout incorporel et plus pénétrable que toute intelligence et que tout corps ; il a, de toutes les réalités, le maximum de puissance, il est la puissance de toutes les puissances ; plus universel que tout genre, que toute espèce, il est, sous un mode absolument universel, le véritablement *existant*, étant lui-même la totalité des véritablement existants, plus grand que toute totalité, qu'elle soit corporelle ou incorporelle, plus particulier que toute partie, étant, par une ineffable puissance, sous un mode absolument pur, tous les véritablement existants.

50. C'est lui, Dieu, c'est lui, le Père, préintelligence préexistante et préexistence se gardant elle-même et sa propre béatitude, en un immobile mouvement, et, à cause de cela, n'ayant nul besoin des autres êtres ; parfait au-dessus des parfaits, *Esprit*, ayant, en son unité, une triple puissance, *Esprit* parfait et qui est au-dessus de l'Esprit : car il ne souffle pas, mais il est Esprit en ce qui est son être, Esprit soufflant vers soi-même pour que soit l'Esprit, car l'Esprit ne se sépare pas de soi-même ; il est lui-même pour soi à la fois le contenant et le contenu, demeurant en soi-même, seul en soi seul, étant à la fois partout et nulle part ; étant un en sa simplicité, il unit pourtant intérieurement, en lui-même, ces trois puissances : l'*existence* universelle, la vie universelle et la béatitude — mais toutes ces réalités sont l'Un et l'Un et Simple — et c'est par prédominance, dans la puissance de l'être, c'est-à-dire de l'*existence*, que sont contenues les puissances de la vie et de la béatitude : car la puissance, qui est puissance de l'*existence*, par cela même qu'elle est et qu'elle existe, est puissance, par là même, de la vie et de la béatitude ; elle est, elle-même et par elle-même, idée et *logos* de soi-même, ayant son vivre et son agir en sa propre *existence* qui n'est pas existante ; union sans distinction de l'Esprit avec lui-même, divinité, *substantialité*, béatitude, puissance d'intelligence, de vie et de bonté, étant absolument toutes choses, sous un mode universel, purement inengendré, *Préexistant*, unité de toute union qui ne résulte pas elle-même d'une union.»

2. *Synopse de la théologie négative de l'exposé* (Marius Victorinus I 49,7-40 ; *Zostrien* 64,11-66,13)

Comme on peut le vérifier sur les fac-similés du manuscrit copte regroupés au début du ch. IV, le support du *Zostrien* VIII 64-66 nous est parvenu très endommagé. La reproduction imprimée de ces fac-similés dans l'édition princeps du *Zostrien* due à Bentley Layton, ***NHS*** XXXI, Leyde, 1991, pp. 140 et 142, n'a pu, sur la base du seul témoin copte, aboutir à un texte, c'est-à-dire à du sens.

Le témoin externe permettant l'obtention d'un sens est fourni par Marius Victorinus, *Adv. Arium*, I 49, 7-10. 18-40. La présentation synoptique de ce texte et des pages du *Zostrien*, 64,11-66,12, montre que le témoin copte est rigoureusement identique au témoin latin. En mettant en évidence ce fait textuel, la synopse rend possible la restauration du copte grâce au latin, et permet de visualiser commodément le bien-fondé de chaque restauration. Elle met en relief, également, divergences et variantes, gloses, omissions et ajouts. Pour faciliter la lecture de la synopse aux non-coptisants, une traduction interlinéaire du copte est donnée. Une étude philologique et doctrinale de ce texte est présentée dans le ch. V 1-5, et le vocabulaire inventorié dans les tables d'index à la fin du volume.

Pour reproduire le copte, nous nous sommes conformé aux usages généralement admis dans les publications papyrologiques. Les crochets carrés [ ] indiquent les lacunes dans le manuscrit, objet ou non de restitutions. Les lettres mutilées sont pointées à leur base. Les lettres manquantes ou illisibles sont représentées par des points. Les passages profondément altérés ou dont la restauration est incertaine sont signalés par une croix. Les astérisques *** indiquent une interruption, certaine ou probable, dans le texte. Les parenthèses utilisées dans la traduction sont des ajouts pour rendre celle-ci plus claire. Les chiffres gras dans les marges intérieure et extérieure renvoient à la numération des paragraphes de l'édition de Marius Victorinus et à celle des pages du codex VIII de Nag Hammadi. Les lignes respectives de ces deux documents sont indiquées dans le corps même du texte ou des mots.

Marius Victorinus *adv. Arium*, I	*Zostrien* (NHC VIII, *1*)	
	/11/ Ϫωcτρι ⲁⲛⲉ	**64**
	Zostrien,	
49 /7.../ Sic audi	ⲥ̣|ⲱⲧⲙ|	
	écoute	
/8/ ut dico.	/12/ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲕⲱⲧ̣|ⲉ ⲛ|	
	/13/ ⲥⲱⲟⲩ : ------	
	à propos de ce que tu cherches	
/9/ Ante omnia quae vere sunt,	ⲛⲉ ⲟⲩ|ⲁ ⲡⲉ|	
unum fuit,	Était Un,	
sive unalitas,	/14/ ⲁ̣ⲩⲱ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ̣ ⲡ̣|ⲉ	
sive /10/ ipsum unum	et il était Un en soi,	
antequam sit ei esse, unum.	ⲉϥ| /15/ ϣⲟⲟⲡ̣ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲁ̈	
	ⲧ|ⲏⲣⲟⲩ| /16/ ⲉⲧ̣ϣⲟⲟⲡ̣ ⲟⲛⲧⲱⲥ̣	
	|ⲛⲧⲉ ⲡⲓ| /17/ ⲡⲛⲁ	
	existant avant tous les	
	véritablement existants	
	de l'Esprit ;	
Illud enim unum		
/11/ oportet dicere et intellegere		
quod nullam imaginationem /12/ alteritatis habet,		
unum solum,		

49 unum simplex, unum per /13/ concessionem, unum ante omnem exsistentiam ante /14/ omnem exsistentialitatem et maxime ante omnia inferiora, /15/ ante ipsum ὄν ; hoc enim unum ante ὄν ; ante omnem igi/16/tur essentitatem, substantiam, subsistentiam, et adhuc /17/ omnia quae potentiora ; unum sine exsistentia, sine subs/18/tantia, sine intellegentia — supra enim haec —		
inmensum,	ⲛⲛⲁⲧ̀ϯϣⲓ ⲉⲣ|ⲟϥ·|	**64**
	sans mesure ;	
/19/ invisibile,		
indiscernibile	/18/ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧ̀ⲡⲱⲣϫ	
	et indistinct	
universaliter omni alteri	ⲛ̣|ⲕⲉ| /19/ ⲟⲩⲁ ⲙⲡⲏⲧⲏⲣϥ	
	pour tout autre absolument	
et his quae /20/ in ipso	ⲉⲧ̀|ϣⲟ| /20/ ⲟⲡ̀ ⲛϩⲏⲧϥ	
	qui est en lui	
et his quae post ipsum,	ⲙⲛ ⲡⲓ ⲉ̣|ⲃⲟⲗ| /21/ ⲙⲙⲟϥ	
	et qui vient de lui	
etiam quae ex ipso,	ⲙⲛ ⲡⲏ ⲉⲧ̀ⲙ|ⲛ| /22/ ⲛⲥⲱϥ·	
	et qui est après lui ;	
soli /21/ autem sibi	ⲉⲛⲧⲟϥ ⲙⲁⲩ|ⲁⲁϥ|	
	Lui Seul,	
et discernibile	/23/ ⲉⲧ̀ϫⲓⲟⲟⲣ ⲙⲙⲟϥ	
et definitum,	étant accessible à lui-même	
ipsa sua exsisten/22/tia,	⁺ⲛ|ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ| /1/ |ϩⲏ|ⲧ̣ϥ	**65**
	en lui-même ;	
non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consis/23/tentia et cognoscentia sui,		
inpartile undique,	ⲛ̣|ⲛ|ⲁⲧ̀|ⲡⲱϣⲉ	
	indivisible,	
sine figura,	ⲛⲁⲧ̀| /2/ |ⲥⲭ|ⲏ̣|ⲙ|ⲁ	
	sans configuration,	
/24/ sine qualitate	ⲛⲁⲧ̀|ⲧⲁⲙⲓⲟ	
	sans qualité,	
neque inqualitate quale,		

49	sine /25/ colore,	ⲛ|ⲁⲧ̀ /3/ |ⲁⲩⲁⲛ| **65**
		sans couleur,
	sine specie,	ⲛ̀ⲁ̀ⲧⲉ̀|ⲓⲁⲟⲥ|
		sans forme,
	sine forma,	ⲛⲁⲧ̀ /4/ |ⲙⲟⲣⲫ|ⲏ
		sans figure
	omnibus formis carens,	
	/26/ neque quod sit ipsa forma	
	qua formantur omnia ;	ⲛⲁⲩ |ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ·
		pour eux tous.
	et uni/27/versalium	
	et partilium	
	omnium quae sunt	ⲟ̀|ⲩ| /5/ |ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲟ|ⲓ̈|ϭⲉ
		Cause première
	causa prima,	ⲛⲛ|ⲁ̀ⲓ̀ ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ|
		de tous ceux-là,
	/28/ omnium principiorum	/6/ |ⲟⲩϣⲟⲣⲡ ⲛ|ⲁⲣ|ⲭⲏ| ⲡⲉ
		il est principe premier
	praeprincipium,	ⲛ̀|ⲧⲉ| /7/ |ⲁⲣⲭⲏ ⲛⲓⲙ
		de tous les principes,
	omnium intellegen/29/tiarum	ⲟ|ⲩϣⲟⲣⲡ ⲛⲉ̀|ⲛ| /8/ ⲛⲟⲓⲁ
		intelligence première
	praeintellegentia,	ⲛ|ⲧ̀ⲉ ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛⲓ|ⲙ|
		de toutes les intelligences,
	omnium potentiarum	/9/ |ⲟⲩ ⲛⲁⲙⲧ|ⲉ̀
		vigueur
	fortitudo,	ⲛⲧⲉ ϭⲟⲙ ⲛ̀|ⲙ|
		de toutes les puissances,
	/30/ ipsa motione	/10/ |ⲉϥⲃⲏϭ| ⲉϩⲟⲩⲛ
		plus rapide
	celebrior,	ⲉ ⲡⲉ |ⲧ̀ⲕⲓⲙ| /11/ |ⲉⲣⲟϥ̀|
		que ce qui se meut,
	ipso statu	ⲉ̀ϥ̀ⲥ̀ⲉⲙⲛⲏⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ
		plus stable
	stabilior	/12/ |ⲉ ⲡⲉ|ⲧ̀ⲁ̀ϩⲉⲣⲁⲧϥ·
		que l'immobile,
	— motione /31/ enim ineloquibili	
	status est,	
	statu autem ineffabili	
	superela/32/tiva	
	motio est —	
	continuatione omni	ⲉϥⲟⲩⲟ /13/ |ⲙⲧ ⲉ|ϩⲟⲩⲛ
		plus compact
	densior,	ⲉ ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲩⲙⲁ /14/ |ⲛⲓⲙ|
		que le-fait-d'aller-en-tout-lieu
		ⲙⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲣⲏϫϥ
		interminablement
		(= tout continu),

49	distantia /33/ universa	/15/ |ⲁⲩ|ⲱ ⲉϥϫⲟⲥⲉ et plus élevé	**65**
	altior,	ⲉϩⲟⲩⲉ ⲁ /16/ |ⲧⲛ|ⲣⲁⲧϥ ⲛⲓⲙ· que tout inatteignable,	
	definitior universo corpore	ⲁⲩⲱ ⲉϥϯ /17/ |ⲟⲩⲱ| et plus délimité	
	et maius omni /34/ magnitudine,	ⲉⲛⲉⲁϥ ⲉ ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ (et) plus grand que tout corps,	
	omni incorporali purius,	/18/ |ⲉ|ϥⲧⲟⲩⲃⲏⲩ ⲉ ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ /19/ ⲛ̣ⲓ̣ⲙ̣· plus pur que tout incorporel,	
	omni intellegentia /35/ et corpore	ⲉϥⲛⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ plus pénétrable	
	penetrabilius,	ⲉ ⲉⲛ /20/ |ⲛⲟⲓ|ⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ que toute intelligence et que tout corps,	
	omnium potentissimum,	/21/ |ⲉϥ|ⲉ ⲛϭⲟⲙ ⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲧⲏⲣⲟⲩ il est plus puissant que tous ceux-là ;	
	potentia /36/ potentiarum,		
	omni genere, omni specie	/22/|ⲅⲉⲛ]ⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲉⲓⲁⲟⲥ /23/ |ⲛⲓⲙ| tout genre et toute espèce,	
	magis totum,	ⲉⲩⲡⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲁⲩ ⲡⲉ il est plus que tout d'eux.	
	vere /37/ ὄν totum,	/1/ |ⲡⲓⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲧ̀|ⲱ|ⲟ|ⲟⲡ̀ |ⲟⲛⲧⲱⲥ| Le tout véritablement existant	**66**
	vere quae sunt omnia	/2/ ⲁ̣ⲩ|ⲱ ⲛⲏ ⲉⲧ̀ⲱ|ⲟ̣ⲟⲡ̀ ⲟⲛ̣|ⲧⲱⲥ| et les véritablement existants,	
	ipsum exsistens,	/3/ ⲛ̣ⲧ|ⲟϥ ⲡⲉ ⲛⲁ|ⲓ̈ ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ· il est tous ceux-là	
	omni /38/ toto maius,	ⲉϥ| /4/ |ⲉ| ⲣ̣ⲁⲣ ⲉ|ⲩⲡⲧⲏ|ⲣϥ· car il est plus (grand) que tout,	
	corporali	ⲡ̣|ⲥⲱⲙⲁ| /5/ |ⲧⲓ|ⲕⲟⲛ ⲙ̣|ⲉⲛ corporel	
	et incorporali,	ⲁ|ⲩⲱ̣ ⲛⲛ|ⲁⲧ̀ⲥⲱ| /6/ |ⲙ|ⲁ̣· et incorporel ;	
	omni parte magis	ⲉⲩⲙ̣ⲉⲣⲓ̣ⲕ̣|ⲟⲛ ⲡⲉ ⲉ| il est plus particulier que	
	/39/ pars,	/7/ |ⲡⲓ|ⲙ̣ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣ̣|ϥ toute partie :	
		ⲉϥϣⲟ| /8/ |ⲟ|ⲡ̀ il est,	
	inenarrabili potentia	ⲛϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ ⲟⲩ|ϭⲟⲙ ⲛⲁⲧ̀| /9/ ⲥ̣ⲟⲩⲱⲛⲥ dans une puissance inconnaissable	
	pura (Sicard) exsistens	ⲉⲥⲧ̣|ⲟⲩⲃⲏⲩ (et) pure,	
	prae omnibus (Sicard)	⁺ϩⲓ| /10/ |ⲡⲟ|ⲩ̣ⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙ|ⲟⲟⲩ ⲛ| loin de	
	quae vere /40/ sunt.	/11/ |ⲧⲏ|ⲣⲟⲩ ⲉⲧ̀ⲱ̣ⲟ̣|ⲟⲡ̀ ⲟⲛ| /12/ ⲧⲱⲥ tous les véritablement existants	

ⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ |ⲙ|
qui procèdent de
/13/ⲡⲓⲡ ⲛⲁ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ̀ ⲟⲛ̀|ⲧⲱⲥ|
de l'Esprit véritablement existant.

3. *Synopse de la théologie affirmative de l'exposé* (Marius Victorinus I 50,1-21 ; *Zostrien* 66,12-84,22)

La restauration des passages synoptiques du *Zostrien* relatifs à la théologie positive de l'exposé de métaphysique commun à Marius Victorinus s'avère plus délicate que pour la partie de théologie négative, en raison essentiellement du genre littéraire paraphrastique adopté par l'auteur gnostique à partir du test. 1a. Le manuscrit copte lacunaire peut cependant être amélioré comme texte, même si dans une entreprise de ce genre, c'est-à-dire sans témoin littéral, on se lance dans l'aléatoire. Le test. 1a sert de charnière entre la citation et la paraphrase, et par conséquent doit figurer en tête.

Les testimonia paraphrastiques, édités dans le § 3a et subdivisés en unités thématiques, sont exclusivement ceux qui forment la suite immédiate de la citation de théologie négative. Mon but ici est de fixer les limites de la source commune jusqu'aux fragments littéraux 1 et 2 (édités dans le § 3b), et non de rassembler tous les passages du *Zostrien* présentant des parallèles doctrinaux avec cette source ou une phraséologie analogue. Comme Victorinus de son côté, l'auteur gnostique s'inspire largement de ce morceau de métaphysique. Le regroupement de la totalité des attestations relève de l'édition globale du *Zostrien*, qui reste à faire.

L'étude philologique et doctrinale de cette partie de l'exposé est fournie dans le ch. V 6 et dans les "Remarques additionnelles" de Pierre Hadot (ch. V 8) ; le vocabulaire est intégré dans les tables d'index à la fin du volume.

a. La paraphrase de 50,1-18 dans le Zostrien

Test. 1

(*Zostrien*, 66,7-21)

a

ⲉϥϣⲟ| /8/ |ⲟ|ⲧ̀
Il est,

I 49,39-40 inenarrabili potentia

ⲛϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ ⲟⲩ|ⲃⲟⲙ ⲛⲁⲧ̀| /9/ ⲥ̣ⲟⲩⲱⲛⲥ
dans une puissance inconnaissable

pura (Sicard) exsistens

ⲉⲥⲧ̣|ⲟⲩⲃⲏⲩ
(et) pure,

prae omnibus (Sicard)

+ϩⲓ| /10/ |ⲡⲟ|ⲩ̣ⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙ|ⲟⲟⲩ ⲛ|
loin de

quae vere sunt

/11/ |ⲧⲏ|ⲣⲟⲩ ⲉⲧϣ̣ⲟ|ⲟⲡ̀ ⲟⲛ| /12/ ⲧⲱⲥ
tous les véritablement existants,

b

cf. *Zostrien* 64,15-17 ;
PVP, II, 539

ⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙ̣ϥ |ⲙ|
qui procèdent
/13/ ⲡⲓⲡⲛⲁ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ̀ ⲟⲛ̀|ⲧⲱⲥ|
l'Esprit véritablement existant,

c

I 49, 12 unum solum	/14/ ⲡ̣ⲓⲟⲩⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ l'Un Seul,

d

I 50,10-11 tres potentias	ⲛϣ|ⲙⲧ| /15/ ϭ̣ⲟⲙ ⲅⲁⲣ ⲛⲉ car ce sont les trois puissances
couniens,	ⲛⲧⲉ ϯ|ϩⲉⲛ| /16/ ⲛ̣ⲁⲥ· de l'hénade,
exsistentiam omnem,	ϯϩⲩⲡⲁⲣϫⲓⲥ ⲁ̣|ⲩⲱ| l'existence, et
vitam omnem et beatitudinem	/17/ ⲛ̣ⲱⲛϩ ⲁⲉ ⲙⲛ ϯⲙⲛⲧ̣|ⲙⲁ| /18/ ⲕⲁⲣⲓⲟⲥ· la vie et la béatitude ;

e

I 50,14-15 quo enim est et exsistit, potentia qua sit exsistentiae	ⲁⲩⲱ ⲛϩⲣ|ⲁⲓ̈ ϩⲛ| /19/ ϯϩⲩⲡⲁⲣϫⲓⲥ et en tant que dans l'existence,
I 50,12 et simplex unum	ϥϣⲟⲟⲡ̈ |ⲁⲉ| /20/ ⲟⲩⲁⲡⲉ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ il est réalité simple,
I 50,16 et idea et λόγος sui ipsius (cf. *PVP*, II, 539)	ⲟⲩ|ϣⲁ| /21/ϫⲉ ⲛⲧⲁϥ ⲙⲛ ⲟⲩⲉⲓⲁⲉ̣|ⲁ·| logos de soi-même et idée.

Test. 2

(*Zostrien*, 66,22-23)

	/22/ ⲁⲩⲱ ⲡⲏ ⲉⲧϥⲛⲁϭⲓⲛ̣|ⲉ ⲙ| /23/ ⲙⲁϥ Et qui a à Le trouver,
Numénius fr. 11,4 χρὴ διελέσθαι	ϣⲁϥⲧⲣⲉϥϣ̣|ⲱⲧ·| il lui faut distinguer.
fr. 11,11 διελέσθαι δεῖ	

Test. 3

(*Zostrien*, 66,24-67,23)

a

	/24/ ⲉϥϣⲟⲟⲡ̈ ⲛϩⲣⲁⲓ̈ ⲁ|ⲉ Et en étant
I 50,11 vitam omnem I 50,19 vitalitas	ϩⲛ| /25/ ϯⲙⲛⲧ̈ⲱⲛϩ ϥⲟⲛϩ dans la vitalité, il est vivant ;
	ⲁ|ⲗⲗⲁ| /67/, 1/ |ⲉϥϣⲟⲟⲡ̈| ⲛ̣|ϩ|ⲣⲁⲓ̈ mais en étant

I 50,11 et beatitudinem I 50,19 beatitudo	[ϩⲛ ϯⲙⲛ̀] /2/ |ⲙⲁⲕⲁⲣ|ⲓⲟⲥ dans la béatitude,
	ⲫ|ⲉⲓⲙⲉ ϫ|ⲉⲩⲛ /3/ |ⲧⲁⲫ ⲙⲙ|ⲁⲫ il sait qu'il possède là
I 50,1-2 praeintellegentia = beatitudo I 50,19 beatitudo intellegentialitas	ⲛⲟⲩⲙ̣|ⲛ|ⲧ̀ⲉⲓⲙ̣ⲉ̣ une intelligentialité
	/4/ |ϫⲉ ⲉⲫⲉ|ⲙⲙⲉ ⲉⲛⲁ̈ ⲧⲏⲣⲟ|ⲩ•| pour connaître tous ceux-là.

b

I 50,1 hic est deus, hic pater cf. *Zostrien* 20,14-15	/5/ |ⲟⲩ̈ⲱ|ⲧ̀ ⲡⲉ ⲉ̣ⲣⲟⲫ ⲙⲁⲩⲁⲁ|ⲫ| Il est père par rapport à lui seul,
cf. *Anonyme de Bruce* 228,2 (pl. XIII 9-10)	/6/ |ϩⲓ ⲙⲁⲩ| ⲡ̣ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ |ⲁⲛ| et mère ; car il n'est dieu /7/ |ⲡⲉ ⲉϫⲛ ⲗⲁ|ⲁ̣ⲩ ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ⲉ̣|ϫⲱⲫ| sur personne, si ce n'est sur lui-même,
cf. *Anonyme de Bruce* 275,14-15 (pl. IX 18-19)	/8/ |ⲉⲫϫⲡⲟⲫ ⲙ|ⲁ̣ⲩⲁⲁⲫ• puisqu'il s'est engendré seul.

c

I 50,9 in semet ipso manens,	ⲁⲩⲱ ⲫϣ|ⲱ| /9/ |ⲡⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲫ| ⲛϩⲣⲁ̈ ⲛϩⲏⲧⲫ Et il demeure seul en lui-même
solus in solo cf. *Anonyme de Bruce* 265,5-6 (pl. I 20-21)	|ⲙ| /10/ |ⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲫ| de soi-même,
I 49,17-18 unum sine exsistentia, sine substantia ; I 50,17-18 inexsistentem exsistentiam cf. *Anonyme de Bruce* 266,19 (pl. II 24)	ⲡⲓⲟⲩⲱⲧ̀ ⲛ̣|ⲛ| /11/ |ⲁⲧ̀ⲟⲩⲥⲓ|ⲁ• l'Unique sans substance,
	ⲉⲫϣⲟⲟⲡ̀ ⲅⲁⲣ ⲛ /12/ |ϩⲣⲁ̈ ϩ|ⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲫ car il est dans ce qui est sien,
I 50,16 et idea... sui ipsius	ⲉⲧ̀ϣⲟ /13/ |ⲟⲡ̀ ⲛ|ⲟ̣ⲩⲉⲓⲇⲉⲁ ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓⲇⲉ̣ⲁ̣ qui est idée d'idée,
I 49,9 unalitas I 50,20-21 unalitas counitionis cf. fr. 1 (*Zostrien* 75,20-21) I 50,16 et λόγος sui ipsius	/14/ |ϯⲙⲛ|ⲧ̀ⲟⲩⲱⲧ̀ ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛ̣ /15/ |ⲛⲁⲥ•| l'Unité de l'hénade. ⲁ̣ⲩⲱ ⲉⲫϣⲟⲟⲡ̀ ⲙⲡ /16/ |ϣⲁϫⲉ| Et il existe en tant que logos
cf. *Anonyme de Bruce* 266,15-17 (pl. II 20-22)	ⲉⲫⲛϩⲣⲁ̈ ⲛϩⲏⲧⲫ ϩⲙ /17/ |ⲡⲓⲛ|ⲟⲩⲥ puisqu'il est dans l'intellect,

I 50,8 inseparabilis a semet ipso	ⲁⲩⲱ ϥⲛϩⲣⲁⲓ̈ ⲛϩⲏ /18/ |ⲧϥ|
	et il est en lui
	ⲉϥⲛⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲗⲁⲁⲩ /19/ⲙ̀ⲙⲁ ⲁⲛ
	puisqu'il ne sort vers aucun lieu.
d	
I 50, 10 simplicitate unus qui sit	ⲉⲩⲡⲛⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ̀ /20/ |ⲡ|ⲉ
I 50,4-5 in unalitate spiritus	C'est l'Esprit unique,
perfectus	ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ
	parfait (et) simple
e	
I 50,8-9 ipse sibi et locus	/21/ |ⲉⲩ|ⲧ̀ⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁϥ ⲡⲉ
	Il est lieu de soi-même
et habitator,	ⲙⲛ /22/ |ⲟⲛ| ⲉϥϣⲱⲡⲉ ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛϩⲏⲧϥ
in semet ipso manens	et à la fois il demeure en soi même
	/23/ |ⲁⲩ|ϣ̀ ⲛⲓⲧⲏⲣⲟⲩ·
	et (dans) les touts.

Test. 4

(*Zostrien*, 67,23-68,26)

a

	ⲁⲩⲱ /24/ |ⲉϥϣ|ⲟ̀ⲟⲡ̀ ⲛⲧⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲧ̀
	Et Il est, lui qui
cf. test. 3c ; c	/68,1/|ϣⲟⲟⲡ̀ ⲙⲡϣⲁϫⲉ ⲡⲧⲟ|ⲡ̀|ⲟⲥ| /2/ |ⲛⲧⲁϥ
	existe comme logos (et) lieu de soi-même,
I 50,13 potentia vitae	ϯϭⲟⲙ| ⲙⲛ ⲟ̀ⲩϣ̀|ⲛϩ|
I 50, 15 potentia est et vitae	la puissance et une vie,
I 50,8 ipse sibi... habitator	/3/ ⲁⲩϣ̀ |ⲟ|ⲩⲣⲉϥϣⲱⲡ̀|ⲉ ϩⲣⲁⲓ̈| /4/ ⲛϩⲏⲧ|ϥ·|
	et un habitant en soi-même.
b	
	ⲡⲓⲱⲛϩ ⲇ̀|ⲉ ⲡⲉ ϯ| /5/ |ⲉⲛ|ⲉ̀ⲣⲅⲓⲁ
	La vie est l'acte
	ⲇⲉ ⲛⲧⲉ ϯ|ϩⲉⲛ| /6/ |ⲛⲁ|ⲥ̀ ⲛⲛⲁⲧ̀ⲟⲩⲥⲓ̀ⲁ·
	de l'hénade sans substance.
I 50,11 vitam omnem	ⲡ|ⲏ ⲇⲉ| /7/ |ⲉ|ⲧ̀ϣⲟⲟⲡ̀ ⲛϩⲏ|ⲧϥ
	Celle-ci (la vie) qui est en lui,
cf. Jn 1,4	ⲉϣⲁϥ| /8/ |ϣⲟ|ⲟⲡ̀ ⲛϩⲏⲧϥ
	elle existe en lui

I 49,37 omnia ipsum exsistens	ⲙⲛ ⲛⲏ ⲉⲧ̀ /9/ ϣⲟⲟⲡ̀ ⲉⲧ̀ⲃⲏⲏⲧ̣ⲥ avec ceux qui existent de par
I 50,11 et beatitudinem	ⲛⲟⲩⲙⲛⲧ̀ /10/ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲙⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧ̀ /11/ ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· la béatitude et la perfection ;
cf. 4a	ⲁⲩⲱ ⲧ̀ⲃⲟⲙ ⲡⲉ /12/ ⲉ ⲧ̀ϣⲟⲟⲡ̀ et c'est elle (la vie) la puissance qui est
I 49,37 vere quae sunt omnia	ϩⲛ ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ /13/ ⲉⲧ̀ϣⲟⲟⲡ̀ ⲟⲛⲧ̀ϣ̣ϥ̣· dans tous les véritablement existants.

c

	ⲧ̀ⲙⲛⲧ̀ /14/ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲧⲉ ⲧ̀ⲉⲓⲁ̣ⲉⲁ La béatitude est l'idée /15/ ⲛⲧⲉ ⲧ̀ⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲉⲧ̀ϣⲟ /16/ ⲟⲡ̀ de l'acte qui est.

d

I 50,14-15 quo enim est et exsistit, potentia quae sit exsistentiae,	ⲉϣⲁϥϫⲓ ⲛ̀ⲧ̀ϩⲩⲡ̀ⲁⲣ /17/ ϫⲓⲥ· En recevant l'existence,
hoc potentia est et vitae	ϣⲁϥϫⲓ ⲃⲟⲙ ⲡ̀ⲱⲛϩ il reçoit la puissance, la vie,
et beatitudinis	/18/ ⲟ̣ⲩⲙⲛⲧ̀ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉⲙ̀ⲉⲥ /19/ ⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲉϩ· une perfection qui n'est jamais divisée.
I 50,5 perfectus	ⲧⲟ̣ⲧⲉ /20/ ϥϣⲟⲟⲡ̀ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· Alors il existe comme parfait. ⲉ̣ⲧ̣ⲃ̣ⲉ /21/ ⲡⲁⲓ̈ ϥϣⲟⲟⲡ̀ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ Voici pourquoi il existe comme parfait :
I 50,8 inseparabilis	/22/ ⲉϥⲉ ⲛⲛⲁⲧ̀ⲡⲱⲣϫ ⲉⲣⲟ̣ϥ parce qu'il est inséparable
a semet ipso	/23/ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲥⲁ ⲙⲙⲓⲛ ⲙ̣ⲙ̣ⲟ̣ϥ d'avec lui-même
cf. I 49,15 hoc enim unum ante ὅν	/24/ ⲙⲙⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉϥϣ̀ⲟ car il n'y a rien qui soit /25/ ⲟⲡ̀ ϩⲁⲧⲉϥⲉϩⲏ ⲉⲓⲙⲏ̣ⲧⲓ devant lui, si ce n'est /26/ ⲧ̀ⲙⲛⲧ̀ⲟⲩⲱⲧ̀ ⲛⲧⲉ̣ⲗⲓⲟⲥ *** l'unité parfaite.***

Test. 5

(*Zostrien*, 74,8-21)

I 50,15-16 ipsa (= exsistentia) per semet ipsam	ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ϯϩⲩ /9/ ⲡⲁⲣⲝⲓⲥ Et selon l'existence,
et idea et λόγος sui ipsius	ϯⲉⲓⲇⲉⲁ ⲙⲛ ⲡϣⲁ /10/ ⲝⲉ ⲛⲧⲁϥ· l'idée et le logos de soi-même ;
I 50,11 vitam omnem	ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ϯⲉ /11/ ⲛⲉⲣⲅⲓⲁ et selon l'acte ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲱⲛϩ ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲕⲓⲙ /12/ ⲡⲉ· qui est vie qui est mouvement,
I 50,11 et beatitudinem cf. test. 4d ; 6	ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ϯⲙⲛ̀ⲧⲧⲉ /13/ ⲗⲓⲟⲥ et selon la perfection ⲉⲧⲉ ϯⲃⲟⲙ ⲧⲉ ⲛⲛⲟ /14/ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧ̣ⲉ qui est la puissance intellectuelle qui est lumière,
I 50,4 tripotens I 50,10 tres potentias	/15/ ⲡⲓϣⲟⲙⲧ̀ (étant) trois,
I 50,2-3 inmobili motione semet ipsum custodiens	ⲉϥⲁϩⲉⲣⲁⲧ̣ϥ ϩⲓ ⲟⲩ /16/ ⲥⲟⲡ̀ il est immobile et à la fois ⲉϥⲕⲓⲙ ϩⲓ ⲟⲩⲥ̣ⲟⲡⲓ̈ il se meut,
I 50,9-10 ubique exsistens	/17/ ⲛϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ (étant) en tout lieu
et nusquam	ⲁⲩⲱ ϩⲣⲁⲓ̈ /18/ ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲙⲙⲁ ⲁⲛ et nulle part,
I 50,16-17 et vivere	ⲉϥⲟⲛϩ /19/ ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ vivant pour eux tous
et agere habens	ⲁⲩⲱ ⲉϥⲣⲉ /20/ ⲛⲉⲣⲅⲓ et agissant,
I 49,39 inenarrabili potentia	ⲡⲓⲁⲧ̀ϣⲁϫⲉ ⲙⲙⲟϥ /21/ ⲛⲁⲧ̀ϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ· (Lui), l'Ineffable que l'on ne peut nommer.

Test. 6

(*Zostrien*, 75,6-11)

I 50,17-18 suimet ipsius... exsistentiam I 50,12-15 et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est exsistentiae I 50,14-15 quo enim est et exsistit, potentia quae sit exsistentiae	ⲁ̣ⲩⲱ /7/ ⲛϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ ϯϩⲩⲡⲁⲣⲝ̣ⲓⲥ /8/ ⲛⲧⲁϥ Et dans l'existence de soi-même,

	ϥ|ϣⲟⲟⲡ̀ il est
I 50,13 potentia vitae I 50,15 hoc potentia est et vitae I 50,19 vitalitas	ϩⲛ ϯⲙⲛ̀̀ /9/ |ⲱⲛϩ| ⲛ̀̀ⲧⲉ ⲡⲓⲱⲛϩ· dans la vitalité de la vie,
cf. test. 5	ϩⲛ ϯ /10/ |ⲙⲛ̀|ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲇⲉ et dans la perfection,
I 50,19 intelligentialitas cf. test. 3a	ⲙⲛ ϯⲙⲛ̀|ⲧ̀| /11/ |ⲉⲓⲙ|ⲉ̀· et dans l'intelligentialité,
I 50,14 et beatitudinis I 50,15 et beatitudinis I 50,19 beatitudo (perfection/intelligentialité = béatitude)	ϯⲙⲛ̀ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟ̀ⲥ̀ la béatitude.

b. La citation littérale de 50,18-21 dans le Zostrien

Fr. 1

(*Zostrien*, 75,12-24)

cf. test. 6	/12/ |ⲛⲁ̈ ⲧ|ϩⲣⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲉⲩϣⲟⲟⲡ̀ Et tous ceux-là étaient
MV I,18-21 : *indiscernibilis*	/13/ |ϩⲛ ϯ|ⲙ̀ⲛ̀ⲁ̀ⲡ̀ⲱⲣϫ *dans l'indivisibilité*
spiritus	ⲛⲧⲉ /14/ |ⲡⲓ|ⲡⲛⲁ· de l'Esprit,
counitio,	+ ϯⲙⲛ̀ⲉ̀ⲓⲙⲉ ⲇⲉ + et l'intelligentialité, /15/ |ⲉⲧⲉ| ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ ⲡⲉ c'est pour cela qu'Il est
divinitas,	ϯⲙⲛ̀ /16/ |ⲛⲟ|ⲩⲧⲉ la divinité,
substan/19/tialitas,	ⲙⲛ +ϯⲙⲛ̀ⲁ̀ⲧ̀ⲟⲩ /17/ |ⲥⲓ|ⲁ· et la +non-substantialité,
beatitudo,	ⲁⲩⲱ ϯⲙⲛ̀ⲙⲁⲕⲁ /18/ |ⲣⲓⲟ|ⲥ et la béatitude,
intellegentialitas,	ⲙⲛ ⲡⲓⲱⲛϩ· et la vie,

vitalitas,	ⲁⲩⲱ ϯ /19/ |ⲙⲛ|ⲧⲉⲓⲙⲉ et l'intelligentialité,
optimitas,	ⲙⲛ ϯⲙⲛⲧⲁⲅⲁ /20/ ⲑ̣ⲟ̣ⲥ· et la bonté, ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ /21/ ⲙ|ⲛ| ⲟⲩⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ· et hénade et unité,
et /20/ universaliter	ⲁⲩⲱ /22/ ϩ|ⲁ|ⲡⲗⲱⲥ et (étant) absolument
omnimodis omnia,	ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ tous ceux-là,
pure ingenitum	ⲡⲓ /23/ ⲧ|ⲃ|ⲃ̣ⲟ ⲛⲧⲉ ϯⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲓⲥⲉ la pureté de la non-génération
προόν,	/24/ |ⲉⲧ|ⲣ ϣⲟⲣⲡⲓ ⲛϣⲟⲟⲡⲓ préexistante,

Fr. 2

(*Zostrien*, 84,18-22)

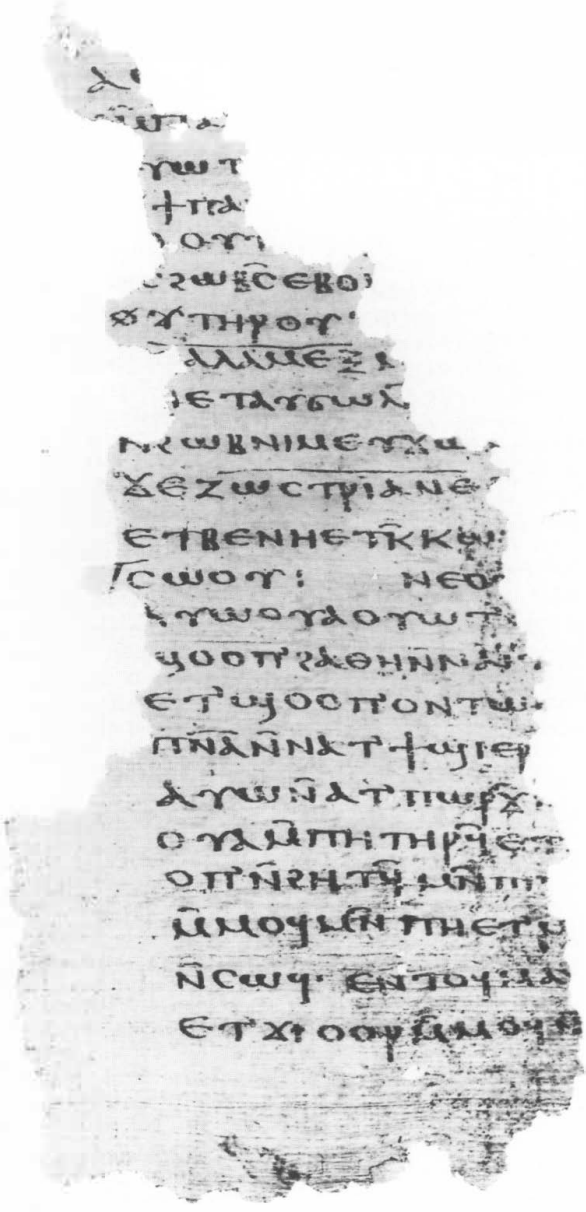
una/21/litas	ⲛϩⲣⲁⲓ̣ /19/ ϩⲛ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ̣ dans l'hénade
counitionis	ⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲛ /20/ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ̣ (Lui), étant semblable dans l'unité,
nulla counitione.	ⲧ̣|ⲏ| /21/ ⲉⲧⲧⲟⲩⲃⲏⲩ ⲁⲩⲱ̣ |ⲛ|ⲁ|ⲧ| /22/ ⲉⲓⲇⲟⲥ· laquelle est pure et sans forme

ÉDITION CRITIQUE DE LA VERSION COPTE DE L'EXPOSÉ

Le texte copte ici édité selon la disposition des lignes du manuscrit et muni d'un apparat est celui reconstruit grâce à la synopse précédente (ch. III). Sont présentées d'abord (§ 1) les pages 64,11-68,26 du codex VIII, qui correspondent à la citation littérale de l'*Adversus Arium* I 49,7-40 et aux quatre premiers testimonia paraphrastiques de I 50,1-18. Dans le § 2, sont édités les passages qui, dans le manuscrit copte, viennent après la rupture des feuillets 69-70 et 71-72, à savoir les pages 75,6-24 (= test. 6 et citation de I 50,18-20), 84,18-22 (citation de I 50,20-21) et, enfin, 74,8-21 (= test. 5).

Le feuillet du manuscrit copte, correspondant aux pages 71-72, est non écrit. Le feuillet qui le précède (p. 69-70) manque. Bentley Layton, "Zostrianos" (*NHS* 31, p. 146), estime que ce feuillet manquant « was probably a blank but was counted in the paging » (voir également Robinson, "Preface", *Codex VIII*, pp. xvii/xix). Le texte copte qui reprend à partir de la page 73 et poursuit la paraphrase de I 50,1-18, avec le rappel en 73,7-13 du principe de prédominance et d'implication déjà énoncé dans le test. 4d, ne semble pas toutefois être la suite immédiate du texte de la page 68, tel qu'il est accessible grâce à la synopse. Il est donc possible que le feuillet manquant soit deux pages écrites.

Avec l'aimable autorisation de la maison d'édition E.J. Brill, Leyde, nous reproduisons en guise de témoins du manuscrit copte les pages 64, 65, 66 et 75 du codex VIII. L'ensemble des fac-similés de ce codex sont reproduits, grandeur nature, dans *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*; Published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt, in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, *Codex VIII*, Leyde, E.J. Brill, 1976.



Pl. 4 : Codex VIII, [64] →
(*NHC VIII*, E.J.Brill, Leiden, p. 74)

1. Codex VIII 64-68

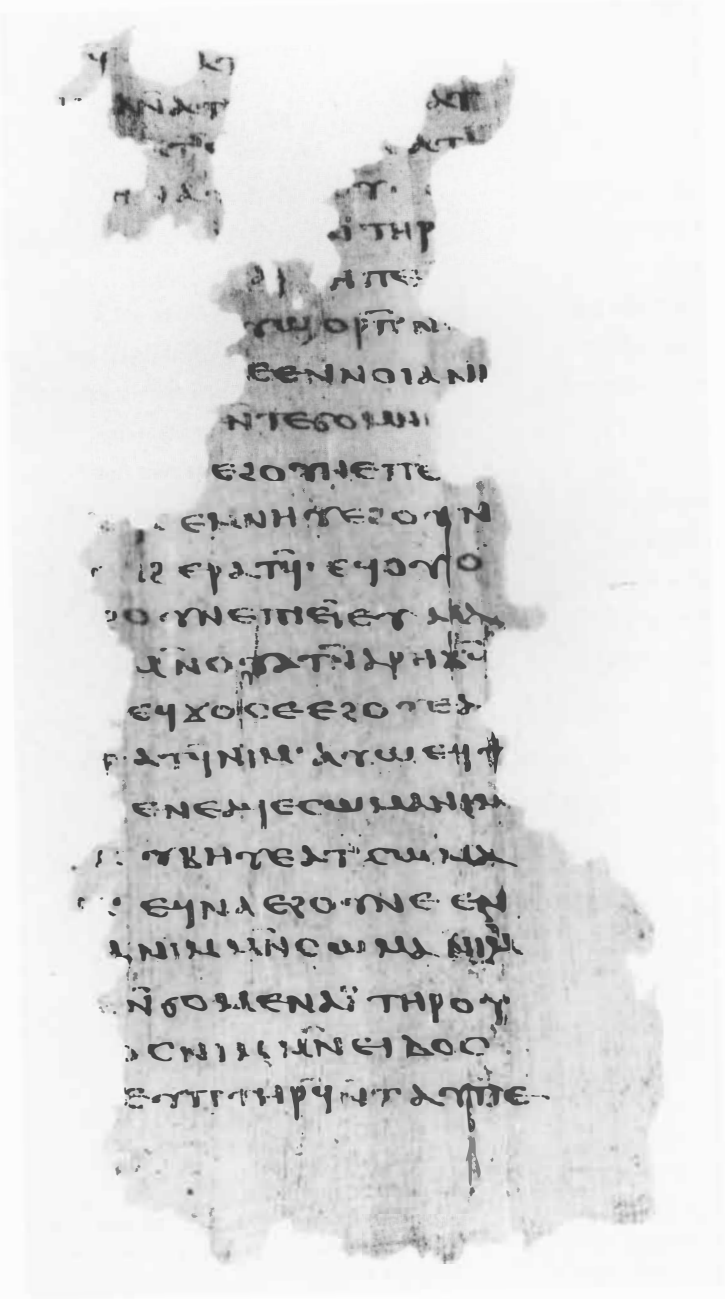
64

11 ϫⲉ ϩⲱⲥⲧⲣⲓⲁⲛⲉ ⲥ̣|ⲱⲧⲙ|
12 ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲏ ⲉⲧⲕⲕⲱⲧ̣|ⲉ ⲛ|
13 ⲥⲱⲟⲩ : ⲛⲉ ⲟⲩ|ⲁ ⲡⲉ|
14 ⲁ̣ⲩⲱ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ̣ ⲡ̣|ⲉ ⲉϥ|
15 ϣⲟⲟⲡ̣ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲛⲁⲓ̈ ⲧ|ⲏⲣⲟⲩ|
16 ⲉⲧ̣ϣⲟⲟⲡ̣ ⲟⲛⲧⲱⲥ̣ |ⲛⲧⲉ ⲡⲓ|
17 ⲡⲛⲁ ⲛⲛⲁⲧ̣ϯϣⲓ ⲉⲣ|ⲟϥ•|
18 ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧ̣ⲡⲱⲣϫ ⲛ̣|ⲕⲉ|
19 ⲟⲩⲁ ⲙⲡⲏⲧⲏⲣϥ ⲉⲧ̣|ϣⲟ|
20 ⲟⲡ̣ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲛ ⲡⲓⲉ̣|ⲃⲟⲗ|
21 ⲙⲙⲟϥ ⲙⲛ ⲡⲏ ⲉⲧ̣ⲙ|ⲛ|
22 ⲛⲥⲱϥ• ⲉⲛⲧⲟϥ ⲙⲁⲩ|ⲁⲁϥ|
23 ⲉⲧ̣ϫⲓⲟⲟⲣ ⲙⲙⲟϥ ⁺ⲛ|ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ|

64

11 Zostrien, [écoute]
12 à propos de ce que tu cherches
13 Était Un,
14 et il était Un en soi,
15 existant avant [tous] les
16 véritablement existants [de l']
17 Esprit ; sans mesure,
18 et indistinct pour [tout]
19 autre absolument qui est
20 en lui et (qui vient)
21 de lui et (qui est) après
22 lui ; Lui [Seul],
23 étant accessible à lui-même [en]

64,11. ⲥ̣|ⲱⲧⲙ| synopse L(ayton Text) 12. ⲉⲧⲕⲕⲱⲧ̣|ⲉ ⲛ| L 13. ⲛⲉ ⲟⲩ|ⲁ ⲡⲉ| synopse L (Transcriptional Notes) 14. ⲡ|ⲉ ⲉϥ| synopse : ⲡ|ⲉ ⲉⲧ| L 15. ⲧ|ⲏⲣⲟⲩ| synopse L 16. |ⲛⲧⲉ ⲡⲓ|: |ϩⲙ ⲡⲓ| L 17. ⲛⲛⲁⲧϯϣⲓ codex : ⲛⲁⲧϣⲓ L ; ⲉⲣ|ⲟϥ•|: ⲉⲣ|ⲟϥ| L 18. ⲛ̣|ⲕⲉ| synopse : ⲛ|...| L 19. ⲙⲡⲏⲧⲏ ⲓⲣϥcodex : ⲙⲡ{ⲏ}ⲧⲏⲣϥ L 20. ⲡⲓⲉ̣|ⲃⲟⲗ| synopse : ⲡⲓ.|...| L ; ⲡ ⲓ̣|ⲧϣⲁϫⲉ| L (Transcriptional Notes) 21-22. ⲉⲧⲙ|ⲛ|/ⲛⲥⲱϥ synopse L (Transcriptional Notes) 22. ⲉⲛⲧⲟϥ L (Transcriptional Notes) no supralinear stroke was possible over ⲛ because of an imperfection in the papyrus ; ⲙⲁⲩ|ⲁⲁϥ| synopse L 23-65,1. ⲛ|ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ|/|ϩⲏ|ⲧ̣ϥ synopse : ⲛ| /|..|ⲧ̣ϥ L



Pl. 5 : Codex VIII, [65] ↑
(*NHC VIII*, E.J.Brill, Leiden, p. 75)

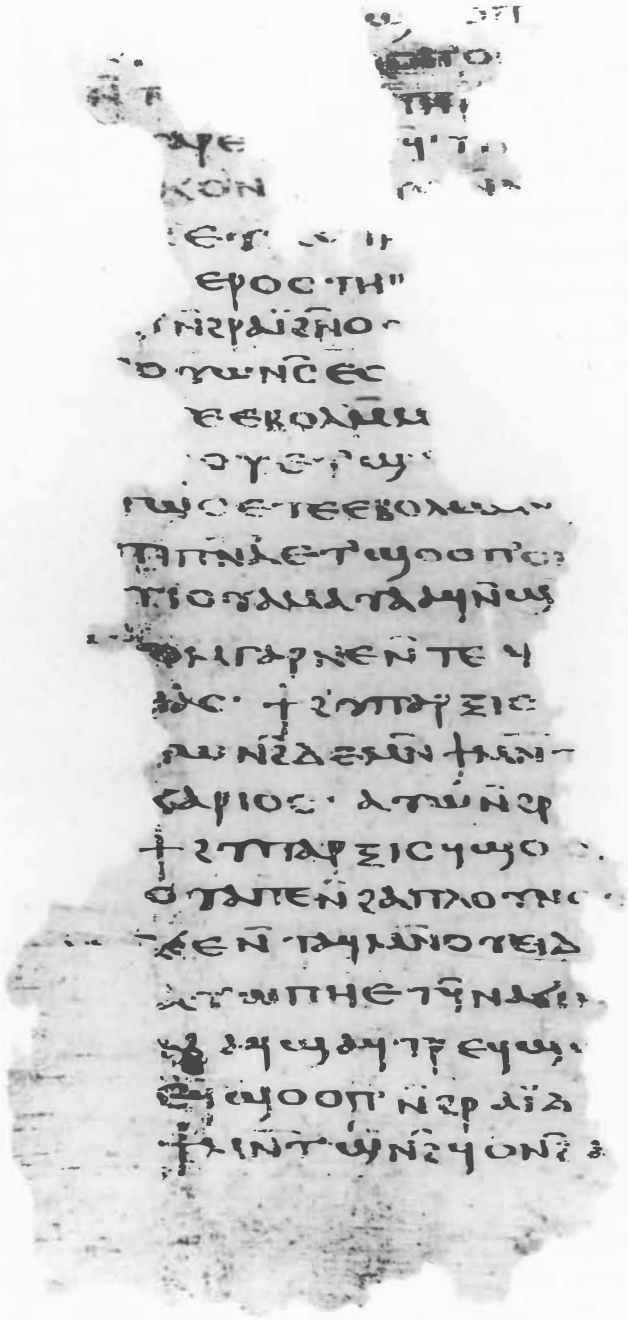
65

|ϩⲏ|ⲧϥ ⲛ̣|ⲛ|ⲁⲧ|ⲡⲱϣⲉ ⲛⲁⲧ|
2 |ⲥⲭ|ⲏ̣|ⲙ|ⲁ ⲛⲁⲧ|ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ|ⲁⲧ
3 |ⲁⲩⲁⲛ| ⲛ̣ⲁⲧ̣ⲉ̣|ⲓⲇⲟⲥ| ⲛⲁⲧ
4 |ⲙⲟⲣⲫ|ⲏ ⲛⲁⲩ |ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ· ⲟ̣|ⲩ|
5 |ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲟ|ⲓ̈|ϭⲉ ⲛⲛ|ⲁ̣ⲓ̈ ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ|
6 |ⲟⲩϣⲟⲣⲡ ⲛ|ⲁⲣ|ϫⲏ| ⲡⲉ ⲛ̣|ⲧⲉ|
7 |ⲁⲣϫⲏ ⲛⲓⲙ ⲟ|ⲩϣⲟⲣⲡ ⲛⲉ̣|ⲛ|
8 |ⲛⲟⲓⲁ ⲛ|ⲧ̣ⲉ ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛ̣|ⲙ|
9 |ⲟⲩⲛⲁⲙⲧ|ⲉ̣ ⲛⲧⲉ ϭⲟⲙ ⲛ̣|ⲙ|
10 |ⲉϥⲃⲏϭ| ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ ⲡⲉ|ⲧ̣ⲕⲓⲙ|
11 |ⲉⲣⲟϥ| ⲉ̣ϥ̣ⲥ̣ⲉⲙⲛⲏⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ
12 |ⲉ ⲡⲉ|ⲧ̣ⲁ̣ϩⲉⲣⲁⲧϥ· ⲉϥⲟⲩⲟ
13 |ⲙⲧ ⲉ|ϩⲟⲩⲛ ⲉ ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲩⲙⲁ
14 |ⲛⲓⲙ| ⲙⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲣⲏϫϥ
15 |ⲁⲩ|ⲱ̣ ⲉϥϫⲟⲥⲉ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲁ
16 |ⲧⲛ|ⲣⲁⲧϥ ⲛⲓⲙ· ⲁⲩⲱ ⲉϥϯ
17 |ⲟⲩⲱ| ⲉⲛⲉⲁϥ ⲉ ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ
18 |ⲉ|ϥⲧⲟⲩⲃⲏⲩ ⲉ ⲁⲧ̣ⲥⲱⲙⲁ
19 ⲛ̣ⲓ̣ⲙ̣· ⲉϥⲛⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ ⲉⲛ
20 |ⲛⲟⲓ|ⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ
21 |ⲉϥ|ⲉ ⲛϭⲟⲙ ⲉ ⲛⲁⲓ̈ ⲧⲏⲣⲟⲩ
22 |ⲅⲉⲛ|ⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲉⲓⲇⲟⲥ
23 |ⲛⲓⲙ| ⲉⲩⲡⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲁⲩ ⲡⲉ

65

[lui-même] ; in[divisible, sans]
2 [configuration], sans [qualité], sans
3 [couleur], sans [forme], sans
4 [figure] pour eux [tous].
5 [Cause première de] tous [ceux-là],
6 il est prin[cipe premier de]
7 [tous les principes], [intelligence] première
8 [de toutes] les intelligences,
9 [vigueur] de [toutes] les puissances,
10 [plus rapide] que ce [qui se]
11 [meut], plus stable
12 [que l']immobile, plus com-
13 [pact] que le (fait d')aller en
14 [tout] lieu interminablement (= tout continu),
15 [et] plus élevé que
16 tout inatteignable, et plus dé-
17 [limité] (et) plus grand que tout corps,
18 plus pur que tout incorporel,
19 plus pénétrable que toute intel-
20 [ligen]ce et que tout corps,
21 [il est] plus puissant que tous ceux-là ;
22 tout [gen]re et [toute] espèce,
23 il est plus que tout d'eux.

65,1. ⲛ̣|ⲛ|ⲁⲧ|ⲡⲱϣⲉ synopse : |..|ⲁⲧ| L 1-2. ⲛⲁⲧ|/|ⲥⲭ|ⲏ̣|ⲙ| (ou ⲛ̣)ⲁ synopse : |/|..|ⲛ̣|.|ⲁ L 2. ⲛⲁⲧ|ⲧⲁⲙⲓⲟ| synopse, cf. ⲛⲟⲩⲧⲁⲙⲓⲟ ⲁⲛ ⲡⲉ B 24, 18, 19 -- ⲛⲛⲟⲩⲧ̣ⲁ|ⲙⲓⲟ|ⲁⲛ ⲡⲉ NHC XI 63,8-9 : ⲛⲁⲧ| L 2-3. ⲛ|ⲁⲧ/|ⲁⲩⲁⲛ| synopse : |ⲁⲧ/|....| L 3. ⲛ̣ⲁⲧ̣ⲉ̣|ⲓⲇⲟⲥ| synopse : .ⲁ̣ⲧ̣ⲟ̣|....| L 3-4. ⲛⲁⲧ/|ⲙⲟⲣⲫ|ⲏ synopse : ⲛⲁⲧ/|....|ⲏ̣ L 4. ⲛⲁⲩ |ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ· XI 47,11 : ⲛⲁⲩ̣ |...|ⲟⲩ· L ; ⲟ|ⲩ|: .L 5. |ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲟ|ⲓ̈|ϭⲉ ⲛⲛ|ⲁ̣ⲓ̈ ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ| synopse, cf. XI 49,16-18 et 52,33 : |.....|.|..ⲛ|ⲁ̣ⲓ̈ ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ| L 6. |ⲟⲩϣⲟⲣⲡ ⲛ| synopse : [.....] L ; ⲁⲣ|ϫⲏ| ⲡⲉ ⲛ̣|ⲧⲉ| synopse : ⲁⲣ|.|ⲏ ⲡⲉ ⲛ|. L ; ⲟⲩ|ⲁⲣ|ϫ]ⲏ ⲡⲉ L (Transcriptional Notes) 7. |ⲁⲣϫⲏ ⲛⲓⲙ ⲟ|ⲩ synopse : |.....ⲟ|ⲩ L 7-8. ⲛⲉ̣|ⲛ|/|ⲛⲟⲓⲁ synopse : ⲛ.| /|..... L 8. ⲛ|ⲧ̣ⲉ ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛ̣|ⲙ| synopse L 9. |ⲟⲩ ⲛⲁⲙⲧ|ⲉ̣ synopse : |.....|ⲉ L 10. |ⲉϥⲃⲏϭ| synopse : |.....| L ; |ⲕⲓⲙ| synopse : |ⲥⲏⲧ| L 11. |ⲉⲣⲟϥ| synopse : |...| L ; ⲉ̣ϥ̣ⲥ̣ⲉⲙⲛⲏⲩ: ⲉϥⲥⲉⲙⲛⲏⲩ L 12. |ⲉ ⲡⲉ|ⲧ̣ⲁ̣ϩⲉⲣⲁⲧϥ synopse : |...|ⲥ̣ⲁ̣ϩⲉⲣⲁⲧϥ L 12-13. ⲉϥⲟⲩⲟ/|ⲙⲧ ⲉ|ϩⲟⲩⲛ synopse : ⲉϥⲟⲩⲟ/|ⲧⲃ ⲉ|ϩⲟⲩⲛ L 14. |ⲛⲓⲙ| synopse : |...| L 17. |ⲟⲩⲱ| synopse : |...| L ; [ϭⲟⲙ| L (Transcriptional Notes) 18. |ⲉ|ϥⲧⲟⲩⲃⲏⲩ : |ⲉ|ϥⲧⲟⲩⲃⲏⲩ L 19. ⲛ̣ⲓ̣ⲙ̣: |ⲛⲓⲙ L.



Pl. 6 : Codex VIII, [66] →
(*NHC VIII*, E.J.Brill, Leiden, p. 76)

66

|ⲡⲓⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲧ̀|ϣ|ⲟ|ⲟⲡ̀ |ⲟⲛⲧⲱⲥ|
2 ⲁ̣ⲩ̣|ⲱ ⲛⲏ ⲉⲧ̀ϣ|ⲟ̣ⲟⲡ̀ ⲟⲛ̣|ⲧⲱⲥ|
3 ⲛ̣ⲧ̣|ⲟϥ ⲡⲉ ⲛⲁ|ⲓ̈ ⲧⲏⲣ|ⲟⲩ· ⲉϥ|
4 |ⲉ| ̣ⲅⲁⲣ ⲉ|ⲩⲡⲧⲏ|ⲣϥ· ⲡⲓ̣|ⲥⲱⲙⲁ|
5 |ⲧⲓ|ⲕⲟⲛ ⲙ̣|ⲉⲛ ⲁ|ⲩ̣ϣ̣ ⲛⲛ|ⲁ̀ⲥⲱ|
6 |ⲙ|ⲁ̣· ⲉⲩⲙ̣ⲉ̣ⲣ̣ⲓ̣ⲕ̣|ⲟⲛ ⲡⲉ ⲉ|
7 |ⲡⲓ|ⲙ̣ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣ̣|ϥ ⲉϥϣⲟ|
8 |ⲟ|ⲡ̀ ⲛϩⲣⲁ̈ϊ ϩⲛ ⲟⲩ|ϭⲟⲙ ⲛⲁⲧ̀|
9 ⲥ̣ⲟⲩⲱⲛⲥ ⲉⲥⲧ̣|ⲟⲩⲃⲏⲩ ⲧϩⲓ|
10 |ⲡⲟ|ⲩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙ|ⲟⲟⲩ ⲛ|
11 |ⲧⲏ|ⲣ̣ⲟⲩ ⲉⲧ̀ϣⲟ̣|ⲟⲡ̀ ⲟⲛ|
12 ⲧⲱⲥ ⲉⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟ̣ϥ |ⲙ|
13 ⲡⲓⲡⲛⲁ ⲉⲧ̀ϣⲟⲟⲡ̀ ⲟⲛ̣|ⲧⲱⲥ|
14 ⲡ̣ⲓⲟⲩⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲛϣ̣|ⲙⲧ̀|
15 ϭ̣ⲟⲙ ̣ⲅⲁⲣ ⲛⲉ ⲛⲧⲉ ϯ|ϩⲉⲛ|
16 ⲛ̣ⲁⲥ· ϯϩⲩⲡⲁⲣⲭⲓⲥ ⲁ̣|ⲩⲱ|
17 ⲡ̣ⲱⲛϩ ⲇⲉ ⲙⲛ ϯⲙⲛⲧ̀|ⲙⲁ|
18 ⲕⲁⲣⲓⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛϩⲣ̣|ⲁ̈ϊ ϩⲛ|
19 ϯϩⲩⲡⲁⲣⲭⲓⲥ ϥϣⲟⲟⲡ̀ |ⲇⲉ|
20 ⲟⲩⲁⲡⲉ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ ⲟⲩ|ϣⲁ|
21 ϫⲉ ⲛⲧⲁϥ ⲙⲛ ⲟⲩⲉⲓⲇⲉ̣|ⲁ·|
22 ⲁⲩⲱ ⲡⲏ ⲉⲧϥⲛⲁϭⲓⲛ̣|ⲉ ⲙ|
23 ⲙⲁϥ ϣⲁϥⲧⲣⲉϥϣ̣ⲱ̣|ⲱⲧ·|
24 ⲉϥϣⲟⲟⲡ̀ ⲛϩⲣⲁ̈ϊ ⲁ|ⲉ ϩⲛ|
25 ϯⲙⲛⲧ̀ⲱⲛϩ ϥⲟⲛϩ ⲁ|ⲗⲗⲁ|

66

[Le tout véritablement existant]
2 et [les véritablement existants],
3 [il est] tous [ceux-là]
4 car [il est] plus (grand) que [tout], [cor-]
5 [po]rel et [incorpo-]
6 rel ; [il est plus] particulier [que]
7 toute partie : [il est]
8 dans une [puissance in-]
9 connaissable (et) p[ur]e
10 [loin] de
11 tous [les véritablement existants]
12 qui (procèdent) de
13 l'Esprit vérita[blement] existant,
14 l'Un Seul, car ce sont les [trois]
15 puissances de l'[hé-]
16 nade : l'existence, [et]
17 la vie, et la béa[ti-]
18 tude ; et (en tant que) [dans]
19 l'existence, il est
20 réalité simple, [lo-]
21 gos de soi-même et idée.
22 Et qui a à Le trouver,
23 il lui faut distin[guer.]
24 Et en étant [dans]
25 la vitalité, il est vivant ; [mais]

66,1. synopse : |.. .....|ϣ̣ⲟⲡ|.. L 2. synopse : ⲁ̣ⲩ|.....|ⲟ̣ⲟⲡ ⲟⲛ|.. L ; ϣ|ⲟⲟⲡ ⲟⲛ|ⲧⲱⲥ| L (Transcriptional Notes) 3. synopse : ⲛⲧ|.....|.ⲧⲏⲣ|.... L 4. synopse : |ⲉ|ⲩⲁⲣⲉ|....|ⲣϥ· ⲡⲓ̣|... L ; ⲡⲓ̣|ⲙⲉ|/|ⲣⲓ|ⲕⲟⲛ L (Transcriptional Notes) 5. synopse : |..|ⲕⲟⲛ .|...|ⲩ̣ϣ̣ ⲛⲛ|... L 6. synopse : ⲁ· ⲉⲩⲙⲉⲣⲓⲕ|ⲟⲛ.... L 7. synopse : |..|ⲙ̣ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣ|—— ϣⲟ| L 8. |ϭⲟⲙ ⲛⲁⲧ̀| synopse : | .... L 9. ⲉⲥⲧ̣|ⲟⲩⲃⲏⲩ synopse : ⲉⲥ.|..... L ; .[bottom of a vertical stroke, probably from ⲧ or ⲩ L (Transcriptional Notes) 9-10. ϯϩⲓ|/|ⲡⲟ|ⲩⲉ restitution incertaine : ../|..|ⲩⲉ L 10. ⲙⲙ|ⲟⲟⲩ ⲛ|: ⲙⲙ|ⲟϥ ⲡⲉ| L 11. |ⲧⲏ|ⲣ̣ⲟⲩ: |..|.ⲟⲩ L 12. ⲙⲙⲟ̣ϥ: ⲙⲙⲟϥ L 14. ⲛϣ|ⲙⲧ̀| : ⲛϣ|.. L ; ϣ|, connected to the following letter (in lacuna) by a supralinear stroke L (Transcriptional Notes) 15. ϯ[ϩⲉⲛ|: ϥ|... L 16. ⲁ̣|ⲩⲱ|: .|.. L 19. |ⲇⲉ| *PVP* II 539 : | L 20-21. |ϣⲁ|ϫⲉ *PVP* II 539, L, synopse test. le 21. ⲉⲓⲇⲉ̣|ⲁ| *PVP* II 539, synopse test. le : ⲉⲓⲇⲟ̣|ⲥ| L 23. ϣⲱ̣|ⲱⲧ̀ |synopse test. 2 : ϣⲱ̣|ⲡⲉ| L 24. ⲁ|ⲗⲗⲁ|: ⲁ| L.

67

1 |ⲉϥϣⲟⲟⲡ̀| ⲛ̣|ϩ|ⲣⲁϊ |ϩⲛ ϯⲙⲛ̀|
2 |ⲙⲁⲕⲁⲣ|ⲓⲟⲥ ϥ|ⲉⲓⲙⲉ ϫ|ⲉⲩⲛ
3 |ⲧⲁϥ ⲙⲙ|ⲁⲩ ⲛⲟⲩⲙ̣|ⲛ|ⲧ̀ⲉⲓⲙ̣ⲉ̣
4 |ϫⲉ ⲉϥⲉ|ⲙⲙⲉ ⲉⲛⲁϊ ⲧⲏⲣⲟ|ⲩ·|
5 |ⲟⲩϊⲱ|ⲧ̀ ⲡⲉ ⲉ̣ⲣⲟϥ ⲙⲁⲩⲁⲁ|ϥ|
6 |ϩⲓ ⲙⲁⲁⲩ| ⲡ̣ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ |ⲁⲛ|
7 |ⲡⲉ ⲉϫⲛ ⲗⲁ|ⲁ̣ⲩ ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ⲉ̣|ϫⲱϥ|
8 |ⲉϥϫⲡⲟϥ ⲙ|ⲁ̣ⲩⲁⲁϥ· ⲁⲩⲱ ϥϣ|ⲱ|
9 |ⲡⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ| ⲛϩⲣⲁϊ ⲛϩⲏⲧϥ |ⲙ|
10 |ⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ|· ⲡⲓⲟⲩⲱⲧ̀ ⲛ|ⲛ|
11 |ⲁⲧ̀ⲟⲩⲥⲓ|ⲁ· ⲉϥϣⲟⲟⲡ̀ ⲅⲁⲣ ⲛ
12 |ϩⲣⲁϊ ϩ|ⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱϥ ⲉⲧ̀ϣⲟ
13 |ⲟⲡ̀ ⲛ|ⲟ̣ⲩⲉⲓⲇⲉⲁ ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ
14 |ϯⲙⲛ|ⲧ̀ⲟⲩⲱⲧ̀ ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛ̣
15 |ⲛⲁⲥ·] ⲁ̣ⲩⲱ ⲉϥϣⲟⲟⲡ̀ ⲙⲡ̣
16 |ϣⲁϫⲉ| ⲉϥⲛϩⲣⲁϊ ⲛϩⲏⲧϥ ϩⲙ
17 |ⲡⲓⲛ|ⲟⲩⲥ ⲁⲩⲱ ϥⲛϩⲣⲁϊ ⲛϩⲏ̣
18 |ⲧϥ| ⲉϥⲛⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲗⲁⲁⲩ
19 ⲙ̣ⲙⲁ ⲁⲛ ⲉⲩⲡⲛⲁ ⲛⲟⲩⲱⲧ̀
20 |ⲡ|ⲉ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ
21 |ⲉⲩ|ⲧ̣ⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁϥ ⲡⲉ ⲙⲛ
22 |ⲟⲛ| ⲉϥϣⲱⲡⲉ ϩⲣⲁϊ ⲛϩⲏⲧϥ
23 |ⲁⲩ|ⲱ ⲛⲓⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲁⲩⲱ
24 |ⲉϥϣ|ⲟ̣ⲟⲡ̀ ⲛⲧⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲧ̀

67

1 [en étant dans la béa-]
2 [titu]de, il [sait qu'il] pos-
3 [sède là] une intelligentialité
4 [pour con]naître tous ceux-là.
5 Il est [père] par rapport à lui seul,
6 [et mère] ; car [il n'est] dieu
7 [sur personne], si ce n'est sur [lui-même],
8 [puisqu'il s'est engendré] seul. Et il [de-]
9 [meure seul] en lui-même,
10 [de soi-même,] l'Unique
11 [sans substance,] car il est
12 [dans] ce qui est sien, qui est
13 idée d'idée,
14 [l']unité de l'hé-
15 [nade.] Et il existe en tant que
16 [logos], puisqu'il est dans
17 [l'in]tellect, et il est en
18 [lui] puisqu'il ne sort vers aucun
19 lieu. C'est l'Esprit unique,
20 parfait (et) simple.
21 Il est lieu de soi-même et
22 [à la fois] il demeure en soi-même
23 [et] (dans) les touts. Et
24 [Il] est, lui qui

67,1-2. synopse test. 3a : |.....|ⲛ̣|ϩ|ⲣⲁϊ | /|. ...|ⲓⲟⲥ L 2. ϥ|ⲉⲓⲙⲉ| cf. 73,11 ϥⲓⲙⲉ : ϥϣ.|..| L 3. ⲟⲩⲙ̣|ⲛ|ⲧ̀ⲉⲓⲙ̣ⲉ:ⲟⲩⲙ̣|ⲛ|ⲧ|ⲉⲓⲙ̣ⲉ L 4.|ϫⲉ ⲉϥⲉ|ⲙⲙⲉ: |.....|ⲙⲙⲉ L 5. |ⲟⲩⲓⲱ|ⲧ̀ ⲡⲉ synopse test. 3b : |....|. ⲡⲉ L 6. |ϩⲓ ⲙⲁⲁⲩ| *AnBr* 228,2 : [.....] L ; |ⲁⲛ|: | L 7. |ⲡⲉ ⲉϫⲛ ⲗⲁ|ⲁ̣ⲩ: |.....|ⲁ̣ⲩ L ; ⲉ̣|ϫⲱϥ|: ⲉ̣| L 8. |ⲉϥϫⲡⲟϥ *AnBr* 275,14-15 : |..... L 8-9. synopse test. 3c : ϥϣ| / |.....| L 9-10. |ⲙ|/|ⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ| synopse test. 3c : | / |.....| L 10-11. ⲛ̣|ⲛ|/ⲁⲧ̀ⲟⲩⲥⲓ|ⲁ synopse test. 3c : ⲛ| / |.....|ⲁ L 15. ⲙⲡ̣: ⲙⲡ| L 16. |ϣⲁϫⲉ|: |....| L ; |ⲡⲛⲁ| or |ⲱⲛϩ| L (Transcriptional Notes) 18.|ⲧϥ|: |ⲧ|ϥ L 21. |ⲉⲩ| L 22. |ⲟⲛ|: |...| L 23. |ⲁⲩ|ϣ̣: |ⲁⲩ|ⲱ L.

68

|ϣⲟⲟⲡ̀ ⲙⲡϣⲁϫⲉ ⲡⲧⲟ|ⲡ̀|ⲟⲥ
2 |ⲛⲧⲁϥ ϯϭⲟⲙ| ⲙⲛ ⲟ̣ⲩϣ̀ |ⲛϩ|
3 ⲁⲩϣ̀ |ⲟ|ⲩ̀ⲣⲉϥϣⲱⲡ̀|ⲉ ϩⲣⲁ̈|
4 ⲛϩⲏⲧ|ϥ·| ⲡⲓⲱⲛϩ ⲁ̣|ⲉ ⲡⲉϯ|
5 |ⲉⲛ|ⲉ̣ⲣⲅⲓⲁ ⲇⲉ ⲛⲧⲉ ϯ|ϩⲉⲛ|
6 |ⲛⲁ|ⲥ̣ ⲛⲛⲁϯⲟⲩⲥⲓⲁ̣· ⲡ|ⲏ ⲇⲉ|
7 |ⲉ|ⲧ̀ϣⲟⲟⲡ̀ ⲛϩⲏ̀|ϥ ⲉϣⲁϥ|
8 |ϣⲟ|ⲟⲡ̀ ⲛϩⲏϥ |ⲙⲛ ⲛⲏ ⲉⲧ̀|
9 ϣⲟⲟⲡ̀ ⲉⲧ̀ⲃⲏⲏⲧ̀|ⲥ ⲛⲟⲩⲙⲛⲧ̀|
10 ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲙⲛ ⲟ|ⲩ ⲙⲛⲧ̀|
11 ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· ⲁⲩⲱ |ϯϭⲟⲙ ⲡⲉ|·
12 |ⲉ|ⲧ̀ϣⲟⲟⲡ̀ ϩⲛ |ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ|
13 ⲉⲧ̀ϣⲟⲟⲡ̀ ⲟⲛⲧϣⲥ̀|· ϯⲙⲛⲧ̀|
14 ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲧⲉ ϯⲉⲓⲇ̣|ⲉⲁ|
15 ⲛⲧⲉ ϯⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲉⲧ̀|ϣⲟ|
16 ⲟⲡ̀ ⲉϣⲁϥϫⲓ ⲛϯϩⲩⲡ̀|ⲁⲣ|
17 ϫⲓⲥ· ϣⲁϥϫⲓ ϭⲟⲙ ⲡ|ⲱⲛϩ|
18 ⲟ̣ⲩⲙⲛⲧ̀ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲉⲙ̀[ⲉⲥ]
19 ⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲉϩ· ⲧⲟ̣|ⲧⲉ|
20 ϥϣⲟⲟⲡ̀ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ· ⲉⲧ̣ⲃ̣|ⲉ|
21 ⲡⲁ̈ ϥϣⲟⲟⲡ̀ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ
22 ⲉϥⲉ ⲛⲛⲁϯⲡⲱⲣϫ ⲉⲣⲟ̣ϥ
23 ⲙⲛ ⲡⲉϥⲥⲁ ⲙⲙⲓⲛ ⲙ̀ⲙ̣ⲟϥ
24 ⲙⲙⲛ ⲗⲗⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉϥϣ̀|ⲟ|
25 ⲟⲡ̀ ϩⲁⲧⲉϥⲉϩⲏ ⲉⲓⲙⲏ̀|ⲧⲓ|
26 ϯⲙⲛⲧ̀ⲟⲩⲱⲧ̀ ⲛⲧⲉ̣|ⲗⲓⲟⲥ|

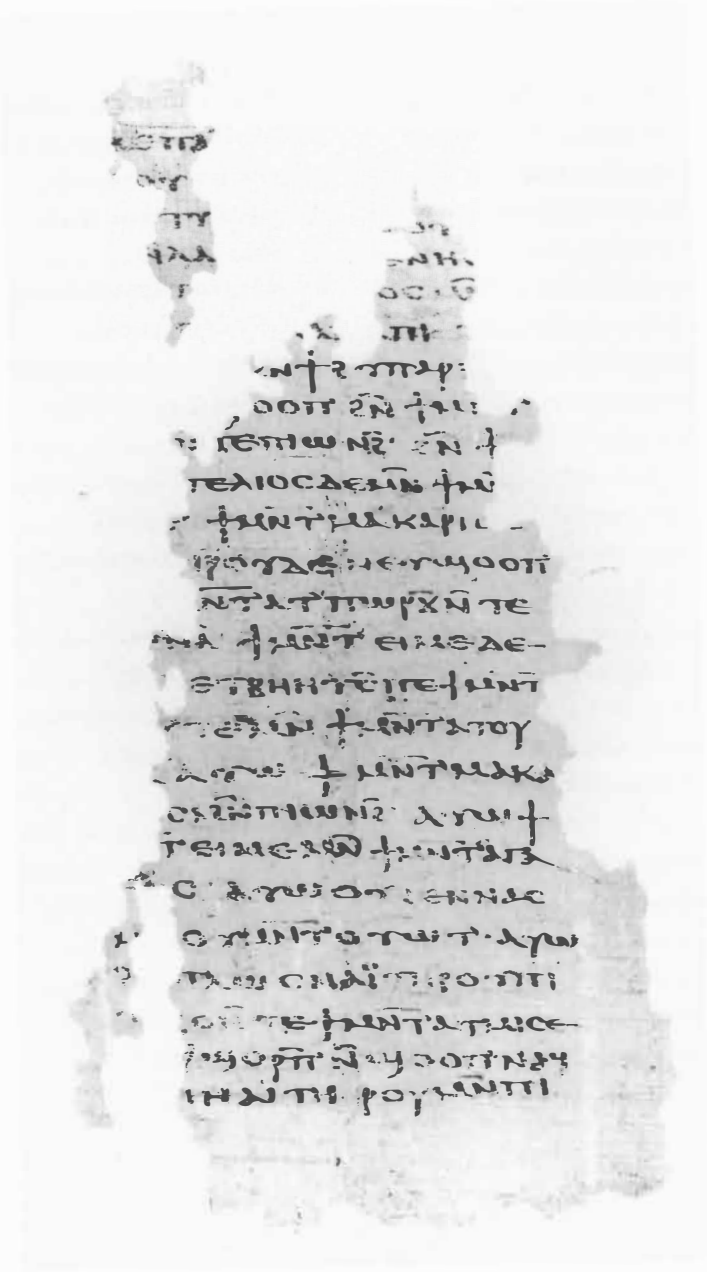
* * *

68

[existe comme logos (et) lieu]
2 [de soi-même, la puissance] et une vie,
3 et un habitant [en]
4 [soi-même.] La vie [est l']
5 [ac]te de l'[hé-]
6 [nade] sans substance. [Celle-ci (la vie)]
7 [qui] est en [lui, elle]
8 [exis]te en lui [avec ceux qui]
9 existent de par [la béa-]
10 titude et [la per-]
11 fection ; et [c'est elle (la vie) la puissance]
12 [qui] est dans [tous les]
13 véritablement existants. [La béa-]
14 titude est l'i[dée]
15 de l'acte qui [est.]
16 En recevant l'ex[is-]
17 tence, il reçoit (la) puissance, la [vie,]
18 une perfection qui [n'est]
19 jamais divisée. A[lors]
20 il existe comme parfait. Voici
21 pourquoi il existe comme parfait :
22 parce qu'il est inséparable
23 d'avec lui-même
24 car il n'y a rien qui soit
25 devant lui, si ce [n'est]
26 l'unité parfaite.

* * *

68,1-2. restitution hypothétique par rappel de test. 3c et e : |ⲡ̀| L 2. ϯϭⲟⲙ| ⲙⲛ ⲟ̣ⲩϣ̀|ⲛϩ| synopse test. 4a : |ⲙⲛ ⲟⲩϣ̀| L 3. ⲣⲉϥϣⲱⲡ̀|ⲉ ϩⲣⲁ̈| synopse test. 4a : ⲣⲉϥϣⲱⲡ |ⲛϩⲣⲁ̈| L 4. ⲁ̣|ⲉ ⲡⲉ ϯ| : ⲁ|ⲉ L 5-6. ϯ|ϩⲉⲛ|/|ⲛⲁ|ⲥ : ϯ| / |.|ⲥ L 6. ⲡ|ⲏ ⲇⲉ| : ⲡ| L 7. ⲛϩⲏ|ϥ ⲉϣⲁϥ|: ⲛϩⲏ̀|ϥ L 8. |ⲙⲛ ⲛⲏ ⲉⲧ̀|: | L 9. ⲉⲧ̀ⲃⲏⲏⲧ̀|ⲥ ⲛⲟⲩⲙⲛⲧ̀| : ⲉⲧⲃⲏⲏⲧ̀|ϥ L 10. ⲟ|ⲩⲙⲛⲧ̀| : ⲟ|ⲩ L 11. |ϯϭⲟⲙ ⲡⲉ| : | L 12. |ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ| : | L 13. |·ϯⲙⲛⲧ̀| : |ⲟⲩ| L 17. ⲡ|ⲱⲛϩ| synopse test. 4d : ⲡ| L 18. ⲉⲙ|ⲉⲥ| : ⲉⲙ| L *** *paginae 69-70 perditae sunt, paginae 71-72 vacant.*



Pl. 7 : Codex VIII, [75] →
(*NHC VIII*, E.J.Brill, Leiden, p. 83)

2. *Codex VIII 75, 84, et 74*

75

6 ⲁ̣|ⲩⲱ|
7 |ⲛϩⲣⲁⲓ̈| ϩⲛ ϯϩⲩⲡⲁⲣ̀ⲝ̣|ⲓⲥ|
8 |ⲛⲧⲁϥ ϥ|ϣⲟⲟⲡ̀ ϩⲛ ϯⲙ̣ⲛ̀
9 |ⲱⲛϩ| ⲛ̣ⲧ̣ⲉ ⲡⲓⲱⲛϩ· ϩⲛ ϯ
10 |ⲙⲛ̀|ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲇⲉ ⲙⲛ ϯⲙ̣ⲛ̣|ⲧ̀|
11 |ⲉⲓⲙ|ⲉ̣· ϯⲙⲛ̀ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟ̣ⲥ̣
12 |ⲛⲁⲓ̈ ⲧ|ⲏⲣⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲉⲩϣⲟⲟⲡ̀
13 |ϩⲛ ϯ|ⲙ̣ⲛ̀ⲁ̀ⲧ̀ⲡⲱⲣⲝ ⲛⲧⲉ
14 |ⲡⲓ|ⲡⲛⲁ· +ϯⲙⲛ̀ⲉⲓⲙⲉ ⲇⲉ
15 |ⲉⲧⲉ| ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ ⲡⲉ ϯⲙⲛ̀
16 |ⲛⲟ|ⲩⲧⲉ ⲙⲛ +ϯⲙⲛ̀ⲁ̀ⲧ̀ⲟⲩ
17 |ⲥⲓ|ⲁ̣· ⲁⲩⲱ ϯⲙⲛ̀ⲙⲁⲕⲁ
18 |ⲣⲓⲟ|ⲥ ⲙⲛ ⲡⲓⲱⲛϩ· ⲁⲩⲱ ϯ
19 |ⲙⲛ|ⲧ̀ⲉⲓⲙⲉ ⲙⲛ ϯⲙⲛ̀ⲁ̀ⲅⲁ
20 ⲑ̣ⲟ̣ⲥ· ⲁⲩⲱ ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ
21 ⲙ|ⲛ| ⲟⲩ ⲙⲛ̀ⲟ̀ⲩⲱⲧ· ⲁⲩⲱ
22 ϩ|ⲁ|ⲡⲗⲱⲥ ⲛⲁⲓ̈ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲓ
23 ⲧ|ⲃ|ⲃ̣ⲟ ⲛⲧⲉ ϯⲙⲛ̀ⲁ̀ⲧ̀ⲙⲓⲥⲉ
24 |ⲉⲧ̀|ⲣ ϣⲟⲣⲡ̀ ⲛϣⲟⲟⲡ̀

84

18 ⲛϩⲣⲁⲓ̈
19 ϩⲛ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ̣ ⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲛ
20 ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ ϯⲙⲛ̀ⲟ̀ⲩⲱⲧ̀ ⲧ̣|ⲏ|
21 ⲉⲧ̀ⲟⲩⲃⲏⲩ ⲁⲩⲱ̣ |ⲛ|ⲁ|ⲧ̀|
22 ⲉⲓⲇⲟⲥ·

75

6 [Et]
7 dans l'existen[ce]
8 [de soi-même, il] est dans la vita-
9 [lité] de la vie, et dans la
10 [per]fection, et (dans) l'intel-
11 [ligentialité,] la béatitude.
12 Et [tous] ceux-là étaient
13 [dans l']indivisibilité de
14 [l']Esprit, et +l'intelligentialité,
15 [c'est] pour cela qu'Il est : la di-
16 [vi]nité, et la +non-substantia-
17 [lité,] et la béati-
18 [tude,] et la vie, et l'
19 [intel]ligentialité, et la bon-
20 té, et hénade
21 et unité, et
22 (étant) absolument tous ceux-là, la
23 pureté de la non-génération
24 préexistante, ...

84

18 ... dans
19 l'hénade, (Lui), étant semblable
20 dans l'unité, laquelle
21 est pure et [sans]
22 forme...

75,6. ⲁ | ⲩ ⲱ | .|.. L 7. |ⲛϩⲣⲁⲓ̈| : |.. ...| L 8. |ⲛⲧⲁϥ ϥ| : | .....| L 9. |ⲱⲛϩ| synopse test. 6 : |...| L 14. +ϯⲙⲛ̀ⲉⲓⲙⲉ = νοότης confusion pour *counitio* = συνενότης synopse fr. 1 15. |ⲉⲧⲉ|? : |...| L 16-17. +ϯⲙⲛ̀ⲁ̀ⲧⲟⲩ/|ⲥⲓ|ⲁ̣ : ϯⲙⲛ̀ⲁ̀ⲧⲟⲩ/|..|ⲁ L, ϯⲙⲛ̀{ⲁ̀}ⲟⲩ|ⲥⲓ|ⲁ Majercik 1992, p. 485, n. 49 24. |ⲉⲧ̀| ou |ⲉⲥ| synopse fr. 1 : |..| L.

84,20. ⲧ|ⲏ| L 21. |ⲛ|ⲁ|ⲧ̀| : |.|ⲁ| L.

74

8 ⲁⲩⲱ̣ |ⲕⲁⲧⲁ ϯϩⲩ|
9 ⲡⲁⲣ̅ϫⲓⲥ ϯⲉⲓⲇⲉⲁ |ⲙⲛ ⲡⲱⲁ|
10 |ϫ|ⲉ ⲛⲧⲁϥ· ⲁⲩⲱ ⲕⲁ|ⲧⲁ ϯⲉ|
11 |ⲛ|ⲉⲣⲅⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲱⲛϩ |ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲕⲓⲙ|
12 ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲕⲁⲧⲁ ϯⲙ̣ⲛ̣|ⲧ̈ⲧⲉ]
13 ⲗⲓⲟⲥ ⲉⲧⲉ ϯϭⲟⲙ ⲧ|ⲉ ⲛⲛⲟ|
14 ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧ|ⲉ|
15 ⲡⲱⲟⲙⲧ̈ ⲉϥⲁϩⲉⲣⲁ̣ⲧ|ϥ ϩⲓ ⲟⲩ|
16 ⲥⲟⲡ̈ ⲉϥⲕⲓⲙ ϩⲓ ⲟⲩⲥ̣|ⲟⲡ̈|
17 ⲛϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲁ ⲩ̣|ⲱ ϩⲣⲁⲓ̈|
18 ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲙⲙⲁ ⲁⲛ ⲉϥ|ⲟⲛϩ]
19 ⲛⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϥ̣|ⲣⲉ|
20 ⲛⲉⲣⲅⲓ ⲡⲓⲁⲧ̈ⲱⲁϫⲉ ⲙ|ⲙⲟϥ|
21 ⲛⲁⲧ̈ϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ·

74

8 Et [selon l'e-]
9 xistence, l'idée [et le lo-]
10 [g]os de soi-même, et se[lon l']
11 acte qui [est] vie [qui] est [mouvement,]
12 et selon la [per-]
13 fection qui est la puissance [intel-]
14 lectuelle qui [est] lumière,
15 (étant) trois, il est immobile [et à la]
16 fois il se meut,
17 (étant) en tout lieu et
18 nulle part, [vivant]
19 pour eux tous et [a-]
20 gissant, (Lui), l'Ineffable
21 que l'on ne peut nommer.

74,8. |ⲕⲁⲧⲁ ϯ synopse test. 5 : |.... L 9-10. synopse test. 5 : | / |.|ⲉ ⲛⲧⲁϥ L 11. :|ⲧⲉ ⲧⲉⲩⲕⲓⲙ|: | L 13. ⲧ|ⲉ ⲛⲛⲟ| L 18. ⲉϥ|ⲟⲛϩ| synopse test. 5 : ⲉϥ| L.

DIVERGENCES ET VARIANTES. POUR UN COMMENTAIRE DE L'EXPOSÉ

1. L'entrée dans la révélation métaphysique
(*Zostrien* 64,11-13 ; Marius Victorinus I 49,7-8) 61

2. L'affirmation de l'existence d'un Un en soi
(*Zostrien* 64,13-17 ; Marius Victorinus I 49,9-10 61

THÉOLOGIE NÉGATIVE

3. Dénomination de l'Un et premiers éléments descriptifs
(Marius Victorinus I 49,10-18) 62
a. nécessité de nommer l'Un ; sa simplicité (10-13) 62
b. la voie d'antériorité (13-17) 63
c. la négation des genres (17-18) 64
d. la voie de supériorité (18) 65

4. La négation de toutes les formes
(*Zostrien* 64,17-65,4 ; Marius Victorinus I 49,18-26) 65
a. attributs négatifs de l'Un, provenant du *Parménide* et du *Sophiste*
(*Zostrien* 64,17-65,1 ; Marius Victorinus I 49,18-23) 66
inmensum 66
invisibile (MV) 67
indiscernible 68
inpartile 70
b. attributs négatifs transférés à l'Un
(*Zostrien* 65,1-4 ; Marius Victorinus I 49,23-26) 70
A. termes provenant du *Phèdre*
sine figura 71
sine colore 71
B. termes provenant de l'exégèse du *Timée*
sine qualitate 72
sine specie 72
sine forma 72

5. La voie d'éminence
(*Zostrien* 65,4-66,12 ; Marius Victorinus I 49,26-40) 75
a. primauté par antériorité
(*Zostrien* 65,4-8 ; Marius Victorinus I 49,26-29) 76
prima causa 76

praeprincipium 78
praeintellegentia 78
b. synthèse transcendante des opposés
(*Zostrien* 65,9-66,12 ; Marius Victorinus I 49,29-40) 79
A. Les opposés qualitatifs 80
B. Les opposés quantitatifs 84
C. La triple invocation de la puissance et formule de conclusion 86

THÉOLOGIE AFFIRMATIVE

6. Le Tout intérieur à l'Un
(Marius Victorinus I 50,1-21 ; *Zostrien* 66,12-84,22) 88
a. Le paragraphe 50, 1-21 de Victorinus comme suite de l'exposé 89
A. Les dénominations de l'Un dans son rapport au Tout
(50,1-7) 91
praeintellegentia praeexsistens 91
non indigens aliorum/perfectus/superperfectus 92
tripotens spiritus 93
L'interprétation métaphysique 93
L'interprétation arithmologique 95
B. L'intégralité de l'Un comme cause de Tout
(50,8-10) 98
inseparabilis a semet ipso 98
ipse sibi et locus et habitator 98
in semet ipso manens 99
solus in solo 99
ubique exsistens et nusquam 99
C. La participation plénière du Tout à l'Un
(50,10-18) 99
simplicitate unus qui sit tres potentias couniens 100
sed ista omnia... et vitae et beatitudinis 101
et idea et logos sui ipsius 101
et vivere et agere habens 102
D. Les propriétés transcendantes de l'Un-Tout
(50,18-21) 103
Délimitation matérielle de l'exposé chez Marius Victorinus 104
b. Le paragraphe I 50, 1-21 dans le *Zostrien* 105
A. La paraphrase de I 50, 1-18 dans le *Zostrien* 106
test. 1 : 66, 7-21 106
test. 2 : 66, 22-23 106
test. 3 : 66, 24-67, 23 107
test. 4 : 67, 23-68, 26 107
test. 5 : 74, 8-21 108
test. 6 : 75, 6-11 108
B. La citation littérale de I 50, 18-21 dans le *Zostrien* 108
fr. 1 : 75, 12-24 109
fr. 2 : 84, 18-22 109

7. Conclusions 110

8. *Remarques additionnelles*, par Pierre HADOT 113
a. tripotens in unalitate 113
b. οἱ εἰπόντες 113
c. unalitas counitionis nulla counitione 114
d. L'hypothèse Numénius 114

1. L'ENTRÉE DANS LA RÉVÉLATION MÉTAPHYSIQUE (*Zostrien*, 64,11-13 ; Marius Victorinus, I 49,7-8)

L'élément-clé de cette entrée est l'impératif du verbe *écouter* à la deuxième personne du singulier : *sôtm/audi*. Identique à la formulation du *Zostrien* est celle de Jamblique, *Des mystères de l'Égypte*, VIII 2 (p. 261,7-8), pour introduire la révélation des trois dieux primordiaux selon les Égyptiens, autrement dit une théologie hermétique : καὶ πρῶτον μὲν ὃ πρῶτον ἠρώτησας περὶ τούτου ἄκουε ; cf. également VII 2 (p. 250,13) : ἄκουε δὴ οὖν καὶ σὺ κτλ. *Corpus hermétique* : I 18 ἄκουε λοιπόν ὃν ποθεῖς λόγον ἀκοῦσαι ; XI 2 ἄκουε, ὦ τέκνον, ὡς ἔχει ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν ; *Asclépius*, 8 : *audi ergo, Asclepi* ; 9 : *audi itaque, o Asclepi*. Cet artifice littéraire est essentiel et a pour but d'assimiler l'exposé métaphysique à un *logos* sacré, reçu au terme d'une montée ou descente (voir P. Hadot, "Théologie, exégèse, révélation", pp. 23-26 ; Guy Stroumsa, *Hidden Wisdom*, pp. 169-181). Il est à noter qu'après l'exposé de métaphysique commun au *Zostrien*, Victorinus ponctue ses développements théologiques, à la manière gnostique et néoplatonicienne, par plusieurs *audi ut dico*. En I 53,30-31, cette formule introduit un exposé sur les noms trinitaires et l'Esprit comme mère du Logos. En I 60,1, elle introduit un exposé sur l'âme double et le Logos androgyne, à la fois intellect et sagesse. En I 62,25, enfin, elle introduit une exégèse de *Genèse* 2,7 à la lumière de la théorie des deux âmes et des deux intellects.

Le locuteur fictif de la révélation est le philosophe qui écrit, son récipiendaire est le lecteur. Pour introduire un développement sur le vivre qui est le Père et la vie qui est le Fils, Marius Victorinus s'exclame en IV 4,1 : *audi lector, audi quod miraberis, lector*. Dans les traités gnostiques, locuteurs et récipiendaires de révélations originales ou fabriquées par plagiat peuvent rester anonymes ou bien, comme c'est souvent le cas, porter des noms propres fictifs. Dans la totalité du *Zostrien*, le récipiendaire est le fils d'Iolaos, Zostrien, grand-père du Zoroastre récent (sur cette généalogie, voir *infra*, V 7). Dans la section finale du *Zostrien*, qui débute par l'exposé de métaphysique attesté par Marius Victorinus, le révélateur porte le nom fictif de Salamex. En 62,18, il est nommé en compagnie de deux autres entités, remplissant également une fonction de locuteurs célestes. Le nom de la deuxième entité a disparu ; du nom de la troisième, qui est féminin, ne subsistent que ses deux premières lettres : *Ar*. Cette triade de révélateurs porte ici le titre de « luminaires (*ni-phôstêr*) de l'éon Barbêlô et de la connaissance (*gnôsis*) sans mesure » (62,20-22). En 63,18-20, la triade s'énonce ainsi : Salamex, Se(..)en, (..).ê ; en 64,8 : « Salamex et (.....), ceux qui m'ont révélé toutes choses, disant » (commence ici l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus). John D. Turner ("Allogenes", 1990, pp. 214-215 et 258) estime avec raison que la triade de révélateurs du *Zostrien* est celle qu'on a dans l'*Allogène* 56,24-26 : « Car après cent années, viendra à toi (= Allogène) une révélation de Celui-là (= le Dieu véritablement préexistant), transmise par (Salamex), Semen et Ar(.)ê, les luminaires de l'éon de Barbêlô ». L'origine et la signification de ces noms sacrés cryptiques restent inconnues. Les seules graphies certaines sont Salamex (*Zostrien*) et Semen (*Allogène*). À noter que la désinence *-ex* est latine et que *semen* est un mot latin.

2. L'AFFIRMATION DE L'EXISTENCE D'UN UN EN SOI (*Zostrien* 64,13-17 ; Marius Victorinus, I 49,9-10)

La première divergence concerne la place de l'énoncé de l'antériorité de l'Un. Dans le *Zostrien*, il est postposé à l'affirmation de l'existence de l'Un : « Était un, et il était Un en soi, EXISTANT AVANT tous les véritablement existants de l'Esprit ». Même tournure chez le "Maître réputé" (Irénée, I 11,3) : *EST quidem ANTE omnes proarche proanennoetos*, « EXISTE AVANT les touts (= les véritablement existants) un préprincipe préinintelligible ». Chez Victorinus, l'énoncé de la temporalité précède l'affir-

mation de l'existence de l'Un : *ANTE omnia quae vere sunt, UNUM FUIT*. Cette tournure logique et plus solennelle est celle de Jamblique (*Des mystères de l'Égypte*, VIII 2, p. 261,9-10) : πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, « AVANT les véritablement existants et les principes universels, EST Dieu-UN ». Même postposition de l'être par rapport à la temporalité dans les formules johanniques : « AU COMMENCEMENT ÉTAIT le Logos » (1,1) ; « AVANT QU'Abraham fût, JE SUIS » (8,58) ; « LORSQUE vous aurez vu élevé le Fils de l'homme, vous saurez que JE SUIS » (8,28) ; « Je vous le dis pour que, AVANT QUE cela n'arrive, vous croyiez que JE SUIS » (8,28).

La version copte a en 64,16-17 une variante qui n'appartient pas à l'exposé : « existant avant les véritablement existants *(de l')Esprit* », *(nte pi)pneuma* ; Victorinus : *ante omnia quae vere sunt*. La restauration de la lacune de quatre ou cinq lettres, à la fin de la ligne 16, à l'aide d'une proposition nominale (« et il était l'Esprit ») n'est pas possible matériellement. J'écarte la conjecture de Layton, codicologiquement acceptable, *(hm pi)pneuma*, « (dans l')Esprit », mais qui ne fournit pas un sens conforme à la représentation gnostique du rapport des existants à l'Esprit. L'annexion de détermination (*nte*) indique que les véritablement existants sont identifiés à l'Esprit. Une telle identification est affirmée dès le début du *Zostrien* (2,27) par une évocation de « l'*aiôn* des existants » comme « Esprit invisible, sans division et autogénéré à trois formes innées » (Père, Mère, Fils). En *Zostrien*, 20,16-18, elle est obtenue par juxtaposition de la triade : *tridunamos* invisible, préintelligence (*tišorp nennoia* = προέννοια) des touts (= les véritablement existants, ou éons en terminologie gnostique), Esprit invisible. Les mêmes appositions se retrouvent dans l'*Allogène* en annexion de détermination : « le *tridunamos* de la préintelligence de l' invisible Esprit » (XI 64,34-36). L'Esprit contient en lui-même la totalité des existants (XI 47,12-14), et il est coextensif aux existants (XI 66,35-36). À titre de comparaison, l'*Évangile égyptien*, dit aussi *Livre sacré des Égyptiens sur le grand Esprit invisible* (III,2 et IV,2), par rapport auquel réagit le *Zostrien* en utilisant le langage de la philosophie, met l'annexion entre les éons de lumière et le Père (III 41,2-3).

Dès lors, la variante du *Zostrien* semble bien être une glose propre au rédacteur de ce traité. Il énonce par là, d'emblée, le rapport des véritablement existants à l'Esprit et de l'Esprit à l'Un, que l'on trouvera affirmé plus loin, à sa place normale, lorsqu'il sera question de la triple puissance (66,11-14). L'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus présente initialement la même affirmation de l'unité absolue de l'Un : « Était Un, et il était Un en soi », *unum fuit, sive unalitas, sive ipsum unum*. Mais, alors que Victorinus précise bien que les modalités de l'être ne sont pas encore applicables à l'Un (*antequam sit ei esse*), le traité gnostique diverge en faisant intervenir dès le départ une clause inconséquente, puisqu'elle énonce en même temps que l'absoluité de l'Un la rupture de cette unité par la sortie de l'Un hors de lui-même et sa manifestation en tant qu'Esprit. Or celle-ci n'apparaît chez Victorinus que bien plus tard, d'abord avec la série des appellatifs théologiques de l'Un et de la triple puissance (I 50,4-5), puis au terme de la démonstration de l'Un-qui-est, ou deuxième Un, lorsqu'il se représentera l'Esprit comme l'union entre la puissance descendante masculine du Père et la sagesse féminine remontant vers le Père (I 51,27-28). L'exposé de métaphysique recopié dans le *Zostrien* a d'évidence ici été corrigé (machinalement ?) par le responsable du plagiat, par souci d'harmoniser cet exposé avec une phraséologie d'école (voir *infra*, V 6b, test. 1).

3. *DÉNOMINATION DE L'UN ET PREMIERS ÉLÉMENTS DESCRIPTIFS* (Marius Victorinus, I 49,10-18)

Cette section de l'exposé, début de l'argumentation de théologie négative, n'est attestée que par Marius Victorinus. La transcendance de l'Un y est établie par paliers

a. nécessité de nommer l'Un ; sa simplicité (10-13)

> *illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet, unum solum, unum simplex, unum per concessionem* ; « car il faut appeler Un et concevoir comme Un ce qui n'a en soi aucune apparence d'altérité. C'est l'Un seul, l'Un simple, l'Un appelé ainsi par concession au besoin de nommer » (traduction Hadot, *SC* 68, p. 343).

oportet dicere et intellegere (11) : formule parménidéenne, fr. 28 B 6.1 Diels-Kranz : χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ; Cordero, "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", pp. 24-25,

corrige cet hémistiche ainsi, à partir des leçons du Commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote : χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'. Cette correction est acceptée par D. O'Brien, *Études sur Parménide*, t. 1, *Le poème de Parménide*, Paris 1987, p. 24 ; les deux τὸ ne sont pas des articles, mais des pronoms démonstratifs à valeur proleptique (*ibid.*, pp. 26-27) ; τ' est la conjonction τε reliant les deux infinitifs. Cette formule de Parménide a pour but d'annoncer, de façon impérieuse et solennelle, ce que le métaphysicien doit méditer : pour Parménide, qu'existe l'être et qu'il y a de l'étant ; pour l'auteur de l'exposé recopié par Victorinus, que l'Un transcende l'être et l'étant.

quod nullam imaginationem alteritatis habet (11-12) : <Porphyre>, *Commentaire sur le Parménide*, V 19-20, ed. Hadot, pp. 80-81 : ἡ γνῶσις ἡ (θεο)ῦ οὐχ ἑτερότητα ἐμφαίνουσα, « la connaissance propre à Dieu ne laisse apparaître aucune altérité » (rapprochement fait par Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 81, n. 2).

unum solum, unum simplex (12) : pour le moyen platonisme, Numénius, fr. 11.12, ed. des Places, pp. 52-53 ἐν ἑαυτοῦ ὤν ἐστιν ἁπλοῦς, « étant en soi, il est simple » (voir Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 318 et n. 22) ; Alcinoos, *Didask.*, X, p. 166,5-7 : étant sans matière ni forme, Dieu est simple et ἀρχικός. Pour le néoplatonisme : Plotin V 5 [32, troisième traité du corpus antignostique], 6.32 ; <Porphyre>, *Commentaire sur le Parménide*, I 8, ed. Hadot, pp. 64-65 ; Porphyre, *Histoire philosophique*, fr. XV ; synopse de ces trois témoignages dans Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 115, n. 3. J'ajouterais que dès la première ligne du traité *Contre les Gnostiques*, Plotin rappelle que l'Un est simple et ce qu'il y a de plus simple, II 9 [33], 1.1 ἁπλῆ φύσις et 8 ἁπλούστατον. Sur la nécessité de nommer l'Un : Plotin VI 9 [9], 5.31-32 et 39-40 (voir Hadot, *Traité 9*, 1994, p. 89-90). Sur ces deux dénominations, Un (<Platon, *Parménide*, 166 C 2-5) et Bien (<Platon, *République*, VI 506 E 1) : Segonds, "Les fragments", p. 189, n. 5.

L'insistance de Plotin sur la simplicité de l'Un, dès les premières lignes du traité II 9 [33], vise d'évidence les Gnostiques introduisant dans l'Un altérité et subdivisions. Effectivement, la question de l'Un à la fois simple et séparable de lui-même apparaît avec les interrogations de Zostrien préalables à son voyage céleste (3,6-8). L'affirmation constante d'une triple puissance va de pair avec l'énoncé de la simplicité (*Zostrien* 66,18-21 = Victorinus I 49,15-16 ; 67,19-20 à comparer avec 74,6-7 — 79,16-22 — 84,15-19 ; 76,12-13). Le "Maître réputé", quant à lui, qu'Irénée classe à l'intérieur de l'école valentinienne, introduisait dans l'Un une tétrade :

> *Est quidem ante omnes proarche proanennoetos et inenarrabilis et innominabilis, quam ego monotetam uoco. Cum hac monoteta est virtus, quam et ipsam uoco henotetam. Haec henotes et monotes, cum sint unum, emiserunt, cum nihil emiserint, principium omnium noeten et agenneton et aoraton, quam archen sermo monada uocat. Cum hac monada est virtus eiusdem substantiae ei, quam et eam uoco hen. Hae autem virtutes, id est monotes et henotes et monas et hen, emiserunt reliquas emissiones aeonum* (I 11,3 ; *SC* 264, pp. 172-174).

La phraséologie ici utilisée est dite explicitement celle du "langage" (*sermo*), autrement dit des philosophes et des mathématiciens. Elle est de même nature que celle de l'exposé de métaphysique commun au *Zostrien* et à Victorinus.

unum per concessionem (12-13) : Plotin VI 8 [39], 13.47 ; VI 9 [9], 5.32 et 39 (rapprochements faits par Hadot, *SC* 69, p. 846). Sur le passage de l'*Ennéade* VI 9, voir maintenant Hadot, *Traité 9*, pp. 88-90 et 166-170.

b. la voie d'antériorité (13-17)

> *unum ante omnem exsistentiam, ante omnem exsistentialitatem et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum* ὄν ; *hoc enim unum ante* ὄν ; *ante omnem igitur essentitatem, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora* ; « c'est l'Un avant toute existence, avant toute existentialité, et absolument avant tous les inférieurs, avant l'*Existant* lui-même ; car cet Un est antérieur à l'*Existant* ; il est donc avant toute entité, substance, hypostase et encore avant toutes les réalités qui ont encore plus de puissance » (traduction Hadot, *SC* 68, p. 343).

Cette méthode descriptive, absente de la version copte, est pourtant bien connue des Gnostiques. *Traité tripartite*, I 57,7-11 : « Le Père est, au sens propre, celui avant qui rien d'autre n'existe » (*TT* 1, pp. 78-79 ; *BCNH* 19, pp. 66-67) ; *Allogène*, XI 47,28-36 : « Il est antérieur à la perfection, antérieur à

toute divinité, et antérieur à toute béatitude, puisqu'il pourvoit à toute puissance. Et il est une substance sans substantialité (*ouousia eumntatousia*), puisque c'est un dieu au-dessus de qui il n'y a pas de divinité » (texte copte, ed. Turner, p. 196). L'expression « substance sans substantialité » est analogue à celle de la théologie affirmative en I 50,17-18 : *inexsistentem exsistentiam*. L'emploi des termes "béatitude" et "bienheureux" comme nom et attribut divins, bien attesté chez les Gnostiques (*Apocryphon de Jean*, § 9, *SGM* 1, p. 89 et *Eugnoste*, § 3, *SGM* 1, p. 171), n'est pas inconnu du moyen platonisme (Apulée, *De Platone et eius dogmate*, 190 : *unus... beatus et beatificus* ; ces rapprochements ont été faits et bien analysés par Van den Broek, "Apuleius on the Nature of God", 1982, pp. 57-60). Combinaison de l'antériorité et de l'éminence : *Apocryphon de Jean*, § 7, *SGM* 1, pp. 87-88 et 248-249.

À titre d'exemples néoplatoniciens de cette méthode descriptive : Plotin VI 9 [9], 5.24-25 τὸ δὴ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὖσι τιμιωτάτου, « la réalité qui est antérieure à ce qu'il y a de plus précieux parmi les êtres », puis 29-30 τὸ δὴ τούτου θαῦμα τοῦ ἕν, « la réalité qui est antérieure à cet Intellect : cette chose étrange qu'est l'Un » (Hadot, *Traité 9*, pp. 88-89 et 166-168) ; <Porphyre>, *Commentaire sur le Parménide*, I 9, ed. Hadot, pp. 64-65 τὸ μηδὲν πρὸ αὐτοῦ, « rien n'est avant lui » ; XII 26-27, pp. 104-105 τὸ πρὸ τοῦ ὄντος « celui qui est avant l'Étant » ; Porphyre, *Sentences*, 43, ed. Lamberz, p. 54,8 πρὸ δὲ τῶν πολλῶν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἕν, « avant le multiple, il est nécessaire qu'il y ait l'Un ».

c. la négation des genres (17-18)

> *unum sine exsistentia, sine substantia, sine intellegentia* ; « c'est l'Un sans existence, sans substance, sans intelligence » (traduction Hadot, *SC* 68, p. 343).

Négation du genre puis de l'espèce ouvre ici la *via negativa* proprement dite. Dans les listes scolaires du moyen platonisme, l'*apophasis* concerne les prédicables : Alcinoos, *Didaskalikos*, X, οὔτε γένος οὔτε εἶδος οὔτε διαφορά (p. 165,5-6 Hermann) ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V 81,5, ed. Le Boulluec, pp. 158-159, μήτε γένος μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος (par rapport à Alcinoos, Clément ajoute aussi les négations de l'individuel, du nombre et de l'accident ; voir Le Boulluec, *SC* 279, p. 264). Liste plus complète de négations de prédicables chez al-Kindī, *Sur la philosophie première*, IV, ed. Abū Rīda, p. 160,6-9

> الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام ولا حركة ولا نفس ولا عقل ولا كل ولا جزء ولا جميع ولا بعض

« l'Un véritable (*al-wāḥid al-ḥaqq* < τὸ ὄντως ἕν) ne fait pas partie des intelligibles ; (il n'est) ni élément, ni genre ni espèce, ni individu, ni différence (spécifique), ni propre ni accident, ni mouvement, ni âme ni intellect, ni tout ni partie, ni multitude ni quelques-uns (= ni universel ni singulier) » ; sur ce genre de listes englobant prédicables, catégories et attributs : Jean Jolivet, "Pour le dossier du Proclus arabe", p. 56, n. 2 = *Philosophie médiévale arabe et latine*, p. 112.

Dans cette partie de l'exposé, non reprise par le témoin copte, la négation des genres qui précède celle des espèces diverge des listes mentionnées ci-dessus, en cela qu'elle porte sur des catégories métaphysiques, et non plus logiques. Ce qui est nié, ainsi que l'observe Hadot (*SC* 69, p. 846 et *CSEL* 83/1, p. 143, apparat à I 48,9 : <*sine vita*>), est l'être lui-même et ses modalités que manifeste la triade de l'existence/substance, de l'intelligence et — élément sauté par Victorinus ou sa source ou le copiste — la vie ; comparer *Adv. Arium*, IV 23,24 : *sine exsistentia, sine substantia, sine intellegentia, sine vita* ; IV 26,8-10 : *supra esse et supra vivere et supra intellegere deus est, unde et* ἀνούσιος *vel* ἀνύπαρκτος *et item* ἄζων *et* ἄνους *dicitur*.

Cette même méthode descriptive de la *via negativa*, comportant la négation de la triade de l'être, du penser et du vivre, est attestée chez les Gnostiques, dès le début de la révélation de l'Un dans l'*Allogène*, XI 61,32-39, dans une phraséologie identique à celles que l'on trouve chez Victorinus et dans le *Commentaire sur le Parménide* attribué à Porphyre (la traduction et l'interprétation de ces lignes chez Turner, "Allogenes", pp. 225 et 261-262 sont erronées ; pour le texte, ajouter le disjonctif *ē* après *eime*, ligne 35) :

> « Il est quelque chose comme tout "Il est" (ϥⲱⲟⲡ ⲇⲉ ⲛⲛⲟⲩⲗⲁⲁⲩ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉϥⲱⲟⲡ < τὸ δὲ τί ἐστιν ὡς τὸ ἔστιν), — soit qu'IL EST ET SERA, soit qu'il agisse,

> connaisse <ou> vive —, bien que n'ayant ni intellect (*noûs*) ni vie (*ōnh*) ni existence (*huparxis*) ni non-existentiel (*piathuparxis*), sous un mode insaisissable.»

Ce passage de l'*Allogène* réunit les méthodes d'abstraction (*aphairesis*) et de négation (*apophasis*) à l'intérieur de la *via negativa*. Raoul Mortley les a remarquablement analysées dans son chapitre sur les médioplatoniciens, mathématiciens et gnostiques (*From Word to Silence*, t. 2, pp. 13-32). Dans cette même perspective, le mode de description de la révélation de l'Un dans l'*Allogène* est à rapprocher de l'« enseignement caché de Platon », que rapporte le *Commentaire sur le Parménide*, XII 23-27, ed. Hadot, pp. 104-105 :

> « L'Un, qui est *au-delà de la substance* (Platon, *République*, VI, 509 B 9) et de l'Étant, n'est ni Étant, ni substance, ni acte, mais plutôt il agit et est lui-même l'agir pur, en sorte qu'il est lui-même l'Être, celui qui est avant l'Étant. »

L'affirmation des concepts et leur négation dans les trois témoins cités s'organisent selon le tableau suivant :

	Victorinus	*Allogène*	*Comm. sur le Parménide*
affirmations		IL EST IL AGIT IL CONNAÎT IL VIT	l'Être IL AGIT
négations	*sine exsistentia* *sine substantia* *sine intellegentia* *sine vita*	non-intellect non-vie non-existence non-existentiel	non-étant non-substance non-acte

d. la voie de supériorité (18)

> *supra enim haec* ; « car il est au-dessus de tout cela » (traduction Hadot, *SC* 68, p. 343).

Cette méthode descriptive est réduite ici à une formule brève qui sert de liaison entre la négation des genres, qui précède, et la négation de toutes les formes, qui suit (Hadot, *SC* 69, pp. 846-847). L'énoncé δι' ὑπεροχῆς intervient fréquemment dans les descriptions apophatiques des Gnostiques. Il appartient, entre autres, à la structure commune à la révélation du Dieu-Esprit dans l'*Apocryphon de Jean* (§§7-8, *SGM* 1, pp. 87-88 et 248-250) et à celle de l'Un dans l'*Allogène* (XI 62,21-22 et 33-36). Mortley (*From Word to Silence*, t. 2, p. 30) note que ce type d'énoncé, à la différence des formulations en *epekeina* qui dérivent de *République* 509 B, marque moins la disjonction des réalités décrites que leur continuité. Dans l'exposé de métaphysique, recopié par Victorinus, la formule *supra haec* annonce la voie d'éminence, δι' ἐπαγωγῆς, que l'on trouvera développée après la négation des formes.

Aucun des éléments descriptifs de l'Un en I 49,10-18 n'est spécifique du néoplatonisme. On les trouve, en effet, aussi bien chez les Gnostiques ("Maître réputé", *Apocryphon de Jean*, *Allogène*, autres sections du *Zostrien*) que dans le moyen platonisme (Apulée, Alcinoos, Numénius, Clément d'Alexandrie). L'absence de quelques-unes de ces méthodes descriptives dans le témoin copte de l'exposé montre, selon toute vraisemblance, que celui-ci a été abrégé par l'auteur du *Zostrien*. À la différence du "Maître réputé" et du *Zostrien*, la citation de l'exposé chez Victorinus a l'avantage d'avoir conservé tous les paliers de l'argumentation.

4. La négation de toutes les formes (*Zostrien* 64,17-65,4 ; Marius Victorinus I 49,18-26)

Cette méthode descriptive, très élaborée, présente dans l'exposé de métaphysique commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus la particularité de regrouper comme prédicats de l'Un des attributs négatifs platoniciens ou platonicisés, originellement ne s'appliquant pas tous à l'Un. La liste de l'exposé montre qu'ils y sont organisés de la manière suivante : les premiers énumérés, qui concernent les exclusions de l'égalité, de la détermination et de la division, sont traditionnellement attestés comme prédicats de l'Un ; ils sont à rattacher au *Parménide* et au *Sophiste*. Puis viennent les termes qui, dans le *Phèdre*, qualifient le monde intelligible. Les troisièmes énumérés sont des qualificatifs traditionnels de la matière depuis le *Timée*.

Cette organisation tripartite de la série de négations des formes renvoie d'évidence aux trois principes de la métaphysique médioplatonicienne : Dieu, le modèle/formes/idées, la matière (*deum et exemplar et materiam* : Ambroise, *Exameron*, 1,1 ; étude doxographique : Pépin, *Théologie cosmique*, pp. 17-58). Avec intercalation de la matière entre Dieu et le modèle : Hippolyte, *Elenchos*, I 19,1 ; Apulée, *De Platone*, 190 ; Plutarque, *Propos de table*, VIII 2,720

A-B ; Calcidius, *Commentaire du Timée*, CCCVII, p. 308,14-309,1 *deus et silua et exemplum* (autres témoins cités dans Waszink, *ibid.*) ; ordre ascendant inverse de celui de l'exposé : Alcinoos, *Didaskalikos*, VIII-X. L'originalité de cette partie de l'exposé dans l'histoire de la philosophie est que, tout en transférant à l'Un les attributs négatifs des deuxième et troisième termes de la triade médioplatonicienne, il laisse ces épithètes à la place qu'elles occupaient dans l'ordre descendant de la triade.

a. attributs négatifs de l'Un, provenant du *Parménide* et du *Sophiste* (*Zostrien* 64,17-65,1 ; Marius Victorinus I 49,18-23)

MV.	Z.
inmensum,	sans mesure,
invisible,	
indiscernibile	et indistinct
universaliter omni alteri	pour tout autre absolument
et his quae in ipso	qui est en lui
et his quae post ipsum,	et qui vient de lui
etiam quae ex ipso,	et qui est après lui ;
soli autem sibi	Lui Seul
et discernibile et definitum,	qui est accessible
ipsa sua exsistentia, non actu,	
ut non quiddam alterum sib ab ipso	à lui-même
consistentia et cognoscentia sui,	en lui-même ;
inpartile undique	indivisible ;

En 1960 (*SC* 69, p. 847), Pierre Hadot avait observé que trois des attributs négatifs de l'exposé de Victorinus figuraient dans la théologie négative de l'*Apocryphon de Jean*. Ils s'y présentent dans l'ordre suivant : INDISTINCT (*adiakritos*), SANS MESURE (*atšitf*), INVISIBLE (*atnau erof*), § 7 (liste complète : *SGM* 1, pp. 87-88 et 248-249). Toutefois, même si une partie de leurs matériaux respectifs sont identiques, la théologie négative de l'exposé apparaît plus élaborée que celles de l'*Apocryphon de Jean* ou des textes gnostiques similaires. Elles ne portent pas sur les mêmes objets : dans le premier cas, l'Un ; dans le second, le Père qui est l'Esprit. La théologie négative de l'*Apocryphon de Jean* est une énumération d'attributs négatifs ne répondant à aucune classification philosophique (négation des genres puis des formes). Or celle-ci existe d'un bout à l'autre de l'exposé, y compris à l'intérieur de la série complète de négations des formes. L'exclusion de la détermination est réduite à un simple énoncé dans l'*Apocryphon de Jean* : « indistinct parce que personne ne le précède pour lui imposer une distinction » ; dans le second cas, cette indistinction est argumentée antithétiquement par les jeux de la négation et de l'affirmation (*indiscernibile... et discernibile et definitum*), de la différence et de l'identité (*omni alteri... soli sibi*). Le terme *invisibile*, gr. *aoraton*, présent dans la liste de l'*Apocryphon de Jean*, se trouve aussi dans celle de Victorinus mais est absent du *Zostrien*. S'agit-il d'un oubli de la part du témoin copte de l'exposé ? Ou bien d'un ajout de Victorinus ? Pour y voir plus clair, examinons l'un après l'autre et dans leur relation mutuelle les divers attributs négatifs de l'exposé.

inmensum (I 49,18), *attiši erof* (64,17) : ἀμέτρητον "sans mesure", "incommensurable".

Dans son application à l'Un, ce terme est à rattacher aux exclusions de l'égalité et de l'inégalité selon la première hypothèse du *Parménide* : l'Un n'est ni égal ni inégal, que ce soit à lui-même ou à autre chose, donc ni plus grand ni plus petit, sans commune mesure, μὴ σύμμετρον (140 C 3), ne comportant ni une mesure unique ni un nombre plus ou moins grand de mesures (140 D 4-5). Il n'est donc, ainsi que Plotin s'en fera l'écho dans le traité 32 (le troisième du corpus antignostique), ni co-nombré ni nombré ni mesuré, οὔτε... συναριθμεῖσθαι οὐδ'ὅλως ἀριθμεῖσθαι... οὐ μετρούμενον (V 5 [32], 4. 12-14 ; Dodds, "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", p. 133). L'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus et la pensée plotinienne sont comparables du point de vue du traitement de l'Un du *Parménide*. Dans les deux cas, cet Un ne s'y trouve plus exploité comme exercice de logique, il est l'objet d'une méditation théologique. Le passage d'un traitement à l'autre a eu lieu avant Plotin, à l'intérieur du moyen platonisme (Whittaker, "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire", pp. 108 et 118). Si l'exposé était préplotinien, il ne serait donc pas isolé.

Le terme *ametrêton* est rare dans ce qui reste de la littérature médioplatonicienne. Il est un qualificatif de Dieu dans un fragment des Oracles chaldaïques, mais fragment douteux (Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 86, n. 74 ; des Places, fr. 214,4). En revanche, il abonde chez les Gnostiques, qui l'appliquent aux diverses dénominations de la transcendance (Père, Profondeur, Gloire, Grandeur, Hau-

teur, Lumière, etc...). Le Dieu de ces Gnostiques qu'Hippolyte de Rome appelle "Docètes" porte le titre de ὁ ἀμέτρητος (*Elenchos*, VIII 8,8). Il en est de même chez les Valentiniens d'Irénée (*Adv. haer.*, I 2,1) : *magnitudinem inmensam eius*, τὸ μέγεθος τὸ ἀμέτρητον αὐτοῦ (comparer *Évangile de Vérité*, I 42,14).

Les versions coptes des textes gnostiques traduisent le terme indifféremment par *atšitf* ou par *attiši erof* — il n'y a donc aucune raison de corriger cette dernière forme comme l'a fait Layton dans son édition du *Zostrien* —, ou bien conservent le mot grec *ametrêtos* (jamais *ametros*, qui est le qualificatif de la matière dans le *Timée*, 53 A 8 = Alcinoos, *Didask.*, IX, p. 163,35).

Les principaux passages des textes gnostiques coptes où apparaît cet attribut négatif appliqué au Père transcendant sont les suivants : *Traité tripartite*, I 54,22 ; 56,13 ; *Pistis Sophia*, ed. C. Schmidt, p. 5,18 ; 6,2 ; 201,6 ; 202,15.18 ; 203,7 ; 235,12. L'*Anonyme de Bruce* en offre huit emplois, tous conservant le terme grec *ametrêtos* : p. 265,4 Schmidt = pl. 1,19 Baynes ; 232,19-20 = 19,2 ; 237,13-14 = 25,15 ; 241,6 = 30,30 ; 243,24-25 = 34,18 ; 245,3 = 35,29 ; 245,25 = 36,27 ; 247,4 = 38,17-18. *Allogène*, XI 45,15 : *attiši erof* (même forme que dans *Zostrien*) ; *Second traité du grand Seth*, VII 68,17 (même forme). Pour la théologie négative de l'*Apocryphon de Jean* (§§ 7-11) : B 23,19 *atšitf* (II 3,10 ; IV 4,19-20) ; cf. également B 24,7 = II 3,17 ; B 25,13 = II 4,2 = IV 5,26 ; B 25,22 = III 6,13 (*ametrêtos*) ; B 26,12 *atšitf* = III 6,25 ; II 4,17. Pour *Eugnoste* (§ 3) : III 72,21-22 *atšitf* (le passage correspondant en V 2,25 sqq. est perdu) = *Sagesse de Jésus-Christ*, B 85,19.

invisibile (I 49,19) = ἀόρατον, "invisible".

Ce terme est absent du témoin copte de l'exposé. Cela est d'autant plus surprenant qu'*aoraton*, ou son équivalent copte (*atnau erof*), est un attribut négatif constamment utilisé par les Gnostiques pour exprimer la transcendance. C'est le terme habituel que l'*Allogène* applique à la dénomination du Père comme Esprit (XI 45,27 ; 47,8-10 ; 49,9-10 ; 51,35 ; 58,24-25 ; 64,36 ; 66,34), et il en est de même dans le *Zostrien* 2,27 ; 17,12-13 ; 20,16-18 ; 24,9-13 ; 57,25 ; 63,7-8 ; 79,16-18 ; 84,17-18 ; 97,2-6 ; 128,20-21). Pour l'*Apocryphon de Jean* : B 22,21 = II 2,29 ; 23,21 = 3,12 (série *adiakriton/inmensum/invisibile*) ; 27,13 = 4,34 ; 28,11 = 5,12 ; 28,19-20 = 5,25 ; 29,11 = 6,4 ; 30,9-10 = 6,19 ; 30,18 = 6,26 ; 31,7 = 6,35 ; 31,12 = 7,5 ; 32,1-2 = 7,14 ; 32,8 = 7,18-19 : 32,13 = 7,22-23 ; 34,13 = 8,24 ("Dieu invisible Esprit") ; 35,11 = 9,4 ; 35,14 = 9,6-7 ; 36,15 = 9,24 ; 46,19-20 = 14,4. L'*Anonyme de Bruce* mentionne le même terme une trentaine de fois pour qualifier le Père transcendant et les entités qui dérivent de lui. Cet usage est identique dans le *Traité tripartite* (I,5), l'*Évangile de vérité* (I,3), la *Sagesse de Jésus-Christ* (B,3 ; III,4), l'*Évangile Égyptien* ou *Livre du Grand Esprit invisible* (III,2 ; IV,2), la *Paraphrase de Sem* (VII,1), les *Trois Stèles de Seth* (VII,5), les pièces valentiniennes transmises par le codex XI et par les Pères de l'Église (Irénée, I 10,1 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV 90,1).

Chez Platon, *aoraton* qualifie la réalité première (*Timée*, 52 A 4) ; chez Plotin la matière (III 6 [26], 7.14-26), le temps (III 7 [45], 12.30) ou les intelligibles (V 3 [49], 8.5). Par conséquent, l'usage gnostique d'appliquer constamment ce terme à Dieu ne s'explique pas par Platon et la tradition platonicienne, mais par le contexte des philosophies religieuses des Ier-IIème siècles où il sert à exprimer la transcendance : Cornutus, *Abrégé des traditions relatives à la théologie grecque*, V, ed. C. Lang, p. 5,3 ; Nouveau Testament : *Jean*, 6,46 ; *Colossiens*, 1,15 ; I *Timothée*, 1,17 ; *Hébreux*, 11,27 ; également, *Lettre à Diognète*, VII 2 ; Maxime de Tyr, *Diss.*, XVII 9 (sur ce passage : Festugière, *Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, pp. 113-114) ; pour l'hermétisme : témoignages rassemblés dans Festugière, *ibid.*, pp. 59-61. Le terme est constant, également, dans la Bible et chez Philon.

Dans tous ces écrits, juifs, chrétiens ou païens, Dieu est dit "invisible" pour signifier qu'il échappe à la connaissance. Antonio Orbe a bien montré que dans tous ces textes, y compris gnostiques, "voir" signifie "comprendre" et qu'ἀόρατος est synonyme d'ἄγνωστος (*Estudios Valentinianos*, I, pp. 51-54.77-87.411-430 ; IV,41-45 ; *En torno a la Encarnación*, pp. 58-61). Le Nom invisible, qui est Père ou Esprit, a un Nom visible ou une image, seulement dans le nom de Fils ou d'Intellect. Le passage suivant de l'*Allogène* indique clairement le lien entre invisibilité et inconnaissance : « Concernant l'Esprit invisible *tridunamos*, écoute : Il existe en tant qu'Un, invisible incompréhensible pour eux tous » (XI 47,7-11). En revanche, envisagée par rapport à elle-même en tant que "puissance psychique et intellective", do-

tée de perfection et de béatitude, la même entité sera dénommée "Celui qui a science et prescience" (*Zostrien*, 58,16-20 ; comparer 80,18-21 ; 84,11-19 ; 87,11-14). L'invisibilité de l'Invisible en lui-même est dite "préintelligence de tous" s.e. les véritablement existants (*Zostrien*, 20,16-18). Pareillement, dans l'Hymne III de Victorinus (172-174 ; *SC* 68, pp. 646-647), il n'y a pas d'invisibilité par rapport à soi-même, raisonnement que l'exposé tiendra à propos de l'attribut négatif suivant (*indiscernibile*) :

	2	3
inmensus,	sed aliis inmensus,	tibi mensus,
infinitus,	infinitus,	tibi finitus,
invisibilis deus es	aliis et invisibilis,	tibi visibilis.

Pour *infinitus*, cf. IV 19,13-14 (*infinitum interminatum*).

Dans l'exposé, *invisibile/aoraton* n'est mentionné que par le témoin latin, autrement dit Victorinus. Ce fait peut s'interpréter de deux façons.

Soit cet attribut négatif appartenait à l'exposé primitif, recopié par les deux témoins. Auquel cas, il convient de comprendre *invisibile* dans le sens qu'il a dans l'hermétisme, le gnosticisme et la littérature chrétienne ancienne, comme synonyme d'*agnôstos* et introduisant le raisonnement sur *indiscernibile omni alteri... discernibile soli sibi*, indistinction par rapport à autrui/connaissance par rapport à soi. L'absence de cet attribut négatif dans le *Zostrien* n'est alors qu'un oubli du rédacteur grec du traité gnostique ou du traducteur copte.

Soit il ne faisait pas partie de l'exposé de métaphysique recopié par les deux témoins. Le terme n'est, effectivement, pas nécessaire à l'argumentation négative du document : en tant que négation de "visible", il se trouve compris dans les exclusions du *skhêma* et de la couleur aux lignes suivantes ; en tant que synonyme d'*agnôstos*, il n'ajoute rien au raisonnement sur *indiscernibile/discernibile*. Auquel cas, on peut le considérer comme une addition propre à Victorinus, sur le modèle de l'Hymne III 172-174. Le nombre important de gloses introduites par ailleurs dans l'exposé par Victorinus pourrait faire pencher en faveur du second cas de figure.

indiscernibile (I 49,19-23 ; cf. IV 23,13), *atpōrj* (64,18-65,1) = ἀδιαίρετον, "indivisible" ; ἀδιάκριτον (*indiscretum*, IV 20,15-16), "indistinct".

Jusqu'à la découverte de l'exposé, les premiers témoins connus de l'usage d'*adiakriton* en théologie négative étaient gnostiques (*Anonyme de Bruce*, *Apocryphon de Jean*). Dans son application à l'Un, le terme est à rattacher aux exclusions de la première hypothèse du *Parménide* concernant l'identité et la différence, le semblable et le dissemblable (139 B5-E7). Étant lui-même tout à lui-même, l'Un est indistinct, c'est-à-dire sans relation ni mélange par rapport à ce qui est après lui ou hors de lui, τὰ μετ'αὐτό... τὰ ἀπ'αὐτοῦ (Plotin, V 4 [7], 1.6 ; Dodds, "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", p. 133). Comme nous le verrons, cet attribut négatif est, par excellence, celui du jeu des prépositions qui déterminent les degrés de causalité.

L'argumentation sur l'*adiakriton*, que présente l'exposé, se développe en diptyque : une partie proprement négative, dans laquelle est affirmée l'indistinction absolue de l'Un en tant que non-participé par les existants, donc totalement inaccessible et inconnaissable à ceux qui sont autres que lui (I 49,19-20 = 64,18-22) ; d'autre part, un corollaire positif, affirmant la détermination de l'Un par rapport à lui-même et aboutissant, du moins chez Victorinus, à considérer cet Un comme réalisant en lui-même l'identité de la connaissance et de l'être (I 49,20-23 = 64,22-65,1).

Le texte de la première partie du raisonnement est rigoureusement identique dans les témoins copte et latin de l'exposé (inversion des prépositions *post* et *ex*). La rétroversion du copte *atpōrj* et du latin *indiscernibile* par le grec *adiakriton* est assurée par l'*Apocryphon de Jean*, B 23,17 (le Père est *pi-adiakritos*), l'*Anonyme de Bruce*, p. 272, 9 Schmidt = pl. 6,29 Baynes (*pi-atdiakrine*, littéralement : "celui qui est dépourvu du *diakrinein*), et Victorinus IV 20,15-16 *omnia* ἄγνωστα, ἀδιάκριτα, *id est incognita et indiscreta sunt*. Comme le *Zostrien*, l'*Allogène* traduit le terme grec *adiakriton* par *atpōrj* et l'applique à la présence d'activité et de mouvement dans l'Être premier (XI 48,35 ; 53,26 ; 60,25-26).

Les formules, *quae in ipso*, *quae ex ipso*, *quae post ipsum* = τὰ ἐν αὐτῷ, τὰ ἐξ αὐτοῦ, τὰ μετ'αὐτό, énoncent, sous forme d'un abrégé triadique de doxologie, la série des existants causés. En soi présents dans la cause, ces existants sont, pour les nécessités de l'argumentation négative, provisoirement rejetés hors de leur cause, dès lors qu'il s'agit d'établir l'absoluité de l'Un par l'affirmation d'une altérité et d'une dissemblance extérieures, donc d'une

non-relation de causé à cause. Ce jeu des prépositions qui, dans tous les courants philosophiques et religieux de cette époque, sert à définir l'ordre de la causalité et le degré de présence dans la cause, a été particulièrement bien étudié, à propos de la causalité du Logos, par Antonio Orbe (*Estudios Valentinianos*, II, pp. 166-273).

Le texte de la seconde partie du raisonnement portant sur le corollaire positif de l'indistinction, diverge dans les deux témoins de l'exposé. Le *Zostrien*, qui affirme : « Lui Seul qui est accessible à lui-même en lui-même », a la formulation de la détermination par la connaissance de soi, qui est celle que l'on trouve dans l'hermétisme (*Asclépius*, 34, p. 344,24-25 : *ipsi soli sensibile atque intellegibile* ; *Corpus Hermétique*, XIII 6, p. 202,16-17 : τὸ αὐτῷ καταληπτόν), et chez les apologètes chrétiens (Tertullien, *Apologétique*, XVII 2 : *soli sibi notum est*, recopié par Minucius Felix, *Octavius*, XVIII 8 : *soli sibi tantus, quantus est, notus*), mais aussi chez Philon et les Gnostiques valentiniens.

Décrivant l'Être divin comme "réalité meilleure que le Bien, plus ancienne que la Monade et plus pure que l'Un", Philon introduisait également en Dieu la connaissance de soi : « cette réalité ne saurait être contemplée par rien d'autre qu'elle-même, parce qu'il n'appartient qu'à elle de se comprendre elle-même », αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι (*De praemiis*, 40 ; sur ce passage : Goulet, *Philosophie de Moïse*, pp. 78-79, qui parle joliment à ce propos de "surenchère inspirée par le haut-le-cœur d'un Juif pieux devant les prétentions de la philosophie rationaliste"). Dieu, écrira encore Philon (*ibid.*, 45), est son propre rayonnement, ἑαυτοῦ φέγγος, et n'est contemplé que par Lui Seul, δι'αὐτοῦ μόνου.

Pour les Valentiniens : le Père inconnu de Théodote possède en lui-même, en tant qu'il se connaît lui-même, ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκώς, une Enthumêsis qui lui est propre (Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 7,1). *Traité tripartite*, I 54,35-55,14 : « Celui-là qui est inconcevable pour toute pensée, invisible pour toute chose, indicible pour toute parole, intangible pour toute main, Lui Seul se connaît lui-même tel qu'il est, avec sa forme, sa grandeur et sa stature ; et il lui est possible de se concevoir (*noeîn*), de se voir, de se nommer, de se saisir, étant à lui-même sa propre intelligence (*noûs*), son propre œil, sa propre bouche, sa propre figure (*morphê*), et celui qui se conçoit (*noein*), qui se voit, qui se dit, qui se saisit lui-même, (Lui), l'Inconcevable, l'Indicible, l'Infini, l'Invariable » (*TT*, I, pp. 72-75 ; sur ce passage : Dubois, "Le Traité tripartite", pp. 160-162).

C'est contre ce type de théologie négative, commune aux "Barbares" (Égyptiens, Chrétiens, Gnostiques) et qui consiste à doter l'Un *adiakriton* de la connaissance de soi, que s'inscrit en faux Plotin lorsqu'il élabore sa propre pensée négative : « Mais le Seul (τὸ μόνον) ne connaît pas et n'a rien qu'il ignore, mais étant un, étant avec lui-même, il n'a pas besoin de la connaissance de lui-même » (VI 9 [9], 6.48-50 ; traduction Hadot, *Traité 9*, p. 95 ; commentaire : pp. 174-175). Au *soli sibi notum* de l'Un du moyen platonisme et des Gnostiques, Plotin oppose que l'Un se suffit à lui-même, ὁ αὐτάρκης ἑαυτῷ (ibid., 6.45) ; τὸ αὔταρκες (II 9 [33],1.9), sans préciser davantage le contenu de cette autarcie et caractérise la matière par l'indéfinition (sur celle-ci : O'Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, pp. 24 et 57).

Tout en conservant à la lettre l'énoncé non-plotinien et préplotinien de l'exposé, relatif à l'accessibilité de l'Un à lui-même (*soli sibi et discernibile et definitum*), Marius Victorinus fait suivre cet énoncé d'un raisonnement sur l'indistinction dont on pourrait penser, si nous n'avions pas l'*Allogène* et l'*Apophasis*, qu'il relève du néoplatonisme : *ipsa sua exsistentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso [consistentia et*, terme attesté dans Victorinus seulement par le manuscrit de Sicard ; = σύστασις, vocabulaire stoïcien : Hadot, *SC*69, p. 847] *cognoscentia sui*. La connaissance de soi, n'étant pas quelque chose de différent de l'être lui-même, subsiste donc dans l'Un mais sous un mode indistinct, autrement dit sans se déployer, en restant dans l'état de puissance (*non actu*).

C'est le raisonnement qu'on trouve dans l'*Allogène* sur la présence cachée des causés dans la cause : « Celui-là est Un, subsistant comme cause et source d'être, matière sans matière, nombre sans nombre, forme sans forme, figure sans figure, puissance sans puissance, substance sans substance, mouvement sans mouvement, acte sans acte, étant dès lors constitution de constitution (= σύστασις ἐκ συστάσεως), divinité de divinité ; et s'ils (les causés) participent, ils participent de la prévitalité et d'une activité indistincte » (XI 48,19-35 ; texte et traduction de Turner, pp. 198-199, en partie rectifiés). Dans les

fragments de l'*Apophasis* transmis par Hippolyte de Rome, pensée et puissance sont une réalité unique décrite à la fois comme cachée dans l'Un-Père et ce qui cache le Père pour qu'il reste seul avec lui-même (*Elenchos*, VI 18,5-6).

Le même raisonnement, mais formalisé, se trouve chez Proclus à propos de l'indistinction du causé et de la cause (*Éléments de théologie*, 35) et chez Damascius à propos du "monde caché" orphique (Theiler, "Die chaldäischen Orakel", 1966, p. 264 ; Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 306 et n. 4). Au livre IV, Marius Victorinus reprendra l'argumentation sur l'*adiakriton* déjà présentée dans sa glose de l'exposé, mais cette fois dans une application pro-consubstantialiste, à propos de la présence dans l'Être premier d'un Logos latent et caché, *latitans et occultus* (IV 20,7) ou encore à propos des puissances de ce même Logos, vie et pensée, réalités inconnues et indistinctes, ἄγνωστα ἀδιάκριτα (IV 20,15) ; 29,1-2 : *duae intellegentiae, una intus exsistens, quod est illi esse* (rapprochements faits par Hadot, *SC* 69, p. 847, note à 49,21).

inpartile (I 49,23), *atpōše* (65,1) = ἀμερές, "indivisible", "sans division", "sans parties".

Dans son application à l'Un, ce terme vient du *Sophiste*, 245 A 8 : « L'un véritable, τὸ ἀληθῶς ἕν, ne peut être qu'absolument indivisible », ἀμερὲς... παντελῶς, *inpartile undique* (Hadot, *SC* 69, p. 847 ; l'adverbe est absent du *Zostrien*). Dans le *Parménide*, la négation de la partie et du tout, οὔτε μέρος οὔτε ὅλον, est celle par laquelle débute la série des exclusions dans la première hypothèse (137 C 5 ; mais également en 138 A 5-6 : τοῦ δὲ ἑνός τε καὶ ἀμεροῦς). Alors que chez Aristote Dieu en tant que substance éternelle, immobile, séparée des sensibles, est dit également indivisible, ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος (*Métaphysique*, XII 7, 1073 A 6-7), chez Euclide la négation de la partie sert à définir le point, σημεῖόν ἐστιν οὗ μέρος οὐθέν (*Éléments*, Déf. 1 ; sur la place de cette définition et de son exégèse dans l'histoire de la pensée négative : Mortley, *From Word to Silence*, t. 2, pp. 103-118).

Avant Plotin, autrement dit dans le moyen platonisme, les deux applications, métaphysique et géométrique, de cet attribut négatif mélangent leurs eaux sous la diversité des dénominations du principe premier :

POINT. Dans ce que Jaap Mansfeld appelle le "platonisme pythagorisant", le point indivisible, τὸ σημεῖον ἀμερές, est défini comme l'élément et le principe aussi bien des corps que des incorporels (Hippolyte de Rome, *Elenchos*, IV 51,1 et VI 23,3 ; Mansfeld, *Heresiography in Context*, p. 179). La double référence aux corps et aux incorporels se retrouve dans l'*Apophasis*, qui fait du point indivisible le principe du pneuma matériel qui anime le corps du monde (*Elenchos*, VI 14,6) et à la fois, dans le monde divin, le principe de la réalité scellée et cachée dans la racine des touts décrits négativement comme existants non-existants, engendrés inengendrés, etc..., « point qui n'est rien et ne se compose de rien, appelé à devenir par la pensée qu'il a de lui-même une Grandeur incompréhensible » (VI 9,5).

UN. En-dehors de l'exposé, un bon témoin médioplatonicien de l'application de l'indivisibilité à l'Un est Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI 81,6 : οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν (formule commentée par Le Boulluec, *SC* 279, pp. 264-265). Pour les témoins gnostiques : *Trois Stèles de Seth*, VII 121,31 (*oua natpōš*) ; monade et indivisible : *Anonyme de Bruce*, p. 230, 2 Schmidt = pl. 15,24 Baynes ; hénade et indivisible : *ibid.* p. 243,3 = pl. 33,15. Le yod/iota, qui réunit monade, tétractys et décade (dixième lettre de l'alphabet), est le symbole unique indivisible, ἡ ἀμερής μία, qu'utilise Monoïme l'Arabe comme nom divin (Hippolyte de Rome, *Elenchos*, VIII 12,7).

DIEU. Philon, *Quis rerum divinarum heres sit*, 236 : τὸ θεῖον ἀμιγές, ἄκρατον, ἀμερέστατον ; Alcinoos, *Didask.*, X, p. 165,34 : ἀμερῆ τε διὰ τὸ μὴ εἶναι πρότερόν τι αὐτοῦ.

ESPRIT. *Second traité du grand Seth*, VII 57, 26 (*atpōše*) ; *Zostrien*, VIII 2,27-28 (id.).

L'INDIVISIBLE (*pi-atpōš*, *p-atpōš*, *pi-atpōše*) est l'appellatif constant du principe premier dans l'*Anonyme de Bruce* (vingt attestations) ; également *Allogène*, XI 53,29 ; 60,36.

b. attributs négatifs transférés à l'Un (*Zostrien*, 65,1-4 ; Marius Victorinus I 49, 23-26).

MV.	Z.
sine figura,	sans configuration
sine qualitate	sans qualité,
neque inqualitate	
sine qualitate quale,	

sine colore,	sans couleur,
sine specie,	sans forme,
sine forma,	sans figure
omnibus formis carens,	pour eux tous.
neque quod sit ipsa forma	
qua formantur omnia ;	

Pour les commodités de la présentation, seront étudiés ensemble les termes qui dans le *Phèdre* qualifient l'intelligible, ensuite les termes qui dans le *Timée* et la tradition philosophique grecque sont appliqués à la matière. La particularité de l'exposé — et de là son intérêt pour l'histoire de la philosophie — est d'offrir un compendium de l'ensemble de ces termes mais tous transférés à l'Un.

A. *Termes provenant du* Phèdre

sine figura (I 49,23), *atskhēma* (65,1-2) = ἀσχημάτιστον, "sans configuration" ; *sine colore* (I 49,24-25), *atauan* (65,2-3) = ἀχρώματον, "sans couleur".

La négation du *skhēma* dans la description de l'Un appartient aux exclusions de la première hypothèse du *Parménide*, 137 D 9-10 : ἄνευ σχήματος, l'Un ne participe ni au rond ni au droit. La négation de la couleur ne figure pas parmi les exclusions de la première hypothèse, pas plus que dans la seconde partie du *Parménide*. En revanche, les deux attributs négatifs de l'exposé se trouvent associés dans le *Phèdre*, 247 C 6-7, où ils servent à qualifier le monde des réalités intelligibles en tant qu'« essence qui réellement est sans couleur, sans configuration et intangible », ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα. La réalité décrite par ces trois attributs négatifs est située hors du monde sensible. Elle échappe aux sens : à celui du toucher, ἀναφής, et à celui de la vue, d'où l'exclusion de la couleur et du *skhēma* qui est l'aspect visible, apparence, contour ou forme extérieure des choses, configuration (j'évite ici le mot "figure", que je réserve pour traduire *morphē*).

À côté de cette dénomination métaphysique ou théologique du monde intelligible comme *ousia* sans couleur ni configuration, Platon utilise dans le même passage du *Phèdre* relatif au mythe de la destinée de l'âme une palette d'expressions poétiques ou mythologiques. Ces synonymes de l'essence intelligible sont des métaphores cosmologiques :

- le lieu supracéleste,
  ὁ ὑπερουράνιος τόπος (247 C 3) ;
- le lieu extérieur,
  ὁ ἔξω τόπος (248 A 2) ;
- la plaine de vérité,
  τὸ ἀληθείας πεδίον (248 B 7) ;
- la prairie de là-haut,
  ὁ ἐκεῖ λειμών (248 B 8) ;
- l'en dehors du ciel,
  τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247 C 1 2).

Ce lieu intelligible, nourricier de l'âme et terme de sa destinée, est habité par une triade de vertus personnifiées : Justice, Tempérance et Science, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη (247 D 7).

Les néoplatoniciens utiliseront le même vocabulaire métaphorique pour désigner l'intellect sans configuration ni couleur. *Plaine de vérité* : Plotin, I 3 [20], 4.11 et VI 7 [38], 13.34-37 (Hadot, *Traité 38*, pp. 122-123 et 250-252). *Lieu de là-haut* : Plotin, II 5 [25], 3.39 (Sleeman-Pollet, col. 347-348 ; Hadot, *Traité 38*, p. 395). Même exégèse dans l'école de Syrianus : Proclus, *In Timaeum*, I 347,24-28 à propos de la plaine de vérité ; avec division triadique des classes intellectives : Proclus, *Théologie platonicienne*, IV 16 et surtout Hermias, *In Phaedrum*, p. 148,14-150,22 et 154,15-21, qui identifie le lieu supracéleste sans configuration ni couleur au lieu invisible des trois Nuits anté-ouraniennes des *Rhapsodies* orphiques, *skhēma* et couleur ne faisant leur apparition qu'avec l'œil au milieu du front des Cyclopes ouraniens. Dans son premier traité, Plotin explique que l'émoi de l'amant véritable n'est pas provoqué par ce qui est de l'ordre du visible, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ μέγεθός τι, mais par l'ascension de son âme dans l'immatérialité intelligible ; munie de la tempérance, l'âme ressemble alors à l'aimé réel mais invisible et devient sans couleur, ἀχρώματον μὲν αὐτήν, ἀχρώματον δὲ καὶ τὴν σωφροσύνην ἔχουσαν (I 6 [1], 5.9-11).

Cette exégèse néoplatonicienne est dans le droit fil de Platon : les qualificatifs négatifs du lieu supracéleste s'y appliquent toujours au domaine intelligible, et à lui seul. Avant Plotin, l'exégèse du *Phèdre* 247 C 6-7 était plus diversifiée. Les deux termes *askhēmatiston* et *akhrōmaton*, formant couple, y servent, comme chez Platon, à qualifier l'intelligible : *Corpus Hermétique*, Fragments extraits de Stobée, VIII 2 : « Il y a en nous trois espèces d'incorporels. La première est une sorte d'intelligible, sans couleur,

sans figure, sans corps », ἀχρώματον, ἀσχημάτιστον, ἀσώματον (ed. Festugière, III, p. 47) ; Traité XIII 3 : Hermès Trismégiste explique qu'ayant été engendré dans l'intellect, il est devenu immatériel et invisible : « Je n'ai plus de couleur ni le sens du toucher », οὐκέτι κέχρωσμαι καὶ ἁφὴν ἔχω (= *Phèdre* 247 C 6-7).

Accouplé avec ἄποιον (*sine qualitate*, copte *attamio*, terme suivant dans l'exposé) — jamais, sauf erreur, avec ἀχρώματον —, ἀσχημάτιστον est utilisé chez les médioplatoniciens comme prédicat de la matière. Doxographie d'Hippolyte de Rome, que Mansfeld appelle avec raison une « Middle Platonist vulgata » (*Heresiography in Context*, p. 3, n. 14) : ἀσχημάτιστον γὰρ αὐτὴν οὖσαν καὶ ἄποιον (*Elenchos*, I 19,3) ; doxographie de Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V 89,6 : ὕλην ἄποιον καὶ ἀσχημάτιστον (commentaire Le Boulluec, *SC* 279, pp. 293-294) ; Alcinoos, *Didask.*, VIII, p. 162,38-39 : μηδὲν ἴδιον σχῆμα ἔχουσαν μηδὲ ποιότητα ; Pérates, *ap. Elenchos*, V 17,2 : ἡ ὕλη ἄποιος οὖσα καὶ ἀσχημάτιστος ; Méthode d'Olympe, *De Autexusio*, ed. Vaillant, p. 19,5-6 ; 33,14.

Les deux attributs négatifs du *Phèdre* ne se retrouvent associés, avant Plotin, que pour qualifier, comme dans l'exposé, le principe premier sous ses diverses dénominations. *Corpus Hermétique*, Fragments extraits de Stobée, II A 15 : la vérité première, c'est-à-dire Un-Seul (ἕνα καὶ μόνον)... τὸν ἀχρώματον, τὸν ἀσχημάτιστον ; Traité XIII 6 : le Bien... τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον. Un témoin, passé inaperçu, de cette utilisation est Plutarque : « Ce n'est ni dans les couleurs (οὐκ ἐν χροίαις), ni dans les formes (οὐδ' ἐν σχήμασιν), ni dans les surfaces lisses, que le divin est présent (*De Iside et Osiride*, 76, 382 B). Pareillement, le Dieu Premier de Celse est dit ἀσχημάτιστος καὶ ἀχρώματος, dès lors que l'auteur de l'*Alēthēs Logos* prête au Dieu des Chrétiens les anthropomorphismes du *skhēma* et de la couleur, μετέχει σχήματος ὁ θεὸς ἢ χρώματος (Origène, *Contre Celse*, VI 64).

John Whittaker ("Neopythagoreanism and Negative Theology", pp. 155-117) veut voir une influence néopythagoricienne dans la série des négations des σχῆμα— χρῶμα — μέγεθος, qui sert à décrire le Dieu de Platon chez Justin (*Dialogue avec Tryphon*, IV 1), mais que l'on trouve aussi bien dans l'hermétisme et le moyen platonisme (Maxime de Tyr, XVII 11 ; Alcinoos, X, p. 164, 15-17) que dans le *De principiis* d'Origène (I 1,6). Il note (p. 116, n. 34) que le passage de Philon (*De opificio mundi*, 120) sur les sept sortes de visibles (corps, distance, *skhēma*, grandeur, couleur, mouvement, repos) est aussi chez Lydus et Anatolius. Ce fait avait déjà été signalé en 1921 par Robbins ("The Tradition of Greek Arithmology", p. 108 et n. 4).

À ma connaissance, les deux attributs négatifs du *Phèdre*, formant couple, ne se trouvent nulle part dans la littérature gnostique, directe ou indirecte, qui nous est parvenue, si riche pourtant en morceaux de théologie négative. Comme nous l'avons vu, *askhēmatiston* mais associé à *apoion* est attesté par la notice d'Hippolyte sur les Pérates, où il sert à qualifier la matière recevant du Logos les empreintes des idées qu'il a lui-même reçues du Père (*Elenchos*, V 17,2). Chez les Naassènes, le terme ἀσχημοσύνη, compris au sens physique littéral d'"absence de *skhēma*", désigne la transcendance de l'essence divine sans configuration (Orbe, *Estudios Valentinianos*, IV, p. 61 ; Simonetti, *Testi Gnostici*, p. 544 ; Montserrat Torrents, "El universo maculino de los Naasenos", pp. 9-10) ; mais aussi transcendance intériorisée, car le même terme est un abstrait collectif désignant les Gnostiques spirituels et psychiques qui, tels des Attis, se sont châtrés, autrement dit séparés des passions et éléments terreux du corps, pour accéder à « l'*askhēmatistos ousia* (= *Phèdre*, 247 C 7) première et bienheureuse » (*Elenchos*, V 7,18) qui est l'immatérialité intelligible ; pour la perspective valentinienne : Dubois, "Sotériologie valentinienne", pp. 227-230. Le terme *akhrōmaton*, ou son équivalent copte, est absent de la littérature gnostique, en dehors du *Zostrien*, c'est-à-dire du témoin copte de l'exposé. On a là, par conséquent, un autre indice que la section du *Zostrien* commune avec Victorinus, dans laquelle figurent les deux attributs négatifs du *Phèdre* appliqués à l'Un, n'est pas d'origine gnostique.

B. *Termes provenant de l'exégèse du* Timée

sine qualitate (I 49, 24), *attamio* (65,2) ἄποιον, "sans qualité" ; *sine specie* (I 49,25), *ateidos* (65,3) = ἀνείδεον "sans forme" ; *sine forma* (I 49,25), *atmorphē* (65,3-4) = ἄμορφον "sans figure".

Le terme *apoion* n'est pas platonicien. C'est avec les Stoïciens qu'il qualifie pour la première fois la matière (Whittaker, *Alcinoos*, p. 96, n. 139). Nous avons vu que cette utilisation était passée chez les

médioplatoniciens. Mais ceux-ci appliqueront également ce terme à Dieu : Philon, *Legum allegoriae*, III 36 : ὁ θεὸς... ὁ ἄποιος ; Alcinoos, *Didask.*, X, p. 165,10-13 : « Dieu n'est... ni une chose douée de qualité, οὔτε ποιόν, car il est étranger à la qualité et sa perfection n'a pas été réalisée par une qualité, ni une chose privée de qualité, οὔτε ἄποιον, car il ne se trouve pas manquer d'une qualité qui lui reviendrait ». C'est l'argumentation qu'on trouve dans le témoin latin de l'exposé : *sine qualitate neque inqualitate sine qualitate quale* (I 49,24). Sur ce type de raisonnement : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. I, pp. 281-282, et surtout *SC* 69, pp. 847-848 où l'argumentation identique du *Didaskalikos* et de l'*Adversus Arium* est rapprochée de l'*Apocryphon de Jean*, § 8 (*SGM* 1, pp. 88-89 et 250-251). Dans ce passage de l'*Apocryphon*, l'*apoion* de l'original grec est rendu en copte par une périphrase, *noutamio an pe* (B 24,18-19). Même formulation dans la théologie négative de l'*Allogène*, XI 63,8-9 : *nnouēpe an pe nnouta(mio) an pe*, qui signifie, non pas "ni nombre ni créature", mais "ni quantité ni qualité".

Le texte de l'exposé dans le *Zostrien* et chez Victorinus diverge ici en ce que le premier s'en tient au seul énoncé de la négation de la qualité, alors que le second a l'argumentation plus élaborée qui est celle du *Didaskalikos*, visant à exclure de l'Un de façon radicale *et* la qualité *et* la notion même de privation de cette qualité (Hadot, *SC* 69, p. 848). La subtilité du raisonnement consiste à dire d'abord que l'Un est sans qualité et à reconnaître que cette absence de qualité n'est pas pour lui une forme qu'il recevrait ; ensuite, que l'Un est donc sans forme, et à reconnaître qu'il n'est pas l'Un qui est. D'où la traduction que donne Pierre Hadot de la formule *sine qualitate neque inqualitate sine qualitate quale* : « sans qualité, sans qu'il faille pour cela le concevoir comme un qualifié privé de qualité qui serait qualifié par l'absence de qualité » (*SC* 68, p. 343). L'autre aspect du raisonnement, toujours absent du *Zostrien*, se trouve à la ligne suivante du témoin latin à propos de la négation de la *forma* : *sine forma, omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formantur omnia* (I 49,25-26) ; traduction Hadot : « sans forme, privé de toutes les formes, sans qu'il soit la forme en soi, par laquelle toutes choses sont formées » (*SC* 68, p. 343). Même type de raisonnement à propos de la matière, mais à conclusion inverse (privation de la qualité comme forme reçue) : Méthode d'Olympe, *De Autexusio*, ed. Vaillant, p. 41,8-10.

La version copte ajoute après *atmorphē* (= *sine forma*) un bizarre *nau (tēr)ou* (65,4), "à eux tous", "pour eux tous". La lecture des trois premières lettres est certaine ; la boucle supérieure gauche du *u* interdit de lire le *t* du préfixe négatif d'un éventuel autre attribut. Je ne pense pas que le texte copte soit ici corrompu et qu'il manque une proposition verbale correspondant soit à *OMNIBUS formis carens* ou *qua formantur OMNIA*, soit, comme dans l'*Allogène*, XI 47,10-11, à *(ef)o nna(t)tahof nau tērou*, "incompréhensible à eux tous". L'expression *nau (tēr)ou*, "pour eux tous" (cf. 64,18-19 : "pour tout autre..."), s'oppose aux formules "à lui-même en lui-même" qui déterminent l'attribut positif "accessible" (64,23) : elle désigne les véritablement existants ("tous") par rapport auxquels s'énoncent les privations de l'Être premier et, par là, clôt la série des attributs négatifs commencée avec "indivisible" (65,1). Je comprends donc 64,22-65,4 ainsi : « Lui Seul, accessible *À LUI-MÊME* en lui-même, (mais) indivisible, sans configuration, sans qualité, sans couleur, sans forme, sans figure *POUR EUX TOUS* ».

Par conséquent, il n'existe dans le *Zostrien* aucune trace des deux gloses médioplatoniciennes de Victorinus sur *sine qualitate* et *sine forma*. Celles-ci sont-elles des ajouts de Victorinus au *Zostrien* ? On peut penser aussi que Victorinus traduit tel quel l'exposé déjà glosé et, en ce cas, celui-ci est abrégé par le *Zostrien*, ou bien copte et latin sont tributaires de deux versions de l'exposé, une brève passée dans le *Zostrien*, une plus développée arrivée à Victorinus. Pour éviter d'entrer dans la saga des sources, je m'en tiendrai à l'idée que les deux gloses sont du Victorinus.

La version copte indique, sans aucun doute possible, que *sine specie sine forma* est le calque latin de ἀνείδεον ἄμορφον, "sans forme, sans figure". *Amorphon* est le qualificatif de la matière dans Platon, *Timée*, 50 D 7 et 51 A 8, et n'est pas le négatif de *morphē* (Brisson, *Le même et l'autre*, p. 199, n. 4). *Aneideon* n'appartient pas au lexique de Platon mais peut être induit de *Timée*, 50 E 4-5, πάντων ἐκτὸς εἰδῶν ; pour Plotin : O'Brien, "Le non-être", p. 361 ; jusqu'aux néoplatoniciens tardifs, ce terme servira à qualifier la matière, ἡ ἀνείδεος ὕλη (*Prolegomena*, ed. Westerink, 8.13).

Chez les médioplatoniciens, la série ἄμορφον — ἄποιον — ἀνείδεον est attestée par Alcinoos (*Didask.*, VIII, p. 162,36) qui l'applique à la notion platonicienne de matière ; les deux premiers termes

sont conservés par Calcidius, *In Timaeum*, CCLXXII, ed. Waszink, p. 276,10-11 *silua est informis ac sine qualitate* ; pour la série des trois termes, *ibid.*, CCCX, p. 310,12-13 *siluam sine qualitate esse ac sine figura et sine specie* (sur ce passage : Van Winden, *Calcidius on Matter*, pp. 151-152 et 196-201 ; Whittaker, *Alcinoos*, p. 96, n. 139) ; Apulée, *De Platone*, § 190, ed. Beaujeu, p. 63 : *materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas* ἰδέας *idem uocat*. Les deux premiers termes servent également à qualifier la matière démiurgique chez Théodote, τὸ ἄμορφον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον (Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 47,4). Même usage pour *amorphon* dans les *Oracles chaldaïques*, fr. 163,2 (Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 295-296 et 384, n. 274). Dans les mêmes *Oracles*, le feu de l'Âme du monde est aussi μορφῆς ἄτερ (fr. 148,1), réalité pour laquelle Jamblique utilisera le terme *aneideon* (*Mystères de l'Égypte*, II 7, p. 84,8 ; sur ces deux emplois, Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 244, n. 63).

Selon Dillon, le terme *aneideon* est "always an epithet of Matter, never, even among the Neoplatonists, of God" (*The Middle Platonists*, p. 410). Pourtant, si je ne me trompe, *aneideon* et *amorphon*, termes par excellence de la matière platonicienne, peuvent qualifier tout aussi bien le premier principe, Un ou Bien, chez les néoplatoniciens. Pour s'en tenir au traité 38 de Plotin, écrit en 263-268, donc contemporain du corpus antignostique, il y est écrit : « Quant à celui qui forme, il était sans forme", τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν (VI 7 [38], 17.18 ; traduction Hadot, *Traité 38*, p. 131) ; « Le Bien est sans figure et sans forme », ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος (17.40 ; Hadot, p. 134 et pp. 276-277) ; « C'est donc le sans forme qui est le Principe », ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον (32.9-10 ; Hadot, p. 166 et pp. 330-331). *Amorphon* est absent dans ce qui nous reste du *Commentaire sur le Parménide* attribué à Porphyre ; selon le fragment X 27, ed. Hadot, pp. 96-97, toute forme (*eidos*) est exclue de l'image que l'on peut se faire de Dieu.

Avant Plotin, la "vulgate médioplatonicienne" de la doxographie d'Hippolyte atteste que le Dieu platonicien, qui est incorporel, est aussi sans forme, ἀσώματόν τε καὶ ἀνείδεον (*Elenchos*, I 19,3 ; Mansfeld, *Heresiography in Context*, pp. 115-116 et n. 14). Dans cette note importante, Mansfeld fait remarquer que Moreschini ("La *Doxa* di Platone", p. 255) et Whittaker (*Alcinoos*, p. 96, n. 199) « have not been able to provide a Middle Platonist parallel for this adjective [= *aneideon*] as an attribute of the divine, and I have found one outside Hippolytus either ». Le fait que, dans l'exposé de métaphysique commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus, *aneideon* et *amorphon* forment couple et sont prédiqués de l'Un, est dès lors d'autant plus précieux à noter.

Ce type d'emploi est, en revanche, bien attesté chez les Gnostiques ("La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques", p. 206). Chez les Valentiniens d'Irénée (I 2,4), le produit démiurgique de la Sophia extérieure reçoit, comme il se doit, les qualificatifs médioplatoniciens de la matière et est appelé *substantiam... informem uero et sine specie*, οὐσίαν... ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον, « une substance sans figure ni forme » (autres témoignages gnostiques et patristiques dans Orbe, *Estudios Valentinianos*, IV, pp. 313-325). Mais aussi, les deux termes *aneideon* et *amorphon* de l'exposé sont attestés dans l'*Allogène* comme prédicats de l'Un : « forme (*eidos*) sans forme (*ateidos*) et figure (*morphē*) sans figure (*atmorphē*) » (XI 48,23-25, passage reconstitué et bien traduit par Turner, "Allogenes", pp. 198-199). Dans le *Traité tripartite*, *pi-atmorphē* = ὁ ἄμορφος, "le sans figure", est le nom du Père (I 66,13-14 ; la traduction et l'interprétation de ce passage dans *BCNH* 19, pp. 89 et 310, sont erronées). Notons enfin que chez Satornil (Irénée, I 24,2), le Sauveur inengendré est qualifié, comme le Dieu de Platon dans la doxographie d'Hippolyte (I 19,3), de ἀσώματον καὶ ἀνείδεον.

La double exclusion de la forme et de la figure, de l'*eidos* et de la *morphē* est, en tant qu'argument de théologie négative, bien représentée chez les Gnostiques mais n'est pas une création gnostique. *Aneideon* et *amorphon* comme épithètes de Dieu sont attestés dans le moyen platonisme, et c'est dans cette philosophie de leur temps que les Gnostiques auront trouvé l'usage de ces termes. Aucun des éléments propres à la série de négations des formes, ci-dessus analysée, n'est néoplatonicien. D'autre part, parmi les faits textuels relevés, on notera que l'exclusion de la couleur par le terme *akhrōmaton* ne se retrouve nulle part dans la littérature gnostique, en-dehors de l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus. Enfin, la présentation matérielle de l'ensemble des négations des formes, appliquées à l'Un selon la hiérarchie descendante des trois principes de la métaphysique médioplatonicienne — d'abord les néga-

tions qui viennent du *Parménide* et du *Sophiste* où elles concernent l'Un, puis les termes qui dans le *Phèdre* qualifient le monde intelligible mais que l'exposé transfère à l'Un, en troisième lieu les qualificatifs traditionnels de la matière depuis le *Timée* mais ici transférés à l'Un — donne à penser que cette structure d'histoire du platonisme scolaire, servant de cadre ici à la négation des formes, ailleurs à la systématisation théologique (cas des Pérates, *Elenchos*, V 17,1 : Père—Fils/Logos—matière), est étrangère du point de vue de son élaboration aux préoccupations des Gnostiques et qu'en conséquence, l'exposé n'est pas gnostique.

5. La voie d'éminence (*Zostrien* 65,4-66,12 ; Marius Victorinus I 49,26-40).

Après l'argumentation consistant à retirer du concept impersonnel de Dieu (l'Un) toutes notions et réalités par la négation, l'exposé introduit et développe une nouvelle méthode descriptive par le procédé de la synthèse embrassant et dominant l'ensemble des notions et réalités. Cette méthode, dite *via eminentiae*, δι' ἐπαγωγῆς, est commune à toutes les doctrines de la transcendance aux Ier-IIIème siècles (témoignages de la philosophie païenne réunis et discutés par Festugière, *Révélation d'Hermès Trismegiste*, IV, pp. 95-136 ; à compléter pour les sources gnostiques et patristiques par Orbe, *Estudios Valentinianos*, I, pp. 16-23 ; analyse d'ensemble : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 278-283). Chez Alcinoos, elle correspond à la troisième voie décrite comme menant à la connaissance de Celui qui l'emporte sur toutes notions et réalités en raison de sa suréminence en dignité, διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχήν (*Didask.*, X, p. 165,27-34) ; chez Celse, à la première voie permettant d'atteindre Dieu par « la synthèse combinatoire des autres réalités par dépassement », τῇ συνθέσει τῇ ἐπὶ τὰ ἄλλα (Origène, *Contre Celse*, VII 42).

Dans son commentaire sur cette citation de l'*Alēthēs Logos*, Origène observe qu'en disant que Dieu est connu "par la synthèse", Celse fait allusion au procédé dont parlent les géomètres, ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς γεωμέτραις καλουμένῃ συνθέσει (VII 44). Festugière estime que « cette interprétation d'Origène est fausse » (IV, pp. 119-121) et en donne pour preuve un résumé ("d'après Pappus") de la définition de la *synthèse*, fait par Hultsch dans son article "Geometria" du Pauly-Wissowa (t. 13, publié en 1910). Raoul Mortley, qui a récemment examiné le texte de Pappus lui-même sur les définitions de l'*analysis* et de la *synthesis*, ne partage pas du tout le point de vue de Festugière et estime que l'exégèse d'Origène est fondée (*From Word to Silence*, II, pp. 78-82) :

> « Returning to the definitions of Pappus, analysis is presented as taking something which is already a fact ("as if it were a fact" : γεγονός), and trying to discover what it springs from. In this way we arrive at the class of first principles. The philosophers take this procedure into the field of ontology and epistemology, and it is eminently applicable to the *via negativa* if we take it that sensible reality constitutes the *datum*, with the reaching of first principles constituting the result of the analysis. This is in fact the whole purpose of the successive abstractions which lead to God, or the Monad, or the One, and the advantage of the comparison with the geometers is that it helps us see the *via negativa* as a means of discovering the sources of sensible reality, rather than a systematic destruction of thought and reason...
>
> Synthesis reverses the procedure. It combines the object of the search, or the last finding of the analysis, with all the antecedent causes, except that they now become consequences. The first principle is pursued through its effects until its result in the form of a composite fact is discovered... As one reads Pappus' definition the emphasis is on the linkage in the great chain of being: synthesis "successively connects" each stage with others, and this suggests the process referred to by Celsus » (pp. 80-81).

Comparée aux témoignages relevés par Festugière et Orbe sur la *via eminentiae*, la notice de l'exposé sur le même point a ceci de particulier, que le raisonnement de synthèse transcendante s'y articule, comme l'a montré Pierre Hadot (*SC* 69, p. 848 ; *Porphyre et Victorinus*, II, p. 282), autour de deux éléments distincts. Le premier a pour objet de réaffirmer la prééminence de l'Un en raison de son antériorité radicale par rapport à toute réalité et notion ; le second vise au même résultat, non plus comme l'analyse ou l'abstraction par mode de négation simultanée des opposés (il n'est ni ceci ni cela). mais par l'affirmation simultanée des contraires et le dépassement de leurs oppositions (étant et ceci et cela, il est plus qu'eux).

Le texte de cette section de l'exposé sur la voie d'éminence est rigoureusement identique dans les deux témoins. Cependant, trois formulations de Victorinus sont absentes du témoin copte : *et universalium et partilium* (I 49,26-27) et en 30-32 *motione enim ineloquibili status est, statu autem ineffabili superelativa motio est*, respectivement ajout et incise de Victorinus. La formule doxologique, *potentia potentiarum*, en 35-36 peut être aussi bien un oubli du copte qu'un ajout de Victorinus. À partir de 66,12 (= Victorinus, 50, 1), le texte du *Zostrien* n'est plus identique à celui de Victorinus.

a. primauté par antériorité (*Zostrien* 65,4-8 ; Marius Victorinus I 49,26-29)

MV.	Z.
et universalium et partilium	
omnium quae sunt prima causa,	Cause première de tous ceux-là
omnium principiorum	il est préprincipe
praeprincipium,	de tout principe,
omnium intellegentiarum	préintelligence
praeintellegentia,	de toute intelligence ;

L'argumentation de synthèse transcendante des opposés, qu'on trouvera au paragraphe suivant (b), est introduite par des formules sur la précellence de l'Un, qui complètent ce qui a été déjà énoncé (antériorité par rapport aux existants, *Zostrien* 64,15-17 = Victorinus I 49,9 ; par rapport aux genres de l'être, Victorinus I 49,13-15). Cette primauté est réaffirmée d'abord, comme résultat des connexions successives de la série ascendante des causes et effets : l'Un est la Cause première de tous les existants ; ensuite, à l'aide deux substantifs positifs à préfixe d'antériorité (grec *pro-* ; latin *prae-* ; copte *-šorp n-*), "préprincipe" et "préintelligence".

prima causa (I 49,27), *oušorp nloïce* (65,5) = πρῶτον αἴτιον "cause première", "précause".

Cette détermination positive de l'Un comme cause première est à considérer, en fait, comme la tête de série des substantifs à préfixe d'antériorité qu'énumère l'exposé : *prima causa*, *praeprincipium*, *praeintellegentia*. Le premier de ces termes, *prima causa*, est transformé en néologisme à préfixe, *praecausa*, dans la *Candidi Epistola*, I 11,17 : *praeprincipium aut praecausa* ; également *Adv. Arium* I 3,24-25 : *praecausa pater* ; I 63,33 : *creator et praecausa et praeprincipium*. L'expression *prima causa* a pour pendant, en tête de la série des formules à synthèse, l'énoncé *omnium potentiarum fortitudo* (I 49,29).

La recherche métaphysique de ce qui, ne participant de rien et transcendant les idées, est la Cause fondamentale et ultime constitue l'objet des fragments du dialogue philosophique, trouvés à Aï Khanoum (Afghanistan) par Claude Rapin et dont la rédaction est antérieure à 250 avant notre ère (datation paléographique des fragments). État de la question et édition : Rapin, *La Trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum*, 1992, pp. 115-121 ; hypothèses pour l'attribution du traité : un platonicien (Speusippe, Xénocrate), un aristotélicien (Théophraste, Héraclide du Pont), voire un dialogue de la jeunesse d'Aristote, le Περὶ φιλοσοφίας (Hadot, 1987, p. 248) ou le Σοφιστής (Isnardi Parente, 1992). Le nom du principe qui est la cause première ne figure pas dans les fragments mais ceux-ci énoncent à deux reprises la nécessité de sa recherche. « Ce dont nous parlons est la principale et la première des causes », κυριώτατόν τε καὶ πρῶτον τῶν αἰτίων (col. III 14-15), « cause pour toutes choses et pour toutes les idées », [αἴτι]ο̣ν̣ πᾶσι καὶ πάσαις ταῖς ἰδέαις (col. III 18-20).

Dans sa *Métaphysique*, livre lambda, 5, 1071 a 35-36, Aristote pose l'équation τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ = αἴτιον πάντων. Selon la "doctrine secrète" de la *Lettre* II pseudo-platonicienne, le Premier Dieu, qui est Roi du Tout et autour de qui gravitent toutes choses, est ἕνεκα τάντα et αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν (312 E 2-3).

L'idée que Dieu est la Cause par excellence, première et unique, est aussi dans le stoïcisme : *ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent* (Sénèque, *Des bienfaits*, IV 7, 2 : *SVF* II 1024) ; *Stoicis placet unam causam esse, id quod facit* (*Lettres à Lucilius*, 65, 4 = *SVF* II 346a) ; *sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam ; haec simplex esse debet, nam et materia simplex est, quaerimus quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est deus* (*ibid.*, 65,11-12 = *SVF* II 346a). Sur cette conception stoïcienne de Dieu comme cause première : Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 95 ("Gottes Wesen offenbart sich uns allein in der schöpferischen Urkraft, aus der als erster Ursache alle Bewegung und alle Gestaltung des Einzelseins entspringt") ; II, p. 54.

La recherche d'une Cause première de tout et transcendant toutes réalités et notions sera une préoccupation majeure du néoplatonisme postplotinien. Porphyre, *Hist. Phil.*, fr. XV : l'Un est πάντων τούτων αἴτιος (p. 13,20 Nauck) ; également, *Commentaire au Parménide*, I 26-27, ed. Hadot, p. 66, πάντων τῶν ὄντων αἰτίαν ; II 9-10, p. 68, αἴτιος καὶ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ εἶναι αὐτῶν ; *Vie de Pythagore*, 49, ed. Nauck, p. 44,14 τοῦ πρώτου αἰτίου. Dans la *Lettre à Anébon*, Porphyre pose la question de cette Cause première à propos de la théologie des Égyptiens, autrement dit de l'hermétisme (11, ed. Sodano, p. 22,11-23,3). Jamblique (*De myst.*, VIII 2) lui répond en citant et paraphrasant une révélation hermétique sur l'Un et la triade, proche par sa formulation de l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus (voir *supra*, V 1 et 2). Pour Proclus : *Éléments de théologie*, 11 et 12 ; *Théologie platonicienne*, II 3 : la cause première unique de tous les existants est l'Un ou le Bien.

Toutefois la formule de l'exposé sur l'Un cause première de tout ce qui existe paraît bien à sa place avant Plotin comme exégèse de la *Lettre* II. L'équation Dieu = Cause de tout est sans cesse reprise dans le moyen platonisme. Philon, *De ebrietate*, 61 : ὁ τῶν πάντων αἴτιος καὶ πατήρ ; Alcinoos, *Didask.*, X, p. 164,40 : πατὴρ αἴτιος πάντων ; Justin, *Dialogue avec Tryphon*, III 5 ; Clément d'Alexandrie, fr. 37, ed. Stählin, III, p. 219,17 ; Origène, *In Iohannem*, II 14.

Sur l'Un, le Père ou Dieu comme cause première, τὸ πρῶτον αἴτιον, *prima causa* : Philon, *De confusione*, 123 : Dieu est la Cause première, dont l'image est la monade (*De specialibus legibus*, III 180) ; également *De Legibus*, II 21.137.171.228. Clément d'Alexandrie décrit ainsi la voie d'éminence : « La cause première n'est pas dans un lieu, elle est au-dessus du lieu, du temps, du nom et de l'intellection (*noësis*) », *Stromates*, V 71,5, ed. Le Boulluec, pp. 144-145 ; sur le nom du Père comme τὸ πρῶτον αἴτιον : *Stromates*, VI 78,5 ; 114,5 ; 161,6 ; VII 17,2. Doxographie platonicienne d'Épiphane : τὸ μὲν πρῶτον αἴτιον θεόν (*Panarion*, VI 1,2). Selon la doxographie de Psellos (*In Gregorii Nazianzeni Orationes*, ed. Bidez, *CMAG*, VI, p. 163,9-10 = Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 77, n. 38), l'Un est la cause première chez les "Chaldéens". Pour les témoins latins (cités par Hadot, *SC* 69, p. 848, note à 49,27) : Macrobe, *In Somnium Scipionis*, I 2,14, ed. Willis, p. 6,22-24 : *ad summum et principem omnium deum, qui apud Graecos* τἀγαθόν, *qui* πρῶτον αἴτιον *nuncupatur* ; Arnobe, *Adversus Nationes*, I 31,2 : *prima tu causa es* ; comparer *ibid.*, II 44,7 : *causarum omnium constitutor.*

Chez les Gnostiques, l'équation Un = Cause (non pas de tout, mais des touts, éons ou véritablement existants) se trouve dans l'*Allogène* : « cause (*laeice*) et source d'être » (XI 48,19-21) ; « cause des véritablement existants » (49,16-18) : « le *tridunamos*, celui qui existe en béatitude et bonté, celui qui est cause de tous ceux-là », ⲡⲏ ⲉⲧⲉ ⲛⲗⲟⲉⲓϭⲉ ⲉⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ (52,30-33) ; *Traité tripartite*: le Père sublime est « cause (*laeice*) de la naissance des touts à leur permanence éternelle » (I 55,38-40) ; « cause pour eux de leur constitution » (68,6-7) ; formulations identiques chez les Valentiniens d'Irénée, I 2,5. Hippolyte de Rome (*Contra Noetum*, 11, ed. Nautin, p. 253,18) indique expressément que pour Valentin, Marcion et Cérinthe (seul le premier nom est ici pertinent), l'Un est la cause de toute choses, τὸν ἕνα αἴτιον των πάντων.

Toutefois, l'expression "cause première" de l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus, par ailleurs si bien représentée dans la philosophie religieuse contemporaine des Gnostiques, ne se trouve nulle part, à ma connaissance, dans la littérature gnostique. Ceci s'explique probablement, du point de vue gnostique, par le refus d'une causalité absolue susceptible de s'exercer aussi bien dans le monde divin que dans le monde sensible. Si Dieu est cause et cause première, il ne peut l'être que par rapport au domaine de sa réalité, autrement dit dans la transcendance. Cette réticence gnostique n'est pas sans analogie chez les philosophes. Platon repoussait déjà l'idée d'un Dieu cause de tout, parce que ce serait faire de lui le responsable des maux qui nous arrivent (*Rép.*, 379 C 2-7). En écho à ce passage de la *République*, Philon, *De Providentia*, II 82 : *non quod omnium causa deus sit ; nec enim malorum, neque eorum quae extra naturam fiunt, neque eorum, quae nullum praestant usum utilitatis (causa per se comperitur deus).* Selon l'exégèse plotinienne de la *Lettre* II, le Père qui est la cause de tout n'est pas le Premier, mais l'Intellect, c'est-à-dire le démiurge (V 1 [10], 8.4). Dieu ne peut être que « le premier Bien, le véritablement Bien, le Bien au sens propre du terme et aussi la cause de tous les autres biens », καὶ αἴτιον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις (VI 7 [38], 25.23-24 ; traduction Hadot, *Traité 38*, p. 151).

La formule de l'exposé sur la cause première, non attestée par ailleurs dans la littérature gnostique, est donc bien celle d'un texte qui appartient à la philosophie païenne.

praeprincipium (I 49,28), *oušorp narkhē* (65,6) = προαρχή "principe premier", "préprincipe" ; *praeintellegentia* (I 49,29), *oušorp nennoia* (65,7-8) = προέννοια, "intelligence première", "préintelligence", "prénotion".

Outre *praecausa*, que nous avons vu précédemment, Marius Victorinus affectionne ces néologismes à préfixe d'antériorité, construits sur le modèle du grec *proon*, "préexistant" : *praecognoscentia* (*praecognoscere*), *praedivinatio, praeexsistentia* (*praeexsistere, praeexsistentialis*), *praeintellegentia, praenoscentia, praepotentia* (*praepotens*), *praeprincipium, praeviventia* (*praevivens*). La plupart de ces substantifs se trouvent déjà chez les Gnostiques (Orbe, *Estudios Valentinianos*, I, pp. 17-21). Il y en a même davantage. Dans l'hymnologie des *Trois Stèles de Seth*, le Père sans *ousia* est invoqué comme « présubstance antérieure aux substances », ϯϣⲟⲣⲡ ⲛⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉⲧϩⲁⲑⲏ ⲛϩⲉⲛⲟⲩⲥⲓⲁ (VII 124,28-29), "père de la divinité et de la vitalité ». L'antériorité de l'Esprit (Pneuma) par rapport aux éons se présente dans les *Trois Stèles de Seth* sous la forme de cet énoncé : ⲡⲓϣⲟⲣⲡ ⲛϣⲁ ⲉⲛⲉϩ (VII 124,21), lequel peut correspondre aussi bien à πρῶτος αἰών qu'à l'attribut positif de transcendance à préfixe d'antériorité προαιώνιος. Ce dernier terme est attesté par Porphyre, *Hist. Phil.*, fr. XVIII (p. 15,1 Nauck), où il est appliqué à l'Intellect ou Deuxième dieu (Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 134 et 311 ; dans "Métaphysique de Porphyre", p. 146, Hadot lit non προαιώνιος, mais προαιωνίως ; correction acceptée par Segonds, "Les fragments", p. 193 et n. 4). Également, Marius Victorinus, *Adv. Arium*, I 56,28-29 : *aeterna vita filius, elucescentia est praeaeternae vitae.*

Les néoplatoniciens tardifs ne répugneront pas à utiliser certains de ces termes, voire à en créer de nouveaux. Ils sont absents du lexique de Philon. Plotin les évitera. Leur premier témoin historiographique dans la seconde moitié du IIème siècle est Irénée. Il tourne en dérision les utilisateurs de ces noms « jamais employés jusque-là » (I 11,4) et fabrique un savoureux pastiche de la révélation du "Maître réputé" (citée plus haut, paragraphe 3a) en utilisant les produits du marché aux légumes. Au sommet de cette métaphysique des courges, il installe la citrouille, auréolée du titre de « préprincipe royal, préintelligible, pré-dépourvue de réalité, puissance pré-pré-dotée de rotondité » (*Proarche regalis, proanennoetos, proanypostatos, Virtus proprocylindomene*). Le dernier rang de la tétrade ineffable est dévolu au melon (I 11,4)... L'apparition de ce genre de termes dans le langage théologico-philosophique est donc à situer entre Philon et Irénée (probablement plus près du second que du premier), autrement dit dans les écrits hermétiques et chez les Gnostiques disciples de Valentin et de Basilide.

Le terme "préprincipe" qualifie l'intellect divin déjà dans le *Poimandrès* : τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου, « le préprincipe antérieur au commencement sans fin » (I 8) ; de là, la formulation de la théologie hermétique citée par Jamblique (*De Myst.*, VIII 2) : πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, le "préprincipe" est aussi le nom appliqué au Père transcendant chez les Valentiniens d'Irénée : *qui ante fuit ; hunc autem et proarchen et propatora et bython uocant* (I 1,1). Également, chez le "Maître réputé" : *est quidem ante omnes proarche proanennoetos* (I 11,3). Dans un système valentinien anonyme transmis par Irénée (I 11,6), le préprincipe est au sommet de l'ogdoade transcendante, antérieure à Abîme et Silence :

1. Proarchen
2. Anennoeton
3. Arreton
4. Aoraton
5 (1). Archen
6 (2). Acatalempton
7 (3). Anonomaston
8 (4). Agenneton

Le traité gnostique de l'*Allogène* poussera le raffinement métaphysique jusqu'à introduire des distinctions dans l'ordre du préprincipe. « Le préprincipe (*tišorp narkhē*) de la béatitude » y est identifié à l'Éon de Barbelō, « rempli de divinité ». Au-dessus de lui, se tient « le préprincipe de Celui qui est sans principe » (*piatarkhē* = ἄναρχος), identifié à l'Esprit invisible *tridunamos* (XI 58,20-25).

Qu'en est-il maintenant de la préintelligence, ἡ προέννοια, copte *tišorp nennoia* ? Dans les textes gnostiques, elle désigne toujours le mode suréminent par lequel les véritablement existants, appelés aussi "membres", "éons", "touts", peuvent accéder à la connaissance d'eux-mêmes dans l'Être premier qui est νόησις νοήσεως (sur cette expression : Löhr, *Basilides*, p. 294). L'*Anonyme de Bruce* caractérise ainsi cette fonction (p. 265,11-22 Schmidt = pl. 1,26-2,1 Baynes) :

> « Par les membres qui lui sont propres, (le Père) est devenu lieu de ses membres, pour qu'ils demeurent en lui et connaissent qu'il est leur père et que c'est lui qui les a fait sortir de sa préintelligence, devenue lieu pour eux et les rendant insubstantiels (*n-anousios*)) pour qu'ils puissent le connaître car il était inconnaissable à quiconque.»

Il est à noter que c'est au terme de la mise en mouvement de ces existants dans la connaissance d'eux-mêmes que l'*Anonyme de Bruce* énonce la triade UN—PENSÉE LOGOS : « Ils (= les membres du Père) rendirent gloire à l'Un seul, à la Pensée (*ennoia*) qui est en lui, et au Logos intellectuel (*logos noeron*), rendant gloire ainsi aux Trois qui sont Un en soi, parce qu'ils (= les membres) étaient devenus insubstantiels à cause de lui » (p. 266,15-20 = pl. 2,20-25).

De la même façon, le *Zostrien* et l'*Allogène* appellent "préintelligence" ce par quoi les existants acquièrent la connaisance d'eux-mêmes en tant que participables du Préexistant (VIII 24,12 ; XI 48,12-13). Ce mode transcendant de participation à l'Être premier, lequel introduit en Dieu les triades déterminantes et distinctives, se matérialisera sous la forme d'une entité spécifique, l'Éon de Barbélo (*Allogène*, XI 53,27-28), occupant un domaine propre mitoyen du *tridunamos* et de l'Esprit (*Zostrien*, 20,16-17). Un traité entier, intitulé *Protennoia trimorphos* (XIII,1), sera consacré à la description de ce domaine.

Une telle mythologisation de la préintelligence divine n'apparaît pas ailleurs que dans le gnosticisme. Mais ce qui en constitue le point de départ, à savoir qu'il y a dans le Préexistant une *praeintellegentia* qui s'exerce des véritablement existants vers lui-même comme connaissance de la connaissance, cela n'est pas un thème gnostique spécifique. Plusieurs fragments hermétiques parlent également de l'Être premier comme étant le Dieu saisissable seulement par la préintelligence, ὁ προεννοούμενος θεός : *Hermetica*, ed. Scott, fr. 12 (= Lactance, *Divinae Institutiones*, IV 7,3) ; fr. 17 (= Jamblique, *De Mysteriis*, X 7, p. 293,1) ; fr. 36 (Pseudo-Anthime, *Adv. haereses*, § 15, ed. Mercati reproduit par Scott, IV, p. 160,2) ; sur cette expression et les diverses interprétations qui en ont été données : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 117 et n. 5.

Cette approche de l'Ineffable par la préintelligence appartient également à la description de l'extase dans le *Commentaire sur le Parménide* attribué à Porphyre, II 20, ed. Hadot, pp. 70-71 : « Il pourra t'arriver un jour... de t'arrêter à la prénotion (προέννοιαν conj. Hadot ; MSS προσέννοιαν) indicible que nous pouvons avoir de Lui, qui le représente par le silence (διὰ σιγῆς) ». La conjecture de Hadot est acceptée par Linguiti dans son édition du *Commentaire* (p. 98 et p. 144). Sur le sens de *proennoia* dans ce passage : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 116-118 ; II, p. 71, n. 2.

Le terme de l'extase selon le *Commentaire* est le silence que procure la connaissance par préintelligence. Cette synonymie de la *sigē* et de la *proennoia* apparaît également dans la description, que donne le *Zostrien*, des étapes de la connaissance des réalités intra-divines par le gnostique : « Par la pensée (*ennoia*), qui maintenant est en silence (*hn ausigē*) en tant qu'ayant lieu par la préintelligence, ⲛϩⲣⲁⲓ ⲇⲉ ϩⲛ ϯϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ, (le gnostique conçoit) quelque chose du *tridunamos*, l'invisible Esprit » (VIII 24,10-13).

b. synthèse transcendante des opposés (*Zostrien* 65,9-66,12 ; Marius Victorinus I 49,29-40)

Le morceau de théologie négative commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* prend fin avec une litanie d'énoncés, d'abord à deux composantes, puis à une seule, sur le dépassement des oppositions et différences. Un élément externe mais essentiel à ces énoncés est constitué, en outre, par une triple invocation de la puissance inhérente à celui qui, transcendant toute opposition et différence, est l'Un-Tout. Ces invocations introduisent et entrecoupent la litanie comme une sorte de leitmotiv ou refrain. Pour faire ressortir graphiquement l'agencement des diverses formulations, les énoncés de dépassement se trouvent en retrait par rapport au refrain dans la synopse suivante de la litanie.

MV	Z.
omnium potentiarum fortitudo,	force de toutes les puissances,
ipsa motione celebrior, *ipso statu stabilior* *— motione enim ineloquibili status est,* *statu autem ineffabili superelativa motio est —,*	plus rapide que ce qui se meut, plus stable que l'immobile,
continuatione omni densior, *distantia universa altior,*	plus compact que tout continu et plus élevé que tout inatteignable,
definitior universo corpore *et maius omni magnitudine,*	et plus délimité et plus grand que tout corps,
omni incorporali purius, *omni intellegentia* *et corpore* *penetrabilius,*	plus pur que tout incorporel plus pénétrable que toute intelligence et que tout corps,
omnium potentissimum, *potentia potentiarum,*	il est plus puissant que tous ceux-là ;
omni genere, omni specie *magis totum,*	tout genre et toute espèce, il est plus que tout d'eux ;
vere ὄν *totum,* *vere quae sunt* *omnia ipsum exsistens,*	le tout véritablement existant et les véritablement existants, il est tous ceux-là ;
omni toto maius, *corporali et incorporali,*	car il est plus que tout, corporel et incorporel,
omni parte magis pars,	plus particulier que toute partie ;
inenarrabili potentia *pura* (S) *exsistens* *prae omnibus* (S) *quae vere sunt*	il est, dans une puissance inconnaissable (et) pure, loin de tous les véritablement existants

Cette présentation synoptique des témoins latin et copte met en évidence trois types d'énoncés de synthèse transcendante, qui s'articulent autour d'une triple invocation de la puissance comme attribut positif de l'Un-Tout. Le premier énoncé porte sur la capacité de l'Un à réunir et dépasser la totalité des opposés qualificatifs. Le second vise au même résultat mais à l'aide d'opposés quantitatifs. Le troisième énoncé, qui sert de conclusion à l'ensemble de l'exposé de théologie négative, est la réaffirmation de l'antériorité absolue de l'Un, par laquelle s'ouvrait l'exposé. Nous examinerons donc successivement les deux listes d'opposés, puis l'invocation-refrain relatif à la puissance avec sa formule de conclusion. Le témoin copte oblige ici à s'écarter du texte reçu de Victorinus, pour adopter deux variantes provenant du manuscrit utilisé par Sicard dans son édition *princeps* de l'*Adversus Arium* (1528).

A. *Les opposés qualitatifs*

Cette liste, rigoureusement identique dans les deux témoins (*omni magnitudine* a été malencontreusement sauté par le traducteur copte ; *motione... motio est* est une incise propre à Victorinus), est composée de quatre groupes d'élatifs antithétiques de redondance dont les termes contraires croisés produisent des oxymorons

A1
ipsa motione celebrior
ipso statu stabilior

□ mouvement immobile
repos en mouvement

A2
continuatione omni densior
distantia universa altior
□ contiguïté séparée
discontinu continu

A3
definitior universo corpore
maius omni magnitudine
□ corporel infini
infini limité

A4
omni incorporali purius
omni intellegentia et corpore penetrabilius
□ incorporel mélangé
corporel sans mélange

L'*intellegentia pura*, qui relève du corporel sans mélange, désigne en A4, bien entendu, l'*intellegentia sensualis* ou *iuxta sensum*, opposée à celle de la substance et des formes.

Indissociables des substantifs de majesté (ici, "puissance des puissances" ; ailleurs, "dieu des dieux", "seigneur des seigneurs", "roi des rois", etc...), les doxologies formées à l'aide d'élatifs de redondance qui sont des comparatifs à valeur superlative (Blass-Debrunner, *Greek Grammar*, n° 60-61, pp. 32-33, et n° 185, p. 99) entrent dans le langage des hymnes à la période hellénistique. Ils sont déjà à cette époque pastichés pour amuser ou en imposer. Plaute (*Les captifs*, 825) : *Non ego nunc parasitus sum, sed regum rex regalior* ; Ennius, *Tragédies*, fr. 78) : *Mater optumarum multo mulier melior mulierum* (exemples cités dans Griffiths, *The Isis-Book*, p. 342).

Dans les écrits religieux et philosophiques, ils sont pris très au sérieux et servent à décrire une position éminente et un rang suprême. L'ancêtre grec de l'*ipsa motione celebrior* de l'exposé se trouve, comme le rappelle Pierre Hadot (*SC* 69, p. 849, note à 49, 40), dans les Septante où il est appliqué à la sagesse démiurgique : πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία (*Sagesse de Salomon*, 7,24). Le verset suivant de cette même prosopopée décrit la Sagesse personnifiée comme « exhalaison (ἀτμίς) de la puissance de Dieu et pur effluve (ἀπόρροια) de la gloire du Tout-Puissant » (7,25). Artisan de toutes choses, πάντων τεχνῖτις (7,21), elle a, tout en étant seule et en restant en elle-même, la capacité de tout pouvoir et tout renouveler, μία δὲ οὖσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει (7,27 Tischendorf, 7ème éd., II, p. 167 ; Rahlfs : ἐν αὐτῇ). Cette terminologie de la philosophie hellénistique, ici assimilée par le judaïsme hellénistique, nourrira la théologie chrétienne naissante, comme l'a montré encore récemment Antonio Orbe (*Estudios sobre la teología*, 1994, pp. 41-52). L'Un de l'exposé, lequel est l'Un-Tout parce qu'il traverse et embrasse toutes les catégories, sans cesser d'être *ipse sibi et locus et habitator, in semet ipso manens, solus in solo* (50,8-9), a pour modèle cette Sagesse judéo-hellénisante, « traversant et passant à travers tout » (7,24b) et à la fois μία οὖσα καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ.

Les listes d'élatifs attestées par ailleurs sont de la littérature ornementale, dépourvue de dialectique, exprimant le degré le plus élevé de l'éminence en langage courant et sous forme de litanies. Ainsi, la doxologie d'Osiris chez Apulée (*Métamorphoses*, XI 30) :

deus
deum magnorum potior
(2) *et potiorum summus*
et summorum maximus
(4) *et maximorum regnator*
Osiris.

La doxologie du démiurge dans un traité gnostique de l'école basilidienne, transmis par Hippolyte de Rome (*Elenchos*, VII 23,3), est pareillement à quatre termes :

ἀρρήτων ἀρρητότερος,
(2) δυνατῶν δυνατώτερος,
σοφῶν σοφώτερος,
(4) παντὸς κρείττων.

La liste mutilée d'élatifs, transmise dans l'exposé de théologie négative de l'*Anonyme de Bruce*, est entrecoupée d'attributs négatifs, ainsi que d'énoncés d'antériorité et de théologie affirmative. Je la reconstitue ainsi (1-2 : p. 275,2-3 Schmidt = pl. IX,6-7 Baynes ; 3-5 = 275,6-9 = IX,10-13 ; 6 : 275,23-24 = IX,27-28).

« plus élevé que toutes les hauteurs,
(2) plus profond que toutes les profondeurs,
plus sage que toutes les sagesses,
(cf. Hippolyte 3)
(4) plus saint que toutes les (réalités)
saintes, meilleur que tous les biens,

(6) plus puissant que toute puissance » (cf. Hippolyte 2)

La plus longue litanie connue est celle du *De Trinitate* de Novatien (2, ed. Fausset, p. 9). Elle comporte dix-neuf éléments :

sublimitate omni sublimior,
altitudine omni altior, (cf. *AnBr* 1)
profundo omni profundior, (cf. *AnBr* 2)
omni luce lucidior,
(5) *omni claritate clarior,*
omni splendore splendidior,
omni robore robustior,
omni virtute virilior,
omni pulchritudine pulchrior,
(10) *veritate omni verior,*
fortitudine omni fortior,
maiestate omni maior, (cf. Apulée 3)
omni potentia potentior, (cf. *AnBr* 6 ; Hippolyte 2)
omnibus divitiis ditior,
(15) *omni prudentia prudentior,* (cf. *AnBr* 3 ; Hippolyte 3)
omni benignitate benignior,
omni bonitate melior, (cf. *AnBr* 5)
omni iustitia iustior,
omni clementia clementior.

Par rapport à ces listes, celle de l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus apparaît tout à fait originale et beaucoup plus complexe. Ses matériaux ne sont pas du langage courant, mais des termes techniques de philosophie : mouvement, repos, continu, infini, mélange, genre, espèce, incorporel, etc... Ensuite, les élatifs y sont groupés deux par deux pour constituer des couples de contraires et former des oxymorons. Enfin, aux quatre opposés qualificatifs succèdent quatre autres opposés de type quantitatif, les deux parties de la liste étant séparées par une invocation de la "puissance des puissances". Une telle organisation dialectique, qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans la littérature gnostique, doit être restituée au moyen platonisme.

L'agencement des élatifs antithétiques (A 1-4) semble bien répondre à un classement d'oppositions selon un ordre logique et une hiérarchie descendante de catégories de qualification (mouvement et notions qui lui sont rattachées). Mouvement, continu, limité, mélangé s'opposent respectivement au repos ou fixité, au séparé, à l'infinité et à ce qui est sans mélange ou pur

1. κίνησις
≠ στάσις, ἀκινησία, ἠρεμία

2. συνεχές, τυκνόν
≠ διῃρημένον

3. ὁριστόν, πεπερασμένον
≠ ἀόριστον, ἀοριστία
ἄπειρον, ἀτειρία

4. σύμμικτον
≠ ἄκρατον, ἄμικτον, ἀμιγές

Ce lexique appelle une première remarque concernant le texte copte du *Zostrien*. Une seconde observation portera sur la nature et l'origine de ce lexique dont les termes associés constituent des expressions à forme d'oxymoron.

Sans le secours de la version latine de l'exposé, il eût été quasi-désespéré de repérer ces termes grecs techniques à l'arrière-plan du texte copte et de saisir l'enchaînement des arguments. De façon inattendue, c'est un rhéteur de Rome qui aujourd'hui fait progresser la coptologie. Grâce, en effet, à Marius Victorinus, on peut reconnaître que le traducteur égyptophone du *Zostrien* grec n'est pas entièrement dépourvu de métier et d'habilité. Il n'a, dans ces lignes difficiles, commis ni contresens ni faux sens. Les termes grecs sont rendus, non par des calques mécaniques basés sur l'étymologie ou les jeux de mots, mais par leurs correspondants coptes ou, à défaut, par des synonymes. Lorsqu'il n'en trouve pas, il paraphrase selon le sens du terme grec. Ainsi, pour traduire τὸ συνεχές, qui fait son entrée dans le vocabulaire philosophique avec la *Physique* d'Aristote, il en exprime l'idée de la façon suivante : ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲅⲙⲁ [ⲛⲓⲙ] ⲙⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲣⲏϫϥ (65,13-14). Comment, sans Victorinus, imaginer que cette suite de mots, signifiant littéralement : « le fait d'aller en tout lieu interminablement », puisse vouloir dire « tout continu », *continuatione omni* ! Comme bien d'autres termes de l'exposé, celui de « continu » est un hapax dans la littérature gnostique. Le tâtonnement du traducteur, habitué par ailleurs à translittérer quantité de mots grecs difficiles du langage philosophique gnostique, s'explique pour ce passage, essentiellement parce que "continu" est étranger au vocabulaire habituel des gnostiques. Ce langage lui est familier, mais il ignore celui de la philosophie païenne à laquelle appartient l'exposé. On a là une confirmation linguistique que l'exposé, recopié et utilisé par l'auteur du *Zostrien* grec, n'est pas du gnosticisme.

Un autre indice de l'inculture philosophique du traducteur copte est la bévue qu'il commet (ou qu'il ne corrige pas, si son modèle grec est fautif) à propos du troisième groupe d'élatifs antithétiques (A3). Là où le latin énonce correctement le jeu des contraires du fini et de l'infini : (l'Un est) « plus délimité que tout corps et plus grand que toute grandeur », le copte court-circuite les propositions ainsi : « plus délimité et plus grand que tout corps ». Ici, d'évidence, le traducteur copte ne comprend pas ce qu'il traduit et écrit. En dépit de cette bévue et des tâtonnements du traducteur égyptophone, cette section du *Zostrien* dont on possède désormais un témoin latin de qualité reste pour nous extrêmement précieuse, non seulement parce qu'elle enrichit et précise la lexicologie copte, mais parce qu'elle constitue une base ferme pour l'étude de ce domaine de la coptologie et des études gnostiques encore inexploré, qu'est le copte philosophique de l'ensemble du *Zostrien*, des traités des Nag Hammadi Codices qui lui sont apparentés et de l'*Anonyme de Bruce*.

Du point de vue de l'histoire des idées, ces groupes de contraires relatifs au mouvement, à la division et au mélange servent, dans la philosophie des IIème et IIIème siècles à la suite surtout d'Aristote et des stoïciens, à désigner des états de la matière. Nous avons donc affaire ici à une terminologie élémentaire de physique, réemployée en métaphysique pour s'appliquer à l'Un. De la même façon, le paragraphe précédent de l'exposé portant sur la négation des formes (4b) montrait un transfert identique vers l'Un d'attributs négatifs propres à la matière. Comme la notion de cause première, par laquelle s'ouvre l'argumentation de l'exposé sur l'éminence (*supra*, 5b), l'origine de la liste des contraires est à chercher du côté du stoïcisme. Les termes positifs de la liste : mouvement, continu, limité et mélangé, relèvent, en effet, dans la physique stoïcienne, du domaine des corporels que sont les réalités présentes à l'intérieur du monde fini ou nature, alors que leurs opposés négatifs : repos, séparé, illimité et pur, qui sont des incorporels, caractérisent ce qui est à l'extérieur du monde, autrement dit le vide infini (mélange, division et mouvement : *SVF* II 463-500 ; monde fini/vide infini : Diogène Laërce, *Vitae*, VII 140 et 143 ; *SVF* II 534-546).

Le premier couple de contraires associés en oxymoron (repos en mouvement/mouvement immobile) est une thèse du *Sophiste* (249 D 3-4), servant à qualifier l'être-tout, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν (sur cette formule, qu'il traduit "le tout qui est" : Cordero, *Le Sophiste*, pp. 45-46). Dès son énoncé, Platon assimile cette thèse à du langage puéril, κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν (240 D 3) et la repousse (250 C 3-4) pour orienter la recherche d'une définition de l'être total selon la méthode de la première hypothèse du *Parménide*, c'est-à-dire au-delà d'une alternative du repos et du mouvement : οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται (*Sophiste* 250 C 6-7 ; cf. *Parménide* 139 B 2-3). Ainsi également dans le traité pseudo-aristotélicien *De Melisso Xenophane Gorgia* : « Dieu, qui est éternel et un, semblable et sphérique, n'est ni illimité ni limité, ni en repos ni en mouvement », οὔτε ἠρεμοῦντα οὔτε κινητόν (III 11, 977 B 18-20 ; sur cette définition de Dieu : Mansfeld, "Compatible Alternatives", 1988, pp. 93-96). Comme le montre Mansfeld dans la suite de son étude, ce traité a contribué de façon décisive à la formation de la théologie négative du moyen platonisme et du gnosticisme. Dans cette même perspective, Clément d'Alexandrie exclut de Dieu repos et mouvement, στάσις et κίνησις, de la même façon qu'il écarte les notions de *skhêma* et de lieu, ainsi que leurs représentations dérivées : droite, gauche, trône (*Stromates*, V 71,4).

Cependant, les mêmes termes opposés, qui sont rejetés pour les nécessités de l'argumentation de *via negationis*, réapparaissent positivement et par mode de synthèse dans la *via eminentiae*. Comme l'écrit Pierre Hadot, « à la négation simultanée des opposés, se substitue l'affirmation simultanée des contraires : Dieu est le maximum de mouvement, et le maximum de repos » (*SC* 69, p. 848). D'autre part, en tant que cause productrice de tout et antérieure à tout, le premier principe peut être considéré comme étant toutes les choses dont il est le principe, donc d'abord nécessairement en repos puisqu'il est ce qui meut (il est dit alors ἀκίνητον : Aristote, *Métaphysique*, III 8, 1012 B 31 ; papyrus d'Aï Khanoum, col. III 5-9, ed. Rapin, p. 117 ; ἑστώς/*stabilis*, Numénius, fr. 24 Leemans = 15 des Places ; *Asclépius*, 31 ; *Trois Stèles de Seth*, VII 119,4 ; 121,9-10), mais aussi dans le même temps soumis au mouvement à l'intérieur du cercle de lui-même, puisqu'il est — ce sont les termes du *De Melisso* — éternel, un, totalement homogène et sphérique.

Cette *coincidentia oppositorum* relative au mouvement immobile ou repos en mouvement figure, dans l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius

Victorinus, comme tête de liste de trois autres couples de contraires formant des oxymorons (discontinu continu, corporel illimité, incorporel mélangé), et elle les inclut tous. Réintroduisant, de la sorte, en théologie négative la thèse dialectique du *Sophiste* repoussée par Platon, la tête de liste est commune à l'hermétisme, au gnosticisme et au moyen platonisme (sur ses différentes formulations : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 287, n. 3).

L'*Asclépius* fait état du mouvement immobile de Dieu par comparaison avec la notion de temps et énonce les mêmes considérants (éternité, unité, homogénéité et révolution circulaire) déjà avancés par le *De Melisso* pour définir Dieu : de la même façon qu'il y a mobilité stable (*mobilitas stabilis*) du temps en raison de la loi immuable qui règle sa course, Dieu peut être dit se mouvoir en lui-même tout en demeurant immobile car sa fixité ou repos dans l'ordre de l'infini implique pour lui un mouvement immobile, *stabilitatis etenim ipsius in magnitudine est inmobilis agitatio* (31). Le Pseudo-Denys définira ainsi la circularité propre au mouvement immobile de Dieu : « Le mouvement circulaire signifie que Dieu demeure identique à soi-même, qu'il enveloppe synthétiquement les termes intermédiaires et les extrémités, qui sont à la fois contenants et contenus, et qu'il ramène à lui tout ce qui est sorti de lui » (*De divinis nominibus*, IX 9, trad. M. de Gandillac, p. 160). Formulations victoriniennes : « L'être est le mouvement premier que l'on nomme aussi : mouvement immobile, et également mouvement à l'intérieur ; et de fait, puisque son acte est acte d'être, c'est à juste titre qu'on l'a nommé : mouvement à l'intérieur et mouvement immobile », *esse enim primus est qui cessans dicitur motus, idem intus motus ; cum enim se ut exsistat operatur, recte et intus motus et cessans motus est nominatus* (*Adv. Arium*, IV 8,26-29 ; *SC* 68, p. 534-535). Également en IV 29,29-31 : « Le Père est mouvement en repos, c'est-à-dire mouvement intérieur qui n'est rien d'autre que mouvement, non pas mouvement en mouvement », *sed pater motus quiescens, id est interior et nihil aliud quam motus, non motione motus* (*SC* 68, p. 584-585).

Dans l'*Allogène*, le même mouvement immobile sert à caractériser, comme le montre le contexte, le mode transcendant de l'activité de pensée du Tridunamos par rapport à lui-même : « Il s'est mû sans mouvement », ⲁϥⲕⲓⲙ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛ̀ⲧⲁⲧⲕⲓⲙ (XI 53,10). Cette *coincidentia* antérieure à la sortie du principe vers les existences et les modalités de la puissance peut utilement être rapprochée de la notion de κίνησις σύμφυτος qu'emploie Numénius (fr. 24 L. = 15 dP) pour qualifier la stabilité inhérente au Premier Dieu, ou encore du témoignage de la *Disputatio* de Favonius Eulogius, p. 3,32 Holder, cité et analysé par Hadot (*Porphyre et Victorinus*, I, p. 286). Également, chez Plotin, l'errance du logos parcourant les formes à l'intérieur de la "plaine de vérité" (*Phèdre* 248 B 6), c'est-à-dire de l'intellect, est une errance qui demeure en elle-même, μένουσαν τὴν πλάνην (VI 7 [38], 13.33-34 ; Hadot, *Traité 38*, pp. 122 et 251). Cependant, c'est des formulations de Marius Victorinus que l'*Allogène* est ici le plus proche, puisque le mouvement immobile, ἀκλινὴς κίνησις, y sert aussi, de façon absolument identique, à désigner le mode transcendant de l'activité du principe premier, autrement dit de la *praeintellegentia* ou *beatitudo* :

I 50,2-3 (immédiatement après l'extrait de l'exposé dans le *Zostrien* et appartenant également à cet exposé) : l'Un (Dieu, Père) est préintelligence préexistante et préexistence préintelligente, « puisqu'il garde, en un mouvement immobile, sa propre béatitude et lui-même », *beatitudinem suam et inmobili motione semet ipsum custodiens* (sur ce passage : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 287). Cette terminologie qui appartient, comme nous le verrons, à la source commune à Victorinus et au *Zostrien* mais qui n'est pas reproduite littéralement par le traité gnostique, est réutilisée également par le rhéteur romain dans l'*Ad Candidum*, 21,4-6 : « Dans l'ordre de notre pensée..., l'être en soi, tourné vers soi-même, qui est se mouvoir et penser à l'intérieur, garde, établie dans le repos, sa béatitude absolument parfaite », *secundum intellegentiam..., ipsum esse in semet ipsum conversum et moveri et intellegere intus in requie positam beatitudinem omnimodis perfectam custodit* (*SC* 68, p. 158-159 ; sur *beatitudo* = *intellegentia* : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 287, n. 3).

B. *Les opposés quantitatifs*

À la série des quatre élatifs antithétiques dont les termes croisés produisent des oxymorons, succède, rigoureusement identique dans les deux témoins copte et latin, une autre série également à quatre composants mais qui se distingue de la précédente par le fait que les élatifs utilisés y sont simples (et non plus groupés antithétiquement), de façon à

obtenir, à l'intérieur du cadre de l'universel et du particulier, de la pluralité et de la singularité, des sèmes opposés coordonnés (zeugmes) : genres et espèces, être et intelligibles, corporels et incorporels.

B1
omni genere, omni specie magis totum
UNIVERSEL
genres et espèces

B2
vere ὄν *totum, vere quae sunt*
omnia ipsum exsistens
être et intelligibles

B3
omni toto maius corporali et incorporali
corporels et incorporels

B4
omni parte magis pars
PARTICULIER

L'objet de cette construction intégrée dans un ensemble hymnologique sur la théologie de l'Un consiste à reprendre et reformuler par la division dialectique les énoncés de synthèse transcendante précédents. Le premier principe et cause première, autrement dit l'Un, défini dans la série A comme dépassant la totalité des contraires qu'il conjoint unitivement, est déclaré maintenant, en conséquence, à la fois celui qui transcende toutes les catégories et celui qui embrasse et rassemble indivisiblement tous les genres de l'être. La division opérée concerne successivement : (B1) la multiplicité des genres et des espèces, (B2) la totalité de l'être et des intelligibles, (B3) la totalité des corporels et incorporels, (B4) la multiplicité des parties séparées. Chaque terme de la division récapitule les couples d'opposés précédents à l'aide de trois thèmes d'intensité (l'Un est plus que ceci et cela) et un thème d'égalité ou d'identification (l'Un est tout ceci et cela).

Les genres et les espèces ou formes (B1), qui considérés en eux-mêmes dans la totalité de leur être sont des touts (τὰ ὅλα), occupent en tant que causes de l'être le rang le plus universel. L'être premier est *universalium omnium universale* (*Adv. Arium*, IV 19,13 ; la même expression sert en III 3,50 à qualifier le Logos, c'est-à-dire le Fils).

Le pendant de l'universel, en bas du tableau (B4), le particulier et les parties (τὸ μερικόν, τὰ μέρη), désigne pareillement les mêmes genres et espèces en tant que parties constitutives des touts.

Les corporels et incorporels (B3) relèvent aussi du domaine de l'être (cf. *Corpus Hermeticum*, IV 6 : δύο γὰρ ὄντων τῶν ὄντων, σώματος καὶ ἀσωμάτου). Ce sont aussi les parties constitutives des touts, énumérées dans la série A selon une classification de physique stoïcienne : corporels = mouvement, continu, limité, mélangé ; incorporels = repos, séparé, illimité, pur.

L'équation Un = être et intelligibles (B2), qui suit l'énoncé sur les genres et les espèces, est à première vue surprenante. C'est le seul énoncé de la série qui ne soit pas un élatif (le latin est à comprendre ici comme traduit le copte : « le tout véritablement existant et les véritablement existants, il est tous ceux-là »). La chaîne ascendante des *vere quae sunt* remontant jusqu'à leur cause, le *vere on totum*, est fournie dans l'*Ad Candidum* 7,2-7 (ce passage introduit comme pour l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus par la formule *audi quemadmodum dico* est peut-être aussi une citation provenant du même exposé) : *Sunt quaedam EIUS QUOD SIT, natura manifesta, sicuti sunt*

QUAE VERE SUNT,

et omnia supracaelestia, ut spiritus, νοῦς, anima,
cognoscentia, disciplina,
virtutes, λόγοι, opiniones,
perfectio,
exsistentia, vita, intellegentia,
et adhuc superius *exsistentialitas, vitalitas,*
intellegentitas
et supra ista omnia
ὄν *SOLUM istud ipsum quod est unum et solum* ὄν.

Le fait qu'en B2 l'Un soit dit, non pas transcendant, mais coextensif à tous les genres de l'être et réunit *vere on totum* et *vere quae sunt*, est à comprendre comme état des formes réunies avant ou après la division, harmonie qui est le préalable ou le résultat de la division. Dans l'Un coïncident l'être et les intelligibles ; embrassant toutes choses totalement et indivisiblement, il est l'Un-Tout, *unum omnia*, parce que tous les êtres et intelligibles ne font qu'un.

Ce type de formulation est, comme l'a bien noté Pierre Hadot (*SC* 69, p. 849), "incompatible avec la transcendance de l'Un". Eduard Norden, qui a répertorié et étudié un grand nombre d'expressions de συναρμονία (*Agnostos Theos*, pp. 240-250), a montré qu'il s'agissait d'une doxologie d'origine

stoïcienne servant à rendre l'idée de sympathie universelle : tout-est-un et un-est-tout. La première formulation est même éléatique (Platon, *Sophiste*, 242 D 6 ἓν τὰ πάντα ; 244 B 6 ἓν τὸ πᾶν) et héraclitéenne (fr. 50 DK = 41 Mansfeld : ἓν πάντα). C'est donc une formule consacrée et très ancienne, d'origine philosophique, passée à l'époque hellénistique dans le langage des hymnes et des prières, puis revenue — comme ici — dans le domaine de la philosophie, mais chargée d'émotion religieuse. Elle n'a donc pas à être modifiée selon le raisonnement de la série : "il est plus que tous ceux-là", et reste telle quelle, sans thème d'intensité : *omnia ipsum*.

L'hermétisme offre un choix abondant de formulations de cette doxologie utilisée, comme pour l'exposé, dans le contexte de discours philosophico-religieux sur Dieu et la divinité. V 9 : « Il n'y a rien, dans ce Tout, qui ne soit Lui-même : il est et ce qui est et ce qui n'est pas » ; V 10 : « Il n'y a rien qui ne soit Lui car tout ce qui est, c'est aussi Lui » ; XI 21 : « Rien n'existe qu'Il ne soit pas » ; XII 23 : « Dans le Tout, rien n'existe qu'Il ne soit pas. C'est pourquoi ni grandeur ni lieu ni qualité ni figure ni temps ne sont attribués à Dieu. Car il est tout (πᾶν γάρ ἐστι) : le tout pénètre toutes choses et enveloppe toutes choses », τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα ; XII 8 : ἓν ἐστι τὰ πάντα ; XIII 17 : τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν ; 18 : τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν ; XVI 3 : καὶ πάντα ὄντα τὸν ἕνα, καὶ ἕνα ὄντα τὸν πάντα. *Asclépius*, 1 : *omnia unius esse aut unum esse omnia* ; 2 : *omnia unum esse et unum omnia* ; *qui est unus omnia uel ipse est creator omnium* ; 8 : *solus omnia aut pater omnium* ; 20 : *unus et omnia, solus ut omnia* 29 : *is qui solus est omnia* ; 30 : *in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus.*

Un modèle des divisions de la série B est sans doute à chercher du côté d'une exégèse de la méthode du *Sophiste* 253 D 5-9 (traduction Cordero, p. 169), comprise de la façon suivante : « (1) une seule forme qui se répand complètement au travers d'une multiplicité, dont chaque composant est isolé (= B1) ; (2) plusieurs formes, différentes les unes des autres, entourées extérieurement par une seule forme (= B2) ; (3) et à nouveau, une seule forme, mais, maintenant, rassemblée dans une unité à partir de plusieurs ensembles (= encore B2) ; (4) et, enfin, beaucoup de formes totalement isolées (= B4) ». Dans cette perspective, les divisions de la série B entre l'universel et le particulier ont leur place dans un discours portant, non sur la transcendance de l'Un, mais sur l'Âme du monde ou encore sur le Vivant total du *Timée* (31 B 1) identifié à l'Être total du *Sophiste* (248 E 8) comme embrassant la totalité des formes intelligibles. L'auteur de l'exposé recopié par le *Zostrien* et par Marius Victorinus aura donc, pour la partie de son argumentation théologique relative aux formules de *via eminentiae*, procédé de la même façon que pour la partie de *via negationis* (attributs négatifs de la matière et de l'intelligible appliqués à l'Un), en transférant à l'Un des séries d'opposés et des divisions utilisées primitivement en physique (série A) et pour décrire le monde intelligible (série B).

C. *La triple invocation de la puissance et formules de conclusion*

Les énoncés de synthèse transcendante propres à la *via eminentiae* ont été placés par l'auteur de l'exposé entre trois doxologies proclamant successivement que l'Un est : 1. « force de toutes les puissances », 2. « plus que tous » (ou : toutes, sous-entendu "les puissances") et — expression absente du témoin copte — « puissance des puissances », 3. « dans une puissance inconnaissable et pure ».

Bien que non littéralement identiques, ces formules ont toutes la même signification, qui n'est pas angélologique, mais métaphysique. "Force" ou "puissance", au singulier, désigne l'Un comme cause première, prédominante et transcendante, de tous les véritablement existants ou "puissances", parmi lesquels en particulier la vie, l'intelligence et la pensée. Rien à voir, donc, ici, avec les δυνάμεις des Septante, de la littérature gnostique et chrétienne, qui désignent par là des entités angéliques subalternes de Dieu.

En tant que doxologies, ces formules indiquent que l'argumentation de *via eminentiae* n'est pas un raisonnement dialectique systématisé, mais un langage de méditation religieuse entrant dans le cadre d'une révélation. Ces formules invocatoires ont pour but de faire ressortir, comme une sorte de leitmotiv hymnique, la toute-puissance ou primauté absolue de celui qui, défini par rapport à lui-même et non encore manifesté, est l'objet des énoncés de synthèse transcendante.

Enfin, cette triple évocation fait le lien avec ce qui suit, c'est-à-dire avec la théologie affirmative du paragraphe suivant de l'exposé. Le lecteur ou l'auditeur de la révélation métaphysique passe ainsi, par

là, progressivement de la triple invocation de la puissance de l'Un dans son état de repos et transcendant en lui-même toutes les catégories à l'évocation de la triple puissance de cet Un se manifestant et se déployant hors de lui-même comme Esprit et sous les modalités de l'existence, de la vie et de la pensée.

L'*invocation initiale*, "force de toutes les puissances", est identique dans les deux témoins : *omnium potentiarum fortitudo* (49,29), *ounamte nte com nim* (65,9) = πάσης δυνάμεως ἰσχύς ou ἀλκή. Du substantif copte correspondant à *fortitudo*, il ne reste que l'epsilon final ; je conjecture donc, plutôt que *(naštʲ)e*, le terme *namte* (A^2, sahidique *nomte*), gr. ἰσχύς ou ἀλκή. Il figure en hendiadis de δύναμις dans l'*Évangile égyptien*, III 50,21-22. La rétroversion ἀλκή a pour elle d'être un substantif fréquemment attesté dans les *Oracles chaldaïques* pour désigner la transcendance : fr. 1,3-4 ἀλκῆς... δύναμις (formulation inverse de l'invocation initiale) ; 32,4 ἀλκὴν... δύναμις ; 49,1 ἐκ πατρὸς ἀλκῆς (sur ce thème : Majercik, *Chaldean Oracles*, p. 139).

La première partie de la *doxologie médiane* est identique dans les deux témoins : *omnium potentissimum* (49,35), copte : « il est plus puissant que tous ceux-là » (65,21). Le manuscrit de Sicard met le superlatif au masculin : *potentissimus* ; également *maior* (49 33), *purior* (34), *penetrabilior* (35). Ce changement de genre n'est pas à rejeter dans un langage hymnique où l'on passe, comme ici, insensiblement de l'Un neutre de la dialectique à l'Un personnalisé de la théologie affirmative. L'expression "plus puissant que tous" = "que toute puissance" est attestée, par ailleurs, par quatre témoins. Elle figure dans les litanies de la prière finale du *Poimandrès*, I 31 :

ἅγιος εἶ, ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος,
ἅγιος εἶ, ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων,
ἅγιος εἶ, ὁ κρείττων τῶν ἐπαίνων.

Ces formules grecques sont reprises dans le *P. Berol. 9794*, II.42 (ed. R. Reitzenstein, *Studies zum antiken Synkretismus*, p. 160 ; texte de Reitzenstein reproduit par Nock et Festugière, *Corpus Hermeticum*, I, p. 18) et dans l'amulette du British Museum N° 56489 éditée par Campbell Bonner en 1932 "Liturgical Fragments on Gnostic Amulets", pp. 362-365 = *Studies in Magical Amulets*, N° 274, p. 182 et 299. Sur la phraséologie de ces formules invoquant le dieu plus fort que toute puissance, plus grand que toute excellence, et au-dessus des louanges : Nock, *Essays*, I, pp. 35-36 et surtout Bonner, "Additions and Corrections", pp. 338-339, qui les place avec à-propos dans le contexte des exposés de théologie négative des IIème-IIIème siècles. Le quatrième témoin de la doxologie médiane est également hermétique et transmis en copte, sur le modèle de la litanie du *Poimandrès*, parmi les écrits hermétiques du codex VI de Nag Hammadi (VI,6), *L'Ogdoade et l'Ennéade*, 56,14-16, ed. Mahé, I, pp. 72-73 et II, pp. 434-435

ⲡϫⲱⲣⲉ ⲛⲧⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥ
ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲁⲧⲙⲛⲧⲛⲟϭ
ⲡⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ⲁⲛⲧⲁⲉⲓⲟ

« (● toi), le fort de la puissance, plus élevé que la grandeur, supérieur aux louanges ». Sur le contexte de ces formules : Birger A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, pp. 142-145.

La seconde partie de la doxologie médiane, « puissance des puissances », δύναμις τῶν δυνάμεων, qui fait tautologie avec sa première partie, n'est attestée que par le témoin latin : *potentia potentiarum* (49,35-36). Il peut s'agir d'un ajout propre à Marius Victorinus. Mais je n'exclus pas que l'expression ait pu aussi appartenir au témoin grec de l'exposé traduit et plagié par Victorinus ; son absence du copte peut être une omission involontaire soit du témoin grec de l'exposé arrivé à l'auteur du *Zostrien* soit du témoin grec du *Zostrien* suivi par le traducteur copte soit du traducteur copte lui-même.

L'expression est de toute façon rarissime, si on la compare avec le sémitisme grec du nom divin dans les Septante, κύριος τῶν δυνάμεων, d'où elle dérive selon toute vraisemblance mais avec lequel il ne faut pas la confondre. Je n'en connais que deux emplois. Dans la *Brontê* (NHC VI,2), elle sert à qualifier l'intelligence divine personnifiée et unificatrice des contraires : ⲧϭⲁⲙ ⲛⲛϭⲁⲙ (18,14 ; autre lecture de ce passage dans Poirier, *Le Tonnerre*, p. 191 et pp. 284-288). Elle figure aussi dans la *Table d'émeraude*, écrit alchimique attribué à Hermès Trismégiste. Selon la légende, cette *Table* aurait été gravée sur une émeraude par Hermès Trismégiste, puis retrouvée par Alexandre le Grand dans une des pyramides de Giza ; ou bien, selon une autre version, elle est censée avoir été reçue par Balînâs (Apollonius de Tyane) des mains mêmes d'Hermès Trismégiste ; ou encore elle aurait été découverte par Balînâs dans un souterrain de la ville de Tyane, au-dessous d'une statue d'Hermès Trismé-

giste. Le texte original de la *Table* n'a pas été retrouvé ; il est connu seulement par des recensions arabes, traduites ensuite en latin. Au verset IX, l'expression « puissance des puissances » désigne l'intelligence divine ou bien l'œuvre divine, c'est-à-dire l'alchimiste ou bien l'opération alchimique : *quwwat al-quwan*, lat. *totius fortitudinis fortitudo* (texte arabe : J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, p. 113 et 118 ; M. Plessner, "Neue Materialien", p. 100).

La *doxologie finale* avec sa formule de conclusion (*Zostrien* 66,7-12 ; Marius Victorinus 49,39-40) soulève dans les deux témoins des difficultés textuelles. La formule invocatoire de la puissance s'énonce ainsi dans le *Zostrien* : « dans une puissance inconnaissable, pure ». Ce dernier terme ("pure") porte en copte, devant la qualitatif du verbe signifiant "être pur", le pronom féminin de la troisième personne du singulier *-s-* : *est(oubēu)*, "étant pure". Par conséquent, la variante donnée par le manuscrit de Sicard, *pura* (au lieu de *pure*, manuscrit A adopté par les éditeurs), est la bonne leçon chez Victorinus.

Est également une bonne leçon la variante de Sicard pour la formule de conclusion : *exsistens prae omnibus quae vere sunt*. Si, en effet, on adopte le texte du manuscrit A, suivi par les éditeurs : *exsistens omnia quae vere sunt*, cette formule ne fait que répéter ce qui vient d'être dit : *vere quae sunt omnia ipsum exsistens* (37). D'autre part, la variante de Sicard est corroborée par le copte : « il est, dans une puissance inconnaissable (et) pure, loin des véritablement existants », [ϩⲓ] /10/ [ⲡⲟ]ⲩⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙ[ⲟⲟⲩ ⲛ] etc... De la lettre précédant l'epsilon dans *(po)ue*, ne subsiste que l'extrémité d'une courbe touchant la panse de l'epsilon. Il s'agit donc d'un upsilon ou d'un cima. Un nom ou un verbe avec un cima ne donne rien, et il est exclu matériellement d'avoir ici la préposition d'antériorité *hatē* (*ethatē n--*). Je ne vois donc comme possibilité que l'ensemble à valeur prépositionnelle, dépendant de « il est » (66,7-8), *(hi) /10/ (p-o)ue ebol* etc..., signifiant "à l'écart de", "loin de" (cf. Crum 471b, qui donne des exemples de construction de *p-oue* avec *ebol n-* et *ebol hn-* ; *Zostrien* 89,9 : *hi poue nte timnttelios*). L'emploi de "loin de" dans les définitions de Dieu est attesté par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II 5,4 : « Il est πόρρω κατ'οὐσίαν » ; également, *Lettre d'Aithalla* : « Dieu est loin de tout vu la pureté de sa nature » (De Durand, "Un document sur le concile de Nicée ?", p. 617).

Le sens de cette formule de conclusion, précédée de l'invocation de la puissance inconnaissable et pure, est très clair. L'auteur de l'exposé, qui vient d'affirmer dans l'argumentation de *via eminentiae*, d'abord que l'Un est cause première, préprincipe et préintelligence (*Zostrien* 65,4-8 ; Marius Victorinus 49,26-29), ensuite qu'il réunit et transcende la totalité des opposés qualitatifs et quantitatifs (*Zostrien* 65,9-66,7 ; Marius Victorinus 49,29-39), conclut ses raisonnements de synthèse transcendante en réaffirmant la prééminence radicale de l'Un antérieur à (lat.) ou loin de (copt.) toutes les réalités, catégories et genres de l'être. Par là, la doxologie finale et la formule de conclusion à l'ensemble de l'argumentation de *via eminentiae*, tiré par l'auteur du *Zostrien* et par Marius Victorinus du moyen platonisme, rectifient dans le sens d'une transcendance absolue l'équation de l'Un à l'être et aux intelligibles que vient d'énoncer la formulation religieuse de l'*omnia ipsum* (voir *supra* en 5 bB mon commentaire sur les opposés quantitatifs).

6. *Le Tout intérieur a l'Un* (Marius Victorinus I 50,1-21 ; *Zostrien* 66,12-84,22)

Comme le montre la synopse du ch. III, les deux témoins de l'exposé divergent fondamentalement à partir de *Zostrien* 66,12 = Marius Victorinus 50,1. Désormais, latin et copte ne reproduisent plus le même texte mais ont entre eux des rapports matériels et thématiques décelables. Quels sont ces rapports, et comment les interpréter pour comprendre pourquoi latin et copte, jusque-là identiques, s'écartent tout à coup l'un de l'autre ? L'enjeu de la recherche ici est de pouvoir cerner et préciser à la fois l'étendue et les limites matérielles de l'exposé en tant que source commune, et l'usage que les deux témoins en font en tant que document fondateur de leur théologie respective. Dans ce but, il faut donc procéder à une analyse comparative minutieuse des textes et de leur contenu, selon une méthode que je justifie ainsi : le fait qu'à partir de 66,12 le *Zostrien* diffère fondamentalement de Marius Victorinus implique que le texte copte ne peut dans ces pages, contrairement à celui des sections précédentes, être entièrement restauré grâce au latin. Outre leurs lacunes, les dix-huit pages du *Zostrien* à examiner (66,12-84,22) sont passablement embrouillées du point de vue de leur contenu. Elles utilisent une abondante terminologie philosophique, celle-là

même employée par Marius Victorinus, mais sont entremêlées de traits et de réflexions proprement gnostiques qui aboutiront aux doxologies de Barbélo et des éons de Barbélo dans les pages 86-87 et suivantes. Par conséquent, je construirai la démonstration de cette partie finale du commentaire de l'exposé en commençant par l'analyse du paragraphe 50 de Victorinus, lignes 1 à 21, et en me fondant sur elle. À la différence du *Zostrien*, Marius Victorinus a ici l'avantage, en restant dans la stricte perspective métaphysique des sections antérieures de l'exposé, d'offrir un texte sûr, court, homogène et cohérent.

a. Le paragraphe 50,1-21 de Victorinus comme suite de l'exposé

Les parties précédentes de ce commentaire ont consisté à montrer que l'exposé de théologie négative du paragraphe I 49,9-40 de l'*Adversus Arium*, introduit par la formule *audi ut dico* (7-8), n'était pas du Victorinus mais que celui-ci l'avait entièrement tiré de l'une de ses sources philosophiques, et que, d'autre part, cette source recopiée par Victorinus n'était pas récente puisqu'au moins un siècle avant que le rhéteur romain ne rédige ses Traités théologiques, le même plagiat littéral était aussi le fait du compilateur de l'*Apocalypse* gnostique *de Zostrien*. À la transcendance absolue de l'Un, objet de cette section de l'exposé commune aux deux témoins, succède maintenant, avec le paragraphe 50, écrite dans le même style pathétique d'une méditation philosophico-religieuse, une série d'énoncés de théologie positive portant sur la forme, à la fois unifiante et extensive, de la puissance (ou Tout) inhérente à l'Un et sur les conséquences de la préexistence dans le Premier de ce qui est appelé à sortir de lui pour devenir Second. Cette axiomatique de la puissance se développe en quatre étapes que je caractérise ainsi

A. les dénominations de l'Un dans son rapport au Tout (50,1-7) ;

B. l'intégralité de l'Un comme cause de Tout (50,8-10) ;

C. la participation plénière du Tout à l'Un (50,10-18) ;

D. les propriétés transcendantes de l'Un-Tout (50,18-21).

A (1-7)

hic est deus,

hic pater,

praeintellegentia praeexsistens
et praeexsistentia
beatitudinem suam
et immobili motione semet ipsum custodiens,

et propter istud,
non indigens aliorum,
perfectus,
superperfectus,

tripotens in unalitate spiritus,
perfectus et supra spiritum :
non enim spirat,
sed tantum spiritus est
in eo quod est ei esse,
spiritus spirans in semet ipsum
ut sit spiritus, —

B (8-10)

quoniam est spiritus
inseparabilis a semet ipso,

ipse sibi et locus et habitator,

in semet ipso manens,

solus in solo,

ubique exsistens et nusquam,

C (10-18)

simplicitate unus qui sit
tres potentias couniens,

exsistentiam omnem,
vitam omnem
et beatitudinem,

sed ista omnia
et unum et simplex unum

et maxime in potentia eius quod est esse,
hoc est exsistentiae,
potentia vitae et beatitudinis:

quo enim est et exsistit,
potentia quae sit exsistentiae,
hoc potentia est
et vitae et beatitudinis,

ipsa per semet ipsam
et idea et λόγος sui ipsius,

et vivere et agere habens
secundum ipsam suimet ipsius
inexsistentem exsistentiam,

D (18-21)

indiscernibilis spiritus counitio,

divinitas,

substantialitas,

beatitudo,

intellegentialitas,

vitalitas,

optimitas,

et universaliter
omnimodis omnia,

pure ingenitum προόν,

unalitas counitionis nulla counitione.

Considéré en lui-même, indépendamment du fait synoptique, ce texte peut difficilement être attribué à Victorinus. La première raison est qu'il y a continuité littéraire entre le paragraphe 49 portant sur la transcendance de l'Un et 50,1-21 qui concerne la puissance de l'Un. Ce dernier paragraphe ne présente aucune trace de ces enchaînements logiques du discours et du raisonnement, fréquents dans la prose du rhéteur devenu théologien. Il n'est ponctué par aucun *sicut demonstratum* ou *quae cum ita sit*, suivi quelques lignes plus loin par un *necessario igitur* annonçant la conclusion d'un développement. Le paragraphe 50,1-21 est une litanie hymnique de termes et d'expressions de théologie affirmative, groupés par thèmes et sans rupture stylistique, comme si la méditation du paragraphe précédent se poursuivait ici tout naturellement, pour ouvrir d'autres perspectives à la réflexion.

La seconde raison, sur laquelle je m'étendrai davantage, concerne l'identification des matériaux de ce texte et leur place dans l'histoire de la philosophie. À des degrés divers, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus et Damascius les utilisent. Mais ces matériaux sont-ils pour autant spécifiques du néoplatonisme ? On peut considérer, en effet, que les néoplatoniciens n'en sont pas les inventeurs, mais seulement les exégètes, soit qu'ils fassent un tri parmi ces matériaux, conservant certains, écartant d'autres, soit qu'ils les systématisent dans des développements plus vastes. C'est ce que Pierre Hadot a magnifiquement montré, tour à tour, dans son commentaire des Traités théologiques (1960, *SC* 69, en particulier pp. 1026-1044), dans "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin" (1960), dans "La métaphysique de Porphyre" (1966), et enfin dans *Porphyre et Victorinus* (1968, I, pp. 213-244). L'histoire de l'exégèse néoplatonicienne des matériaux philosophiques contenus dans le paragraphe I 50,1-21 de Victorinus, où apparaît la triade intelligible, a été faite, et il est inutile de revenir là-dessus.

Ma perspective sera la suivante : dès lors que — comme le montre la synopse et comme nous le verrons aussi plus loin (6b : "Le paragraphe I 50,1-21 dans le *Zostrien*") — ces lignes de Victorinus appartiennent à l'exposé, leurs termes et leurs thèmes sont à placer chez les devanciers des néoplatoniciens et avant Plotin, autrement dit dans le stoïcisme, le judaïsme alexandrin et les philosophies religieuses des Ier et IIème siècles de l'ère chrétienne (gnosticisme, hermétisme, néopythagorisme), tous courants qui contribuent à la formation des *Oracles chaldaïques* et du moyen platonisme. Mais ici aussi, l'œuvre de Pierre Hadot ouvre la voie.

L'étude sur "Typus chez Marius Victorinus" (1951) met en évidence, pour l'histoire de l'exégèse de la définition chrétienne de Dieu comme Esprit (*Jean* 4,24), que le rhéteur romain (*alias* Candidus) a réutilisé la terminologie du mouvement tonique du *pneuma* stoïcien, tourné vers l'intérieur et vers l'extérieur : *Deus enim spiritus est. Spiritus autem naturam suam nunc intendit, nunc in semet ipsum residit* (*Candidi epistola*, I 9,2-3). Dix ans plus tard, Pierre Hadot réitère ces observations dans les commentaires à l'*Adversus Arium* I 50,5 et 8 (Dieu défini comme *spiritus supra spiritum* et *inseparabilis a semet ipso*), *SC* 69, p. 851, et à l'*Adversus Arium* III 2,31-40 (consubstantialité du Père et du Fils conçue sur le modèle des rapports continus entre substance et mouvement), pp. 933-934, en même temps qu'il note les liens terminologiques qui rapprochent le paragraphe I 50,1-21 des morceaux de théologies positives contenus dans le *Didaskalikos* et l'*Apocryphon de Jean* (p. 850). Visiblement, à cette époque, comme on le voit également avec "Être, vie et pensée avant Plotin et après Plotin" (1960), Pierre Hadot cherche à placer avant Plotin le groupe de notions attestées par I 50,1-21. Il montre, en effet, dans cette dernière étude, que l'implication mutuelle de l'existence, de la vie et de l'intelligence comme réalisant la perfection substantielle est une idée qui, même si la triade ne s'y rencontre nulle part dégagée pour elle-même en tant que structure hiérarchique, plonge ses racines dans les exégèses platoniciennes,

aristotéliciennes et stoïciennes du *Timée*. En outre, il avance l'hypothèse selon laquelle la systématisation de la triade serait due aux manuels scolaires du platonisme préplotinien, manuels dont un témoin (postplotinien, mais contenant des éléments archaïques, p. 144) est utilisé par Augustin, *De civitate dei*, VIII 4 : (les platoniciens) *aliquid tale de deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi.*

Dix ans plus tard, Pierre Hadot achève sa réflexion sur "La métaphysique de Porphyre" (1966) en écrivant *Porphyre et Victorinus* (1970). Le réexamen, auquel il procède alors de l'apport du paragraphe I 50,1-21 à l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne de la triade intelligible, l'amène à élaborer une démonstration qui tient en quatre points. *1*) Le groupe de notions de ce paragraphe de Victorinus « suppose », dit-il, « l'ontologie stoïcienne » (p. 288) ; *2*) mais cette ontologie s'y trouve reformulée et transposée en perspective platonicienne (p. 289) ; *3*) cette transposition platonicienne est le fait du néoplatonisme et d'origine porphyrienne (p. 288 et p. 291) ; *4*) *sed contra* : deux concepts du groupe de notions de I 50,1-21 (Dieu défini comme Esprit et *idea et logos sui ipsius*) ne sont ni néoplatoniciens ni porphyriens : « Comment admettre qu'un néoplatonicien ait pu donner à l'Un le nom de *Pneuma* ? » (p. 295-296)... « Aucun d'eux ne donne le nom de *Pneuma* au Père » (p. 296). Par conséquent, « l'explication qui vient d'être proposée [= le point *3*], reste très hypothétique ; il n'est pas sûr que le développement concernant la dénomination d'*Esprit* provienne d'une source néoplatonicienne » (p. 297).

Cette prise de position de Pierre Hadot dans le point *4* m'amène à la relecture suivante du paragraphe de Victorinus.

A. *Les dénominations de l'Un dans son rapport au Tout* (50,1-7)

À l'exposé de théologie négative (Victorinus 49,9-40 = *Zostrien* 64,13-66,12), qui présentait l'Un comme étant loin de Tout et supérieur à Tout, fait suite avec le paragraphe 50,1-21 de Victorinus un développement de théologie positive, qui va affirmer que la totalité de la puissance et de la forme est à l'intérieur de l'Un. La complémentarité de ces deux aspects de la recherche de Dieu en philosophie première est clairement notée par Clément d'Alexandrie, commentant la *Sagesse de Salomon* 7,21b (sagesse πάντων τεχνῖτις) : « Dieu est loin par l'essence..., mais très proche par une puissance qui enferme le Tout en son sein », πόρρω μὲν κατ'οὐσίαν... ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει ἣ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται (*Stromates*, II 5,4). Cette imagerie de la forme intérieure à Dieu se trouve, à la même époque, dans les *Oracles chaldaïques*, fr. 28-30 : « Dans le sein de cette triade (= la puissance paternelle), tout est semé (28) car le Père y a mêlé tout *pneuma* (29) : source des sources, matrice qui contient le Tout (30) ». Également *Évangile de Vérité*, NHC II, 17,5-9, edd. Malinine-Puech-Quispel, p. 5 : « Le Tout a été à la recherche de Celui dont il est sorti, et le Tout était à l'intérieur de Lui, l'Insaisissable impensable, Celui qui est supérieur à toute pensée » ; *ibid.*, 24,9-14 : « Le Père découvre son sein, or son sein est l'Esprit saint ; il révèle ce qui de Lui était caché, et ce qui de Lui était caché était son Fils » (p. 19).

L'auteur de l'exposé place en tête de sa théologie positive un inventaire des appellatifs du principe premier en tant que puissance du Tout. Pierre Hadot (*SC* 69, p. 850) a déjà rapproché cet inventaire de ceux des théologies positives de l'*Apocryphon de Jean* et du *Didaskalikos*. L'*Apocryphon* a six termes communs avec l'exposé : *deus*, *pater*, *beatitudo*, *perfectus*, *spiritus*, *tripotens* (voir maintenant mes apparats et commentaires aux §§ 6-13 de l'*Apocryphon de Jean*, *SGM* 1, 1984, pp. 84-93 et pp. 247-261) ; le *Didaskalikos*, ch. X, en possède trois : *deus*, *pater*, et *perfectus/non indigens aliorum* (voir maintenant Whittaker, *Alcinoos*, 1990, p. 103 n. 184 et 186-187 ; p. 104 n. 192). Le terme "père", qui appartient à l'ensemble de la littérature philosophico-religieuse du IIème siècle, est synonyme de "préexistant", "inengendré", "cause de tout" et désigne le dieu suprême (voir Sagnard, *La gnose valentinienne*, pp. 325-331 ; Orbe, *Estudios Valentinianos*, I, pp. 16-21 ; Krämer, *De Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 94-95).

praeintellegentia praeexsistens et praeexsistentia beatitudinem suam et inmobili motione semet ipsum custodiens (50,1-3).

On a là la phraséologie de l'auteur de l'exposé. Les termes de préexistence et de préintelligence sont la reprise des formulations caractéristiques de la voie d'antériorité par laquelle commençait et se

terminait la théologie négative de l'exposé (49,13-17) : antériorité de l'Un par rapport à l'Être, et 49,39-40 : *exsistens prae omnibus quae vere sunt)*, et par laquelle également débutait l'argumentation propre à la voie d'éminence (*omnium intellegentiarum praeintellegentia*, 49,28-29). La disposition entrecroisée adaptée pour ces attributs positifs (*praeintellegentia praeexsistens* X *praeexsistentia *praeintelligens*) est celle que l'auteur de l'exposé a déjà utilisée pour présenter les opposés qualitatifs de l'argumentation de synthèse transcendante (49,30 ; voir *supra* 5bA). Nous avons vu, à cette occasion, que l'entrecroisement des élatifs antithétiques aboutissait à former une série d'oxymorons dont le premier d'entre eux est celui du mouvement immobile ou repos en mouvement. Dans le cadre de cette théologie négative, les termes croisés du mouvement et du repos (*ipsa motione celebrior* X *ipso statu stabilior*) constituaient une figure rhétorique et logique parmi d'autres arguments de synthèse mais le résultat du croisement, l'*inmobilis motio*, ne s'y trouve pas énoncé comme tel. L'auteur de l'exposé ne le fait apparaître que dans le développement suivant relatif à la puissance divine, parmi d'autres dénominations de l'Un dans son rapport au Tout. Par goût de la symétrie, l'auteur reproduit ici la figure chiasmatique de la méthode précédente, même si le contexte métaphysique est différent. Il s'agit désormais, en effet, non plus de la description de l'Un en lui-même en tant qu'élément premier d'une structure hiérarchique, mais de l'état de l'être premier en tant que formant une puissance se déployant vers les existences en vue de la génération du second principe, et cette énergie qui pousse le Premier à sortir de soi est conçue comme non-rupture de l'unité primordiale, continuité d'une même puissance enroulée sur elle-même. Dès lors qu'il est, l'Un *est* Tout ; dès lors qu'il préexiste, il préexiste comme intelligence de lui-même. Il garde toujours sa béatitude (*beatitudo* = *intellegentia*, voir 5 bA *in fine*) et lui-même en un mouvement immobile. Pareillement, le Premier dieu ἑστώς chez Numénius (fr. 15 dP.) a une κίνησις σύμφυτος ; la monade chez Favonius Eulogius possède un mouvement *stabilis et consistens* (sur ces deux témoignages : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 286-287).

non indigens aliorum/perfectus/superperfectus

L'attribut positif de perfection (50,3-4), que l'auteur de l'exposé énonce ensuite pour qualifier l'état d'unité transcendante de l'être premier, est formulé à l'aide d'une amplification asyndétique selon une gradation (κλῖμαξ) à trois termes : *non indigens aliorum/perfectus/super perfectos*. Cette figure rhétorique en triade, qui précède et prépare le *tripotens spiritus*, comprend successivement la négation de l'antonyme de ce qui est à affirmer (= ἀδέητος chez Antiphon, *FVS*, B 10, ou bien ἀπροσδεής dans le *Didaskalikos*, p. 164,32), puis un terme médian qui est le degré simple de l'adjectif ("il est parfait"), enfin le sommet de la gradation qui est représenté par un thème élatif ("il est au-dessus des parfaits"). Cette dernière expression (*super perfectos*) correspond au texte de Sicard suivi par les éditeurs. Le manuscrit de Berlin (A) a ici *superperfectus*. Dans *SC* 69, p. 851, Pierre Hadot, se référant à l'*Ad Candidum* 22,3-4 (*deus omnimodis perfectus et supra omnimodis perfectus*), se demande avec raison si la variante du manuscrit A (*superperfectus*) n'est pas préférable au *super perfectos* de Sicard. Paul Henry et Pierre Hadot n'ont cependant pas osé introduire la variante de A dans leur texte de Victorinus pour l'édition du Corpus de Vienne mais posent tout de même la question dans l'apparat : *superperfectus A an recte* ? (p. 145). Je pense effectivement que cette variante est la bonne leçon et que Sicard ici est fautif. D'une part, l'introduction de la variante dans le texte répond à la logique de la gradation : *non indigens aliorum/perfectus/superperfectus* = ἀδέητος ou ἀπροσδεής/ τέλειος/ ὑπερτελής ou ὑπερτέλειος. D'autre part, la même figure rhétorique mais à deux termes (degré simple de l'adjectif suivi du thème élatif) se trouve dans l'*Allogène*, traité qui, comme le *Zostrien*, tire de l'exposé une grande partie de sa terminologie : ⲟ]ⲩ ⲧⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲉ/[ⲛⲉ]ⲁϥ ⲉⲧⲉⲗⲓⲟⲥ (XI 47,14-15), « il est *perfectus* et *superperfectus* ». Cette formulation appartient à la théologie positive du Tridunamos. Dans la théologie négative de l'*Allogène*, la même formulation s'énoncera par le thème élatif mais précédé de la négation de l'adjectif : « Il est autre, étant supérieur à la béatitude, à la divinité et à la perfection car il n'est pas même parfait, mais quelque chose d'autre supérieur (s.e. à parfait) » (XI 62,33-63,1). En ce qui concerne maintenant la formulation de l'*Ad Candidum* 22,3-4 (*deus omnimodis perfectus et supra omnimodis perfectus*), elle signifie que Dieu est « absolument parfait et supérieur à l'absolument parfait ». C'est un calque latin du grec : θεὸς παντέλειος καὶ ὑπερπαντέλειος (autres graphies

possibles pour *panteleios* : παντελής, πάντη τέλειος ; voir Whittaker, *Alcinoos*, p. 103, n. 186). Cette surenchère verbale d'attributs positifs de la transcendance, dont le Pseudo-Denys fera ample provision, est à rapprocher d'une autre formulation triadique de la perfection qu'on trouve dans le *Zostrien* mais que Layton et Sieber n'ont pas comprise : ϯⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲁⲅⲱ ⲛϣ[ⲟⲣⲡ] ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ / ⲁⲅⲱ ⲙⲡⲁⲛⲧⲉ[ⲗⲓⲟ]ⲥ (VIII 24,16-17), « parfait, antérieur à parfait et absolument parfait », *perfectus et praeperfectus et omnimodis perfectus* = τέλειος καὶ προτέλειος καὶ παντέλειος. Dans le traité *Marsanès*, *proteleios* (ⲡϣⲁⲣⲡ ⲛⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ, « antérieur à parfait » (non pas "First-Perfect", comme traduit Pearson), sert à qualifier le Tridunamos (X 7,28-29 ; 8,7).

tripotens spiritus (50,4-5) = τὸ τριδύναμον πνευμα

La série des dénominations de l'Un dans son rapport au Tout culmine dans cette expression. L'équivalent grec de *tripotens* est mentionné par Marius Victorinus, *Adv. Arium*, IV 21,26 : τριδύναμος *est deus, id est tres potentias habens, esse, vivere, intellegere*. Il est attesté de nombreuses fois et dans des applications diverses par les textes gnostiques coptes (ⲡⲓϣⲙⲛⲧⲛϭⲟⲙ ; autres variantes graphiques dans Pearson, *Nag Hammadi Codices IX and X*, pp. 266-267). Dans toutes ces sources, le *tripotens spiritus* est compris selon une double acception, métaphysique et arithmologique, d'où résultera, comme nous le verrons également, l'ambivalence de la position qu'il occupe dans la hiérarchie du divin.

L'interprétation métaphysique de *tripotens spiritus*

Pneuma, employé ici comme nom divin, est le terme stoïcien servant à désigner le principe vital et intelligent de la cohésion du Tout. Le moyen stoïcisme l'utilise déjà comme synonyme de "dieu", qui est la première des dénominations de l'exposé (50,1). Posidonius, fr. 100 Edelstein et Kidd (p. 104) : *Ait enim Posidonius Stoicus :* θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν διῆκον δι'ἁπάσης οὐσίας, *deus est spiritus rationalis per omnem diffusus materiam* (< scolies du *Bernensis 370* à Lucain, *Guerre civile*, IX 578-579). Sur la définition de Dieu comme πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μορφήν, se transformant en ce qu'il veut et s'assimilant à toutes choses : également Posidonius, fr. 101 Edelstein-Kidd (< Actius 17,19) et *SVF* II 1009 (Actius I 6,1). Sur la fonction unifiante de ce pneuma : Cléanthe, *SVF* I 533 : *spiritum permeatorem universitatis* (< Tertullien, *Apol.*, XXI 10) ; Chrysippe, *SVF* II 473 (p. 154, 7-9) : « Toute la substance se trouve unifiée par un certain pneuma qui, en la pénétrant tout entière, lui donne sa cohésion et sa consistance », ἡνῶσθαι... τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ'οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει (<Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*) ; *SVF* II 1051 (p. 30,17-18) : « Dieu est un pneuma pénétrant tout et contenant tout en lui-même », ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ'ἐν ἑαυτῷ περιέχον (Celse, *ap.* Origène, *C. Cels.*, VI 71). Tributaire de la même doctrine cette doxographie des disciples de Pythagore et d'Empédocle chez Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, IX 127 : « Il existe un esprit unique qui pénètre à la façon d'une âme le cosmos tout entier et qui nous unit à eux (= dieux et êtres vivants), ἓν πνεῦμα... ἑνοῦν (*FVS*, Empédocle B 136,4-5).

Au même titre qu'il est *noeron*, logos organisateur du monde, le pneuma stoïcien est dans l'homme un *zôtikon*, principe de vie et âme (fonction cosmologique, physiologique et psychologique bien dégagée dans Joseph Moreau, *L'âme du monde*, pp. 162-166 et 170-174 ; pour la relation πνεῦμα — πνοή dans l'anthropologie alexandrine juive : Pearson, "Philo and Gnosticism", pp. 327-339 ; chrétienne : Boulnois, "Le souffle et l'Esprit", pp. 9-14). Cléanthe, *SVF* II 879 (p. 237,25-28) : *una et eadem certe re spiramus et vivimus ; spiramus autem naturali spiritu, ergo etiam vivimus eodem spiritu ; vivimus autem anima, naturalis igitur spiritus anima esse invenitur* (<Calcidius, *In Timaeum*, CCXX, p. 232,16-19) ; *SVF* II 443 (p. 146,20-21) : « Le pneuma n'est rien d'autre que la vie et l'âme », τὸ πνεῦμα τὴν ζωὴν καὶ τὴν ψυχήν (<Plotin IV 7 [2],3.8) ; *SVF* II 796 (p. 220,26-27) : *vita enim secundum ipsos* (les stoïciens) *in solo spiritu* (<Calcidius, CCXXI, p. 234,9).

Notion avantageuse par la philosophie de sa fonction hégémonique et unifiante résultant de la conception tonique de son mouvement, le pneuma stoïcien reste une catégorie explicative de la matière. Dès lors qu'en perspective platonicienne elle devient par transfert ou transposition une catégorie et un

nom de la transcendance, un réajustement est nécessaire, ne serait-ce que par un trait de polémique anti-stoïcienne. Ainsi, lorsqu'à la suite de *Jean* 4,24 Clément d'Alexandrie définit Dieu comme Pneuma (fr. 39, ed. Stählin, *GCS* 17², p. 220,6-10), il s'empresse d'ajouter qu'en ce cas pneuma désigne au sens propre un substance incorporelle et incirconscrite, πνεῦμα δέ ἐστι κυριῶς οὐσία ἀσώματος καὶ ἀπερίγραπτος. Pareillement chez l'auteur de l'exposé. À peine vient-il de poser l'équation Un (Dieu, Père) = Esprit, voilà qu'il fait comprendre dans une incise remarquable — dans la présentation du texte au début de ce chapitre, p. 89, j'ai mis ce petit développement en retrait et entre tirets pour lui donner plus de relief —, que cet Esprit n'est pas le pneuma stoïcien, quelque chose de biologique et de matériel, mais qu'il est aussi le pneuma stoïcien, en ce sens qu'il est tourné vers lui-même pour qu'il soit Esprit et, autre idée stoïcienne, qu'il est inséparable de lui-même : *perfectus et supra spiritum : non enim spirat, sed tantum spiritus est in eo quod est ei esse, spiritus spirans in semet ipsum ut sit spiritus* (50,5-7 ; voir le commentaire de Pierre Hadot (*SC* 69, p. 851)).

Un témoin et un modèle d'une utilisation semblable non stoïcienne des mêmes matériaux stoïciens est, au Ier siècle avant notre ère, le judaïsme alexandrin. La *Sagesse de Salomon* identifie clairement l'hypostase divine de la sagesse et le pneuma stoïcien : 1,6a (« La Sagesse est Esprit ») ; 7,7 (πνεῦμα σοφίας) ; 7,22 (« Il y a en elle un πνεῦμα νοερόν » ; l'*Alexandrinus* dit simplement ici : « Elle est un *pneuma noeron* »). Mais l'auteur de la *Sagesse* d'ajouter aussitôt (7,22-23) une litanie de dix-neuf adjectifs, bibliques ou non-bibliques (parmi lesquels on remarquera celui de παντοδύναμον) pour faire comprendre que ce *pneuma noeron* de la sagesse divine est et n'est pas la même chose que ce que les stoïciens appellent *pneuma noeron*.

Cette association de la Sagesse juive et du pneuma stoïcien a entraîné une autre association : celle de la Sagesse et de l'Aiôn. On en a un écho précis dans l'hermétisme et les papyrus magiques. « La Sagesse de Dieu est le Bien, le Beau, la Béatitude (εὐδαιμονία), la Vertu totale et l'Aiôn » (*Corpus hermétique*, XI 3). Une prière (στήλη) au Père du monde, contenue dans le codex grec magique de Paris, invoque le ciel ou soleil ainsi : « Le Seigneur a rendu témoignage à ta Sagesse, c'est-à-dire l'Aiôn », τῇ σοφίᾳ, ὅ ἐστιν Αἰών (*PGM* IV 1206). Or, comme l'a bien montré Max Zepf ("Der Gott Αἰών in der hellenistischen Theologie", pp. 228-232), l'Aiôn de la culture hellénistique et le pneuma stoïcien ont la même fonction de σύνδεσμος du Tout et sont des notions interchangeables. Comme pneuma, aiôn est force de vie mais aussi, en raison de son nom compris comme ἀεὶ ὤν (déjà chez Aristote, *De caelo*, I 9, 279 A 22-28), principe d'existence éternelle et divine (ensemble des témoignages dans Zepf, pp. 227-231). Ces deux aspects d'aiôn sont bien notés par Aristote en conclusion de son explication étymologique : « C'est de là que, pour les autres êtres, qui avec plus d'exactitude qui d'une façon confuse, dépendent et l'être et le vivre », τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν (279 A 28-30). Également, dans la *Métaphysique*, Λ 7, après avoir défini Dieu comme ζῷον ἀΐδιον ἄριστον (1072 B 29) sous l'influence des définitions platoniciennes du Modèle dans le *Timée* (τὸ παντελὲς ζῷον 31 B 1 ; τὸ τέλεον καὶ νοητὸν ζῷον 39 E 1-2 ; τὸ ὅ ἔστιν ζῷον 39 E 8), et précisé que ce Dieu est vie parfaite et éternelle, l'acte même de l'intelligence qui est vie, Aristote ajoute ceci : « La vie et l'aiôn continu et éternel appartiennent à Dieu car c'est cela qu'est Dieu », ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ · τοῦτο γὰρ ὁ θεός (1072 A 29-30 ; sur ce passage : Otto Weinreich, "Aiôn in Eleusis", pp. 183-186 = *Ausgewählte Schriften*, I, pp. 453-456).

Toutes ces considérations m'amènent à la conclusion suivante : la puissance divine ou sagesse intérieure à Dieu (celle-là que les gnostiques appelleront Sagesse transcendante, ἡ ἁπλῶς Σοφία, *Évangile selon Philippe*, II 60,11), conçue dans la culture hellénistique comme étant à la fois aiôn et pneuma, a pour caractéristiques de posséder l'existence et la vie éternelles du premier, la force vivante et intelligente du second. Nous avons là réunis les éléments qui aboutiront, pas avant le IIème siècle de notre ère, à l'interprétation métaphysique de la triple puissance du Dieu-Esprit et à sa première ébauche systématisée.

	aiôn hellénistique	pneuma stoïcien
(I)	ÊTRE	
(II)	VIVRE	VIE
(III)		INTELLIGENCE

puissance ou sagesse de Dieu

Dans les développements de théologie positive, deux cas de figure se présentent. Soit aiôn et pneuma sont utilisés comme dénominations de la puissance unifiante et totalisante du Père. Soit le terme aiôn n'y figure plus, probablement rejeté en raison de l'idéologie politico-religieuse du dieu Aiôn dans la culture commune (là-dessus : Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pp. 188-231), mais assimilé comme concept et représentation par la notion plus philosophique de pneuma. Le premier cas de figure est illustré par les *Oracles chaldaïques* (fr. 12 pour l'aiôn avec le commentaire de Hans Lewy, pp. 99-105 ; fr. 2 pour le pneuma appelé "feu", voir Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 296) et surtout par le riche inventaire des dénominations dans la théologie positive de l'*Apocryphon de Jean*. Après avoir énoncé que le Père du Tout est Esprit (§ 6) puis établi par les méthodes d'antériorité, d'éminence et de synthèse (§§ 7-8) qu'il transcende toutes choses, l'auteur gnostique l'identifie, en tant que puissance du Tout, à l'Aiôn (§ 11). À la suite de quoi, l'hymne du § 13 énonce les dénominations et symboles suivants de la puissance : Barbélo, Esprit, Matrice de tout, Mère-Père, Homme, Image, Esprit virginal, trois fois mâle, possédant trois puissances (= τριδύναμος) — trois noms — trois rejetons, Aiôn non vieillissant, androgyne (texte dans *SGM* 1, pp. 92-93, commentaire, pp. 256-261). Nulle part dans l'*Apocryphon de Jean*, comme dans ce qui subsiste des *Oracles chaldaïques*, la symbolique triadique de l'Aiôn-Pneuma ne se trouve interprétée comme existence, vie et pensée. Il en est de même pour le Tridunamos de l'*Anonyme de Bruce*. En revanche, cette interprétation en lien avec l'Aiôn-Pneuma est explicite dans les *Trois Stèles de Seth* : « Tu es l'Aiôn des Aiôns, l'absolument parfait... Tu es Un, tu es Pneuma unique vivant... car tu es l'existence d'eux tous, la vie d'eux tous, l'intelligence d'eux tous » (VII 124,8-9 et 125,25-32). J'hésite à me prononcer en ce qui concerne le traité *Marsanès* (X, *1*), d'une part en raison de l'état de délabrement du manuscrit, d'autre part parce que l'explication de Pearson à propos de 9,16-18 (γνῶσις —ὑπόστασις— ἐνέργεια =existence, vie, pensée) me paraît erronée.

Le second cas de figure (pneuma a absorbé aiôn comme dénomination de la puissance) est représenté par des œuvres à caractère plus philosophique, comme le sont l'exposé commun à Marius Victorinus et au *Zostrien*, l'*Allogène* et la partie finale de *Zostrien* (révélations de Salamex). L'étape suivante de la réflexion philosophique sur la triple puissance sera l'œuvre du néoplatonisme (Plotin, Porphyre) : *Pneuma* comme dénomination de l'être premier et support de la triade intelligible disparaît à son tour, soit parce que le terme paraît trop entaché de matérialisme stoïcien, soit peut-être aussi en raison de l'utilisation qu'en font chrétiens et gnostiques.

La signification arithmologique de la triple puissance.

L'explication métaphysique de la triple puissance comme existence, vie et pensée se greffe, dans les textes qui nous occupent, sur une symbolique arithmologique du nombre trois comme union et unité de toutes choses : *trias* = *unalitas*. Pour les pythagoriciens le nombre par excellence et premier des nombres impairs (Un n'est pas un nombre), la triade représente la perfection de l'unité. Commencement, milieu et fin de toutes choses, elle rassemble le Tout en elle-même et elle est le Tout-Un (Philon, *Quaestiones in Genesim*, IV 8 ; Théon de Smyrne, *Expositio*, III-IV et XLII ; Anatolius, *Sur les dix premiers nombres*, edd. Heiberg et Tannery, p. 31,8-9 ; Pseudo-Jamblique, *Theol. arithm.*, ed. de Falco, p. 17,18-20 ; Lydus, *De mensibus*, II 8, ed. Wünsch, p. 27,5-9 ; selon Robbins (1921), tous ces témoignages dérivent d'une source arithmologique du IIème s. av. n.è. ; y ajouter aujourd'hui le traité gnostique *Marsanès*, X 32,7-10).

Comme exemple de cette symbolique unitaire, Anatolius explique que l'emploi du nombre trois, *tri(s)*-, dans les adjectifs composés a pour but d'exprimer une totalité réunie et la perfection de toutes choses, comme dans le mot τρισόλβιος "trois fois heureux" et dans l'usage de la triple répétition des prières et des libations (p. 31,9-11).

Dans cette perspective, le terme τριδύναμον, "possédant trois puissances", que l'auteur de l'exposé applique au Dieu-Esprit, est l'équivalent arithmologique et le synonyme de παντοδύναμον, "possédant toutes les puissances", qu'utilise la *Sagesse de Salomon* (7,23) pour qualifier le *pneuma noeron* de la sagesse divine. Dans l'*Anonyme de Bruce*, les deux termes ont rigoureusement le même sens. La litanie initiale des bénédictions de louange adressées à la puissance paternelle invoque celle-ci par deux formules identiques et juxtaposées : « Je te bénis, ô Pantodunamos de lumière, toi qui transcendes tout pantodunamos ; je te bénis, ô Triduna-

mos de lumière, toi qui transcendes tout tridunamos » (p. 272,3-8 Schmidt = pl. VI,23-28 Baynes) ; même synonymité également à propos du Fils, p. 239,9-12 = pl. XXVIII,4-11 : « Les éons l'appelèrent Pantodunamos... et le Tridunamos descendit » ; p. 252,16-17 = pl. XLVI 14-17 : « Il lui fut donné une puissance (*dunamis*) qui est tridunamos et pantodunamos ». Ce dernier terme ne figure pas dans les textes de Nag Hammadi.

La même symbolique apparaît également dans l'iconographie de l'Aiôn au cercle, sur une mosaïque d'Antioche (première moitié du IIIème siècle de notre ère). Le dieu y représente la perfection de l'unité du Tout et réunit en lui-même la triade des Χρόνοι que mentionne la mosaïque : Παρῳχήμενος, Ἐνεστώς, Μέλλων (passé, présent, avenir) : Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, I, pp. 197-198, pl. XLIIId ; Foucher, "Annus et Aiôn", p. 202 (autres iconographies de l'Aiôn : Chuvin, *Nonnos. Dionysiaques VI-VIII*, pp. 67-71).

* Il importe de bien distinguer les deux exégèses de la triade dans leurs contenus et par leur provenance. L'interprétation par la signification des nombres appartient à la tradition pythagoricienne et néopythagoricienne, l'explication métaphysique est le fait du moyen platonisme, le passage de l'une à l'autre pouvant s'expliquer comme exégèse de *Timée* 31 B 1-2. Dans le texte platonicien, en effet, l'unité (μόνωσις ; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V 93,4, qui cite le même texte, emploie ici le terme de *monas*) est la caractéristique du modèle, le Vivant absolu, en tant que totalité intelligible, πάντα ὅποσα νοητά (31 A 4-5).

Ces deux origines sont bien marquées dans la notice que consacre Lydus (recopiant en fait Proclus) à la triade, à la fois mouvement de sortie des êtres divins hors de l'unité et leur repos éternel dans l'Un (*De mensibus*, II 8). Il attribue d'abord à Ocellos le Pythagoricien la doctrine de la signification arithmologique de la triade comme unité du Tout par la réunion du commencement, du milieu et de la fin (p. 27,7-9), puis rattache au *Phèdre* et à la *République* (comprenons : à leurs exégèses) l'interprétation métaphysique par οὐσιά — ζωή — νοῦς (p. 27,12-16). Il revient, enfin, sur la signification arithmologique, cette fois en citant sa source, Proclus, qui, dit-il, affirme dans l'*Hypotypôsis de la philosophie de Platon* que ἡ τῶν νοητῶν ἀκρότης, τριὰς οὖσα νοητή, καὶ μονάς ἐστιν (p. 27,19-21).

L'exposé commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* confirme et précise l'histoire de la triade intelligible, que Lydus a tirée d'un manuel scolaire du néoplatonisme tardif. L'exégèse métaphysique (existence, vie, pensée) de la spéculation arithmologique sur le nombre trois comme perfection de l'Un-Tout, ainsi que la jonction des deux interprétations, sont déjà présentes dans l'exposé et nullement confondues. C'est autour d'elles que s'articule la théologie positive du paragraphe I 50,1-21. Comme chez Lydus, l'auteur présente d'abord l'énoncé arithmologique en point d'orgue des dénominations de l'Un comme puissance du Tout (A) : *tripotens in unalitate* (50,4-5) = τριδύναμον ἐν τῇ ἑνάδι ou μονάδι. L'interprétation métaphysique par la triade intelligible n'apparaît qu'ensuite, après la série d'expressions sur l'intégralité de l'Un (B), et constitue l'élément central des formules sur la participation de Tout à Tout dans l'Un (C) : *tres potentias couniens, exsistentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem* (50,10-11). Enfin, les deux exégèses font leur jonction dans la litanie finale des propriétés transcendantes de l'Un (D) mais en ordre inversé : *substantialitas, beatitudo/intellegentialitas, vitalitas* (50,18-19), *unalitas counitionis nulla counitione* (50,20-21).

Ces deux significations de la triple puissance comme monade et triade intelligible sont attestées également dans la deuxième prière (*stēlē*) des *Trois Stèles de Seth*, relative à la puissance paternelle, entité féminine portant le nom de Barbélo. L'ordre de présentation est le même que celui de l'exposé : d'abord énoncé de la signification arithmologique : « Tu es triple puissance : tu es monade sublime provenant d'une monade pure » (VII 121,32-34), ⲛⲧⲉ ⲟⲩϣⲙⲧϭⲟⲙ ⲛⲧ|ⲉ ⲟⲩ|ⲙⲟⲛⲁⲥ ⲉⲛⲁⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ |ⲟⲩ ⲙ|ⲟⲛⲁⲥ ⲉⲥⲧⲃⲃ|ⲩⲏ| = τριδύναμις εἶ, μονὰς εἶ μεγάλη ἐκ μονάδος ἀκηράτου.

« Tu es triple,
tu te multiplies véritablement trois fois,
tu es monade de l'Un » (122,10-13).

ⲛⲧⲟ ⲟⲩϣⲙⲧⲕⲱⲃ·
ⲧⲉⲕⲏⲃ ⲛⲁⲙⲉ ⲛϣⲙⲛⲧⲥⲟⲣ
ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓ ⲙⲉⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲟⲩⲁ·

= εἶ τριπλασία,
τριπλασιάζεις* ὄντως ἑαυτήν,
εἶ μὲν μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός**.

* terminologie attestée par Hippolyte, *Elenchos*, VIII 9,4 et X 16,3 : le troisième éon de la mythologie "docète", appelé ὁ ἑαυτὸν τριπλασιάσας, est celui qui s'étant pensé lui-même trois fois a fait de lui-même un lien éternel d'unité, τρὶς νοήσας ἑαυτόν, οἱονεὶ δεσμόν τινα τῆς ἑνότητος αὐτὸν ἔδησεν αἰώνιον VIII 8,8 : ** formule attestée par la "théologie égyptienne" transmise par Jamblique, *De myst.*, VIII 2, p. 262,4-5.

Après les énoncés arithmologiques, l'interprétation par la triade intelligible (VII 122,19-23) :

> « Tu as donné puissance aux éons dans la substantialité,
> tu as donné puissance à la divinité dans la vitalité,
> tu as donné puissance à l'intelligentialité dans la bonté ».
>
> ⲁⲣⲉϯⲃⲟⲙ ⲛⲛⲓϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲥⲓⲁ·
> ⲁϯⲃⲟⲙ ⲛϯⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲱⲛϩ·
> ⲁⲣⲉϯⲃⲟⲙ ⲛϯⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ·
>
> = ἐνεδυνάμωσας τοὺς αἰῶνας ἐν τῇ οὐσιότητι,
> ἐνεδυνάμωσας τὴν θειότητα ἐν τῇ ζῳότητι,
> ἐνεδυνάμωσας τὴν νοότητα ἐν τῇ ἀγαθότητι.

Le texte copte des *Trois Stèles de Seth* ajoute à la troisième invocation : « dans la béatitude », = ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ = ἐν τῇ μακαριότητι. Ce qui fait un sixième nom abstrait, ici synonyme d'intelligentialité. Nous avons donc là les six termes abstraits à finale *-otēs* qui proviennent tous de la litanie des propriétés transcendantes de l'Un en conclusion de la théologie positive de l'exposé (D) : *divinitas, substantialitas, beatitudo, intellegentialitas, vitalitas, optimitas* (50,18-19). Pour le verbe ἐνδυναμόω : *Corpus Hermeticum* I 32 ; autres exemples dans Arndt-Gingrich, p. 263 ; αἰῶνες : au sens littéral, "ceux qui sont toujours", les mondes éternels, cf. Synésius, *Hymnes*, I 267 ; II 71-73.

Dans l'exposé commun au *Zostrien* et à Marius Victorinus, ainsi que dans les *Trois Stèles de Seth*, texte gnostique qui a utilisé l'exposé, les deux interprétations, arithmologique et métaphysique, figurent côte à côte. Mais elles peuvent aussi ne pas coexister. C'est le cas des *Oracles chaldaïques*. La notice de Lydus (= Proclus) sur le nombre divin cite comme exemples de la perfection de la triade ces deux vers des *Oracles* (II 8, p. 28,5-7) : τῆσδε γὰρ ἐν τριάδος κόλποις ἔσπαρται ἅπαντα (fr. 28 dP.), τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασσε (= fr. 29 dP.). À ces deux vers peuvent être ajoutés les deux vers suivants qui les encadrent dans la numérotation de l'édition de des Places : παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει (= 27 dP.), πηγὴ τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα (= 30 dP.) « Car en chaque monde brille une triade que domine une monade (27) ; car dans le sein de cette triade tout est semé (28) ; car le Père y a mêlé tout pneuma (29) ; source des sources, matrice contenant le Tout (30) ».

Pris en eux-mêmes, ces énoncés renvoient seulement à la signification arithmologique de la triade comme perfection de l'unité du Tout et du Tout intérieur à l'Un (sur la représentation tripartite de ce Tout dans la physique stoïcienne et sa transposition philosophique, Père/puissance/Intellect démiurgique : "La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques", pp. 209-215). C'est dans l'exégèse néoplatonicienne des *Oracles*, de Porphyre à Proclus, que ces vers ont été compris en référence à d'autres signifiés de l'organisation triadique. Comme le montre la notice de Lydus, les néoplatoniciens introduisent dans ces vers l'idée que la perfection de la triade monadique vient de ce qu'elle contient les trois modalités de la puissance paternelle (existence, vie, pensée). Mais ils y projettent aussi les combinaisons numeriques propres à leur métaphysique et la hiérarchisation du divin en ennéades successives (voir là-dessus : Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 261-266).

À la même époque que les *Oracles chaldaïques*, la doctrine du "Maître réputé" (Irénée, I 11,3) offre aussi un exemple de spéculation cantonnée dans la symbolique néopythagorisante. Le sommet de la hiérarchie du divin est occupé par un préprincipe préinintelligible, προαρχὴ προανεννόητος, qualifié de μονότης. Après quoi, le domaine de la puissance paternelle (*virtus*) est constitué par la triade : ἑνότης — μονάς — τὸ ἕν. L'ensemble du préprincipe et de la puissance forme une tétrade d'où proviennent tous les éons. Le terme médian de la triple puissance, la μονάς, est défini dans ce système gnostique comme « principe du Tout, intelligible, inengendré, invisible », ἀρχὴν τῶν πάντων νοητήν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον. Une définition similaire de la monade se trouve chez

Anatolius, *Sur les dix premiers nombres*, p. 29,20-21 : « Les Pythagoriciens ont appelé la monade *noûs* et l'ont assimilée à l'Un, au dieu intelligible, à l'Inengendré, au Beau en soi (αὐτοκαλόν), au Bien en soi (αὐτοαγαθόν) ». Ce dernier terme est celui qu'emploie également Numénius pour définir son Premier Dieu ou Premier Intellect (fr. 16,14 ; 20,12).

La place qu'occupe la triple puissance comme monade dans la hiérarchie du divin est aussi une caractéristique du galimatias pythagoricien. Dès lors que le *tripotens pneuma* est *in unalitate*, il n'existe absolument aucun intervalle entre lui et le Père. À ce titre, le Dieu-Esprit est un Premier Dieu et il est *hestôs*. Mais il est aussi comme triple puissance une énergie se déployant en mouvement de sortie vers les intelligibles et les existants, donc un Premier qui est aussi Second, à l'instar du Second Dieu dont Numénius dit qu'il est aussi Premier (fr. 16) et du Troisième Dieu qui est aussi un Second (fr. 11). Le dédoublement de l'être premier, que présente l'exposé, complète, de la sorte, la série des amphibologies introduites par Numénius dans sa conception de la triade divine et répond, par là, aux préoccupations de l'Oracle chaldaïque sur les deux intellects (fr. 7 et Numénius fr. 17).

B. *L'intégralité de l'Un comme cause de Tout* (50,8-10)

La causalité émanatiste de l'Être premier est définie dans l'exposé par les formules suivantes : "inséparable de lui-même", "lui-même à la fois lieu de lui-même et son propre habitant", "demeurant en soi-même", "seul en soi seul", "étant partout et nulle part". Elles sont la conséquence logique de la conception de la triple puissance de l'Esprit comme monade. Le regroupement de ces formules à l'intérieur d'un développement sur le principe premier présente aussi beaucoup d'intérêt pour l'histoire de la formation du néoplatonisme. Ce type d'énoncé implique, en effet, qu'il y a dans la hiérarchisation du divin non réciprocité de relations de cause à causés, non altération du producteur par les produits, doctrine que systématiseront Porphyre (*Sententiae*, 24) et Proclus (*Éléments de théologie*, 26-27 et 30), mais qui est présente également chez Numénius, fr. 14, à travers les images de la lampe et de la lumière, du donateur et du donataire. L'exposé constitue, de ce fait, une pièce décisive à ajouter aux vues de Dodds sur cette question (*Proclus. The Elements of Theology*, p. 214 ; "Numenius and Ammonius", pp. 23-24). Ces lignes de l'exposé inspireront les développements de Marius Victorinus dans le *De homoousio recipiendo*, 3,14-18 et surtout dans l'*Adv. Arium* IV, 21 sqq.

inseparabilis a semet ipso (50,8)

Cette formulation et les suivantes sont toutes des expressions traditionnelles, reprises par l'auteur de l'exposé dans une perspective de métaphysique platonicienne. Elles sont à rattacher à la physique stoïcienne du pneuma διῆκον διὰ πάντων, ὑφ'οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι, *SVF* II 416 (Galien, *Introductio sive Medicus*) ; Cicéron, *De natura deorum*, II 19 : *nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur*. Le monde ne peut être séparé de ce qui l'anime. Le pneuma est insécable et indivisible, τὸ ἄτμητον, τὸ ἀδιαίρετον : « Remplissant tout intimement de sa présence, il ne souffre d'aucun dommage lorsqu'il apporte son aide, ni ne voit diminuer son intelligence, sa science ni sa sagesse lorsqu'il passe ou s'ajoute à d'autres » (Philon, *De gigantibus*, 27). Dieu est non morcelable, ἀμιστύλλευτος, disent les *Oracles chaldaïques* (fr. 152), jamais divisible, μή ποτε διαίρετος, dit de son côté Numénius (fr. 11,13).

La rétroversion de 50,8 est fournie par <Porphyre>, *Commentaire au Parménide*, V 21-22 : Dieu est ἀναχώριστον ὂν ἑαυτ<οῦ> (Hadot ; ἑαυτῷ Kroll suivi par Linguiti) ; cf. également IV 7-8 : il possède l'être seul (τὸ εἶναι μόνον) comme quelque chose d'inséparable de lui, ἀχώριστον ; XIII 20 : l'intelligence ἀχώριστος ἑαυτῆς (sur cette notion d'inséparabilité : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 296, et II, p. 75, n. 4).

ipse sibi et locus et habitator (50,8)

Ce type de formulation sur l'identité en Dieu du contenant et du contenu se rencontre déjà chez Philon, *Legum allegoriae*, I 44 : αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτοῦ ἑαυτῷ ὁ θεός ; également *De somniis*, I 64 : τὸ θεῖον... αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ ; I 63 : « Dieu est appelé *topos* parce qu'il contient toutes choses et n'est contenu absolument par rien ; refuge de toutes choses, il est lieu de lui-même, χώρα ἑαυτοῦ, étant contenu en lui-même et enveloppé en lui seul » (texte grec dans Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 284, n. 1). Tertullien, *Adversus Praxean*, V 2 : *ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia* (cette phrase de Tertullien est

l'objet d'un commentaire approfondi de la part d'Antonio Orbe, *La teologia dei secoli II e III*, 1995, I, pp. 50-59).

in semet ipso manens (50,9)

Formule stoïcienne déjà appliquée dans le judaïsme alexandrin à la Sagesse démiurgique conçue comme *pneuma noeron* : μένουσα ἐν αὐτῇ (*Sagesse de Salomon*, 7,27). Pareillement, le Premier Dieu de Numénius est dit ἐν ἑαυτοῦ ὤν (fr. 11,12) ; πρὸς ἑαυτῷ (*ibid.*, ligne 17). Un oracle d'Apollon, transmis par la *Théosophie de Tübingen*, invoque le dieu du Tout, qui porte les noms de Zeus *pangenetēs*, βιοτήσιος αἰών, intendant du souffle, soutien de l'existence, comme étant « celui qui est lui-même en lui-même et va de l'Un à l'Un », αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐόντα καὶ ἐξ ἑνὸς εἰς ἓν ἰόντα (38, ed. Erbse, p. 176,17). Un fragment pythagoricien, cité par le Pseudo-Justin, dit que le Dieu un, père de toutes choses, est ἐν αὐτῷ ὅλος (*Cohortatio ad gentes*, XIX 2). Formules victoriniennes tirées de l'exposé : *Adv. Arium*, IV 24,32 : le Dieu-Esprit est *manens in se* ; *Ad Candidum*, 15,12 : le Préexistant est *in semet manens*.

solus in solo (50,9)

Ici aussi, variante appliquée à Dieu de la formule traditionnelle, *totus in toto*, entrant dans la définition stoïcienne du monde : *sacer est, aeternus, inmensus, totus in toto, immo vero ipse totum* (Pline, *Nat. Hist.*, II 2). L'application à Dieu est déjà chez Philon : τὸν μόνον εἶναι μόνον· μόνος δὲ καὶ καθ'αὑτὸν εἷς ὤν ὁ θεός (*Legum allegoriae*, II 1). Pour le néoplatonisme : Porphyre, *Sententiae*, 38, ed. Lamberz, p. 46,10 : ἐν ὅλῳ ὅλον ; étant dans l'hénade et la *monōsis*, Dieu est « sans relations par rapport aux choses qui sont après Lui et par Lui » (<Porphyre>, *Commentaire au Parménide*, IV 11-12, ed. Hadot, pp. 76-77) ; *Deus solus* : Orbe, *Teologia*, I, pp. 50-59.

ubique exsistens et nusquam (50,9-10) = πανταχοῦ ὢν καὶ οὐδαμοῦ

Autre formule du panthéisme stoïcien passée en métaphysique. Philon, *De confusione linguarum*, 136 : πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ (rapprochement déjà fait par Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 284, n. 1). Dans ce passage, Philon explique "partout" par la fonction de Dieu comme σύνδεσμος de l'univers, et "nulle part" par le fait que le producteur ne peut être contenu dans le produit. Cette formule est attribuée aux Anciens, οἱ παλαιοί, par Porphyre, *Sententiae*, XXXVIII, ed. Lamberz, p. 46,7-8 : « Quand ils disent qu'il (l'incorporel) est partout, ils ajoutent qu'il n'est nulle part » (déjà signalé par Hadot, *SC* 69, p. 851 ; sur ces formules contradictoires : *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 418-424). La rétroversion de 50,9-10 se trouve *ad litteram* dans Zosime, *Compte final*, 8, *CAAG* Texte, p. 244,23.

C. *La participation plénière du Tout à l'Un* (50,10-18)

Résumons l'argumentation de la théologie affirmative de l'exposé : les dénominations de l'Un dans son rapport au Tout culminent dans l'énoncé arithmologique de la triple puissance de l'Esprit comme monade ou hénade (A) ; cette propriété monadique implique qu'il y ait non altération de l'Un dans la relation causale (B) ; troisième étape : si l'Un est intégral, il est plénier en son activité causale. Il participe à Tout en lui-même et Tout, dans la plénitude de lui-même, participe à Tout. Les formules servant à exprimer cette plénitude de soi sont les suivantes : l'Un-Esprit réalise dans la simplicité de lui-même l'union des trois puissances de l'existence, de la vie et de la pensée ou béatitude ; par son être même, il est idée et logos de soi-même, de la même façon qu'il possède le vivre et l'agir. Dans ces trois formulations de l'exposé : *tres potentias couniens, et idea et logos sui ipsius, et vivere et agere habens*, nous avons l'ensemble des problèmes que posent les rapports entre l'Un et la triade intelligible.

Comparées aux autres sections de la théologie affirmative et même à la théologie négative, ces lignes de l'exposé ont un trait littéraire caractéristique. À la différence des autres parties écrites en style litanique et dans lesquelles le raisonnement n'est saisissable qu'à l'occasion du passage d'un groupe de formules à un autre groupe, l'auteur de l'exposé crée cette fois-ci une coupure stylistique du meilleur effet et donne un nouveau tour au ton solennel de sa révélation métaphysique. Il délaisse l'asyndète et construit une argumentation à l'aide de phrases complètes et liées.

Voici le texte de 50,10-18, accompagné d'une traduction tenant compte des analyses de Pierre Hadot postérieures à l'édition commentée des Traités théologiques dans les Sources Chrétiennes.

simplicitate unus qui sit
tres potentias couniens,

exsistentiam omnem,
vitam omnem
et beatitudinem,

sed ista omnia
et unum et simplex unum

et maxime in potentia eius quod est esse,
hoc est exsistentiae,
potentia vitae et beatitudinis :

quo enim est et exsistit,
potentia quae sit exsistentiae,
hoc potentia est
et vitae et beatitudinis,

ipsa per semet ipsam
et idea et λόγος sui ipsius,

et vivere et agere habens
secundum ipsam suimet ipsius
inexsistentem exsistentiam.

« co-unifiant dans sa simplicité,
lui qui est un, trois puissances

l'existence universelle,
la vie universelle
et la béatitude,

mais toutes celles-ci sont
et l'Un et l'Un-Simple

et c'est au plus haut degré
dans la puissance de ce qu'est Être,
c'est-à-dire dans la puissance de l'existence,
que se trouve la puissance de la vie
et de la béatitude :

dès lors, en effet, qu'elle est et qu'elle
existe,
la puissance qui est puissance de l'existence
est, du fait même, puissance
et de la vie et de la béatitude,

elle-même étant par elle-même
et idée et logos de soi-même,

possédant et le vivre et l'agir
en raison d'une existence
qui n'est pas celle d'un étant
mais de l'existence même de soi-même ».

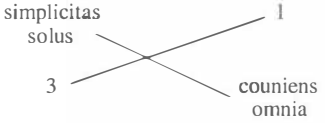
L'étude de ce texte fondamental a été faite, de façon exhaustive et pénétrante, par Pierre Hadot dans les chapitres IV, V et VI de son *Porphyre et Victorinus*, intitulés respectivement : "la triade intelligible : être, vie, pensée" (pp. 213-246), "l'Un et la triade intelligible" (pp. 247-344), "l'agir et la forme" (pp. 345-451). Ce qu'il y a à ajouter sera donc infime.

simplicitate unus qui sit tres potentias couniens (50,10)
= ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτὸς εἷς τρεῖς δυνάμεις συνενῶν

Ainsi que le note Pierre Hadot (*Porphyre et Victorinus*, II, p. 91,2), la formule *simplicitate... couniens* se retrouve textuellement dans le *Commentaire au Parménide*, qu'il attribue à Porphyre, IX 4 : ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτοῦ συνηνῶσθαι. Voici ce passage : « D'autres, bien qu'ils affirment qu'Il (le Père) s'est lui-même dérobé à toutes les choses qui sont à Lui, concèdent néanmoins que sa puissance et son intellect sont co-unifiés dans sa simplicité » (IX 1-4, trad. Hadot, p. 91). L'expression οἱ εἰπόντες désigne les *Oracles chaldaïques*, puisque la première partie de la tradition qui leur est attribuée, ἁρπάσαι ἑαυτόν, est une citation de l'oracle 3,1 : ὁ πατὴρ ἥρπασσεν ἑαυτόν. Dans la seconde partie de cette tradition, δύναμίν τε αὐτῷ διδόασι καὶ νοῦν ἐν τῇ ἁπλότητι συνηνῶσθαι, l'auteur présumé du *Commentaire*, autrement dit Porphyre, n'utilise plus la terminologie chaldaïque mais celle de l'exposé (*in simplicitate couniens*) pour interpréter le second vers du même oracle 3, connu par Psellos (= oracle 33 chez Pléthon, ed. Tambrun-Krasker, pp. 4, 18 et 147-150) : οὐδ'ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον τοῦρ. Par conséquent, force est de constater que les témoignages cités disent tous les trois la même chose : *1*) l'exposé commun à Marius Victorinus et au *Zostrien*, affirme d'abord que l'Esprit est *in semet ipso manens, solus in solo* (50,9) puis énonce le contraire, à savoir que l'Esprit co-unifie dans sa simplicité les trois puissances de l'existence, de la vie et de la béatitude (50,10-11) ; *2*) selon le fr. 3 des *Oracles chaldaïques*, pareillement, le Père à la fois s'est dérobé (= reste seul) et n'enferme pas dans sa puissance le feu qui lui est propre, il ne reste donc pas seul et se déploie ; *3*) Porphyre, enfin, affirme, avec les *Oracles*, que l'Un se dérobe, et, avec l'exposé, que sa puissance est co-unifiée dans la simplicité. Ces trois témoignages coïncident mais révèlent aussi une histoire.

Dès lors, en effet, que l'auteur du *Commentaire au Parménide* réunit dans la même exégèse deux formules, l'une appartenant aux *Oracles chaldaïques*, l'autre à l'exposé, ces deux documents sont donc les sources de cet auteur, antérieures à lui et tenues par lui comme textes fondateurs. De la même façon qu'il est peu crédible qu'il y ait identité d'auteur entre *2* et *3*, l'hypothèse d'une identité d'auteur entre *1* et *3* paraît, comme nous l'avons déjà vu, difficilement envisageable en raison même de la dénomination d'Esprit (Pneuma) donnée à l'Un-Père par l'exposé.

La proposition de 50,10, *simplicitate unus qui sit tres potentias couniens*, est construite sur l'opposition des termes extrêmes (*simplicitate/couniens*) et médians (*unus/tres*). Le même jeu d'oppositions apparaît dans la formule de conclusion d'une litanie parodique à Hermès chez Martial (*Épigrammes*, V 24,15) : *Hermes omnia solus et ter unus.*



Comme le montre le carré des opposés, la *simplicitas* est en arithmologie grecque la notion servant à définir l'état de la monade réunie à elle-même, dépourvue de parties, indivisible et immuable, et ne peut ici, à mon avis, signifier la diffusion, le déploiement (sur ἁπλότης au sens de ἅπλωσις : Orbe, *Estudios Valentinianos*, I, p. 584, n. 3, et p. 808). C'est parce qu'il est μόνος καὶ ἕν que Dieu est une φύσις ἁπλῆ (Philon, *Legum allegoriae*, II 2). Également, Origène, *De principiis*, I 1, 6, § 21 : Dieu, qui est *ex omni parte* μονάς *et ut dicam* ἑνάς, est, en conséquence, *natura simplex et tota mens*. Chez Numénius, la simplicité du Dieu Premier (fr. 11,12) est expliquée par les mêmes formules de théologie positive rencontrées dans l'exposé : Il demeure en lui-même, ἐν ἑαυτοῦ ὤν (fr. 11,12) ; entièrement concentré en lui-même et jamais divisible (lignes 12-13), ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε διαίρετος. Sur cette conception du Père à la fois monade et triade : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 98, 273 et 470.

sed ista omnia... et vitae et beatitudinis (50,11-15)

Ces lignes de l'exposé relatives à la plénitude de l'Esprit considéré comme l'Un-Simple et le co-unificateur de la triade intelligible définissent l'unité absolue par l'implication mutuelle de l'existence, de la vie et de la pensée. En tant qu'appartenant à une source médioplatonicienne commune au *Zostrien* et à Marius Victorinus, elles constituent la première formulation systématisée connue — mais réduite à la seule prédominance du premier terme de la triade (dans la *potentia exsistentiae*, l'οὐσιότης, sont contenues la *potentia vitae*, la ζωότης, et la *potentia beatitudinis*, la νοότης) — de ce qui deviendra le dogme néoplatonicien de la participation de tout à tout par immanence dans l'unité d'une réalité première et déploiement hors de cette réalité. Porphyre, *Sententiae*, X : τάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ ; Proclus, *Éléments de théologie*, 103 : πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ. Insistant pour que ce postulat néoplatonicien fût restitué au moyen platonisme (*Proclus. The Elements of Theology*, pp. 254 et 346 ; "Numenius and Ammonius", p. 23), Dodds citait déjà à l'appui de cette restitution : Numénius, fr. 41,8-9 : ἐν τᾶσιν τάντα εἶναι, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις ; *Oracles chaldaïques*, fr. 21 : πάντ'ἐστι γάρ, ἀλλὰ νοητῶς. Comme l'a montré de son côté Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, 239-246, ce principe de prédominance déjà à l'œuvre dans la métaphysique du moyen platonisme a son point de départ dans la physique d'Aristote, d'où il passera dans l'ontologie stoïcienne et, de là, dans la théologie païenne hellénistique et romaine comme justification du syncrétisme. Sur la *potentia vitae* et la *potentia exsistentiae* : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 405 et n. 4, et p. 294, n. 3 ; sur d'autres passages victoriniens relatifs à la doctrine de l'implication : Hadot, "L'image de la Trinité dans l'âme", p. 427 et n. 1).

et idea et λόγος *sui ipsius* (50,16)

L'expression ἰδέα ἑαυτοῦ figure dans Numénius, fr. 11, 11 dP, où elle caractérise la fonction démiurgique du Second Dieu « autoproduisant et l'idée de soi-même et le monde », αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον. Étant donné que le Second Dieu possède l'*ousia* du Premier, puisqu'il est double et imitateur, la formule « il autoproduit et l'idée de soi-même et le monde » constitue la réplique exacte au niveau du Second Dieu de celle qu'emploie l'exposé pour qualifier l'Être premier, également *autoon* (fr. 17,4) : dès lors qu'il est, il est

et idée de soi-même et logos, ἡ τε ἰδέα ἑαυτοῦ καὶ ὁ λόγος, ce dernier terme se substituant à celui de kosmos puisqu'il y a passage de la copie ou intelligence en acte dans le monde au modèle, raison ou idée du monde (*idea* = Modèle et Père : Plutarque, *De Iside*, 56,373A-374A), qui est l'intelligence en repos du Vivant en soi (sur la synonymité de logos et d'idea dans ce passage : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 294-295).

L'implication en Dieu de l'être et de la raison se trouve également chez Tertullien, *Adv. Praxean*, V 2 : *habebat enim secum quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus et ratio in ipsum prius et ita ab ipso omnia. Quae ratio sensus ipsius est*. Les *Oracles chaldaïques* disent de leur côté que le Père a le τὸ νοοῦν ἐν ἑαυτῷ (fr. 20bis). L'*Anonyme de Bruce* associe l'Un et la Pensée-Logos : « Ils (les éons membres du Père) rendirent gloire à l'Un-Seul et à la Pensée (ennoia) qui est en lui et au *logos noeros*, rendant gloire de la sorte aux Trois qui sont Un en soi » (p. 266,15-18 Schmidt = pl. II 20-23 Baynes).

L'arrière-plan de ces témoignages provenant de la philosophie religieuse peut être constitué par les formules du dieu stoïcien de Pline : *totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animae, totus animi, totus sui* (*Nat. Hist.*, II 14). Pour les métaphores physiologiques : Xénophane de Colophon (*FVS* B 24) à propos de Dieu, οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ'ἀκούει.

À plusieurs reprises, Irénée reprend à son compte ce genre de formulations pour se démarquer des distinctions introduites en Dieu par les gnostiques et déclare que penser et vouloir sont l'essence de Dieu : ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή (I 12,2) ; *et simplex et non compositus et similimembrius, et totus ipsi sibi semet ipsi similis, et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas* (= νοότης) *et totus ennoea et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen* (II 13,3). À ces formules, inventoriées par Mansfeld ("Compatible Alternatives", pp. 112-113), il convient d'ajouter, parce que passée inaperçue, la liste que fournit le *Traité tripartite*, I 55,5-12 : « Il est à lui-même sa propre intelligence (*noûs*), son propre œil, sa propre bouche, sa propre forme (*phormē* = *morphē*), et il est lui-même celui qui se conçoit (*noeîn*), qui se voit, qui se dit, qui se saisit lui-même » (*TT*, pp. 74-75).

et vivere et agere habens (50,16-17)

Dernier de la série des énoncés sur la participation plénière du Tout à l'Un, celui sur l'implication en Dieu de l'être et de l'agir annonce la litanie finale sur les propriétés transcendantes de l'Un (D). L'agir en soi ou énergie pure du vivre est la caractéristique de l'être de l'Un, ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre de la transcendance et d'absolument incoordonné aux déterminations par les formes et les substances (sur tout cela : Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 373-390).

Cette doctrine n'est pas connue avant l'auteur de l'exposé. Victorinus s'en fera largement l'écho. Pour Porphyre : *Sententiae*, XVII ; le *Commentaire au Parménide*, XII 23-27, la présente comme "enseignement caché de Platon" : « L'Un, qui est au-delà de la substance et de l'Étant, n'est ni Étant, ni substance, ni acte, mais plutôt il agit et il est lui-même l'agir pur, en sorte qu'il est lui-même l'Être, celui qui est avant l'Étant », ... ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος, ed. Hadot, pp. 104-105.

Le même point de doctrine apparaît dans l'*Épître sur la science divine* qui fait partie du corpus des écrits arabes dits plotiniens, ed. Paul Kraus, § 107 :

وذلك لأن الفاعل الأوّل لا يتقدم فعله ارادة لأنه انما
يفعل بأنّه فقط

« quant au Premier Agent, en effet, une volition ne précède pas son acte parce que c'est seulement par son être qu'il agit » (texte arabe reproduit dans Anawati, "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane", p. 375 ; traduction anglaise de Geoffrey Lewis dans les *Plotini opera*, editio maior, II, p. 321). *yaf'alu bi-'anni-hi* = *agere habens secundum suimet ipsius exsistentiam*. Pinès, de son côté, rattache le contenu du fragment arabe au *Commentaire sur le Parménide* ("Les textes arabes dits plotiniens", p. 311 ; "Dieu et l'être selon Maïmonide", p. 18). C'est également possible, bien que la formule la plus proche soit celle que donne l'exposé. Celui-ci devrait permettre un réexamen de morceaux du Plotin arabe, qui n'appartiennent pas à la paraphrase des *Ennéades*, en particulier dans le cycle des écrits attribués au Šayḫ al-Yūnānī. En conclusion de sa communication présentée à l'Institut d'Égypte le 7

avril 1941, Paul Kraus notait l'importance de l'étude de Marius Victorinus pour comprendre la formation de la *Théologie d'Aristote* ("Plotin chez les Arabes", p. 295).

D. *Les propriétés transcendantes de l'Un-Tout* (50,18-21)

La théologie positive de l'exposé se termine par une série d'énoncés adéquats à la préexistence du Tout dans l'Un, sorte d'eulogie de l'Un-Tout en style litanique. Ces invocations finales ont pour objet de récapituler la méthode précédente de théologie positive, mais aussi l'ensemble de l'exposé puisque, comme nous l'avons vu (*supra* 5 bB), la théologie négative culmine dans la formule *omnia ipsum exsistens* (49, 37). L'eulogie de l'Un-Tout reprend donc et développe cette doxologie, insérée dans la méthode négative, à l'aide d'une série d'abstractions juxtaposées, dérivant de termes grecs à thème -ότης. Cette litanie finale est la seule partie de la théologie positive de l'exposé, que l'auteur du *Zostrien* a recopiée littéralement (*infra* 6 bB). Tous les termes de cette eulogie, à l'exception de son début (*indiscernibilis spiritus counitio*) et de sa fin (*et universaliter... nulla counitione*), sont repris dans la deuxième prière des *Trois Stèles de Seth* (*supra*, 6 aA, "La signification arithmologique de la triple puissance"). Les utilisateurs anciens de l'exposé comprenaient donc bien cette série d'énoncés métaphysiques comme invocations d'une prière de louange. L'étude de cette eulogie finale de l'exposé du point de vue de l'origine stoïcienne de ses matériaux conceptuels et de leur transformation par la méthode des paronymes a été faite par Pierre Hadot, I, en particulier pp. 352-375. De ce fait, mon travail se limitera à quelques remarques comparatives d'ordre littéraire. Voici, d'abord, en disposition verticale, le texte de cette conclusion litanique (50,18-21) :

indiscernibilis spiritus counitio
divinitas
substantialitas
beatitudo
intellegentialitas
vitalitas
optimitas
et universaliter omnimodis omnia
pure ingenitum προόν
unalitas counitionis nulla counitione

On peut remarquer tout de suite que cette litanie de concepts énonçant les propriétés transcendantes de l'Un-Esprit antérieures aux substances n'est pas écrite au hasard. Comme les arguments de synthèse transcendante de la méthode négative, elle se présente sous la forme d'un chiasme récapitulatif à trois niveaux :

1) *indiscernibilis spiritus counitio*
  2) *divinitas*
    3) substantialitas / beatitudo/intellegentialitas / vitalitas/optimitas / et universaliter omnimodis omnia
  2) *pure ingenitum προόν*
1) *unalitas counitionis nulla counitione*

Au sommet du chiasme (1), la dénomination de 50,4-5, *tripotens in unalitate spiritus*, sur la symbolique arithmologique de la triple puissance comme union transcendante et unité absolue s'est transformée en deux énoncés symétriques encadrant la totalité de la litanie à la gloire du Père-Esprit monade et triade. Viennent ensuite (2) les noms divins de 50,1-2 (*deus*, *pater*, *praeexsistens*) transformés en propriétés antérieures aux substances (*pure ingenitum proon* doit être lu comme l'indique le copte : « pureté de la non-génération préexistante »). La pointe du chiasme (3) est constituée par l'énoncé de l'interprétation métaphysique de la triade intelligible, donné en 50,10-11 (*tres potentias* : *exsistentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem*) mais transformé par la méthode des paronymes en activités pures de l'être premier : existentialité, intelligentialité, vitalité, lesquelles englobent la totalité des véritablement existants (*et universaliter omnimodis omnia*).

Cette longue énumération de termes de théologie positive est bien dans le goût de toute une époque. L'hellénisme oriental n'a jamais lésiné sur les titres et qualités à donner à l'occupant d'un trône, qu'il soit Dieu ou monarque. Il ne faut pas moins de vingt adjectifs à l'auteur judéo-alexandrin de la *Sagesse de Salomon* pour qualifier le *pneuma* de la sagesse divine (7,22-23) : *noeron*, *monogenes*, *pan-*

todunamon, etc... Philon s'est complu, comme on sait, dans ce mauvais goût. Il fabrique, dans *Legum allegoriae* (III 205), une série à dix-huit termes pour énoncer ce qu'il y a de plus précieux en Dieu : parent, intime, ami, vertu, félicité, béatitude (μακαριότης, seul terme commun avec l'exposé), science, intelligence, principe, fin, etc... ; μακαριότης et ἀγαθότης sont les deux termes par lesquels il clôt son catalogue de trente-quatre vertus dans le *De sacrificiis Abelis et Caini* (27). Dans le *Didaskalikos*, manuel scolaire dépourvu de fantaisie, la liste des qualités divines est réduite à cinq termes : θειότης οὐσιότης ἀλήθεια συμμετρία ἀγαθόν (X, p. 164,33-34). L'intérêt de cette série, contemporaine de l'exposé commun à Marius Victorinus et au *Zostrien*, est de mentionner trois des termes de la litanie finale de l'exposé : les deux initiaux, *divinitas substantialitas* (rapprochement déjà fait par Hadot, *SC* 69, p. 852), et le terme de conclusion (*optimitas*) sous sa forme adjectivée (*agathon*). L'*ousiotēs* de Dieu apparaît dans le *Corpus Hermeticum*, XII 1 ; également fr. 16,1. L'hymnodie secrète de l'Aiôn de *CH* XIII 18 donne à l'Un-Tout les noms de Vie, Lumière, Pneuma, Dieu, Noûs (sur ce texte : Festugière, *Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV 246-248 ; Grese, *Corpus Hermeticum XIII*, pp. 28-31) ; dans le fr. 23 (Nock et Festugière, IV, pp. 126-127), neuf termes : Seigneur, Père, Dieu, Source, Vie, Puissance, Lumière, Intellect, Pneuma.

À la place de *pure ingenitum proon* (50,20), la synopse (= *Zostrien* 75,22-23 ; voir aussi *infra* 6 bB) porte : ⲡⲓⲧ[ⲃ]ⲃⲟ ⲛⲧⲉ ϯⲙⲛⲧ̀ⲁⲧⲙⲓⲥⲉ [ⲉⲧ]ⲣ ϣⲟⲣⲡ ⲛϣⲟⲟⲡ, « la pureté de la non-génération préexistante » = καθαρότης τῆς προούσης ἀγεννησίας ; ce qui correspond à la série précédente des termes à finale *-otēs*. Le substantif καθαρότης est un attribut de la sagesse divine dans *Sagesse de Salomon*, 7,24, tout comme ἀγαθότης (1,1). L'agennésie est un attribut de la matière dans l'hermétisme (Extrait IX, 2 de Stobée) et synonyme de ἀμορφία.

Les thèmes des formules initiale et finale de la litanie (*indiscernibilis spiritus counitio* et *unalitas counitionis*) peuvent être rapprochés de Philon, *Quis rerum*, 183 (comme la Sagesse, Dieu est pur, sans mélange, et monade dans l'unité, κατὰ τὴν μόνωσιν μονάς) ; également *De specialibus legibus*, II 176 (monade et *monōsis* de Dieu). Pour l'association hénade-pneuma : *Corpus Hermeticum*, XIII 12.

Je propose, en conclusion, la rétroversion hypothétique suivante de cette litanie, en utilisant pour les formules 8, 9 et 10 les leçons du témoin copte (*infra* 6 bB).

> (1) ἀδιαίρετος τοῦ πνεύματος *συνενότης, (2) θειότης, (3) οὐσιότης, (4) μακαριότης, (5) νοότης, (6) ζῳότης, (7) ἀγαθότης (8) καὶ ἁπλῶς ταῦτ'ἅπαντα, (9) καθαρότης τῆς προούσης ἀγεννησίας, (10) κατὰ τὴν ἑνάδα συνηνωμένον ἀμιγῶς.

Délimitation matérielle de l'exposé chez Marius Victorinus

La citation de l'exposé chez Marius Victorinus prend fin avec la litanie des propriétés de l'Un-Esprit et son ultime formule, *unalitas counitionis nulla counitione*. Les limites matérielles de l'ensemble de la citation sont donc, pour le début, la formule rhétorique d'introduction à un développement tenu pour particulièrement important, ici une révélation métaphysique (*sic audi ut dico*, I 49,8), et, pour la fin (I 50,22), la reprise du style propre au rhéteur Victorinus.

À partir de I 50,22, il n'y a plus de fait synoptique, c'est-à-dire de texte commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* copte. Après avoir emprunté à la philosophie païenne le fondement de sa théologie trinitaire antiarienne et, de la sorte, établi qu'au point de départ de toutes choses dans la transcendance existe un premier Un ou Un de l'intérieur, qui est l'Esprit possédant trois puissances et restant en soi-même, Marius Victorinus traite à partir de I 50,22 du deuxième Un, ou Un de l'extérieur. Il en fournit d'abord les équivalents dans la philosophie païenne en utilisant trois sources différentes : ce deuxième Un se nomme *Unum-Unum* (terminologie chaldaïque, *Ad-Ad*), ou *in motu Unum* (terminologie de Numénius, fr. 15, 4 et 7), ou encore *in substantia Unum* ou *exsistentialiter Unum* (terminologie du *Parménide* de Platon, deuxième hypothèse). Après ces dénominations païennes prises comme *praeparatio evangelica* (I 50,22-32), Victorinus présente les dénominations bibliques et néotestamentaires de ce deuxième Un (I 51,1-28) : Logos, Fils, Sagesse. À la suite de quoi, il décrit l'économie (*ordo*) du deuxième Un évangélique, à savoir l'incarnation et la naissance du Christ (I 51,28-43). Ce changement de sujet

entre 49,9-50,21 et 50,22 sqq est marqué dans les marges du manuscrit A (*Berolinensis Phillips 1684*, Xème s.), au folio 37ᵛ (voir *supra* ch. III, pl. 3), par l'annotation suivante : marge de gauche, lignes 11-12 (= 50,20-21) : *usque huc de patre* ; marge de droite, lignes 12-13 (= 50,22-23) : *nunc de filio*.

Au changement de contenu, s'ajoute un changement dans la forme. Le style de I 49,9-50,21, c'est-à-dire l'exposé de philosophie païenne, n'est pas le même que celui de Victorinus. L'accumulation litanique et l'asyndète sont les caractéristiques littéraires du ton solennel de cette révélation métaphysique. On n'y trouve aucun de ces "par conséquent", "il s'ensuit nécessairement que", "s'il est permis de le dire", "ainsi que nous l'avons déjà dit", etc..., qui sont les béquilles habituelles de la prose du rhéteur, pour articuler ou conclure ses raisonnements, se citer lui-même ou introduire une citation.

Ces expressions, que l'on voit cesser à partir de 49,9 (début de l'exposé), reprennent après 50,21 (fin de l'exposé) : *igitur* (50,22. 24. 32 ; 51, 19. 28) ; *necessario igitur* (51,15) ; *dicimus* (51,1) ; *dico* (51,31), *sicut demonstratum* (51,22) ; *sic* (51,38) ; *sic enim* introduisant une citation biblique (51,6).

Les tics du style rhétorique de Victorinus sont particulièrement abondants dans le grand commentaire qu'il donne de l'exposé dans le livre IV de l'*Adversus Arium* (21,19-29,38). Transitions et conclusions : *ergo* (22,6 ; 29,24), *sic ergo* (29,9), *necessario* (22,12 ; 23,6 ; 28,5), *necessario est ut* (22,23), *ex hoc cogimur iam necessario et illa de eo dicere ut* (23,18-19), *unde et* (23,34), *hoc modo igitur* (23,43), *quid ergo ex his* (24,1), *hoc igitur si fas est dicere, hoc, inquam, modo* (24,21), *hoc modo... hoc modo* (25,37-38), *hoc cum ita sit* (27,1), *quae cum ita sit* (22,19 ; 26,13), *haec omnia sic docemus* (21,24), *istud autem hac de causa* (22,10), *ipso et quod... credimus* (22,12), *sed advertamus acrius... ut proposita ista sunt* (25,1-3). Renvois internes : *ut exponemus* (21,31), *sed de hoc saepe dictum* (22,14), *et quoniam diximus* (22,20), *verum cum a nobis dictum sit* (23,1-2), *docui* (26,2), *uti docui* (23,7), *ut supra docui et in multis* (21,28-29), *ut supra docuimus* (24,34). Citations : IV 22,6-8 offre un bel exemple des deux autorités du platonisme dont se réclame Victorinus, *ergo deus cum sit, ut ab OMNIBUS* (= l'auteur de l'exposé, en I 49,9) *dicitur, unum et solum unum, NONNULLI autem* (= Plotin, V 2 [11], 1. 1-2) *dixerunt deum esse unum omnia et nec unum* ; IV 24,34 : *unde dictus est* (suit une citation non identifiée : *Oracles chaldaïques*, ou Numénius ?).

b. Le paragraphe I 50,1-21 dans le *Zostrien*

La partie de l'exposé relative à la théologie négative (I 49,9-40) avait été, à l'exception de 49,10-18 (*supra* 3 : "Dénomination de l'Un et premiers éléments descriptifs"), recopiée quasi-intégralement et en bloc par le *Zostrien* (64,13-66,12). À partir de I 50,1 = *Zostrien* 66,12, le témoin copte n'est plus la citation littérale de l'exposé de philosophie païenne que nous trouvons chez Victorinus.

Cette situation nouvelle s'explique, à mon avis, de la façon suivante. Alors que Marius Victorinus a poursuivi la citation de l'exposé jusqu'en 50,21 et placé après celle-ci son développement personnel de théologie chrétienne, l'auteur du *Zostrien* s'est contenté de paraphraser dans un sens gnostique la théologie affirmative de l'exposé. Comme nous allons le voir, cette exégèse aboutit à un texte décousu, qui serait pour nous fort obscur si nous ne possédions le témoin latin de ce que paraphrase l'auteur gnostique. Le triturage de l'exposé, auquel se livre le *Zostrien* à partir de 66,12 (= Marius Victorinus I 50,22) présente, néanmoins, beaucoup d'intérêt. Faisant entrevoir comment, à l'aide de compilations exégétiques, les gnostiques rédigeaient leurs livres, ce triturage a le double avantage de corroborer la délimitation matérielle de la citation chez Marius Victorinus et d'être la preuve matérielle que le rhéteur romain n'a pu dans cette affaire recopier le *Zostrien*.

La section du *Zostrien*, située entre la fin de la théologie négative appartenant à la citation commune (= *Zostrien* 66,12) et le début des eulogies de Barbélo adressées aux éons de l'Esprit (= *Zostrien* 86,12), est un commentaire, à l'aide de la totalité de la théologie affirmative de l'exposé (= Marius Victorinus I 50,1-21), des dénominations du Père comme Esprit et de la puissance paternelle comme Barbélo, que l'on trouve énoncées dans l'*Apocryphon de Jean* (§§ 6 et 13 ; *SGM* I, pp. 86-93). Outre les dénominations de Père—Esprit—Puissance, l'*Apocryphon de Jean* fournissait à l'auteur du *Zostrien* d'autres thèmes communs avec l'exposé : la comparaison du Père avec la monade (§ 6), une théologie négative structurée de façon identique

(§§ 7-8), la symbolique ternaire de la puissance paternelle (§ 13 : « Esprit virginal, trois fois mâle, aux trois puissances, aux trois noms, aux trois rejetons »), et enfin, l'association dans l'Esprit de la vie, de la béatitude et de la connaissance (§ 9). Cette thématique commune entre l'*Apocryphon de Jean* et l'exposé a amené l'auteur du *Zostrien* à commenter l'un par l'autre, à ajouter au premier ce qui était dit par le second, afin, par là, d'étayer et de rehausser à l'aide d'une autorité de la philosophie païenne l'un des écrits fondamentaux de sa croyance. Cette exégèse du *Zostrien* est menée en deux étapes : l'Esprit dans son rapport à lui-même comme triple puissance (66,12-75,24), l'Esprit déployé hors de lui-même comme triple puissance féminine, dénommée Barbélo (75,24-86,11).

À l'exception d'un seul d'entre eux, la totalité des éléments de la théologie affirmative de l'exposé sont présents dans ces deux parties, mais sens dessus dessous, tantôt glosés, tantôt résumés, tantôt cités littéralement. L'unique élément manquant est l'incise de polémique antistoïcienne à propos de la notion d'esprit : *perfectus et supra spiritum, non enim spirat, sed tantum spiritus est in eo quod est ei esse, spiritus spirans in semet ipsum ut sit spiritus* (I 50,5-7). Il n'y a dans le *Zostrien* pas la moindre trace de cette incise, pourtant essentielle. À mon avis, elle a été sautée parce qu'elle relève de l'histoire philosophique et que celle-ci est hors du champ d'intérêt des gnostiques.

A. *La paraphrase de I 50,1-18 dans le* Zostrien

Dans le but d'appliquer la philosophie de l'exposé à la symbolique ternaire de l'entité gnostique de l'Esprit, le paraphraste a non seulement combiné en une seule les trois parties de la théologie affirmative de l'exposé (ABC), mais a lu celle-ci, pour ainsi dire, à l'envers et placé, avant même les dénominations du Premier comme dieu, père et esprit (A) et les formules sur l'intégralité de la cause première (B), l'interprétation métaphysique de la triple puissance par la triade intelligible et le principe de prédominance (C).

Pour la commodité de la lecture, je divise le texte continu de la paraphrase de I 50,1-18 dans le *Zostrien* en six blocs de testimonia, pour bien les distinguer de la citation littérale de I 59,18-21 qu'on examinera ensuite (6 bB).

Test. 1
(*Zostrien*, 66,7-21)

a. « Il est,
dans une puissance inconnaissable et pure,
loin des véritablement existants

b. qui procèdent de l'Esprit
véritablement existant,

c. l'Un seul,

d. car ce sont les trois puissances
de l'hénade :
l'existence, la vie et la béatitude.

e. Et en tant que dans l'existence,
il est réalité simple,
logos de soi-même et idée.»

Le paraphraste mélange terminologie gnostique et vocabulaire de l'exposé. La dénomination gnostique d'Esprit (*b*), greffée sur l'expression finale de la théologie négative de l'exposé (*a* : I 49,39-40 *inenarrabili potentia pura exsistens prae omnibus quae vere sunt*), est associée, par une détermination directe comme en 64,15-17, aux véritablement existants. Toutes les autres expressions proviennent de l'exposé :

c < 49,12 (*unum solum*), 50,10 (*unus qui sit*) ; *d* < 50,10-11 (*tres potentias comiens, exsistentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem* ; "ce sont les trois puissances" commente le terme "puissance" (*a*), lu en référence à l'*Apocryphon de Jean* (§§ 6 et 13, puissance à la fois monadique et triadique). Le paraphraste court-circuite, de ce fait, car inutile pour lui, l'énoncé arithmologique de I 50,4-5 : *tripotens in unalitate*. Enfin, *e* combine l'énoncé de l'unité simple (< 50,12 *simplex unum*) et celui de l'implication en Dieu de l'être et de la pensée (< 50,15-16 : *ipsa per semet ipsam et idea et logos sui ipsius*). Pour que *e* soit compréhensible, il est absolument impératif de procéder à la rétroversion grecque du copte *šajel*logos (fragment déjà publié mais non identifié dans *PVP* II, "Les Gnostiques dans la Vie de Plotin", p. 539).

Test. 2
(*Zostrien*, 66,22-23)

« Et qui a à le trouver,
il lui faut distinguer.»

Cette incise du *Zostrien* stimule agréablement l'intérêt dans un texte qui, par ailleurs, ne brille pas par sa logique. Le paraphraste se donne ici des airs importants et joue au philosophe. Peut-être a-t-il pris cette formule dans la source de philosophie païenne qu'il plagiait ? Numénius, fr. 11, insiste par deux fois sur la nécessité de distinguer : « Qui veut se faire une idée tant du Premier Dieu que du Second *doit d'abord distinguer* toutes choses à leur rang et en bon ordre » (11,1-3) ; de nouveau en 11,11, appel à la prière et à la dialectique : εὐκτέον μὲν ἤδη, διελέσθαι δὲ δεῖ.

Test. 3
(*Zostrien*, 66,24-67,23)

a. « Et en étant dans la vitalité,
il est vivant ;
mais en étant dans la béatitude,
il sait qu'il possède là
une intelligentialité
pour connaître tous ceux-là.

b. Il est père par rapport à lui seul
et mère
car il n'est dieu sur personne,
si ce n'est sur lui-même,
puisqu'il s'est engendré seul.

c. Et il demeure seul
en lui-même de soi-même,
l'Unique sans substance,
car il est dans ce qui est sien,
qui est idée d'idée,
unité de l'hénade.
Et il existe en tant que logos,
puisqu'il est en lui dans l'intellect,
et il est en lui
puisqu'il ne sort vers aucun lieu.

d. C'est l'Esprit unique, parfait, simple.

e. Il est le lieu de soi-même
et à la fois il demeure en soi-même
et dans les touts.»

a paraphrase, en utilisant I 50,1-2 (béatitude = intelligence), les deux termes de I 50,11 : *vitam omnem et beatitudinem*. *b* est le commentaire gnostique de I 50,1 : *hic est deus, hic pater*. *c* paraphrase 50,9 (*in semet ipso manens*) à l'aide de 50,16 (*et idea et logos sui ipsius*) ; "l'unité de l'hénade", *ti-mntouôt nte ti-hennas* = ἡ τῆς ἑνάδος μόνωσις ; en 75,20-21, ces deux termes sont coordonnés (voir *infra*, 6 bB) ; dans ce contexte d'expressions relatives à l'intégralité de la cause première, "unité de l'hénade" est l'interprétation du *solus in solo* qui suit immédiatement *in semet ipso manens* (50,9). *d* < 50,4-5 (*in unalitate spiritus, perfectus*) ; pour "simple", voir test. 1 *e* ; la triple gradation ascendante de la perfection, que présente le témoin latin (*non indigens aliorum—perfectus—superperfectus*) disparaît complètement dans le copte. *e* < 50,8 (*ipse sibi et locus et habitator*). Pour béatitude = intelligence en *a*, voir également *Zostrien* 73,10-11 (« dans la béatitude, il sait ») et test. 6.

Test. 4
(*Zostrien*, 67,23-68,26)

a. « Et il est,
lui qui existe
comme logos et lieu de soi-même,
la puissance et une vie
et un habitant en soi-même.

b. La vie est l'acte (*energeia*)
de l'hénade sans substance.
Celle-ci (= la vie) qui est en lui,
elle existe en lui
avec ceux qui existent
de par la béatitude et la perfection.
Et c'est elle (= la vie)
la puissance qui est
dans tous les véritablement existants.

c. La béatitude est l'idée (*idea*)
de l'acte (*energeia*) qui est.

d. En recevant l'existence,
il reçoit la puissance, la vie,
une perfection qui n'est jamais divisée.
Alors il existe comme parfait.
Voici pourquoi il existe comme parfait :
parce qu'il est inséparable d'avec lui-même
car il n'y a rien qui soit devant lui,
si ce n'est l'unité parfaite.»

Le paraphraste gnostique commente ici I 50,13-15 et ajoute aux thèmes précédents (vie et béatitude) celui de perfection. *a* (« logos et lieu de soi-même ») est la reprise des formules du test. 3 *c* et *e*, avec l'expression littérale de I 50,8 : *ipse sibi... habitator*. "La puissance et une vie" est une traduction maladroite de I 50,13 (*potentia vitae*). *b* et *c* donnent deux définitions de la vie et de la béatitude, respectivement comme acte et idée de l'acte, qui selon toute vraisemblance proviennent de la même source de philosophie païenne d'où l'auteur du *Zostrien* a tiré sa citation de l'exposé. À remarquer en *b* la formule johannique : "la vie existe en lui" (*Jean* 1,4). *d* : l'implication de l'existence et de la vie (< I 50,15) sert à définir, pour le paraphraste, la perfection de l'Esprit comme « inséparable d'avec lui-même » (< I 50,8 *inseparabilis a semet ipso*).

Test. 5
(*Zostrien*, 74,8-21)

« Selon l'existence,
l'idée et le logos de soi-même,
et selon l'acte qui est la vie
qui est mouvement,
et selon la perfection
qui est la puissance intellectuelle (*noeron*)
qui est lumière,
(étant) trois,
il est immobile et à la fois il se meut,
(étant) en tout lieu et dans aucun lieu,
vivant pour eux tous et agissant,
(Lui),
l'Ineffable que l'on ne peut nommer.»

Le paraphraste gnostique réorganise à sa façon la quasi-totalité de la théologie affirmative de I 50,2-16 en construisant un jeu de triades pour invoquer le *tripotens pneuma*. La triade intelligible (existence, vie, pensée) est développée en ennéade : existence/ idée/ logos — acte/vie/mouvement — perfection/puissance intellectuelle/lumière. Puis il regroupe pour former une triade de qualifications de l'Esprit trois formules dispersées dans la théologie affirmative de l'exposé : 1) « à la fois immobile et se mouvant » qui est la citation de I 50,2-3 *inmobili motione semet ipsum custodiens* ; 2) « en tout lieu et dans aucun lieu » qui est la citation de I 50,9-10 *ubique exsistens et nusquam* ; 3) « vivant et agissant » qui est la citation de I 50,16-17 *et vivere et agere habens*. L'expression de 74,5, *pi-šmt*, "trois", "triade", ou "ce(s) trois", ne peut être, du point de vue du sens, le sujet des propositions verbales suivantes, mais la récapitulation numérique des modalités de la triple puissance de l'Esprit développée en ennéade : "étant lui-même trois", ou bien "chacune d'entre elles étant trois".

Test. 6
(*Zostrien*, 75,6-11)

« Et dans l'existence de soi-même
il est
dans la vitalité de la vie,
et dans la perfection,
et dans l'intelligentialité, la béatitude.»

Pareillement, ici, le paraphraste combine plusieurs expressions de l'exposé de philosophie païenne qu'il a sous les yeux et résume de façon correcte le principe de prédominance énoncé dans I 50,12-15 : *et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est exsistentiae, potentia vitae et beatitudinis : quo enim est et exsistit, potentia quae sit exsistentiae, hoc est potentia est et vitae et beatitudinis*. La formule « existence de soi-même » provient de I 50,17-18 : *suimet ipsius... exsistentiam*. Sur l'équation intelligentialité = béatitude, voir test. 3a.

B. *La citation littérale de I 50,18-21 dans le* Zostrien

La litanie des propriétés transcendantes de l'Un-Esprit, avec laquelle prend fin le morceau de philosophie païenne recopié par Marius Victorinus, est la seule partie de la théologie affirmative de l'exposé (D), qui est reproduite littéralement dans le *Zostrien*. Mais, alors que Victorinus a conservé en bloc cette litanie, l'auteur du *Zostrien* l'a fractionnée. Le fragment 1 est conservé sans coupure majeure à la suite de l'énoncé du principe de prédominance (test. 6). Le fragment 2, constitué par la formule de conclusion de la litanie (*unalitas counitionis nulla counitione*), n'apparaît que beaucoup plus loin dans le *Zostrien* (84,18-22). Le passage concerne la manifestation de Barbélo comme « béatitude de l'Esprit invisible, connaissance de la préexistence dans la simplicité de l'Esprit invisible » (84,13-18), simplicité qui consiste pour lui, l'Esprit féminin (= Barbélo), à être *dans l'hénade*, etc... (fr. 2).

Marius Victorinus I 50,18-21	*Zostrien*
	Fr. 1 (75,12-24)
indiscernibilis spiritus *counitio,*	Et tous ceux-là étaient [13] dans l'indivisibilité de [14] l'Esprit, et l'intelligentialité,[15]
divinitas, *substan/tialitas,* *beatitudo,* *intellegentialitas,* *vitalitas,* *optimitas,*	c'est pour cela qu'Il est : la divi/nité, et la non-substantia/lité, et la béati/tude, et la vie, et l' [19] intelligentialité, et la bon/té,
et [20] *universaliter* *omnimodis omnia,* *pure ingenitum* προόν,	et hénade[21] et unité, et [22] absolument (ἁπλῶς) tous ceux-là, la [23] pureté de la non-génération [24] préexistante,...
	Fr. 2 (84,18-22)
una/litas *counitionis* *nulla counitione.*	... dans [19] l'hénade (ἑνάς) étant (masc.) semblable [20] dans l'unité qui [21] est pure et sans [22] forme (εἶδος).

Il y a deux fautes grossières du témoin copte par rapport à la série latine. La première est la traduction copte de la formule initiale de la litanie : *indiscernibilis spiritus counitio* = ἀδιαίρετος τοῦ πνεύματος συνενότης. À la place de ce dernier terme, néologisme fabriqué par l'auteur de l'exposé, on a en copte ⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ (75,14) = *intellegentialitas*. Il s'agit visiblement d'une erreur, puisque ce terme d'intelligentialité réapparaît à sa vraie place en 75,19. D'autre part, à la décharge du traducteur copte, on observera qu'en 84,19-20 il comprend correctement ce type de néologismes philosophiques, quitte à faire une périphrase. Par conséquent, la faute incombe ici au témoin grec défectueux qu'il traduisait. Par erreur de copiste, συνενότης avait été changé en (συν-)νοότης, d'où ⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ = *intellegentialitas* dans le copte. Il faut donc comprendre l'original grec correct de *Zostrien* 75,12-14 ainsi : « Et tous ceux-là (= l'existence, la vie et la béatitude du principe de prédominance énoncé dans le test. 6) étaient dans l'indivisibilité de l'Esprit et la co-union (s.e. de l'Esprit) ».

La seconde faute est également imputable, me semble-t-il, au témoin grec du *Zostrien* arrivé au traducteur copte. Il y a, en effet, un contresens en 75,16-17 : au lieu de ⲙⲛⲧⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ, « non-substantialité », il faut lire ⲙⲛⲧⲟⲩⲥⲓⲁ, *substantialitas* = οὐσιότης, terme attesté, comme nous l'avons vu (6aD), dans le même contexte de théologie affirmative par le *Didaskalikos*.

En 75,18, le préfixe des abstraits, *mnt-*, a été omis par étourderie devant *-ōnh* ; lire ⲙⲛⲧⲱⲛϩ, "vitalité", comme dans les *Trois Stèles de Seth* (VII 122,21) tributaires de la même liste (*supra*, 6aA, "La signification arithmologique de la triple puissance") et dans les testimonia 3a et 6.

« Hénade et unité » (75,20-21), ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲙ|ⲛ| ⲟⲩⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ = ἑνὰς καὶ μόνωσις est un ajout du paraphraste gnostique, adaptant l'attribut traditionnel de transcendance, εἷς μόνος ou ἓν καὶ μόνον (Ptolémée, *Lettre à Flora*, ap. Épiphane, *Pan.*, XXXIII 7,5 ; *Corpus Hermeticum*, IV 1. 5. 8 ; X 14 ; XI 5 ; Extraits de Stobée, II A 15 ; sur les variantes graphiques de l'attribut : Festugière, *Révéla-*

tion d'Hermès Trismégiste, IV, p. 18) à la morphologie de la série d'abstractions décrivant les propriétés préexistantes de l'Un-Esprit. Dans le test. 3c, les deux termes sont mis en détermination (« hénade d'unité »).

Pour la traduction copte de *pure ingenitum proon*, voir *supra* 6aD.

* La formule de conclusion de la litanie, *unalitas counitionis nulla counitione*, est rendue en copte par un calque excellent du grec : « dans l'hénade, (l'Esprit) étant semblable dans l'unité (périphrase signifiant "co-unifié") qui est pure et sans forme » (fr. 2). Ce qui permet d'obtenir la rétroversion du latin : κατὰ τὴν ἑνάδα συνηνωμένον ἀμιγῶς ; « sans forme » est un ajout tiré des listes de prédicats de la théologie négative (*supra* 4 "La négation de toutes les formes"). Comme nous l'avons déjà dit, tous les termes de cette litanie étaient en grec juxtaposés, sans coordination entre les mots ni article devant les abstraits. Le traducteur copte a coordonné toutes les formules prédiquées de l'Esprit, sauf, étourderie de sa part ou du copiste, devant "la pureté de la non-génération" (75,22-23) et, pour faire bonne mesure, mis partout au lieu de l'article indéfini (comme en 75,20-21) des articles définis.

L'auteur du *Zostrien* a donc recopié littéralement la première partie de la citation que nous avons aussi chez Marius Victorinus et qui correspond à la totalité (sauf 49,10-18) de la théologie négative, et il a recopié également l'extrême fin de la même citation, correspondant à la litanie finale de la théologie affirmative, après avoir paraphrasé l'ensemble de l'argumentation qui précède la litanie finale.

7. Conclusions

Au terme de ce Commentaire et de ce livre, il importe de faire le point sur le chemin parcouru et de préparer la voie à d'autres recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus. Je n'accablerai pas le lecteur en résumant ce qu'il a déjà lu et m'en tiendrai à de brèves remarques sur l'acquis de ce travail comme découverte d'un texte nouveau et analyse de son contenu. Un problème connexe, en filigrane des pages précédentes, est la question de l'identité de l'auteur de ce que j'ai appelé seulement "l'exposé". La réponse à cette question relève du domaine de l'hypothèse. Et c'est comme tel qu'il y sera répondu.

Le pivot de ces Recherches est l'existence d'une synopse littérale entre l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus, I 49,9-50,21 et la version copte de l'Apocalypse de Zostrien dans les codices de Nag Hammadi, VIII 64,13-66,12 et, par intermittences, 66,12-84,22. Cette synopse est la preuve matérielle que latin et copte sont dans les limites indiquées rigoureusement le même texte portant sur une métaphysique du principe premier, de type platonicien et articulée selon les deux méthodes dites de théologie négative et de théologie positive. Dans le traité gnostique de Nag Hammadi comme chez le Père de l'Église, ce texte identique occupe une place éminente, ainsi que le montrent la formule d'introduction à la révélation (Marius Victorinus I 49,7-8 = *Zostrien* 64,11-13) et l'utilisation massive qui est faite de ce morceau dans les deux œuvres. On a donc affaire ici à un document fondateur, à un *auctor* respecté.

Pour Marius Victorinus comme pour l'auteur de l'Apocalypse de Zostrien, cet exposé avait l'avantage de présenter une série de rapports métaphysiques dont pouvaient être tirées des applications particulières en fonction d'adversaires visés ou de doctrines spécifiques. Chez le Père de l'Église, l'exposé constitue la base conceptuelle et méthodologique de sa théologie trinitaire antiarienne. En établissant qu'il n'y a en Dieu aucune opposition de contrariété et que le déploiement hors de l'unité primordiale est toujours co-unification, ce morceau pouvait permettre de comprendre et de formuler la manifestation du Fils sur le modèle de l'apparition de la forme dans et hors de l'être premier, forme égale au Père et consubstantielle, inengendrée et préexistante. Chez l'auteur gnostique, la réutilisation du même morceau répond d'abord, pareillement, à des préoccupations polémiques. La partie de théologie négative constituait, une fois de plus, face à la représentation chrétienne dominante d'un Dieu démiurge, une utile réaffirmation de la nécessité de poser, au principe de toutes choses, la transcendance absolue du monde divin. La partie de théologie positive permettait, face aux écoles gnostiques rivales du courant valentinien, d'introduire en Dieu causalité et dénominations, sans, pour autant, parler de "génération" et de "fils", sans qu'il y ait "émission" ou "émanation". Plus spécifiquement, aussi, le type de rapport métaphysique, qu'énonçait l'exposé entre l'Un-Esprit et le Tripotens in unalitate, ce dernier à la fois indistinct et distinct de la monade, autorisait de précieuses applications pour reformuler et développer la théologie du Tridunamos en germe

dans l'*Évangile Égyptien* et l'*Apocryphon de Jean*. Si l'on considère, enfin, l'organisation interne du *Zostrien*, l'exposé et sa paraphrase, qui interviennent seulement dans la partie finale de ce traité gnostique (révélations de Salamex), y apparaissent comme la réponse apportée par l'auteur à l'une des grandes questions métaphysiques qui agitent Zostrien avant son ascension céleste : « Comment les existants, qui proviennent de l'Aiôn des existants, d'un Esprit invisible, indivisible, autogénéré et à trois formes innées, ont-ils un principe qui transcende l'existence ? » (2,25-30). Il y a unité de l'œuvre, de cette question initialement posée dans le langage de l'*Évangile Égyptien* à sa réponse au moyen de l'exposé dans les révélations de Salamex, tout comme des autres questions initialement posées à leurs réponses respectives dans les révélations d'Authrounios, d'Éphesek et de Yoel.

Considérés du point de vue de la recherche moderne et contemporaine en histoire de la philosophie et de la littérature anciennes, les paragraphes 49 et 50 du livre I de l'*Adversus Arium* constituent l'unique témoin patristique littéral, repéré à ce jour, de plusieurs pages d'un traité gnostique de Nag Hammadi. Plus inattendu est que ce témoin patristique, disponible depuis le XIXème siècle dans l'un des trois cent quatre-vingt-deux tomes de la Patrologie de l'abbé Migne, réédité dans la seconde moitié du XXème siècle par les soins de Paul Henry et de Pierre Hadot dans la collection des Sources Chrétiennes puis dans le Corpus de Vienne, appartienne à la littérature chrétienne latine, je devrais dire plutôt : soit transmis par elle. Car dès lors que l'original du traité gnostique copte de Nag Hammadi (VIII,*1*) est grec, le texte latin en question dépend nécessairement d'un modèle grec.

Cette découverte concerne donc trois domaines linguistiques de l'ancienne littérature : copte, latin et grec. Il est inutile d'insister sur son apport aux études coptes et gnostiques, et à l'histoire de la recherche sur les textes de Nag Hammadi. La bilingue latine et copte a permis de restaurer et d'établir sur une base ferme une partie non négligeable d'un traité gnostique copte parvenu sur un support en mauvais état, puis édité à la diable et très mal traduit en 1991 dans le tome XXXI des Nag Hammadi Studies. Le travail inauguré grâce à la découverte de la bilingue devra être prolongé, amélioré, étendu à d'autres parties du *Zostrien* et aux traités qui lui sont apparentés dans les sources gnostiques coptes. Mais d'ores et déjà, un grand texte est devenu lisible et rendu accessible par une traduction justifiée mot après mot grâce à l'exploration de cette *terra incognita* qu'est le vocabulaire philosophique gréco-copte.

La présence littérale dans le *Zostrien* gnostique de deux paragraphes de Victorinus ouvre aussi, pour l'histoire de la formation de cette littérature chrétienne latine, des perspectives neuves. Étant donné que, pour des raisons évidentes de chronologie, l'auteur du *Zostrien* ne pouvait avoir été le plagiaire du rhéteur romain, nous avions donc affaire à une source de Victorinus, la seule source littérale découverte depuis que Paul Henry en 1934 (*Plotin et l'Occident*, pp. 48-54 ; Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 23 et 418-422) avait identifié dans le livre IV de l'*Adversus Arium* (22,8-9) « une citation textuelle » de Plotin, *Ennéades*, V 2 [11], 1. 1-2. Notons ici que la nouvelle découverte est matériellement significative : à titre de comparaison, la citation de Plotin prend une ligne et demie dans le texte de Victorinus, celle du *Zostrien* occupe cinquante-trois lignes dans le même texte !

À partir de là, commencent difficultés et problèmes liés à la saga des sources. La solution simple consistait à penser que le *Zostrien* était la source directe (ou indirecte) de Victorinus et que ce dernier, faisant à l'instar de Clément d'Alexandrie ou d'Irénée flèche de tout bois, avait bâti une théologie on ne peut plus orthodoxe sur les dépouilles de l'hérésie et utilisé comme allié objectif contre l'arianisme des propos gnostiques allant dans le sens du consubstantialisme (sur l'antiarianisme gnostique, voir ma contribution aux *Mélanges Mondésert*, 1987).

J'ai dû écarter cette solution pour trois raisons principales. En premier, il était difficile d'admettre que Marius Victorinus ait pris pour guide philosophique du livre IB et de l'ensemble de son œuvre un courant de pensée honni de toute l'École de Plotin. En second lieu, l'*Adversus Arium* I 16,1-2 (*quid igitur et tu, Valentine, dicis : processit primus aeon et volens videre patrem non potuit ?*) montre que Marius Victorinus a une piètre connaissance du gnosticisme, d'abord en assimilant l'enseignement arien à celui de Valentin, ensuite en confondant la Sophia « premier éon qui a procédé et qui, voulant voir le Père, ne l'a pas pu », avec le Christ, ou bien encore en laissant passer cette bévue, si tant est qu'il recopie dans ce passage une source ecclésiastique (voir Pierre Hadot, *SC* 69, p. 756). La troisième raison est matérielle. Difficilement envisageable déjà au niveau de l'argumentation de théologie négative de

l'exposé à cause de l'absence de tout terme et trait doctrinal gnostiques dans le témoin latin et surtout en raison des divergences et variantes textuelles du *Zostrien* par rapport au latin, la solution simple de considérer le texte gnostique comme la source de Victorinus a dû être définitivement écartée lorsque l'avancée de la synopse fit découvrir que la partie de l'exposé relative à la théologie positive se trouvait également et intégralement dans le *Zostrien*, mais, à l'exception de la citation fractionnée de ses trois dernières lignes (fr. 1 et 2), qu'elle s'y trouvait seulement à l'état de paraphrase (testimonia 1-6). Un tel patchwork comportant maladresses, omissions et contresens, y compris dans la citation textuelle du fragment 1, ne pouvait avoir produit la structure bien charpentée des propositions constituant l'argument de théologie positive de l'exposé en I 50, 1-21. Victorinus n'était donc pas le plagiaire du *Zostrien*. L'un et l'autre dépendaient d'une source commune, qui est un philosophe de la tradition platonicienne.

Il ne peut s'agir d'un philosophe néoplatonicien. Pour la raison décisive donnée par Pierre Hadot précisément à propos des paragraphes 49 et 50 (*Porphyre et Victorinus*, I, pp. 294-297 ; voir *supra* 6a, Introduction) : ni Porphyre ni aucun autre néoplatonicien n'ont jamais donné à l'Un le nom de Pneuma, ni qualifié la puissance d'être du Père d'« idée et de logos de soi-même ». Luise Abramowki et Ruth Majercik (voir ch. I, "Historique d'une découverte"), lesquelles placent la rédaction ou la récriture du *Zostrien* après 268 sous l'influence directe de Porphyre, répondent à l'objection de Pierre Hadot par des arguments peu crédibles. La première suggère que le terme de Pneuma donné au Père en I 50,5 serait un emprunt porphyrien, non aux chrétiens (allusion à *Porphyre et Victorinus*, I, p. 294 : "deux concepts [Pneuma et Logos] qui semblent d'origine chrétienne"), mais aux gnostiques ; pour la seconde, « unless Victorinus found this terminology in a source independent of Porphyry, the best explanation is that he was equated *pater* and *pneuma* in *Adv. Arium* I 50 in order to reconcile Chaldean and Christian concepts » ("The Existence-Life-Intellect Triad", p. 487).

De mon point de vue, la totalité du *Zostrien* dont nous connaissons le contenu par la version copte des Nag Hammadi Codices était déjà écrite en 263, lors de l'arrivée des Gnostiques dans l'École de Plotin. La réflexion de Plotin, trouvant ridicule d'introduire dans les réalités premières la division de l'acte et de la puissance (II 9 [33], 1. 23-26), vise le *Zostrien* 78,10-16 (publié dans *PVP* II, p. 540) et 79,9-14, passages qui appartiennent à la section du traité où est paraphrasée la théologie positive de l'exposé cité par Marius Victorinus. Le *Zostrien* que Plotin et ses disciples ont connu était donc bien le même que celui que nous lisons aujourd'hui en copte. L'hypothèse de deux rédactions de l'Apocalypse de Zostrien, l'une préporphyrienne (perdue), l'autre porphyrianisante (NHC VIII, *1*), est une vue de l'esprit.

Ce déplacement de chronologie, de 268 (*terminus a quo* du *Zostrien* selon Luise Abramowki et Ruth Majercik) à 263 (selon moi *terminus antequem* de la composition globale du *Zostrien*), ouvrait une perspective nouvelle pour explorer la longue citation commune au *Zostrien* et à Marius Victorinus. J'ai donc écrit le commentaire précédent pour démontrer que cet exposé de métaphysique sur le principe premier peut s'expliquer de bout en bout comme témoignage de la philosophie avant Plotin, autrement dit comme document du moyen platonisme et précurseur du néoplatonisme.

Qui en serait l'auteur ? Assurément une grande figure de l'histoire du platonisme ; un philosophe ne répugnant pas à exprimer ses vues métaphysiques dans le langage religieux d'une révélation ; un dialecticien capable de réemployer en perspective antistoïcienne les matériaux logiques et conceptuels du stoïcisme ; un homme de culture, enfin, connaissant la Bible, imprégné de Philon, non irrité par la nouveauté chrétienne, curieux des traditions de l'hellénisme oriental, qu'elles soient mises sous le nom d'Hermès Trismégiste ou sous celui du mage Zoroastre. Ces traits correspondent bien au portrait de Numénius d'Apamée, le "philosophe Pythagoricien" (dernier état de la question : Frede, 1987 ; O'Brien, "Plotinus and the Secrets of Ammonius", pp. 127-128). *

Ses commentaires (ὑπομνήματα) sont lus dans l'École de Plotin à Rome (Porphyre, *VP*, 14. 10-12). Amélius, le plus ancien disciple de Plotin, est un ardent admirateur de Numénius (Dillon, *The Middle Platonists*, p. 361). Selon Porphyre (*VP*, 3. 44-45), « il était allé jusqu'à copier et rassembler presque tous les écrits de Numénius et à en apprendre par cœur la plupart ou peu s'en faut », et c'est dans la patrie de Numénius, Apamée sur l'Oronte (Syrie), qu'il se retirera avant la mort de Plotin (*VP*, 2. 33 ; sur tout cela : Brisson, "Amélius", pp. 801-802).

C'est à ce même Amélius que Plotin avait confié précisément la réfutation du *Zostrien*, et il

écrira, dit Porphyre (*VP*, 16. 12-14) « jusqu'à quarante livres pour y répliquer ». Aux différentes raisons que j'ai avancées par ailleurs (*PVP* II, pp. 538-541) pour tenter d'expliquer pourquoi c'est à lui que revint cette tâche, s'en ajouterait aujourd'hui une nouvelle. Si mon hypothèse d'attribuer à Numénius la paternité du morceau de métaphysique recopié par le *Zostrien* et Marius Victorinus n'est pas extravagante, il convient d'admettre que le choix d'Amélius pour cette réfutation s'imposait.

Lorsqu'au début du IVème siècle, grâce à l'immense effort éditorial de Porphyre, commence à grandir l'influence de Plotin, le prestige de Numénius comme autorité suprême en matière de platonisme reste intact, du moins chez les penseurs chrétiens (Waszink, 1965). « Même après Plotin », écrit Édouard des Places ("Études récentes", p. 348), « il inspirera la patristique autant et plus que le néoplatonisme ». Dans les années 320, Numénius joue contre Porphyre un rôle décisif dans la construction de l'œuvre apologétique d'Eusèbe de Césarée (Saffrey, "Les extraits", 1975 ; "Un lecteur antique", 1975). Parmi les Latins, l'apologétique chrétienne d'Arnobe en est imprégnée (Puech, "Numénius", pp. 26-27), aussi bien que la réplique païenne de Macrobe (De Ley, 1972). Il aura inspiré les courants les plus divers à l'intérieur du christianisme : gnostiques hérétiques de toutes tendances aussi bien que gnostiques orthodoxes, consubstantialistes aussi bien que subordinationnistes. Pourquoi, à côté des noms de Plotin et de Porphyre, n'y aurait-il pas une place pour lui parmi les mystérieux *libri Platonicorum* (dernier état de la question : Hadot, *Marius Victorinus*, pp. 201-210) ?

Vers l'amont, le premier citateur de Numénius est Clément d'Alexandrie : « Qu'est-ce, en effet, que Platon, sinon un Moïse atticisant ? » (test. 1 Leemans ; n° 363a Stern, II, p. 209 ; témoignage relégué dans une note de bas de page chez des Places, p. 52, n. 4). Dès lors, je verrais bien dans cette même Alexandrie de la fin du IIème siècle ou du tout début du IIIème, où avait pénétré l'influence de Numénius, le milieu culturel dans lequel l'auteur du *Zostrien* aura composé son œuvre à la manière des Moïse atticisants. *Alexandria igitur*, écrit David Erdmann dans sa dissertation inaugurale de philosophie (1847, p. 8), *eam regionem significat, in qua origo variorum et platonicae philosophiae et religionis judaicae elementorum, quae in doctrina gnostica conjuncta sunt, quaerenda est.*

Que ce littérateur gnostique introduise un extrait de Numénius dans un traité mis sous le nom de Zostrien, qui passait alors pour le fils d'Iolaos et le père d'Arménios, lui-même père d'Er assimilé au Zoroastre récent, dit le Babylonien ou le Pamphylien, paraît bien à sa place dans le contexte de cette époque. Le philosophe Apaméen et son compagnon (ἑταῖρος) Cronius avaient l'un et l'autre été aussi des commentateurs du mythe d'Er (Proclus, *In Remp.*, II 96,11-110,5 ; Dillon, *The Middle Platonists*, p. 364 et 380). Or c'est précisément le mythe platonicien de la *République*, mais relu et enrichi par les apocryphes zoroastriens de l'époque hellénistique et par la philosophie du IIème siècle, qui constitue au début et dans le corps du *Zostrien* la trame du récit de l'ascension et des visions célestes du héros gnostique de l'outre-tombe. Comme le voulaient les généalogies légendaires des Grecs passées dans ces apocryphes, le voyageur de l'autre monde n'est plus, cette fois, Er fils d'Arménios, mais Zostrien, fils d'Iolaos le guérisseur, et père d'Arménios.

8. *REMARQUES ADDITIONNELLES*,

par Pierre HADOT

a. Tripotens in unalitate (—> p. 96)

Le *tripotens in unalitate* ne signifie peut-être pas que la triade est hénade mais, comme je l'avais traduit (*SC* 68, p. 345), que l'Un a, en son unité, une triple puissance (existence, vie, béatitude) : cela annonce I 50,10. Je ne vois pas bien l'intérêt de distinguer les deux significations de la triple puissance. Notamment, je pense que dans les *Oracles* les spéculations sur la triade sont étroitement liées à la représentation de la triade Père—Puissance—Intellect. Il y a des variations néoplatoniciennes sur ce thème ; mais tout donne à penser qu'il y avait une triade "métaphysique", Père—Puissance—Intellect, dans les *Oracles*. Les formules "arithmologiques" se réfèrent toujours tacitement aux formules "métaphysiques".

b. οἱ εἰπόντες (—> p. 100)

L'expression οἱ εἰπόντες désigne des philosophes qui rapportent (et interprètent peut-être) les *Oracles chaldaïques*. L'auteur du *Commentaire* souligne les antithèses qui se trouvent dans l'interpréta-

tion de ces philosophes et peut-être dans les *Oracles chaldaïques* eux-mêmes. D'une part, les *Oracles* affirment que le Père s'est soustrait lui-même, sans même inclure dans sa puissance intellective le feu qui lui est propre (Oracle 3), et pourtant ils lui attribuent une "puissance" et un "intellect" — concédant que sa puissance et son intellect sont co-unifiés dans sa simplicité (Oracle 4 : puissance et intellect avec le Père et venant du Père) — et même un autre "intellect". Les antithèses continuent ensuite : le Père n'est pas séparé de la triade et pourtant il abolit le nombre, même le nombre un. À mon avis, le ἀπλότητι συνηνῶσθαι peut être une expression, ou

A) de l'auteur (pour moi, Porphyre) du *Commentaire* lui-même, cherchant à préciser, par une expression qui lui est propre ou qu'il a empruntée, la doctrine des *Oracles* ou de ceux qui rapportent ces *Oracles* ; ou

B) de gens (Numénius, par exemple ?), qui rapportent la doctrine des *Oracles* et qui emploient l'expression pour dire que Puissance et Intellect sont liés au Père ; ou

C) des *Oracles* eux-mêmes ; mais cela est invérifiable car il n'y a pas de parallèle.

Je pencherai évidemment pour l'hypothèse B on pourrait supposer que c'est Numénius qui est visé comme commentateur ou citateur des *Oracles*.

La formule ἀπλότητι συνηνῶσθαι n'est pas liée nécessairement à la notion d'Esprit (dans les *Oracles*, il s'agit du feu). À remarquer que cette formule peut vouloir dire : « sont réunis à sa simplicité » ; mais je pense que cela n'est pas le cas ici.

Cette tournure se retrouve chez les néoplatoniciens postérieurs : Proclus, *Théol. plat.*, III 3, edd. Westerink et Saffrey, p. 13, 3 τῇ ἑαυτοῦ συνήνωσεν ἀπλότητι ; Damascius, I, ed. Westerink, p. 3,10 τῇ ἑαυτοῦ ἀπλότητι πάντα συνανέλυσεν ; p. 60,22 τὸ πρὸ πάντων ἕν, περιέχον τὰ πάντα τῇ οἰκείᾳ παντελεῖ ἀπλότητι ; p. 79,12 τῇ ἑαυτῆς ἀπλότητι πάντα οὖσαν ; Dexippe, *In Categorias*, ed. Busse, *CAG* IV/2, p. 65,18 : dans la liste des Catégories, il faut mettre la quantité après l'*ousia*, car les Idées et les Modèles sont liés à la Pluralité, « même s'ils sont unifiés dans la pensée de Dieu ; mais tout en ayant leur essence et leur détermination propres, ils ont leur unité comprise dans la simplicité de Dieu », ἐν τῇ ἀπλότητι τοῦ θεοῦ τὴν ἕνωσιν ἔχει περιειλημμένην.

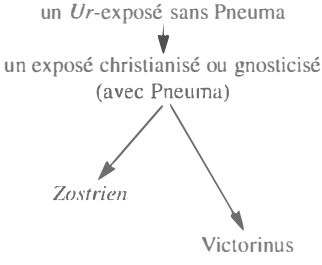
c. unalitas counitionis nulla counitione (—> p. 110)

Je doute de la rétroversion κατὰ τὴν ἑνάδα συνηνωμένον ἀμιγῶς. Tout d'abord, on ne peut pas être absolument sûr que « étant semblable dans l'unité » soit une périphrase pour « co-unifié ». Ensuite, la structure de l'expression latine semble laisser entendre qu'il y avait là une figure de style, *counitionis* nulla *counitione*, qui suppose le même mot en grec. *Unalitas* apparaît comme un nom sur le même plan que *beatitudo* ou *optimitas* : "il est unité de toute union" qui transcende l'union.

d. L'hypothèse Numénius (—> p. 112)

L'hypothèse Numénius est assez séduisante. Mais on retombe quand même dans le problème du Pneuma. Il est difficile d'admettre que Numénius, seul parmi beaucoup d'autres philosophes de son époque, ait utilisé ce mot. Cela était presque impensable pour un platonicien. Et je crois que l'évocation du livre de la *Sagesse de Salomon* ne peut à elle seule expliquer qu'un Numénius ait pu utiliser la notion de pneuma pour désigner Dieu.

Au sujet du Pneuma, je remarque : 1) que le mot n'apparaît pas chez Victorinus dans I 49,1-40 ; 2) que dans I 50,1-21, le mot n'apparaît que dans quatre ou cinq lignes, dont deux qui essaient d'expliquer le mot dans un sens platonicien. Peut-on être absolument sûr que le mot se trouvait dans la source dernière de notre texte ? Ne pourrait-on imaginer le schéma suivant ?



On accusait Plotin (Porphyre, *VP*, 17) mais aussi Porphyre (Proclus, *In Tim.*, I, p. 77,22) de plagier Numénius. Ce qui nous met au rouet, car on peut avoir du Numénius dans Porphyre.

Sur le style "théogonique" de Numénius : *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 398-400.

PIERRE HADOT

“PORPHYRE ET VICTORINUS”. QUESTIONS ET HYPOTHÈSES

PIERRE HADOT

"PORPHYRE ET VICTORINUS". QUESTIONS ET HYPOTHÈSES

Le lecteur vient de prendre connaissance, grâce à la remarquable démonstration de Michel Tardieu, des perspectives radicalement nouvelles qu'ouvre sa découverte d'une source commune à l'*Apocalypse de Zostrien* et à un passage des écrits théologiques de Marius Victorinus, source qui, selon toute vraisemblance, serait médio-platonicienne. Ce même lecteur ne peut que se demander alors ce que pense de cette découverte l'auteur d'un livre, paru en 1968 sous le titre : "Porphyre et Victorinus", qui affirmait que l'unique source philosophique de Victorinus était à rechercher dans des textes, perdus, du néoplatonicien Porphyre. Avant de répondre à ce lecteur légitimement curieux, je rappellerai tout d'abord brièvement les thèses fondamentales contenues dans les écrits théologiques de Marius Victorinus, puis les raisons qui m'avaient conduit à admettre un rapport étroit entre ces écrits et la pensée de Porphyre. Quant à ma réponse, elle ne pourra malheureusement que prendre la forme d'une série de questions, auxquelles je ne me sens pas capable de répondre, pour l'instant, parce qu'elles ne pourront être résolues que par une longue étude.

*

* *

Les écrits théologiques de Marius Victorinus sont consacrés à la défense de la théologie trinitaire soutenue au IVe siècle par les "orthodoxes" qui affirmaient la consubstantialité (*homoousion*) du Père et du Fils, c'est-à-dire l'identité d'être entre le Père et le Fils. Il s'agit essentiellement d'affirmer que le Fils est un seul Dieu avec le Père. On peut résumer ainsi l'essentiel de la position de Victorinus. Le Père est être pur, indéterminé, inconnaissable, mais qui contient en lui, confondu avec son être, une forme cachée, non manifestée. Le Fils est cette même forme du Père (forme, et aussi logos ou acte ou mouvement), mais dans un état de manifestation, il est donc la révélation du Père inconnaissable. Mais il n'est pas une simple forme, il est lui-même être, dans la mesure où la forme de l'être ne peut être que substantielle et qu'elle reçoit l'être du Père (cf. *Adv. Ar.*, II,4). Le Fils est donc, exactement, à la fois, forme manifestée et être, tandis que le Père est, à la fois, être et forme non manifestée. La consubstantialité est ainsi assurée par le fait que le Père et le Fils ont un seul et même être qui est l'être du Père : une seule substance donc, mais qui fonde deux hypostases, celle du Père et celle du Fils. L'hypostase (*subsistentia*) représente l'être accompagné d'une détermination, par opposition à l'être pur qui est l'*hyparxis* (*exsistentia*). Le Père est hypostase, dans la mesure où il est l'être accompagné d'une détermination cachée et latente qui est le Fils préexistant dans le Père ; le Fils est hypostase, dans la mesure où il est la détermination manifestée, extériorisée, mais substantielle, fondée dans l'être. C'est donc l'opposition et l'implication réciproque de l'être et de la forme (celle-ci pouvant être dans un état de latence ou, au contraire, de manifestation) qui assure à la fois la consubstantialité et la distinction entre le Père et le Fils.

Le Fils à son tour apparaît comme double, le Logos et l'Esprit-Saint (cf. *Adv. Ar.*, III,8,25 ss.). Dans le mouvement de manifestation de la forme qu'est le Fils, le Logos représente en effet le mouvement allant vers l'extérieur, en tant qu'il est la Vie qui se répand à travers les êtres, tandis que l'Esprit-Saint est le mouvement de retour vers le Père, en tant qu'il est intelligence et sagesse, qui se convertit vers le Père pour le connaître. Le Logos-Vie communique l'être et la vie aux êtres inférieurs, en déployant d'abord le monde intelligible, puis en pro-

duisant le monde sensible par l'intermédiaire de l'âme. Son mouvement vivificateur s'achève par l'Incarnation qui assure la présence du Logos dans le monde sensible, jusqu'à la mort de la croix. À partir de ce moment, le mouvement de descente se convertit en mouvement d'ascension et de retour. Le Christ cède la place à l'Esprit-Saint, tout en restant présent en lui, et l'Esprit-Saint spiritualise toutes choses, parce qu'il est la Sagesse. Ces deux mouvements correspondent pour Victorinus à deux phases successives de l'autoposition, de l'automanifestation du Fils, l'une féminine (celle de la Vie), l'autre masculine (celle de la Pensée), dans la mesure où l'Esprit-Saint est la Pensée, cachée dans le Père, qui tend à se distinguer, à se manifester, pour se connaître et connaître le Père, deux phases qui correspondent respectivement, dans la vie du Christ, d'une part à l'enfantement par une femme et à la vie terrestre, d'autre part à la résurrection et au retour vers le Père. Ces deux phases sont présentées parfois d'une manière différente. En effet, c'est l'Esprit-Saint qui peut être, parfois, présenté comme moment féminin, et comme mère du Logos-vie, dans la mesure où c'est la Pensée cachée dans le Père qui engendre le Logos afin de pouvoir se manifester pour se connaître elle-même (*Adv. Ar.*, I,58,12 ; cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, *Estudios Valentinianos*, vol. IV, p. 69-116.)

Dans mon commentaire des écrits théologiques, j'avais souvent fait allusion au caractère "archaïque" des ces représentations d'un Logos caché dans le Père et d'un Esprit-Saint, mère du Logos, que l'on peut retrouver aussi bien chez certains Pères apologistes que dans des textes gnostiques (cf. par exemple, l'*Évangile des Hébreux*, fr. 2 : "Ma mère, l'Esprit-Saint"(Hennecke-Schneemelcher[4], I, p. 108)

Mais la synthèse théologique, que nous venons de présenter brièvement, donne à ces différentes doctrines, éparses chez d'autres auteurs, une organisation rigoureuse et systématique d'un caractère nouveau. La Trinité y apparaît par exemple comme une double dyade : la première étant celle du Père et du Fils, la seconde apparaissant dans le Fils lui-même, présenté comme Logos et Esprit-Saint (par exemple *Adv. Ar.*, III,17,10). Cette double dyade est constituée, d'une part, par l'acte d'être absolument pur, sans détermination (mais avec une forme cachée, confondue avec l'être) et la forme substantielle extériorisée qui révèle la forme cachée dans l'être, et, d'autre part, par la dualité de la vie et de la pensée qui s'opposent au sein de la forme manifestée. Vie et pensée, originellement confondues avec l'être, se manifestent et manifestent l'être. La génération du Fils ne se fait donc pas par épigénèse, mais par préformation. Deux concepts philosophiques étaient présupposés par ce schéma : l'implication et la prédominance. D'une part, être, vie et pensée s'impliquent réciproquement, sont les uns dans les autres, mais, d'autre part, ils se distinguent par prédominance : l'être est vie et pensée, mais plus être, car, en lui, vie et pensée sont réduites à l'être pur ; il est vie et pensée selon le mode de l'être ; la vie à son tour est être et pensée, mais elle est plus vie (c'est-à-dire que l'être et la pensée sont en lui sous le mode de la vie) ; enfin, la pensée est être et vie, mais sous le mode de la pensée.

Tel est le schéma fondamental de la théologie victorinienne. Mais il faut bien préciser que, dans les œuvres de Victorinus, on peut distinguer trois types de développement : 1° des raisonnements proprement exégétiques et théologiques qui se retrouvent pour la plupart chez les consubstantialistes latins de son époque ; 2° des présentations de la structure de la Trinité qui correspondent au schéma général que nous avons décrit ; 3° des développements philosophiques qui font figure de corps étrangers, parce qu'ils introduisent toutes sortes de raffinements et de spéculations, qui ne sont pas très utiles à la démonstration théologique proprement dite, et compliquent inutilement le schéma général, en introduisant parfois des incohérences de vocabulaire. Ainsi, dans la lettre de Victorinus à Candidus, où il s'agit de réfuter la position arienne qui affirmait que le Fils vient du néant, on trouve tout un développement philosophique sur les modes des étants et des non-étants, que Victorinus a utilisé évidemment parce qu'il y trouvait une réflexion sur les différents sens de la notion de non-être, mais qu'il a, pourrait-on dire, recopié, ou plutôt traduit en entier, en conservant par exemple des considérations sur la perception, ou sur les rapports entre les qualités et les éléments, sur la théorie de certains philosophes qui confondent l'âme et la matière ou sur le nom de "nourrice" que l'on peut donner aussi bien à l'âme qu'à la matière, considérations qui n'ont pas la moindre utilité pour son argumentation théologique. Et précisément dans ces développements philosophiques proprement dits, Victorinus a conservé dans son texte de nombreux mots grecs, très caractéristiques, appartenant au vocabulaire technique de la philosophie, qui ne se re-

trouvaient pas dans le vocabulaire habituel des Pères de l'Église. J'ai donc été conduit à penser que cet écrivain latin avait utilisé une ou plusieurs sources philosophiques grecques pour formuler d'une manière systématique sa doctrine de la Trinité.

En analysant le plan de l'œuvre de Victorinus, il m'est apparu que l'on pouvait isoler trois groupes de développements théologiques, qui constituent en fait trois unités littéraires, ayant, chacune, leur cohérence interne et leur vocabulaire particulier, qui supposent, semble-t-il, trois sources littéraires différentes, mais cohérentes dans leur doctrine. Autrement dit, pour illustrer sa théorie de la consubstantialité entre les hypostases divines, Victorinus semble bien avoir traduit littéralement trois textes, d'ailleurs assez parents les uns des autres, dans lesquels se trouvaient soit la triade être, vie et pensée, soit l'opposition entre l'acte d'être et la forme qui le révèle.

Le premier de ces groupes de textes se trouve dans la première lettre à Candidus (c. 2,21-15,22). Il s'agit d'un exposé concernant les différents modes des étants et des non-étants, destiné surtout à définir la place de Dieu par rapport à ces différents modes Dieu n'est aucun des étants, mais il est le Non-Étant transcendant au-dessus de l'Étant. Le second groupe correspond au traité dans lequel se trouve la traduction du texte traduit également par l'*Apocalypse de Zostrien*. Cette fois l'opposition n'est plus entre le Non-Étant et l'Étant, mais entre le premier Un (seulement) Un et le second Un ou Un-Un. Le premier Un est décrit selon la méthode de la théologie négative, puis, de la théologie affirmative. Il est alors présenté comme puissance de la vie et de l'intelligence, en tant qu'il est lui-même puissance de l'être. Le second Un est l'acte de la vie et de l'intelligence, le mouvement automoteur par lequel la vie s'extériorise, puis revient à son état originel, grâce à la connaissance. Le troisième groupe se trouve dans le IVe livre de l'*Adversus Arium*. Cette fois, il s'agit d'une opposition entre l'agir (acte de vivre ou acte d'être ou acte de penser) et une forme résultant de cet agir (forme qui est ou vie, ou étant, ou intelligence).

Mais quels pouvaient être ces textes, quelle pouvait être cette source grecque ? Pour répondre à cette question, je disposais, vers 1968, au moment de la rédaction de mon livre, des éléments suivants.

Tout d'abord, on savait par Augustin que Victorinus avait traduit en latin des *libri Platonicorum* qui comprenaient explicitement des traités de Plotin. Or il existait dans l'œuvre théologique de Victorinus une citation littérale de Plotin découverte par Paul Henry, qui l'avait signalée dans son livre *Plotin et l'Occident* (p. 49). Il s'agit d'une citation de V,2,1,1 : "L'Un est Tout et n'est pas une des choses, car le Principe de Tout n'est pas Tout, mais il est Tout selon un mode transcendant" (qui devient, dans la version de Victorinus, en *Adv.Ar.* IV,22,8 : "Dieu est Un-Tout et Non-Un, car il est Principe de Tout. C'est pourquoi il est Non-Tout, mais Tout selon un mode transcendant." Ma première hypothèse de travail ne pouvait donc que me conduire à rechercher d'autres rapports littéraux éventuels entre Plotin et Victorinus. Mais non seulement, il n'en existait pas en dehors de cette citation, mais, du point de vue de la doctrine, il y avait une différence radicale entre les deux auteurs. D'un bout à l'autre de l'œuvre de Victorinus, on retrouvait l'idée que, dans la réalité suprême, préexistaient déjà la vie et la pensée, même si elles étaient confondues avec l'être, alors que, pour Plotin, l'Un, comme réalité suprême, n'admettait en lui aucune multiplicité, même virtuelle. Pourtant cette citation de Plotin était très importante, car elle fournissait un *terminus a quo* que l'on ne pouvait éluder. L'unité littéraire dans laquelle se trouvait cette citation de Plotin devait avoir été écrite par un disciple de Plotin ou, en tout cas, par quelqu'un qui avait connu le traité 11 (= V,2) de Plotin, donc par quelqu'un qui écrivait au moins après 260.

Quel pouvait être alors ce disciple de Plotin capable de professer cette vue hérétique par rapport à Plotin, selon laquelle la vie et la pensée préexistent dans la réalité suprême ? Il y avait toutes chances que ce fût Porphyre, car pendant tout le IVe siècle, il semble bien que celui-ci ait été le seul néoplatonicien connu en Occident, comme l'ont montré les travaux de P. Courcelle. Il m'est apparu alors que si Porphyre avait été amené à professer ces vues "hérétiques", c'était en commentant les *Oracles chaldaïques*. Car pour les *Oracles* (cf. *Porphyre et Victorinus*, p. 261, n. 1), le principe suprême appelé Père, mais aussi monade, contenait en lui ce que les *Oracles* appellent sa Puissance et son Intellect, et que les néoplatoniciens postérieurs appelleront la Vie et la Pensée. Nous savons par Jean Lydus, que les *Oracles* appelaient le Père, donc le principe suprême, la Monade à la triple puissance (μούναδα...τριοῦχον). Damascius (*Dub. et Sol.*, § 43, t. II, p. 1-2 Westerink-Combès) nous dit aussi, dans le contexte du commentaire des *Oracles*, que

Porphyre considérait que le Principe de toutes choses était le Père de la triade intelligible. En termes néoplatoniciens, le Principe, c'est l'Un ; et le Père de la triade intelligible, c'est, cette fois, dans la perspective chaldaïque, le premier terme de la triade "Père-Puissance-Intellect", mais aussi également "Existence (Hyparxis), Vie, Intellect". On a donc un schéma analogue à celui de Victorinus. Le Père est à la fois Un et existence. Il contient en lui la Vie et la Pensée, mais confondues avec son existence.

Par ailleurs, il existait des rapports étroits, doctrinaux, et même littéraux, entre ces groupes de textes de Victorinus et les fragments qui nous ont été conservés d'un commentaire sur le *Parménide* dans un palimpseste de Turin. De part et d'autre, on retrouvait la distinction entre l'acte d'être, pur, indéterminé, absolu, préexistant, et l'étant, c'est-à-dire le sujet qui est, qui reçoit en lui l'acte d'être (*In Parm.*, XII,25-35 et Marius Victorinus, *Adv.Ar.*, IV,23,35ss) ; on retrouvait aussi l'identification entre, d'une part, "Dieu" (chez Victorinus) ou l'"Un et Simple" (dans le commentaire sur le *Parménide*), et l'Intelligence préexistante, confondue avec l'être (*In Parm.*, XIII,35-XIV,15 et *Adv. Ar.*, IV,27,13-17) ; il en était de même pour la structure de la triade être, vie, pensée, dans laquelle l'être ou existence (ὕπαρξις) est acte en repos, la pensée sortant de l'existence pour se voir est vie et infinie, la pensée revenant vers elle-même est pensée (*In Parm.*, XIV,16-26 et *Adv. Ar.*, I,51,14 ; 56,36 ; 57,13-17 ; IV,24,18). Il y avait même un parallèle littéral. D'une part, Victorinus (*Adv.Ar.*, I,50,10) dit de Dieu : "Il *co-unifie en sa simplicité*, lui qui est un, les trois puissances : l'existence universelle, la vie universelle, la béatitude" ; et, d'autre part, le commentaire sur le *Parménide* (IX,4), résumant la doctrine des *Oracles chaldaïques*, emploie cette formule : "Sa Puissance et son Intellect sont *co-unifiés en sa simplicité*." Ce parallèle est doublement intéressant. D'une part, les verbes *counire* en latin et συνηνῶσθαι en grec sont suffisamment rares pour qu'on puisse penser que la rencontre ne soit pas l'effet du hasard, d'autant plus que les doctrines énoncées dans les deux textes sont très proches ; dans les deux cas, il s'agit d'affirmer que l'unité originelle contient originellement en elle-même, dans un état de co-unification et de simplicité, ce qui émane d'elle : pour Victorinus, l'existence, la vie et la béatitude, pour le commentateur du *Parménide* : la Puissance et l'Intellect. Et d'autre part, nous retrouvons précisément ici l'équivalence que nous avons signalée tout à l'heure entre la triade chaldaïque "Père-Puissance-Intellect" et la triade "Existence-Vie-Intellect". Car le commentateur du *Parménide* affirme rapporter en ces termes la doctrine des *Oracles Chaldaïques* ou, tout au moins, une exégèse de cette doctrine. On notera par ailleurs le parallélisme d'expression entre *Adv.Ar.*, I,50,8 : "quoniam est spiritus inseparabilis a semet ipso" et le commentaire sur le *Parménide*, V,21 : ἀχώριστον ἑαυτοῦ, à propos de la connaissance qui est propre à Dieu. L'expression revient d'ailleurs encore deux fois dans le commentaire sur le *Parménide* (IV,7 et XIII,20). Or une telle expression, dans sa littéralité, est, je crois, unique, dans la littérature philosophique. Ces rapports donnaient légitimement à penser que les textes utilisés par Victorinus sont du même auteur que le commentaire sur le *Parménide*.

J'essayais donc de préciser l'époque à laquelle ce commentaire avait été rédigé et d'en deviner l'auteur. Il cite les *Oracles Chaldaïques*, datés habituellement du IIe siècle après J.-C., et leur est donc postérieur. Il paraissait être postérieur à Plotin, car il appliquait le même principe d'exégèse du *Parménide* que celui-ci, c'est-à-dire qu'il rapportait la première hypothèse à l'Un purement Un, et la seconde hypothèse à l'Un-Étant. Une question comme celle du fragm. III,1 : "Dieu n'est-il donc pas dissemblable et différent de l'Intellect ?" supposait évidemment le système de Plotin pour qui l'Un (ou Dieu) et l'Intellect ne sont séparés que par l'altérité (*Enn.*, V,1,6,54). Certains passages du commentaire se rapportant au caractère absolu de l'Un étaient très proches, dans l'ordre de la doctrine, de développements du traité VI,9 de Plotin (VI, 9,3,50) : "Même lorsque nous disons qu'il est "cause", ce n'est pas à lui que nous attribuons un prédicat, mais à nous-mêmes, car c'est nous qui avons en nous quelque chose qui vient de lui, alors que "lui" est en "lui-même". Et d'ailleurs, il ne faut dire ni "lui" ni "est" ; mais, nous qui tournons en quelque sorte autour de lui, ce ne sont que nos propres affections que nous cherchons à exprimer." Dans le commentaire sur le *Parménide* (V,1), on retrouve l'idée affirmant que "nous transposons en lui nos propres affections" et surtout que l'Un est sans relations par rapport à ce qui est après Lui, mais que ce sont "ceux qui ont été produits par Lui... qui croient que les relations dont ils sont les sujets ont leur corrélatif en Lui." Jamais auparavant dans la pensée grecque, me semble-t-il,

l'idée selon laquelle la réalité absolue est sans relations avec ce qui vient d'elle n'a été aussi fortement exprimée que dans ces deux textes parallèles. Le commentaire sur le *Parménide* illustre cette idée par la comparaison avec les navigateurs qui croient que la terre s'éloigne alors que ce sont eux qui s'en éloignent. Ce n'est donc pas Dieu qui est différent de nous, c'est nous qui introduisons l'altérité et la différence. Plotin (VI,9,8,33) et le commentaire sur le *Parménide* (III,3 ss.) l'affirment de manière parallèle. On remarquera aussi la parenté signalée par A. Linguiti ("*Commentarium in Parmenidem*", p. 157) entre les thèses plotiniennes concernant la connaissance que Dieu a de lui-même et l'exposé du commentaire sur ce sujet. Il n'en reste pas moins que certaines doctrines professées par le commentaire sur le *Parménide* ne sont pas plotiniennes : par exemple, l'idée d'une identité entre l'Un et l'être pur, la définition de l'Un précisément comme acte d'être pur et comme idée de l'Étant, enfin l'identification entre la connaissance absolue, identique à l'Être, et l'Un semblent influencées finalement par la manière dont Porphyre commentait les *Oracles chaldaïques*, qu'il a été, peut-être, le premier à commenter. On retrouve là le caractère "hérétique", c'est-à-dire médio-platonicien, déjà observé dans le néoplatonisme de Victorinus. Beaucoup de notions caractéristiques et des structures conceptuelles très particulières sont communes au commentaire et à Porphyre, quand cela ne serait simplement que la dénomination de *theos* pour désigner l'Un, qui existe sans doute chez Plotin, mais pas avec une telle fréquence. Ces caractéristiques m'ont donc conduit à penser que ce commentaire était l'œuvre de Porphyre et qu'il se situait au IIIe siècle après J.-C., thèse qui a été admise ensuite par des savants comme W. Theiler, H.-D. Saffrey. Et ceux qui l'ont contesté, notamment A. Smith et A. Linguiti (p. 87-90), en jugeant mes arguments trop hypothétiques, ont néanmoins admis que le commentaire avait subi l'influence de Porphyre. A. Linguiti (p. 90) fait même cette remarque : "Personne (parmi les critiques) n'a vraiment nié l'influence de Porphyre sur les fragments du commentaire." A. Linguiti, pour sa part, placerait plutôt le commentaire au IVe siècle ap. J.-C.

J'ai donc trouvé dans l'examen des parallèles entre le commentaire sur le *Parménide* et certains textes de Victorinus un argument supplémentaire pour penser que les textes philosophiques utilisés par Victorinus étaient d'origine porphyrienne.

*

* *

Ayant passé plus de vingt ans de ma vie à étudier ces questions, je m'étais bien promis, et même juré, de ne plus m'occuper de Victorinus et de laisser à d'autres le soin de corriger mes erreurs éventuelles et de faire de nouvelles découvertes. De nombreux spécialistes du gnosticisme, et tout spécialement L. Abramowski ("Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker") et R. Majercik ("The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism") avaient noté la présence de la triade être-vie-pensée dans plusieurs écrits de la bibliothèque de Nag Hammadi et posé clairement le problème des rapports entre Victorinus, Porphyre et certains écrits gnostiques. Mais je m'étais abstenu jusqu'ici de prendre part à ce débat. Pourtant la découverte par M. Tardieu d'une source commune de l'*Apocalypse de Zostrien* et de Marius Victorinus, source qui, selon sa démonstration, n'est ni gnostique, ni néoplatonicienne, mais médio-platonicienne, m'oblige, presque trente ans après la parution de mon livre, à donner mon avis sur les nouvelles données du problème, ou plutôt à aligner une série de questions, auxquelles je ne me sens pas capable de répondre, parce que seul un long réexamen de toutes les données pourrait leur apporter une réponse.

I. Je dirai tout d'abord que ma thèse se vérifie au moins sur un point : l'hypothèse générale que j'avais émise et qui consistait à supposer que certains développements, dans l'œuvre de Victorinus, étaient traduits littéralement du grec, est confirmée, au moins pour un passage déterminé. Nous sommes ici en présence d'un texte philosophique grec, inconnu sans doute, mais en tout cas très bien construit. Et il est vraisemblable que les autres développements que j'avais repérés supposent eux aussi des sources grecques bien précises. Disons en passant qu'il faut d'ailleurs toujours s'attendre à ce que les auteurs latins de cette époque-là utilisent littéralement des documents grecs, n'en déplaise aux latinistes soucieux de défendre l'originalité des auteurs latins. Je l'ai montré, ailleurs, pour l'*Apologie de David* d'Ambroise de Milan. Le même phénomène se vérifie donc pour Marius Victorinus.

II. *Les trois groupes de textes philosophiques que j'avais distingués sont-ils empruntés à la même source ?*

J'avais distingué trois groupes de textes (désignés dans les lignes qui suivent par I, II, III) correspondant à des sources grecques différentes, mais étroitement apparentées entre elles, qui provenaient toutes, me semblait-il, du même auteur, Porphyre. Grâce aux découvertes de Michel Tardieu, nous pouvons nous faire une idée très précise de la source d'une partie importante de l'un de ces groupes (II), celui qui oppose le premier Un au second Un et qui affirme la préexistence de l'être, de la vie et de la béatitude au sein du premier Un (I,48-50). Dans cette nouvelle perspective, que peut-on dire des deux autres groupes de textes ? On remarque tout d'abord une différence importante. Le groupe II est le seul à parler d'une manière massive de la triade existence-vie-*béatitude*, tout en soulignant son identité avec la triade être-vivre-penser (noter *Adv. Ar.*, III,10,21 : "...substantialitas, vitalitas, beatitudo" où l'on trouvera également des parallèles au chapitre 50, par exemple, III,7,2 : "Hic deus", III,7,13 "manens in se" ; III,7,15 : "super omnes perfectiones omnimodis est divina perfectio"). Les groupes I et III, de leur côté, ne parlent que de la triade être-vivre-penser. On remarquera pourtant dans la *Lettre à Candidus*, 21, 2 un passage parallèle à *Adv.Ar.*, I,50,1, passage dans lequel on retrouve l'idée d'une "béatitude", c'est-à-dire d'une "préintelligence" intérieure à l'Un et à l'Être premier :

Ad Cand., 21,2	*Adv. Ar.*, I,50,1
primum igitur ipsum esse in *semet ipsum* conversum et moveri et *intellegere* intus in requie positam *beatitudinem* omnimodis *perfectam custodit*.	*praeintellegentia* praeexistens et praeexistentia *beatitudinem suam* et inmobili motione *semet ipsum custodiens*

Ce parallèle montre que Victorinus développe en quelque sorte des variations sur le thème fourni par la source du groupe II. En rédigeant les textes qui constituent le groupe I, qui, nous allons le voir, supposent une source différente de celle du groupe II, Victorinus a donc eu aussi à l'esprit la source qu'il utilisera dans le groupe II. On remarquera aussi, dans la lettre de Candidus à Victorinus, 3,12, (lettre qui, selon toute vraisemblance, a été rédigée par Victorinus lui-même), des parallèles avec *Adv. Ar.*, I,49-50, par exemple : "Ipse sibi locus, ipse habitator", "unum solum", "unum simplex", ainsi que la mention de l' "esse, vivere, intellegere".

Mais par ailleurs les textes qui forment le groupe I sont très différents, dans leur contenu et dans leur forme de ceux qui forment le groupe II. Il s'agit de déterminer la place de Dieu par rapport aux étants et aux non-étants, c'est-à-dire de montrer que Dieu n'est aucun des étants et qu'il est le Non-Étant transcendant. Pour cela Victorinus, ou plutôt sa source, distingue les quatre modes de non-étants (le non-étant au-dessus de l'étant ; l'absolument non-étant ; le non-étant selon l'altérité ; le non-étant selon la puissance) et les quatre modes d'étants (les véritablement étants, c'est-à-dire les intelligibles ; les seulement étants, c'est-à-dire les seulement intellectuels, c'est-à-dire les âmes ; les non-véritablement non-étants, c'est-à-dire le monde sensible et les âmes incarnées ; le non-étant, c'est-à-dire la matière et les éléments). Comme je l'ai montré dans *Porphyre et Victorinus*, p. 147-211, le vocabulaire et les doctrines que l'on trouve dans ce groupe I, concernant non seulement les étants et les non-étants, mais aussi la doctrine de l'âme, supposent des notions porphyriennes et une influence des *Oracles chaldaïques* (par exemple, en *Ad Cand.*, 1,6 : "l'intellect paternel qui sème des symboles dans les âmes", cf.*Or. Chald.*, fr. 108 des Places)

Si Dieu apparaissait comme Un dans le groupe II, comme Non-Étant et Préétant dans le groupe I, il apparaît comme Vivre dans le groupe III, ou plus précisément il apparaît d'abord comme *acte de vivre* qui engendre la Vie comme forme première, et il apparaît ensuite comme *acte d'être* qui engendre une forme : le Logos et l'Étant, cette forme étant reconnue finalement comme *pensée*, qui est confondue originellement avec l'être, mais s'extériorise en se pensant comme pensée. Ainsi Dieu apparaît successivement comme vivre, comme être et comme penser, mais réduits à l'acte d'être, selon le schéma que

nous avons trouvé dans la source du groupe II (*Adv.Ar* , I,50,12). C'est la raison pour laquelle c'est surtout dans le développement concernant l'acte d'être (en *Adv.Ar.*, IV,19 et IV,23-24) que l'on peut déceler des rapports assez étroits avec cette source du groupe II, qui a été étudiée par M. Tardieu. Dans son ensemble, ce groupe III pourrait donc avoir une ou plusieurs sources assez proches de celle dont nous parlons, sinon identiques à elle. Mais ici se pose un problème de datation. Nous trouvons en effet en *Adv. Ar.,* IV,22,8 cette citation de Plotin que nous avions évoquée plus haut, ce qui complique singulièrement les choses.

On peut donc dire que, si la source philosophique dont nous parlons ouvre des perspectives nouvelles sur la genèse de la pensée théologique de Victorinus, elle ne nous permet pas pourtant d'expliquer entièrement le contenu philosophique des trois unités littéraires que j'avais distinguées. Elle ne permet pas d'expliquer les éléments que je considère comme porphyriens dans le groupe I et que j'ai mentionnés plus haut. Elle ne permet pas non plus d'expliquer la présence de nombreuses notions ou expressions venues des *Oracles chaldaïques*, dans le groupe I, le *patrikos nous* qui agit sur les symboles semés dans l'âme (*Ad Cand.*, 1,6 = *Or. Chald.*, fr. 108 des Places), dans le groupe III, la vie sortant comme d'un fleuve du principe de la vie (*Adv. Ar.*, IV,11,9 = *Or. Chald.*, fr. 51), la lie de la matière (*Adv. Ar.*, IV,11,20 = fr. 158), peut-être aussi les Idées qui se brisent sur les corps cosmiques (*Adv. Ar.*, IV,31,43-44 = fr. 37,10). Dans cette perspective, j'avais également essayé de montrer dans mon livre *Porphyre et Victorinus*, p. 461-474, l'étroite parenté qui existe entre la théologie trinitaire des *Hymnes* de Synésius et celle de Victorinus. Or cette parenté pourrait s'expliquer précisément par l'influence de l'exégèse porphyrienne des *Oracles* qui s'est exercée sur la théologie de Victorinus et sur les *Hymnes* et les autres œuvres de Synésius ; elle a été décelée par W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942, notamment, p. 15, n. 1 ; p. 18, n. 2 ; p. 19, n. 2 p. 27, n. 5, et par H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, notamment p. 305-309 ; pour les rapports entre l'écrit gnostique intitulé *Traité tripartite*, Victorinus et Synésius, cf. *Le Traité Tripartite* (NH I,5), texte établi par E. Thomassen, Québec, 1989, p. 291-295.

On trouve aussi dans les trois groupes de textes, des notions qui me semblent typiquement néoplatoniciennes. Par exemple, on peut remarquer en *Adv. Ar.*, IV,15,8, le principe selon lequel l'acte (c'est-à-dire l'infinitif : vivre, être, penser) est toujours antérieur à la forme ou à la puissance (c'est-à-dire au substantif : vie, essence, pensée ; cf. aussi IV,22,20). C'est ce que j'ai appelé ailleurs la méthode des paronymes (*Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 362 et ss.). Ou encore, en *Adv. Ar.,* I,64,1-7, on constate que l'âme apparaît comme triade, ce qui suppose la représentation d'une hiérarchie de triades dans laquelle se retrouve à tous les niveaux la triade de l'être, de la vie et de l'intelligence.

Il y a également chez Victorinus une opposition, étroitement liée à la hiérarchie néoplatonicienne des êtres et qui me semble typiquement postplotinienne, c'est l'opposition entre "intelligible et intellectuel" et "seulement intellectuel". Dans la description de la chute de l'âme, en *Adv.Ar.*, I,63,11, il est dit que l'âme n'est plus "intelligible et intellectuelle", mais "seulement intellectuelle", ce qui suppose une hiérarchie des êtres, plaçant les "intelligibles et intellectuels" (*noeta kai noera*) au-dessus des "intellectuels" (*noera*). Les *Oracles chaldaïques* et même Plotin (par exemple, VI,7,32,10) n'éprouvent pas le besoin de désigner les réalités intelligibles par une formule du genre "intelligible et intellectuel", pour l'opposer à l'âme qui n'est qu' "intellectuelle" (cf. Festugière, *Révélation*, t. III, p. 56, n. 3), autrement dit ils emploient facilement *noeron* pour *noeton*. Or Victorinus distingue toujours très nettement entre "intelligible", d'une part, et "intellectuel", d'autre part, et surtout entre "intelligible et intellectuel" et "intellectuel". Nous nous retrouvons en présence d'une élaboration postérieure à Plotin, qui annonce les hiérarchies du néoplatonisme tardif.

L'œuvre de Victorinus reste donc encore bien mystérieuse, notamment si l'on songe aux nombreuses citations non identifiées qui s'y trouvent (par exemple, *Adv. Ar.*, I,31,20 ; I,33,12 ; I,52,35 ; I,61,26 ; IV,24,34 ; IV,31,17) et qui nous laissent entrevoir toute une littérature qui nous est totalement inconnue.

III. *La source commune à l'Apocalypse de Zostrien et à Victorinus lui est-elle parvenue sans intermédiaire ?*

Considérons maintenant en lui-même ce texte qui est la source commune dont il a été question tout au long de ce livre. On se demandera d'abord à quelle

époque et dans quel milieu il est vraisemblable de situer la rédaction de ce texte. M. Tardieu pense à une source médio-platonicienne, peut être à Numénius (IIe siècle de notre ère), en s'appuyant avant tout sur les exigences de la chronologie : en effet, l'autre témoin de ce texte, l'*Apocalypse de Zostrien*, a été lue et réfutée dans l'école de Plotin. Cet argument me semble indiscutable. Mais je dirais que, *pris dans son contenu conceptuel*, ce texte pourrait être aussi bien médio-platonicien que postplotinien. Par exemple le fait que ce texte attribue à l'Un des déterminations positives ne prouve pas *ipso facto* son caractère médio-platonicien. Car Plotin, lui aussi, connaît la théologie affirmative. Par exemple, à propos du premier Un, il n'hésite pas à parler de "source de la vie, de l'intellect et de l'être" (VI,9,9,1-4), et aussi de "cause du bien" et de "racine de l'âme", ou encore à l'appeler "maximum de tout"(VI,9,6,6). Et, s'il contient, à propos de l'Un, des formules comme "idée de lui-même" que Plotin n'aurait certainement pas admises, il faut bien se rappeler, comme je l'ai laissé entendre plus haut, et comme je l'ai montré dans mon livre *Porphyre et Victorinus*, que Porphyre essaie précisément de concilier les idées plotiniennes avec des conceptions médio-platoniciennes, donc "hérétiques" par rapport au plotinisme. Ne se gênant pas d'ailleurs pour plagier des auteurs antérieurs, comme le montre son *De abstinentia*, il aurait bien pu intégrer lui-même un texte médio-platonicien dans l'un de ses écrits. C'est donc l'argument historique qui, me semble-t-il, nous assure de l'origine médio-platonicienne du texte qui est la source commune de Victorinus et de l'*Apocalypse de Zostrien*.

Mais le grand problème que pose ce texte, tel qu'on le lit dans ces deux versions, latine et copte, c'est la présence de la dénomination : *Pneuma* (= *Spiritus*), attribuée au principe suprême aussi bien dans l'*Apocalypse de Zostrien* que chez Victorinus. À propos de Victorinus, j'avais pensé autrefois (*Porphyre et Victorinus*, p. 295-297) que cette dénomination ne pouvait provenir d'une source néoplatonicienne, et je supposais qu'elle avait été introduite par Victorinus mettant en harmonie les données néoplatoniciennes qu'il utilisait avec les structures de la pensée chrétienne. Mais je doute également qu'une telle dénomination du principe divin ait pu se trouver dans un texte médio-platonicien. En effet, on ne la trouve attestée nulle part dans le moyen platonisme. L'idée d'un Dieu qui serait à la fois *Pneuma* et incorporel me semble typiquement chrétienne ou gnostique.

Je suppose, mais évidemment il s'agit bien d'une hypothèse, que la notion de *Pneuma* était étrangère à la source grecque dans son état primitif. On remarquera que dans l'*Apocalypse de Zostrien*, il y a d'emblée (64,17) identification entre l'Un et le *Pneuma*. Or on ne retrouve pas cette identification initiale dans le passage parallèle de Victorinus (I,49,9-17), ce qui me laisse supposer qu'elle ne se trouvait pas dans la source grecque première et originale, où d'ailleurs elle aurait brisé l'harmonie du développement qui est essentiellement concentré sur la notion d'Un, sans faire intervenir d'autres notions que celles qui sont impliquées dans celle d'unité première. Elle a donc été ajoutée par l'auteur de l'*Apocalypse*, pressé d'identifier, avec le *Pneuma* gnostique, l'Un qu'il trouvait dans la source qu'il recopiait, et glosant ainsi sa source. On me dira évidemment et avec raison que la notion de *Pneuma* apparaît ensuite bel et bien dans le texte de Victorinus, brièvement d'ailleurs, dans des formules qui sont tout à fait parallèles à celles qui apparaissent dans le même contexte dans l'*Apocalypse de Zostrien*. Je n'en disconviens pas, mais je ne puis m'empêcher de songer à l'hypothèse suivante qui expliquerait l'apparition de la notion de *Pneuma* dans les deux documents. L'*Apocalypse de Zostrien* et Victorinus auraient pour source commune une version gnostique ou chrétienne de la source grecque dans son état primitif. C'est cette version intermédiaire qui aurait introduit, après l'identification entre Dieu, le Père et l'Un (qui apparaît en *Adv. Ar.*, I,50,1 ss.), une identification entre l'Un et le *Pneuma*. On aurait ainsi le schéma suivant :

x (texte grec original)
y (version gnostique ou chrétienne de x)
/ \
Zostrien Victorinus

Mais les choses se compliquent encore. En effet M. Tardieu a montré dans le présent ouvrage que Victorinus ne connaît rien au gnosticisme, comme en témoigne sa critique de Valentin. Dans le cas où Victorinus aurait utilisé une version gnostique (= y) d'un auteur païen (=x), il faudrait supposer qu'il ignorait son caractère gnostique et qu'il l'avait donc, sans lui-même l'identifier comme gnostique, rencontrée chez un auteur chrétien, défenseur du consub-

stantiel, qui l'aurait utilisée tacitement et qui serait alors un nouvel intermédiaire (= z). L'idée n'est pas aussi hasardeuse que l'on pourrait le penser. Comme l'a montré M. Tardieu ("Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des *Recognitiones*", p. 225-237), des notions gnostiques avaient été reprises dans les polémiques antiariennes du milieu du IVe siècle. On remarquera, dans les passages eunomiens des *Recognitiones* clémentines, les formules de saveur gnostique attribuées aux consubstantialistes, par exemple *Recogn.*, III,3,8 : "autopatoran vero et autogeneton, hoc est ipsum sibi patrem ipsumque sibi filium qui vocaverunt illud quod est ingenitum", à comparer avec *Adv.Ar.*, I,57,7 : "in prima ingenita generatione, quae sola generatio est et dicitur, ipse pater ipse filius fuit", et *Recognit.*, III,9,7 : "Masculofeminam eum existimantes", à comparer avec *Adv.Ar.*, I,64,23, où le *masculofeminam* de *Gen.* I,26 est rapproché de la définition du Logos comme *mare et femina exsistente*. Mais comment identifier la source contemporaine qui aurait pu transmettre à Victorinus la version gnostique de x ? J'ai bien conscience de l'extrême fragilité de mon hypothèse qui n'est que l'expression de ma perplexité devant la présence de la notion de *Pneuma* dans un texte d'inspiration platonicienne. Cette hypothèse aurait au moins par ailleurs le mérite d'expliquer les allusions à des doctrines ou des exégèses gnostiques que l'on trouve chez Victorinus (qui n'est pas gnostique) et qui ont été repérées depuis des années par les spécialistes du gnosticisme ou par moi-même, par exemple ce souvenir du gnostique Héracléon : l'âme, comme écho, assimilée à Jean-Baptiste dans le désert qu'est le monde (voir dans Marius Victorinus, *Traités Théologiques sur la Trinité*, t. II, p. 867). Tout cet aspect "gnostique" de Victorinus reste un problème inexpliqué. Je ne parle pas ici des schémas philosophiques, comme la triade être-vie-pensée, qui, comme l'a montré M. Tardieu, pourraient s'expliquer par une influence médio-platonicienne commune, qui se serait exercée sur les Gnostiques et sur Victorinus, mais bien de conceptions qui sont en rapport direct avec la théologie chrétienne, comme, par exemple, celle du Logos "mâle et femelle", dont je viens de parler, et qui supposent nécessairement, me semble-t-il, une influence gnostique.

En conclusion, je dirais que, jusqu'à nouvel ordre, je continue à croire que Porphyre est l'auteur des fragments du *Commentaire sur le Parménide* que je lui ai attribués, que, d'autre part, de nombreux textes philosophiques que l'on trouve chez Victorinus sont d'origine porphyrienne, mais j'admets par ailleurs que, dans le cas du texte capital, dont M. Tardieu a reconnu l'existence et qui joue un rôle central dans toute l'œuvre théologique, on est, très probablement, en présence d'une source médio-platonicienne (connue directement ou grâce à un ou plusieurs intermédiaires). Le mystère de Victorinus n'en est pas résolu pour autant ; il s'obscurcit même, je crois, un peu plus. Étant donné mon grand âge, je laisse à d'autres le soin de l'éclaircir. *Contenti simus inventis, aliquid veritati et posteri conferant* (Sénèque, *Nat. Quaest.*, VII,25,7)

INDICES

1. INDEX DE L'EXPOSÉ (GREC, LATIN, COPTE)

2. INDEX DES TERMES TECHNIQUES GRECS, LATINS, GRÉCO-COPTES ET COPTES

3. INDEX DES AUTEURS ANCIENS

4. BIBLIOGRAPHIE

INDEX DE L'EXPOSÉ (GREC, LATIN, COPTE)

ἀγαθός : Z 75,19-20 ⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ optimitas (ἀγαθότης)

ἀλλά : Z 66, [25] ⲁⲗⲗⲁ

ἁπλοῦς : Z 66,20 ⲟⲩⲁⲡⲉ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ simplex unum ; 67,20 ⲡⲛⲁ...ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ

ἁπλῶς : Z 75,[22] ϩⲁⲡⲗⲱⲥ universaliter

ἀρχή : Z 65,[6] ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲣⲭⲏ praeprincipium (προαρχή) ; 65,[7] ⲛⲧⲉ ⲁⲣⲭⲏ ⲛⲓⲙ omnium principiorum

γάρ : Z 66,4 ⲅⲁⲣ.15 ; 67, 6.11 ; 68,24

γένος : Z 65,[22] ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲓⲙ omni genere

δέ : Z 66,17 .ⲇⲉ.[19].[24] ; 68,[4].[6] ; 75,10.12.14

εἶδος : Z 65,22-[23] ⲉⲓⲇⲟⲥ ⲛⲓⲙ omni specie ; 65,[3] ⲁⲧⲉⲓⲇⲟⲥ sine specie (ἀνείδεος) ; 84,[21]-22

εἰ μήτι : Z 67,7 ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ ; 68,25

ἑνάς : Z 75,20-21 ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲙⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ unalitas ; 66,[15]-16 ⲛϣⲙⲧⲟⲙ...ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ tripotens in unalitate ; 67,[14]-[15] ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ unalitas counitionis ; 68,[5]-[6] ⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲛⲛⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ; 84,18-19 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ in unalitate

ἐνέργεια : Z 68,[5] ⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ ; 68,15 ⲉⲓⲇⲉⲁ ⲛⲧⲉ ϯⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ; 74,[10]-[11] ⲕⲁⲧⲁ ϯⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲱⲛϩ ⲧⲉ

ἐνεργεῖν : Z 74,[19]-20 ⲉϥⲣⲉⲛⲉⲣⲅⲓ agere habens

ἔννοια : Z 65,8 ⲛⲧⲉ ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛⲓⲙ omnium intellegentiarum ; 65,19-[20] ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ⲛⲓⲙ omni intellegentia ; 65,7-[8] ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ praeintellegentia (προέννοια)

Ζωστριανός : Z 64,11 Ⲍⲱⲥⲧⲣⲓⲁⲛⲉ (Ζωστριανέ)

ἰδέα : Z 66,[21] ⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ (s.e. ⲛⲧⲁϥ) idea sui ipsius ; 67,13 ⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲉⲓⲇⲉⲁ ; 68,[14]-15 ϯⲉⲓⲇⲉⲁ ⲛⲧⲉ ϯⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ; 74,9 (ⲕⲁⲧⲁ)... ϯⲉⲓⲇⲉⲁ... ⲛⲧⲁϥ idea sui ipsius

κατά : Z 74,[8] ⲕⲁⲧⲁ.[10].12

λόγος : MV 50,16 ipsa per semet ipsam et idea et λόγος (Z 66,[20]-21 ϣⲁϫⲉ) sui ipsius

μακάριος : Z 66,[17]-18 ⲙⲛⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ beatitudinem (μακαριότης) ; 68,13-14 ; 75,17-[18] beatitudo ; 67,[1]-[2] beatitudinem ; 68,[9]-10 ; 75,11 beatitudinis

μέν : Z 66,[5] ⲙⲉⲛ

μερικός : Z 66,[6] ⲙⲉⲣⲓⲕⲟⲛ pars

μέρος : Z 66,[7] ⲡⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ omni parte

μορφή : Z 66,3-[4] ⲁⲧⲙⲟⲣⲫⲏ sine forma (ἄμορφος)

νοερός : Z 74,[13]-14 ϯⲃⲟⲙ ⲛⲛⲟⲉⲣⲟⲛ

νοῦς : Z 67,[17] ϩⲙ ⲡⲓⲛⲟⲩⲥ

ὄν : MN 49,37 vere ὄν (Z 66,[1] ⲉⲧϣⲟⲟⲡ) totum ; 49,15 ante ipsum ὄν, hoc enim unum ante ὄν

ὄντως : Z 66,[1] ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲟⲛⲧⲱⲥ vere ὄν (τὸ ὄντως ὄν) ; 66,[13] ; 64,16 ⲛⲁⲓ... ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲟⲛⲧⲱⲥ quae vere sunt (τὰ ὄντως ὄντα) ; 66,[2] ⲛⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲟⲛⲧⲱⲥ vere quae sunt ; 66,[11]-12 quae vere sunt ; 68,13 vere quae sunt

οὐσία : Z 67,[11] ⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ unum sine exsistentia sine substantia (ἀνούσιος) ; 68,6 ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲛⲛⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ; 75,16-[17] ⲙⲛⲧⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ (cod) substantialitas (οὐσιότης) = ⲙⲛⲧⲟⲩⲥⲓⲁ

πνεῦμα : Z 64,17 ⲓⲡⲛⲁ ; 66,13 ; 67,19 spiritus ; 75,14 ⲙⲛⲧⲁⲧⲡⲱⲣϫ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲡⲛⲁ indiscernibilis spiritus

προόν : MV 50,20 pure ingenitum προόν (Z 75,24 ⲉⲧϣⲟⲣⲡ ⲛϣⲟⲟⲡ)

σχῆμα : Z 65,[1]-[2] ⲁⲧⲥⲭⲏⲙⲁ sine forme (ἀσχημάτιστος)

σῶμα : Z 65,17 ⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ universo corpore ; 65,20 omni... corpore ; 66,[5]-[6] ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ

incorporali (ἀσώματος) ; 65,18-[19] ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ ⲛⲓⲙ omni incorporali

σωματικός : Z 66,[4]-[5] ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ corporali

τέλειος : Z 67,20 ⲡⲛⲁ.. ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ perfectus ; 68,20.21 perfectus ; 68,26 ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ; 68,[10]-11 ⲙⲛⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ (τελειότης).18 ; 74,[12]-13 ; 75,[10]

τόπος : Z 67,21 ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁϥ sibi locus

τότε : Z 68,[19] ⲧⲟⲧⲉ

ὕπαρξις : Z 66,16 ϯϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ exsistentiam ; 66,19 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ quo enim est et exsistit ; 68,16-17 ⲉϣⲁϥϫⲓ ⲛϯϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ ; 75,[7]-[8] ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ ⲛⲧⲁϥ suimet ipsius... exsistentiam ; 74,[8]-9 ⲕⲁⲧⲁ ϯϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ

*

* *

a : 50,8 inseparabilis a semet ipso ; 49,22 quiddam alterum ab ipso

actus, -us : 49,22 ipsa sua exsistentia non actu

adhuc : 49,16-17 et adhuc omnia quae potentiora

ago : 50,16 et vivere et agere (Z 74,[19]-20 ⲉϥⲣⲉⲛⲉⲣⲅⲓ) habens

alius : 50,4 non indigens aliorum

alter : 49,19 indiscernibile universaliter omni alteri (Z 64,[18]-19 ⲕⲉ ⲟⲩⲁ) ; 49,22 quiddam alterum ab ipso

alteritas : 49,12 nullam imaginationem alteritatis

altus : 49,33 distantia universa altior (Z 65,15 ⲉϥϫⲟⲥⲉ ⲉϩⲟⲩⲉ)

ante : 49,9 ante (Z 64,15 ϩⲁⲑⲏ) omnia quae vere sunt ; 49,13 ante omnem exsistentiam ; 49,13 ante omnem exsistentialitatem ; 49,14 ante omnia inferiora ; 49,15 : ante ipsum ὄν ; 49,15 unum ante ὄν ; 49,15 ante omnem igitur essentitatem

antequam : 49,10 antequam sit ei esse

audio : 49,7 sic audi (Z 64,[11] ⲥⲱⲧⲙ) ut dico

autem : 49,21 soli autem sibi ; 49,31 statu autem ineffabili

beatitudo : 50,19 substantialitas beatitudo (Z 75,17-[18] ϯⲙⲛⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ) intellegentialitas ; 50,14 potentia vitae et beatitudinis ; 50,15 hoc potentia est et vitae et beatitudinis (Z 75,11) ; 50,2 beatitudinem (Z 68,[13]-14) suam... custodiens ; 50,11 exsistentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem (Z 66,[17]-18 ; 67,[1]-[2])

careo : 49,25 omnibus formis carens

causa : 49,27 omnium quae sunt causa (Z 65,[5] ⲗⲟⲓⲃⲉ) prima

celeber : 49,30 ipsa motione celebrior (Z 65,[10] ⲉϥⲃⲏⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ)

cognoscentia, -ae : 49,23 consistentia et cognoscentia sui

color : 45,25 sine colore (Z 65,[3] ⲁⲧⲁⲅⲁⲛ)

concessio : 49,13 unum per concessionem

consistentia, -ae : 49,22-23 consistentia et cognoscentia sui

continuatio : 49,32 continuatione omni (Z 65,13-14 ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲅⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲣⲏϫϥ) densior

corporalis : 49,38 omni toto maius corporali (Z 66,[4]-[5] ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ) et incorporali

corpus : 49,33 definitior universo corpore (Z 65,17 ⲥⲱⲙⲁ) ; 49,35 omni intellegentia et corpore (Z 65,20) penetrabilius

counio, -ire : 50,10 tres potentas couniens (Z 66,[14]-16 ⲛⲱⲙⲧⲃⲟⲙ... ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ)

counitio : 50,18 indiscernibilis spiritus counitio (Z 75,14 +ⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ, confusion συνενότης/νοότης) ; 50,21 unalitas counitionis (Z 84,19-20 ⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ) nulla counitione

custodio, -ire : 50,3 semet ipsum custodiens

definitus : 49,21 et discernibile et definitum ; 49,33 definitior (Z 65,16-[17] ⲉϥϯⲟⲩⲱ ⲉ) universo corpore

densus : 49,32 continuatione omni densior (Z 65,12-[13] ⲉϥⲟⲩⲟⲙⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ)

deus : 50,1 hic est deus (Z 67,6 ⲛⲟⲩⲧⲉ) hic pater

dico : 49,8 sic audi ut dico ; 49,11 oportet dicere et intellegere

discernibilis : 49,21 et discernibile (Z 64,23 ⲉⲧϫⲓⲟⲟⲣ ⲙⲙⲟϥ) et definitum

distantia : 49,32 distantia (Z 65,15-[16] ⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ) universa altior

divinitas : 50,18 divinitas (Z 75,15-[16] ⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ) substantialitas beatitudo

enim : 49,10 illud enim unum ; 49,15 hoc enim unum ante ὄν ; 49,18 supra enim haec ; 49,31 motione enim ineloquibili ; 50,5 non enim spirat ; 50,14 quo enim est et exsistit

essentitas : 49,16 essentitatem substantiam subsistentiam

et : 49,11 dicere et intellegere ; 49,14 et maxime ; 49,16 et adhuc ; 49,19 et his quae in ipso ; 49,20 et (Z 64,21 ⲙⲛ*) his quae post ipsum ; 49,21 et discernibile et definitum ; 49,23 consistentia et cognoscentia sui ; 49,26-27 et universalium et partilium ; 49,33 definitior... et maius ; 49,35 omni intellegentia et (Z 65,20*) corpore ; 49,38 corporali et (Z 66,5 ⲁⲅⲱ**) incorporali ; 50,2 praeintellegentia praeexsistens et praeexsistentia ; 50,2 beatitudinem suam et... semet ipsum ; 50,3 et propter istud ; 50,5 perfectus et superperfectus ; 50,8 et locus et (Z 67,21*) habitator ; 50,9 ubique exsistens et (Z 74,[17]**) nusquam ; 50,11 vitam omnem et (Z 66,17*) beatitudinem ; 50,12 sed ista omnia et unum et simplex unum ; 50,12 et maxime in potentia eius ; 50,14 potentia vitae et beatitudinis ; 50,14 quo enim est et exsistit ; 50,15 hoc potentia est et vitae et beatitudinis ; 50,16 et idea et (Z 66,21*) λογός sui ipsius ; 50,16 et vivere et agere habens ; 50,19 optimitas et universaliter omnimodis omnia

etiam : 49,20 etiam (Z 64,20 ⲙⲛ) his quae post ipsium ; 50,5 perfectus et supra spiritum

ex : 49,20 etiam quae ex (Z 64,[20]-21 ⲡⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ) ipso

exsistentia, -ae : 50,13 in potentia eius quod est esse hoc est exsistentiae ; 50,15 potentia quae sit exsistentiae (Z 68,16-17 ϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ) ; 49,13 unum ante omnem exsistentiam ; 50,11 exsistentiam (Z 66,16) omnem vitam omnem et beatitudinem ; 50,17-18 suimet ipsius inexsistentem exsistentiam (Z 75,[7]) ; 49,17 unum sine exsistentia ; 49,21-22 ipse sua exsistentia non actu

exsistentialitas : 49,14 ante omnem exsistentialitatem

exsisto : 50,14 quo enim est et exsistit (Z 66,19 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ) ; 49,37 vere quae sunt omnia ipsum exsistens (Z 66,3 ⲡⲉ) ; 49,39 exsistens (Z 66,[7]-[8] ⲉϥⲱⲟⲡ) omnia (Sicard : prae omnibus) quae vere sunt ; 50,9 ubique exsistens et nusquam

figura : 49,23 sine figura (Z 65,[2] ⲁⲧⲥⲭⲏⲙⲁ)

forma : 49,26 neque quod sit ipsa forma ; 49,25 sine forma (Z 65,[4] ⲁⲧⲙⲟⲣⲫⲏ) ; 49,25 omnibus formis carens

formo : 49,26 ipsa forma qua formantur omnia

fortitudo : 49,29 omnium potentiarum fortitudo (Z 65,[9] ⲛⲁⲙⲧⲉ)

genus : 49,36 omni genere (Z 65,[[22] ⲅⲉⲛⲟⲥ) omni specie magis totum

habeo : 49,12 quod (unum) nullam imaginationem alteritatis habet ; 50,17 et vivere et agere habens

habitator : 50,8 ipse sibi et locus et habitator (Z 68,[3] ⲣⲉϥⲱⲡⲉ)

hic : 50,1 hic est deus hic pater ; 49,15 hoc enim unum ante ὄν ; 50,13 hoc est exsistentiae ; 50,15 hoc potentia est et vitae et beatitudinis ; 49,19 et his quae in ipso ; 40,20 et his (Z 64,21 ⲡⲏ) quae post ipsum ; 49,18 supra enim haec

idea : 50,16 ipsa per semetipsam et idea (Z 66,[21] ⲉⲓⲇⲉⲁ) et λόγος sui ipsius

igitur : 49,15 ante omnem igitur essentitatem

ille : 49,10 illud enim unum

imaginatio : 49,11 nullam imaginationem alteritatis

in : 50,7 spiritus spirans in semetipsum ; 49,20 et his quae in ipso (Z 64,20 ⲛϩⲏϯϥ) ; 50,4 tripotens in unalitate ; 50,6 in eo quod est ei esse ; 50,9 in semetipso manens ; 50,9 solus in solo ; 50,12 et maxime in potentia eius

incorporalis : 49,34 omni incorporali (Z 65,34 ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ) purius ; 49,38 corporali et incorporali (Z 66,[5]-[6])

indigeo : 50,4 non indigens aliorum

indiscernibilis : 50,18 indiscernibilis spiritus (Z 75,13-14 ϯⲙⲛⲧⲁⲡⲱⲣⲝ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲡⲛⲁ) counitio ; 49,19 indiscernibile (Z 64,18 ⲁⲧⲡⲱⲣⲝ) ; universaliter omni alteri

ineffabilis : 49,31 statu autem ineffabili

ineloquibilis : 49,31 motione enim ineloquilibi

inenarrabilis : 49,39 inenarrabili (Z 66,[8]-9 ⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛⲥ) potentia pura

inexsistens : 50,17 secundum ipsam suimet ipsius inexsistentem exsistentiam

inferior : 49,14 ante omnia inferiora

ingenitus : 50,20 pure ingenitum (Z 75,23 ⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲓⲥⲉ) προόν

inmensus : 49,18 inmensum (Z 64,17 ⲁⲧϯⲱⲓ ⲉⲣⲟϥ) invisibile indiscernibile

inmobilis : 50,2 inmobili motione semetipsum (Z 74,15-16 ⲉϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ... ⲉϥⲕⲓⲙ)

inpartilis : 49,23 inpartile (Z 65,[1] ⲁⲧⲡⲱϣⲉ) undique

inqualitas : 49,24 sine qualitate neque inqualitate quale

inseparabilis : 50,8 spiritus inseparabilis (Z 68,22 ⲁⲧⲡⲱⲣϫ ⲉⲣⲟϥ) a semetipso

intellegentia, -ae : 49,18 sine intellegentia ; 49,34 omni intellegentia (Z 65,19-[20] ⲉⲛⲛⲟⲓⲁ) et corpore penetrabilius ; 49,28-29 omnium intellegentiarum (Z 65,8) praeintellegentia

intellegentialitas : 50,19 beatitudo intellegentialitas (Z 67,[3] ⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ ; 75,[10]-[11].[19]) vitalitas

intellego : 49,11 oportet dicere et intellegere

invisibilis : 49,19 inmensum invisibile indiscernibile

ipse : 50,8 ipse sibi et locus et habitator ; 49,26 neque quod sit ipsa forma ; 50,15 ipsa per semetipsam ; 49,10 sive ipsum (Z 64,14 ⲟⲩⲱⲧ) unum ; 49,37 vere quae sunt omnia ipsum (Z 66,[3] ⲛⲧⲟϥ) ; 50,16 et idea et λόγος sui ipsius (Z 66,21 ⲛⲧⲁϥ) ; 50,17 secundum ipsam suimetipsius inexsistentem exsistentia ; 49,15 (unum) ante ipsum ὄν ; 49,20 et his quae post ipsum (Z 64,22 -ϥ*) ; 49,30 ipso statu stabilior ; 49,21 ipsa sua exsistentia ; 49,30 ipsa motione celebrior ; 49,20 et his quae in ipso (Z 64,20*) ; 40,20 etiam quae in ipso (Z 64,21*) ; 49,22 quiddam alterum ab ipso

is : 50,13 in potentia eius quod est esse ; 49,10 antequam sit ei esse ; 50,6 in eo quod est ei esse ; 50,6 in eo quod est ei esse

iste : 50,3 et propter istud ; 50,12 sed ista omnia et unum et simplex unum

locus : 50,8 ipse sibi et locus (Z 67,21 ⲧⲟⲡⲟⲥ) et habitator

magis : 49,36 omni specie magis (Z 65,23 ⲉ) totum ; 49,38 omni parte magis (Z 66,[6]) pars

magnitudo : 49,34 maius omni magnitudine

maior : 49,33 maius (Z 65,17 ⲉⲛⲉⲁϥ ⲉ) omni magnitudine ; 49,38 omni toto maius (Z 66,[4] ⲉ)

maneo : 50,9 in semetipso manens (Z 67,[8]-[9] ϥϣⲱⲡⲉ)

maxime : 49,14 et maxime ante omnia inferiora ; 50,12 et maxime in potentia eius quod est esse

motio : 49,31 superlativa motio est ; 49,30 ipsa motione (Z 65,[10]-[11] ⲡⲉⲧ ⲕⲓⲙ ⲉϥⲟϥ) celebrior ; 49,30 motione enim ineloquibili status est ; 50,3 inmobili motione semetipsum (Z 74,15-16 ⲉϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ... ⲉϥⲕⲓⲙ)

neque : 49,24 sine qualitate neque inqualitate quale ; 49,26 neque quod sit ipsa forma

non : 49,22 non actu ; 49,22 ut non quiddam alterum sit ab ipso ; 50,3 non indigens aliorum ; 50,5 non enim spirat

nullus : 49,11 nullam imaginationem alteritatis ; 50,21 unalitas counitionis nulla counitione

nusquam : 50,10 ubique exsistens et nusquam (Z 74,[17]-18 ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲙⲙⲁ ⲁⲛ)

omnimodis : 50,20 universaliter omnimodis omnia

omnis : 49,19 indiscernibile universaliter omni alteri ; 49,13 unum ante omnem exsistentiam ; 49,14 ante omnem exsistentialitatem ; 49,15 ante omnem igitur essentitatem ; 50,11 exsistentiam omnem ; 50,11 vitam omnem et beatitudinem ; 49,32 continuatione omni (Z 65,[14] ⲛⲓⲙ*) densior ; 49,33 maius omni magnitudine ; 49,34 omni (Z 65,20*) intellegentia et corpore penetrabilius ; 49,36 omni (Z 65,[23]*) specie magis totum ; 49,38 omni (Z 66,7 ⲧⲏⲣϥ) parte magis pars ; 49,34 omni (Z 65,[19]*) incorporali purius ; 49,36 omni (Z 65,22*) genere omni specie magis totum ; 49,37 omni toto maius ; 49,26 ipsa forma qua formantur omnia (Z 65,[4] ⲧⲏⲣⲟⲩ**) ; 49,37 vere quae sunt omnia (Z 66,3** ; 68,[12]**) ipsum exsistens ; 49,39 omnia (Z 66,[11]**) ; Sicard : prae omnibus) quae vere sunt ; 50,12 sed ista omnia et unum et simplex unum ; 50,20 universaliter omnimodis omnia (Z 75,22**) ; 49,28 omnium (Z 65,[8]*) intellegentiarum praeintellegentia ; 49,29 omnium (Z 65,[9]*) potentiarum fortitudo ; 49,27 omnium (Z 65,[5]**) ; 49,28 omnium (Z 65,7*) principiorum praeprincipium ; 49,35 omnium (Z 65,21**) potentissimum ; 49,9 ante omnia (Z 64,[15]**) quae vere sunt ; 49,14 ante omnia inferiora ; 49,17 (ante) omnia quae potentiora ; 49,25 omnibus formis carens

oportet : 49,11 oportet dicere et intellegere

optimitas : 50,19 intellegentialitas vitalitas optimitas (Z 75,19-20 ⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ)

pars : 49,38-39 omni parte (Z 66,7 ⲙⲉⲣⲟⲥ) magis pars

partilis : 49,27 et universalium et partilium

pater : 50,1 hic est deus hic pater (Z 67,[5] ϊωτ)

penetrabilis : 49,35 omni intellegentia et corpore penetrabilius (Z 65,19 ⲉϥⲛⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ)

per : 49,12 unum per concessionem ; 50,16 ipsa per semetipsam

perfectus : 50,4 (Z 67,20 ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ; 68,20.21) superperfectus (Henry et Hadot : super perfectos) ; 50,5 perfectus et supra spiritum

post : 49,20 et his quae post ipsum (Z 64,[21]-22 ⲙⲛⲛⲥⲱϥ)

potens : 49,17 et adhuc omnia quae potentiora ; 49,35 omnium potentissimum (Z 65,21 ⲉϥⲉ ⲛϭⲟⲙⲉ)

potentia, -ae : 49,35 potentia potentiarum ; 50,13 potentia (Z 68,[2] ϭⲟⲙ.[11]) vitae et beatitudinis ; 50,14 potentia quae sit exsistentiae ; 50,15 hoc potentia (Z 68,17) est vitae et beatitudinis ; 49,39 inenarrabili potentia (Z 66,[8]) pura ; 50,12-13 et maxime in potentia eius quod est esse ; 49,29 omnium potentiarum (Z 65,[9]) fortitudo ; 49,36 potentia potentiarum ; 50,10 tres potentas (Z 66,15) couniens

praeexsistentia : 50,2 praeintellegentia praeexsistens et praeexsistentia

praeexsisto : 50,1 praeintellegentia praeexsistens

praeintellegentia, -ae : 49,29 omnium intellegentiarum praeintellegentia (Z 65,7-[8] ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ ; 50,1 praeintellegentia praeexsistens

praeprincipium : 49,28 omnium principiorum praeprincipium (Z 65,[6] ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲣⲭⲏ)

primus : 49,27 omnium quae sunt causa prima (Z 65,[5] ϣⲟⲣⲡ)

principium : 49,28 omnium principiorum (Z 65,[7] ⲁⲣⲭⲏ) praeprincipium

propter : 50,3 et propter istud

pure : 50,20 pure (Z 75,[23] ⲡⲓⲧⲃⲃⲟ) ingenitum προόν

purus : 49,39 inenarrabili potentia pura (Z 66,[9] ⲉⲥⲧⲟⲩⲃⲏⲩ ; Henry et Hadot : pure) ; 49,34 omni incorporali purius (Z 65,18 ⲉϥⲧⲟⲩⲃⲏⲩ ⲉ)

qualis : 49,24 sine qualitate neque inqualitate quale

qualitas : 49,24 sine qualitate (Z 65,[2] ⲁⲧⲧⲁⲙⲓⲟ)

qui : 50,10 simplicitate unus qui sit ; 50,14 potentia quae sit exsistentiae ; 49,11 illud enim unum oportet dicere et intellegere quod... habet ; 50,6 in eo quod est ei esse ; 50,13 in potentia eius quod est esse ; 49,26 ipsa forma qua formantur omnia ; 49,9 omnia quae (Z 64,16 ⲉⲧ) vere sunt ; 49,17 et adhuc omnia quae potentiora ; 49,19 et his quae (Z 64,19) in ipso ; 49,20 et his quae (Z 64,21) post ipsum ; 49,20 etiam quae ex ipso ; 49,27 omnium quae sunt causa prima ; 49,37 vere quae (Z 66,[2]) sunt omnia ; 49,39 omnia quae (Z 66,11) vere sunt

quiddam : 49,22 quiddam alterum ab ipso

quo : 50,14 quo enim est et exsistit (Z 66,19 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯϩⲩⲡⲁⲣϫⲓⲥ)

quod : 49,26 neque quod sit ipsa forma

quoniam : 50,7 quoniam est spiritus inseparabilis a semetipso

secundum : 50,17 secundum ipsam suimet ipsius inexsistentem exsistentiam

sed : 50,6 sed tantum spiritus est ; 50,11 sed ista omnia et unum et simplex unum

sic ; 49,7 sic audi ut dico

simplex : 49,12 unum simplex (Z 66,20 ϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ ; 67,20) ; 50,12 ista omnia et unum et simplex (Z 67,20) unum

simplicitas : 50,10 simplicitate unus qui sit

sine : 49,17-18 unum sine exsistentia sine substantia sine intellegentia ; 49,23 sine (Z 65,[1] ⲁⲧ-) figura ; 49,24 sine (Z 65,2) qualitate ; 49,24 sine (Z 65,2) colore ; 49,25 sine (Z 65,2) specie ; 49,25 sine (Z 65,3) forma

sive : 49,9 sive unalitas sive ipsum unum

solus : 50,9 solus in solo (Z 67,[9]-[10] ⲙⲁⲩⲁⲁϥ... ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ) ; 49,12 unum solum (Z 66,14 ⲙⲁⲩⲁⲁϥ) ; 49,20 soli (Z 64,[22]) autem sibi

species : 49,25 sine specie (Z 65,[3] ⲉⲓⲇⲟⲥ) ; 49,36 omni specie (Z 65,22) magis totum

spiritus : 50,5 tripotens in unalitate spiritus (Z 67,19 ⲡⲛⲁ) ; 50,6 sed tantum spiritus est ; 50,6 spiritus spirans in semet ipsum ; 50,7 ut sit spiritus ; 50,7 quoniam est spiritus inseparabilis a semetipso ; 50,18 indiscernibilis spiritus (Z 75,13-[14] ⲙⲛⲧⲁⲧⲡⲱⲣϫ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲡⲛⲁ) counitio ; 50,5 perfectus et supra spiritum

spiro : 50,6 non enim spirat ; 50,7 spiritus spirans in semetipsum

stabilis : 49,30 ipso statu stabilior (Z 65,11 ⲉϥⲥⲉⲙⲛϯ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ)

status, -us : 49,31 motione enim incloquibili status est ; 49,30 ipso statu (Z 65,[12] ⲡⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁϥ) stabilior ; 49,31 statu autem ineffabili

subsistentia : 49,16 essentitatem substantiam subsistentiam

substantia : 49,16 (unum) ante omnem igitur essentitatem substantiam subsistentiam ; 49,17-18 unum sine exsistentia sine substantia (Z 67,10-[11] ⲡⲓⲟⲩⲱⲧ ⲛⲛⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ; 67,[5]-[6] ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲛⲛⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ)

substantialitas : 50,18-19 divinitas substantialitas (Z 75,16-[17] ⲙⲛⲧⲟⲩⲥⲓⲁ cod : ⲙⲛⲧⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ) beatitudo

sui : 49,23 consistentia et cognoscentia sui ; 50,16 et idea et λόγος sui (Z 66,21 ⲛⲧⲁϥ*) ; 49,21 soli autem sibi (Z 64,22 ⲉⲛⲧⲟϥ) ; 50,8 ipse sibi (Z 67,21*) et locus ; 50,8 ipse sibi (Z 68,[3]-[4] ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ) ... et habitator

suimetipsius : 50,17 secundum ipsam suimetipsius (Z 75,[8] ⲛⲧⲁϥ) inexsistentem inexsistentiam ; 50,3 semetipsum custodiens ; 50,7 spiritus spirans in semetipsum ; 50,16 ipsa per semetipsam ; 50,8 spiritus inseparabilis a semetipso (Z 68,23 ⲙⲛ ⲡⲉϥⲥⲁ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ) ; 59,9 in semetipso (Z 67,9 ⲛϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ) manens

sum : 49,31 status est ; 49,32 motio est ; 50,1 hic est deus ; 50,6 sed tantum spiritus est ; 50,6 in eo quod est ei esse ; 50,7 quoniam est spiritus inseparabilis a semetipso ; 50,13 in potentia eius quod est esse ; 50,13 hoc est exsistentiae ; 50,14 quo enim est est exsistit (Z 66,19 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ) ; 50,15 hoc potentia est et vitae et beatitudinis ; 49,37 vere quae sunt (Z 66,[2] ϣⲟⲟⲡ) omnia ; 40,40 omnia quae vere sunt (Z 66,[11]) ; 49,9 unum fuit (Z 64,13 ⲛⲉ ... ⲡⲉ) ; 49,10 antequam sit ei esse ; 49,22 ut non quiddam alterum sit ab ipso ; 49,26 neque quod sit ipsa forma ; 50,7 ut sit spiritus ; 50,10 simplicitate unus qui sit ; 50,14 potentia quae sit exsistentiae ; 49,10 antequam sit ei esse ; 50,6 in eo quod est ei esse ; 50,13 in potentia eius quod est esse

superelativus : 49,31-32 superelativa motio est

superperfectus : 50,4 perfectus superperfectus (Henry et Hadot : super perfectos)

supra : 49,18 supra enim haec ; 50,5 perfectus et supra spiritum

suus : 50,2 beatitudinem suam... custodiens ; 49,21 ipsa sua exsistentia

tantum : 50,6 sed tantum spiritus est

totum : 49,36 omni genere omnie specie magis totum (Z 65,23 ⲡⲧⲏⲣϥ) ; 49,37 vere ὄν totum (Z 66,[1]) ; 49,38 omni toto (Z 66,[4]) maius

tres : 50,10 tres (Z 74,15 ⲡⲓϣⲟⲙⲧ) potentias couniens

tripotens : 50,4 tripotens (Z 66,[14]-15 ⲛϣⲙⲧⲃⲟⲙ) in unalitate spiritus

ubique : 50,9 ubique (Z 74,17 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ) exsistens et nusquam

unalitas : 49,9 sive unalitas (Z 75,20-21 ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲙⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ) ; 50,20-21 unalitas counitionis (Z 67,[14]-[15] ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ ⲛⲧⲉ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ cf. 66,[15]-16) nulla counitione ; 50,5 tripotens in unalitate (Z 84,18-19 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯϩⲉⲛⲛⲁⲥ) spiritus

undique : 49,23 inpartile undique

universalis : 49,26-27 et universalium et partilium

universaliter : 49,19 indiscernibile universaliter (Z 64,19 ⲙⲡⲏⲧⲏⲣϥ) omni alteri ; 50,20 universaliter (Z 75,22 ϩⲁⲡⲗⲱⲥ) omnimodis omnia

universus : 49,33 distantia universa (Z 65,16 ⲛⲓⲙ) altior ; 49,33 definitior universo (Z 65,17) corpore

unus : 50,10 simplicitate unus qui sit ; 49,9 unum (Z 64,13 ⲟⲩⲁ) fuit ; 49,10 ipsum unum (Z 64,14) ; 49,10 antequam sit ei esse, unum ; 49,10 illud enim unum ; 49,12 unum (Z 66,14) solum, unum simplex, unum per concessionem ; 49,13 unum ante omnem exsistentiam ; 49,15 unum ante ὄν ; 49,17 unum (Z 67,10 ⲡⲓⲟⲩⲱⲧ ; cf. 68,5-6) sine exsistentia sine substantia ; 50,12 ista omnia et unum et simplex unum

ut : 49,8 sic audi ut dico ; 49,22 ut non quiddam alterum sit ab ipso ; 50,7 ut sit spiritus

vere : 49,9 omnia quae vere (Z 64,16 ⲟⲛⲧⲱⲥ) sunt ; 49,36 vere (Z 66,1) ὄν totum ; 49,37 vere (Z 66,[2] ; 68,13) quae sunt omnia ; 49,39 omnia quae vere (Z 66,[11]-12) sunt

vita : 50,13 potentia vitae (Z 68,[2] ⲱⲛϩ ; 68,4 ; 68,11) et beatitudinis ; 50,15 hoc potentia est et vitae (Z 68,[17]) et beatitudinis ; 50,11 exsistentiam omnem, vitam (Z 66,17 ; 75,9) omnem et beatitudinem

vitalitas : 50,19 beatitudo intellegentialitas vitalitas (Z 66,25 ⲙⲛⲧⲱⲛϩ ; 75,18 cod ⲱⲛϩ)

vivo, -ere : 50,16 et vivere (Z 74,18 ⲉϥⲟⲛϩ) et agere habens

*

* *

ⲁⲛ (10b) : 67,6.19 ; 74,18

ⲁⲛⲟⲕ (11b) : 66,[3] ⲛⲧⲟϥ ipsum 67,24 ; 64,22 ⲉⲛⲧⲟϥ ⲙⲁϩⲁϥ soli sibi

ⲁⲡⲉ (13b) : 66,20 ⲟⲩⲁⲡⲉ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ simplex unum

ⲁⲣⲏϫ″(16b) : 65,14 ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲩⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲣⲏϫϥ continuatione omni

ⲁⲧ- (18b) : 65,[3] ⲁⲧⲉⲓⲇⲟⲥ sine specie 84,[21]-22 ; 65,3-[4] ⲁⲧⲙⲟⲣⲫⲏ sine forma ; 67,[11] ⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ sine exsistentia sine substantia 68,6 ; 75,16-[17] ⲙⲛⲧⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ substantialitas = ⲙⲛⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ; 65,[1]-[2] ⲁⲧⲥⲭⲏⲙⲁ sine figura ; 65,18-[19] ⲁⲧⲥⲱⲙⲁ incorporali 66,[5]-[6] ; 65,2-[3] ⲁⲧⲁⲩⲁⲛ sine colore ; 75,23 ⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲓⲥⲉ ingenitum ; 64,18 ⲁⲧⲡⲱⲣϫ indiscernibile ; 68,22 inseparabilis ; 75,13 ⲙⲛⲧⲁⲧⲡⲱⲣϫ indiscernibilis ; 65,[1] ⲁⲧⲡⲱϣⲉ inpartile ; 74,21 ⲁⲧϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ; 66,[8]-9 ⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛⲥ inenarrabili ; 65,[2] ⲁⲧⲧⲁⲙⲓⲟ sine qualitate ; 64,17 ⲁⲧϯϣⲓ ⲉⲣⲟϥ inmensum ; 74,20 ⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲙⲙⲟϥ

ⲁⲩⲱ (19b) : 64,14.18 ; 65,[15].16 ; 66,[2].5 et. 16.18.22 ; 67,8.15.17.[23].23 ; 68,3.11 ; 74,8.10.12.[17] et. 19 et ; 75,[6].17.18.20.21 ; 84,21

ⲁⲩⲁⲛ (20b) : 65,2-[3] ⲁⲧⲁⲩⲁⲛ sine colore

ⲃⲟⲗ (34a) : 64,[20]-21 ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ex ipso ; 66,12 ; 66,[10] ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟⲟⲩ

ⲉ- (51b) : 65,10.[12].13.17.18.19.21.23 ; 66,4.[6] ; 67,5 ⲉⲣⲟϥ ⲙⲁϩⲁϥ

ⲉⲛⲉϩ (57a) : 68,19

ⲉⲧ- (61a) : 64,12.16.19.21.23 ; 66,[1].[2].11.13.22 ; 68,[7].[8]-9.12.13.15.[24] ; 84,21 ; ⲉⲧⲉ 66,12 ; 74,11.13 ; 75,[15]

ⲉⲧⲃⲉ- (61a) : 64,12 ; 68,[20] ; ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ 68,9 ; 75,15

ⲉⲓ (70a) : 65,13-14 ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲩⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲣⲏϫϥ continuatione omni

ⲉⲓⲙⲉ (77b) : 67,[2] ϥⲉⲓⲙⲉ ; 67,4 ⲉϥⲉⲙⲙⲉ ; 67,3 ⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ intellegentialitas ; 75,[10]-[11].14.[19] intellegentialitas

ⲉⲓⲛⲉ (80b) : 84,19-20 ⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ counitionis

ⲉⲓⲟⲟⲣ (82a) : 64,23 ⲉⲧϫⲓⲟⲟⲣ ⲙⲙⲟϥ discernibile

ⲉⲓⲣⲉ (83a) :ⲉϥⲉ 65,21 ; 66,[4] ; 68,22

ⲉⲓⲱⲧ (86b) : 67,[5] ⲓ̈ⲱⲧ

ⲕⲉ (90b) : 64,[18]-19 ⲛⲕⲉ ⲟⲩⲁ omni alteri

ⲕⲓⲙ (108a) : 74,15-16 ⲉϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ... ⲉϥⲕⲓⲙ inmobili motione semetipsum ; 65,[10]-[11] ⲡⲉⲧⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟϥ ipsa motione ; subst. 74,[11]

ⲕⲱⲧⲉ (124a) : 64,[12]

ⲗⲁⲁⲩ (146a) : 67,[7] ; 68,24 ; 74,18

ⲗⲟⲓⲃⲉ (151b) ;65,[5] ϣⲟⲣⲡ ⲛⲗⲟⲓⲃⲉ causa prima

ⲙⲁ (153a) : 65,13 ⲡⲓⲉⲓ ⲉⲩⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲣⲏϫϥ continuatione omni ; 74,17 ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ubique ; 74,18 ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲙⲙⲁ ⲁⲛ nusquam ; 67,18-19 ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲙⲙⲁ ⲁⲛ

ⲙⲙⲛ (166b) : 68,24

ⲙⲙⲓⲛ (168b) : 67,[9]-[10] ⲙⲁϩⲁϥ... ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ solus in solo ; 68,23 ⲙⲛ ⲡⲉϥⲥⲁ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ a semetipso

ⲙⲛ- (169b) : 65,14 ; 68,[8].23

ⲙⲛ- (170a) : 64,20 etiam ; 64,21 et ; 65,20 et ; 66,17 et ; 66,21 et ; 67,21 et ; 68,10 ; 74,[9] et ; 75,10.16.18.19.21

ⲙⲛⲧ- (176a) : ⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ 75,19-20 optimitas ; ⲙⲛⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ 66,[17]-18 beatitudinem ; 67,[1]-[2] ; 68,[9]-10.13-14 ; 75,11 ; 75,17-[18] beatitudo ; ⲙⲛⲧⲟⲩⲥⲓⲁ 75,16-[17] substantialitas, cod ⲙⲛⲧⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ ; ⲙⲛⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ 68,[10]-11 ; 68,18 ; 74,[12]-13 ; 75,[10] ; ⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ 67,[3] intellegentialitas ; 75,[10]-[11] ; 75,14 ; 75,[19] intellegentialitas ; ⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲓⲥⲉ 75,23 ingenitum ; ⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ 75,15-[16] divinitas ; ⲙⲛⲧⲁⲧⲡⲱⲣϫ 75,13 indiscernibilis ; ⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ 67,[14] unalitas ; 68,26 ; 75,21 ; 84,20 ; ⲙⲛⲧⲱⲛϩ 66,25 vitalitas ; 75,8-[9]

ⲙⲓⲥⲉ (184b) : ⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲓⲥⲉ 75,23 ingenitum

ⲙⲁⲩ (196b) : 67,[3] ⲙⲙⲁⲩ

ⲙⲁⲁⲩ (197a) : 67,[6]

ⲙⲁⲩⲁⲁ″ (198b) : ⲙⲁⲩⲁⲁϥ 67,[9]-[10] solus ; 64,22 soli ; 66,14 solum ; 67,5.8

ⲛ- ⲙⲙⲁ″ (215a) : 66,[22]-23 ⲙⲙⲁϥ

ⲛ- ⲛⲁ″ (216a) : 64,18 ⲛ- ; 65,4 ⲛⲁⲩ 74,19

ⲛⲁ (217b) : 65,19 ⲉϥⲛⲁ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ penetrabilius

ⲛⲁⲁ (218b) : 65,17 ⲉⲛⲉⲁϥ ⲉ maius

ⲛⲉ- (219a) : 64,13 fuit

ⲛⲟⲩ (219a) : 67,18 ⲉϥⲛⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲙⲙⲁ

ⲛⲓⲙ (225b) : omni 65,[14].[19].19-[20].20.22.[23] ; omnium 65,[7].[8].[9] ; universa 65,17 ; universo 65,15-[16] ; ubique 74,17 ϩⲙ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ

ⲛⲟⲙⲧⲉ (226a) : 65,[9] ⲛⲁⲙⲧⲉ fortitudo

ⲛⲧⲉ (230a) : 64,[16] ; 65,[6].[8].9 ; 66,15 ; 67,13.14 ; 68,15 ;75,[9].13.23 ; ⲁⲉ ⲛⲧⲉ 68,5 ; ⲛⲧⲁ″ : ⲛⲧⲁϥ 66,[20]-21 sui ipsius ; 74,[9]-[10] ; 67,21 sibi ; 68,[1]-[2] ; 75,[7]-[8] suimet ipsius ; 65,23 ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛⲧⲁⲩ

ⲛⲟⲩⲧⲉ (230b) : 75,15-[16] ⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ divinitas

ⲛϭⲓ (252a) : 67,24

ⲟⲛ (255b) : 67,[22]

ⲡ- (258b) : 66,[10].17 ; 67,6.15 ; 68,[1].17 ; 74,[9] ; ⲡⲉⲧ- 65,[10]-[11].[12] ; 67,12 ; 67,24-68,[1] ; ⲡⲉϥ 68,23 ; ⲧⲉϥ 68,25

ⲡⲁⲓ (259a) : 68,12 ; ⲛⲁⲓ 64,15 ; 65,[5].21 ; 66,[3] ; 67,4 ; 75,[12].22 ; ⲡⲓ 64,[16].20 ; 65,13 ; 66,[1].4.[7].13.14 ; 67,10 ; 74,11.15 ; 75,9.[14].18.22 ; ϯ 66,15.16.17.19.25 ; 67,[1].[14].14.[17] ; 68,[2].[4].5.[11].13.14.15.16.26 ; 74,[8].9.[10].12.13.20 ; 75,7.8.9.10.11.[13].14.15.16.17.18.19.23 ; 84,19.20 ; ⲛⲓ 67,23

ⲡⲏ (260b) : 64,21 ; 66,22 ; 68,[6] ; ⲧⲏ 84,[20] ; ⲛⲏ 64,12 ; 66,[2] ; 68,[8].[12]

ⲡⲉ (260b) : 64,[13].[14] ; 65,6.23 ; 66,[3].[6] ; 67,5.[7].[20].21 ; 68,[4].[11] ; 74,12 ; 75,15 ; ⲧⲉ 68,14 ; 74,[11].[13].[14] ; ⲛⲉ 66,15

ⲡⲱ″ (260b) : 67,12 ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲉⲧⲉⲡⲱϥ

ⲡⲱⲣϫ (271b) : 64,18 ⲁⲧⲡⲱⲣϫ indiscernibile ; 68,22 ⲁⲧⲡⲱⲣϫ ⲉⲣⲟϥ inseparabilis ; 68,18-19 ⲉⲙⲉⲥⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ; 75,13 ⲙⲛⲧⲁⲧⲡⲱⲣϫ indiscernibilis

ⲡⲱϣ (277a) : 65,[1] ⲁⲧⲡⲱⲱⲉ inpartile

ⲣⲉϥ- (295b) : 68,3-[4] ⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ habitator

ⲣⲁⲛ (297b) : 74,21 ⲁⲧϯⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ

ⲣⲁⲧ″ (302b) : 65,15-[16] ⲁⲧⲛⲣⲁⲧϥ distantia

ⲥⲁ (313a) : 68,23 ⲙⲛ ⲡⲉϥⲥⲁ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ a semetipso ; 64,[12]-13 ⲛⲥⲱⲟⲩ ; 64,[21]-22 ⲙⲛⲛⲥⲱϥ post ipsum

ⲥⲙⲓⲛⲉ (337a) : 65,11 ⲉϥⲥⲉⲙⲛⲏⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ stabilior

ⲥⲟⲡ (349b) : ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ 74,[15]-16.16

ⲥⲱⲧⲙ (363b) : 64,[11] audi

ⲥⲟⲟⲩⲛ (369b) : 66,[8]-9 ⲁⲧⲥⲟⲩⲱⲛⲥ incnarrabili

ⲧⲃⲃⲟ (399b) : 65,18 ⲉϥⲧⲟⲩⲃⲛⲩ ⲉ purius ; 66,9 ⲉⲥⲧⲟⲩⲃⲛⲩ pura ; 84,21 ⲧⲏ ⲉⲧⲧⲟⲩⲃⲛⲩ ; 75,23 ⲡⲓⲧⲃⲃⲟ pure

ⲧⲁⲙⲓⲟ (413b) : 65,[2] ⲁⲧⲧⲁⲙⲓⲟ sine qualitate

ⲧⲏⲣ″ (424a) : ⲧⲏⲣϥ 66,[7] omni ; ⲧⲏⲣⲟⲩ 64,[15] omnia ; 65,[4].[5] omnium. 21 omnium ; 66,[3] omnia.[11] omnia ; 67,[4] ; 68,[12] omnia ; 74,19 ; 75,[12].22 omnia ; ⲛⲓⲧⲏⲣⲟⲩ 67,23 ; ⲡⲧⲏⲣϥ 65,23 totum ; ⲡⲓⲡⲧⲏⲣϥ 66,[1] totum ; ⲡⲧⲏⲣϥ 66,[4] toto ; ⲙⲡⲏⲧⲏⲣϥ 64,19 universaliter

ⲟⲩⲁ (469a) : 64,[13] unum ; 64,14 unum ; 66,14 unum

ⲟⲩ- (470a) : 65,[4].[6].[7].[9].14 ; 66,8.20.21 ; 67,3.[5].13 ; 68,2.[3].[9].[10].18 ; 74,[15].16 ; 75.20.21

ⲟⲩⲉ (470b) : 66,[10]

ⲟⲩⲱ (474a) : 65,16-[17] ⲉϥϯⲟⲩⲱ... ⲉ definitior

ⲟⲩⲙⲟⲧ (479b) : 65,12-[13] ⲉϥⲟⲩⲙⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ densior

ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (480a) : 74,14

ⲟⲩⲟⲛ (481a) : 67,[2]-[3] ϫⲉⲩⲛⲧⲁϥ

ⲟⲩⲱⲧ (494a) : 64,14 ipsum ; 67,19 in unalitate ; 67,10-[11] ⲡⲓⲟⲩⲱⲧ unum : ⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ 67,[14]-[15] unalitas ; 68,26 ; 75,21 ; 84,19-20 ⲉϥⲉⲓⲛⲉ ⲛϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ϯⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ counitionis

ⲱⲛϩ (525a) : 66,25 ϥⲟⲛϩ ; 74,[18] ϥⲟⲛϩ vivere... habens ; ⲱⲛϩ 66,17 vitam ; 79,9 vitae ; 68,2 vitae ; 68,4.11 ; ⲙⲛⲧⲱⲛϩ 66,25 ; 75,8-[9] ; 75,18 vitalitas, cod ⲱⲛϩ

ⲱϩⲉ (536b) : 74,15 ⲉϥⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ inmobili ; 65,[12] ⲡⲉⲧⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ipso statu

ϣⲓ (547b) : 64,17 ⲁⲧϯϣⲓ ⲉⲣⲟϥ inmensum

ϣⲟⲙⲛⲧ (566b) : 74,15 ⲡⲓϣⲟⲙⲧ tres ; 66,[14]-15 ⲛϣⲙⲧϭⲟⲙ tripotens

ϣⲱⲡⲉ (577b) : 67,[8]-[9] ϥϣⲱⲡⲉ manens ; 67,22 ⲉϥϣⲱⲡⲉ ; 68,3-[4] ⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ habitator ; 66,19 ϥϣⲟⲟⲡ ; 75,[8] ; 64,[15] ⲉϥϣⲟⲟⲡ ; 66,[7]-[8] exsistens 66,24 ;

67,[1].11.15.[24] ; 68,20.21.[24]-25 ; 68,[7]-[8] ⲉϣⲁϥϣⲟⲟⲡ ; 75,12 ⲛⲉⲩϣⲟⲟⲡ ; 67,12-[13] ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ; 68,7.12.[15]-16 ; 64,[19]-20 ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲛϩⲏⲧϥ quae in ipso ; 67,24-68,[1] ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ; 75,24 ⲉⲧⲣϣⲟⲣⲡ ⲛϣⲟⲟⲡ προόν ; 66,[1] ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲟⲛⲧⲱⲥ vere ὄν ; 66,13 ; 64,16 ⲛⲁⲓ... ⲉⲧϣⲟⲟⲡ quae sunt ; 68,[8]-9 ; 66,[2] ⲛⲏ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲟⲛⲧⲱⲥ vere quae sunt ; 66,[11]-12 quae vere sunt ; 68,13 vere quae sunt

ϣⲟⲣⲡ (587a) : 65,[6] ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲣⲭⲏ praeprincipium ; 65,7 ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ praeintellegentia ; 65,[5] ϣⲟⲣⲡ ⲛⲗⲟⲓⲃⲉ causa prima ; 75,24 ⲉⲧⲣϣⲟⲣⲡ ⲛϣⲟⲟⲡ προόν

ϣⲱⲱⲧ (590b) : 66,[23] ϣⲁϥⲧⲣⲉϥϣⲱⲱⲧ

ϣⲁϫⲉ (612b) : 66,[20]-21 λόγος ; 67,[16] ; 68,[1] ; 74,[9]-[10] ; 74,20 ⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲙⲙⲟϥ

ϥⲱⲃⲉ (625b) : 65,[10] ⲉϥⲃⲏⲃ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉ celebrior

ϩⲁ (634b) : 68,25 ϩⲁ ⲧⲉϥⲉϩⲏ

ϩⲏ (640b) : 64,15 ϩⲁⲑⲏ ante ; 68,25 ϩⲁ ⲧⲉϥⲉϩⲏ

ϩⲓ (643b) : 66,[9]-[10] ; 74,[15].16

ϩⲓ (645a) : 67,[6]

ϩⲛ- (683a) : 68,12 ; 75,8.9.[13] ; 64,20 ⲛϩⲏⲧϥ in ipso ; 68,[7].8

ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ-, ⲛϩⲏⲧ″ (698a) : 64,[23]-65,[1] ; 66,8 ; [18]-19.[24]-25 ; 67,[1]-[2].9 in semetipso.11-[12].16.17-[18] in semetipso.22 sibi ; 68,[3]-[4] sibi ; 74,17 ubique.[17]-18 nusquam ; 75,[7] ; 84,18-19.20

ϩⲟⲩⲟ (735a) : 65,15 ⲉϥϫⲟⲥⲉ ⲉϩⲟⲩⲉ altior

ϫⲉ (746b) : 64,11 ; 67,[2] ; 67,[4]

ϫⲓ (747b) : 68,16.17

ϫⲱ (757a) : 67,[7]

ϫⲡⲟ (778b) : 66,[8]

ϫⲓⲥⲉ (788b) : 65,15 ⲉϥϫⲟⲥⲉ ⲉϩⲟⲩⲉ altior

ϭⲟⲙ (815b) : 65,9 potentiarum ; 65,21 potentissimum ; 66,[8] potentia ; 66,[14]-15 (tri)potens ; 68,[2] potentia.[11].[16] ; 74,13

ϭⲓⲛⲉ (820a) : 66,22

INDEX DES TERMES TECHNIQUES GRECS, LATINS, GRÉCO-COPTES ET COPTES

ἀγαθόν 77 ; 104
ἀγαθότης 104
ἀγεννησία 104
ἀγέννητος 97
ἄγνωστος 67 ; 68
ἀδέητος 92
ἀδιαίρετος 68-70 ; 98 ; 109
ἀδιάκριτος 10 ; 68-70
ἄζων 64
αἰτία, αἴτιον 76-77
αἰών 78 ; 94-97 ; 99
αἰῶνες 97
ἀκινησία 82-83
ἀκλινής 84
ἀκούω 61
ἄκρατος 82
ἀλήθεια 71 ; 104
ἀλκή 87
ἀμερής 70
ἀμέτρητος 66-67
ἀμιγής 82
ἀμιγῶς 104 ; 110
ἄμικτος 82
ἀμιστύλλευτος 98
ἀμορφία 104
ἄμορφος 72-74
ἀνάλυσις 75
ἄναρχος 78
ἀναφής 71
ἀναχώριστος 98
ἀνείδεος 72-74
ἄνους 64
ἀνούσιος 64 ; 78
ἀντίτυποι 12
ἀνύπαρκτος 64
ἀόρατος 67-68 ; 97
ἀόριστος 82
ἄπειρον 82
ἀπερίγραπτος 94
ἁπλότης 100-101 ; 114
ἁπλοῦς 63 ; 100-101
ἁπλῶς 94 ; 109
ἄπλωσις 101
ἄποιος 72-74
ἀπόρροια 81
ἀπόφασις 64-65
ἀπροσδεής 92
ἀρχικός 63
ἀσχημάτιστος 71-72
ἀσχημοσύνη 72
ἀσώματος 72 ; 74 ; 85 ; 94
ἄτμητος 98
ἀτμίς 81
αὐτάρκης 69
αὐτοαγαθόν 97
αὐτοκαλόν 97
αὐτοόν 101
ἀφαίρεσις 65
ἀχρώματος 71-72
ἀχώριστος 98 ; 120
βιοτήσιος 99
γνωσις 95
διελέσθαι 107
δικαιοσύνη 71
δύναμις τῶν δυνάμεων 87-88
εἶδος 15 ; 109

εἴδωλον 13
εἶναι (τὸ) 98 ; 102
εἰπόντες (οἱ) 100 ; 113-114
εἷς 110
ἐκεῖ 71
ἕν (τὸ) 97
ἕν (τὸ ὄντως) 64
ἑνάς 101 ; 107 ; 109 ; 110
ἐνδυναμόω 97
ἐνέργεια 95 ; 108
ἐνεργεῖν 102
ἔννοια 78 ; 101
ἑνότης 97
ἓν πάντα 86
ἐντελέχεια 75
ἕνωσις 114
ἔξω (τὰ) 71
ἐπαγωγή 65 ; 75
ἐπιστήμη 15 ; 71
ἔστιν (τὸ) 64-65
ἐστώς 83 ; 92
ἑτερότης 63
εὐδαιμονία 94
ζωή 15 ; 93 ; 96
ζῷον 94
ζῳότης 9 ; 101
ζωτικός 93
ἡρεμία 82
ἠχώ 11 ; 125
θειότης 104 ; 109-110
θεός 94 ; 121
ἰδέα 15 ; 74 ; 101-102 ; 107 ; 108
ἰσχύς 87
καθαρότης 102-104
κίνησις 80-85 ; 92
κινητός 83
κόσμος 101
λέγειν 62-63
λειμών 71
λόγοι 85
λόγος 10 ; 15 ; 16 ; 61 ; 78 ; 84 ; 101 ; 102 ; 107
μακαριότης 97 ; 104
μέγεθος 67
μερικός 85
μετάνοιαι 12
μονάς 96-97 ; 101
μονογενής 104
μόνον (τὸ) 69
μόνος 98-99 ; 110
μονότης 97
μόνωσις 99 ; 104 ; 107 ; 109-110
μορφή 69 ; 74 ; 102
νοειν 62-63 ; 69 ; 102
νοερόν 78 ; 93 ; 94 ; 100 ; 101 ; 104 ; 123
νόησις 9 ; 77 ; 79
νοητός 94 ; 96 ; 123
νοότης 101-102 ; 109-110
νοουν 101
νους 65 ; 69 ; 85 ; 96 ; 97 ; 102 ; 123
οἰκείως 101
ὅλος 85 ; 99 ; 102
ὁμοιούσιος 24
ὁμοούσιος 22 ; 117
ὄν 64 ; 85 ; 102
ὄντα (τὰ ὄντως) 62 ; 85
ὄντα (τὰ οὐκ) 22 ; 122
ὀντότης 9
ὁριστός 82
οὐδαμοῦ 99
οὐσία 64 ; 72 ; 93 ; 94 ; 96 ; 101
οὐσιότης 101 ; 104 ; 109
παγγενέτης 99
πανταχου 99
παντέλειος 92-93
παντοδύναμος 94-96 ; 104
παροικήσεις 12
πατήρ 77 ; 91
πεδίον 71
πνευμα 62 ; 90-91 ; 93-97 ; 104 ; 108-109 ; 114 ; 124
πνοή 93
ποιότης 72
πόλλοι (οἱ) 16
πόρρω 88 ; 91
πρό- 77 ; 79 ; 102
προαιώνιος 78
προανεννόητος 61 ; 97
προαρχή 61 ; 78-79 ; 97

προέννοια 62 ; 78-79
προεννοούμενος 79
προόν 104 ; 109-110
προτέλειος 93
πυκνός 82
σημειον 70
σιγή 79
σοφία 80-81 ; 94
στάσις 82-83
στήλη 94 ; 96
συμμετρία 104
σύμμικτος 82
σύμφυτος 84 ; 92
συναρμονία 85
σύνδεσμος 94 ; 99
συνενότης 104 ; 109
συνεχής 82 ; 94
συνηνῶσθαι 100 ; 110 ; 114 ; 120
σύνθεσις 75
σύστασις 69
σχημα 72
σωφροσύνη 71
τέλειος 92
τεχνιτις 81 ; 91
τόποι 13
τόπος 71 ; 98
τριάς 93-97
τριγλώχις 14
τριδύναμος 14 ; 62 ; 78 ; 79 ; 93-97
τριοῦχος 121
τριπλασιάζω 96-97
τρισόλβιος 95
ὕλη 72-73
ὕπαρξις 14 ; 15 ; 65 ; 117 ; 120
ὑπεροχή 65 ; 75
ὑπερπαντέλειος 92-93
ὑπερτέλειος 92
ὑποθέσεις 20
ὑποστάσεις 13
ὑπόστασις 95
φέγγος 69
φωστήρ 61
χρή 62-63
χρωμα 72
χώρα 98

*
* *

absconditus 14
actio 9
actus 9
Ad-Ad 104
aeones 22
aeternus 99
agere 102 ; 108
alteritas 63
anima 11 ; 85 ; 93 ; 102
autogeneton 125
autopatoram 125
beatificus 64
beatitudo 84 ; 91-92 ; 104 ; 107-108 ; 109-110 ; 114
causa 76 77 ; 91
cognoscentia 85
consistentia 69 ; 92
constitutor 77
continuatus 98
counio, -ire 100-101 ; 107
counitio 104 ; 109-110 ; 114
deus 9 ; 75 ; 91 ; 98 ; 99 ; 104 ; 107 ; 122
discerno 11
disciplina 85
divinitas 104 ; 109-110
doctrina 21
esse 9 ; 122
exemplar 65
exemplum 66
ex ipso 68
exsistentia 14 ; 64 ; 85 ; 101 ; 107 ; 108 ; 117
exsistentialitas 85
exsistentialiter 104
forma 73
fortitudo 87
generatio 14 ; 125
habitator 98 ; 107-108 ; 122
honestior res 21
hyle 11
idea 16 ; 101-102 ; 107
id quod sit 85

inabsolutus 74
indiscernibilis 10 ; 68-70 ; 104 ; 109-110
indiscretus 68-70
inexsistens 64
infinitus 68
informis 73-74
ingenitum 104 ; 109-110 ; 125
in ipso 68
inmensus 66-67 ; 99
inmobilis 81-85 ; 92 ; 108 ; 122
inpartilis 70
inqualitas 72-73
inseparabilis 98 ; 108 ; 120
intellegentia 80 ; 85 ; 92
intellegentialitas 104 ; 109-110
intellegentitas 85
intellegere 62-63 ; 122
interminatus 68
intus 84
invisibilis 67
locus 98 ; 107 ; 108 ; 122
magnitudo 67 ; 84
maneo 98-99 ; 107
manifestatio 14
masculofemina 125
materia 65 ; 93
mobilitas 84
motio 80-85 ; 92 ; 108 ; 122
motus 84 ; 104
mundus 98
nonnulli 105
nusquam 99 ; 108
occultatus 14
omnes 105
omnia 9 ; 85-88 ; 100-101 ; 102 ; 104 ; 109-110
opiniones 85
oportet 62-63
optimitas 104 ; 109-110 ; 114
ordo 91 ; 104
pater 14 ; 91 ; 104 ; 107 ; 125
perfectio 85 ; 122
perfectus 91 ; 107
permeator 93
post ipsum 68
potentia 9 ; 76 ; 85-88 ; 101 ; 107 ; 108
potentissimus 87
prae- 78
praecausa 76-78
praeexsistentia 92 ; 104
praeintellegentia 78-79 ; 84 ; 92 ; 122
praeprincipium 75-78
principium 9
propator 78
purus 11 ; 104 ; 109-110
ratio 91 ; 101
recurro 14
sensuabilitas 102
sermo 63
silua 65 ; 74
simplex 63 ; 100-101 ; 102 ; 107
simplicitas 100-101
sine colore 71-72
sine figura 71-72
sine forma 72-74
sine qualitate 72-74
sine specie 72-74
solus 85 ; 98-99 ; 100-101 ; 107
spiritus 10 ; 14 ; 85 ; 90 ; 91 ; 93-97 ; 102 ; 104 ; 108 ; 109-110 ; 120 ; 124
stabilis 83 ; 92
subsistentia 91 ; 117
substantia 9 ; 74 ; 104
substantialitas 104 ; 109-110 ; 122
sui 16 ; 98 ; 101-102 ; 107 ; 108-109 ; 125
superperfectus 92 ; 107
supracaelestia 85
totus 99 ; 101 ; 102
tres 100-101
trias 95
tripotens 14 ; 91 ; 93-97 ; 108 ; 113-114
ubique 99 ; 108
unalitas 95 ; 96 ; 104 ; 107 ; 109-110 ; 113-114
universalis 85
universaliter 104 ; 109-110
unum 9 ; 104 ; 122
unum-unum 104
unus 100-101 ; 107
vere quae sunt 62 ; 85-87

vir 14
virtus 97
virtutes 85
vita 14 ; 85 ; 93 ; 101 ; 107 ; 108
vitalitas 85 ; 104 ; 109-110 ; 122
vivere 91 ; 102 ; 108 ; 122
voluntas 9
vox 11

*

* *

ⲁⲣⲭⲏ 78
ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲣⲭⲏ 78-79
ⲁⲧⲉⲓⲇⲟⲥ 72-74
ϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲛⲛⲟⲓⲁ 62 ; 78-79
ⲁⲧⲙⲟⲣⲫⲏ 72-74
ⲙⲛⲧⲟⲩⲥⲓⲁ 109-110
ⲙⲛⲧⲁⲧⲟⲩⲥⲓⲁ 64 ; 109-110
ϣⲟⲣⲡ ⲛⲟⲩⲥⲓⲁ 78
ⲁⲧⲥⲭⲏⲙⲁ 71-72
ϣⲟⲣⲡ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲥ 93
ⲁⲧϩⲩⲡⲁⲣⲝⲓⲥ 65

*

*

ⲁⲧⲁⲩⲁⲛ 71-72
ⲉⲓ ⲉⲩⲙⲁ 82
ⲙⲛⲧⲉⲓⲙⲉ 109
ⲙⲛⲧⲁⲧⲕⲓⲙ 84
ϣⲟⲣⲡ ⲛⲁⲟⲓϭⲉ 76-77
ⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲓⲥⲉ 104
ⲛⲁⲙⲧⲉ 87
ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ 67
ⲁⲧⲡⲱⲣⲝ 68
ⲁⲧⲡⲱϣⲉ 70
ⲥⲱⲧⲙ 61
ⲧⲃⲃⲟ 104
ⲁⲧⲧⲁⲙⲓⲟ 72-74
ⲙⲛⲧⲟⲩⲱⲧ 107-110
ⲱⲛϩ 65
ⲙⲛⲧⲱⲛϩ 109
ⲁⲧϯϣⲓ ⲉⲣⲟϥ 66-67
ϣⲙⲧ 108
ⲉⲧⲣϣⲟⲣⲡ ⲛϣⲟⲟⲡ 104
ϣⲁⲝⲉ ⲛⲧⲁϥ 16 ; 107

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

Aèce 23
Aétius 93
Alchymica 87-88
Alcinoos 7 ; 63 ; 64 ; 66 ; 67 ; 70 ; 72 ; 73 ; 75 ; 77 ; 90 ; 91 ; 104 ; 110
Alexandre d'Aphrodise 93
Ambroise 19 ; 65
Amélius 15 ; 16 ; 19 ; 20 ; 112-113
Anatolius 72 ; 95 ; 97-98
Antiphon 92
Apulée 65 ; 74 ; 81
Aristote 70 ; 76 ; 82 ; 83 ; 94 ; 101
Arius 22
Arnobe 21 ; 77 ; 113
Athanase 22 ; 24
Augustin 84-85 ; 91
Basile d'Ancyre 24
Biblica
Gn 1,26 125
2,7 61
Prov 8,30 15
Sag 1,6 94
7,21 81 ; 91
7,22 94 ; 104 ; 114
7,23 95 ; 103-104
7,24 81
7,25 81
7,27 81 ; 99
10,21 25
Luc 1,35 11
Jn 1,1 61
1,23 11
4,13 11
4,24 90 ; 94
6,46 67
Biblica (suite)
Jn 8,28 62
8,58 62
Col 1,15 67
2,8 25
1 Tim 1,17 67
Hb 11,27 67
Calcidius 66 ; 74 ; 93
Celse 72 ; 75 ; 93
Cicéron 98
Clément d'Alexandrie 19 ; 64 ; 69 ; 72 ; 74 ; 77 ; 83 ; 88 ; 91 ; 94 ; 96 ; 111 ; 113
Code Théodosien 24-25
Cornutus 67
Cronius 113
Damascius 70 ; 114
Dexippe 114
Diogène Laërce 83
Diognète 67
Empédocle 93
Ennius 81
Épiphane de Salamine 22 ; 23 ; 24 ; 77 ; 109
Euclide 70
Eunape 19
Eusèbe de Césarée 15 ; 20 ; 21 ; 22 ; 113
Eusèbe de Nicomédie 23
Favonius Eulogius 84 ; 92
Galien 98
Gnostica
Allogène 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 20 ; 61 ; 62 ; 63-64 ; 65 ; 67 ; 68-69 ; 70 ; 73 ; 74 ; 77 ; 78 ; 79 ; 84 ; 92
Anonyme de Bruce 13 ; 67 ; 68 ; 70 ; 79 ; 81 ; 83 ; 95-96 ; 102
Apocalypse d'Adam 12

Gnostica (suite)
Apocryphon de Jean 10 ; 12 ; 64 ; 65 ; 66 ; 67 ; 68 ; 73 ; 90 ; 91 ; 95 ; 105-106 ; 111
Apophasis 70
Basilide 78
Basilidiens 81
Bronté 87
Cérinthe 77
"Docètes" 67 ; 97
Eugnoste 64 ; 67
Évangile de Vérité 67 ; 91
Évangile Égyptien 12 ; 62 ; 67 ; 87 ; 111
Évangile selon Philippe 94
Exégèse de l'âme 16
Gnostiques de Plotin 20 ; 112
Héracléon 11 ; 14
Hypostase des archontes 12
"Maître réputé" 61 ; 63 ; 65 ; 78 ; 97
Marsanès 12 ; 93 ; 95
Melchisédech 12
Monoïme l'Arabe 70
Naassènes 72
Noréa 12
Ogdoade et Ennéade 87
Paraphrase de Sem 22 ; 67
Pérates 16 ; 72 ; 75
Pistis Sophia 67
Protennoia Trimorphos 12 ; 79
Ptolémée 109
Sagesse de Jésus-Christ 67
Satornil 74
Second Traité du Grand Seth 67 ; 70
"Séthiens" 12
Théodote 11 ; 69 ; 74
Traité Tripartite 63 ; 67 ; 69 ; 74 ; 77 ; 109 ; 123
Trois Stèles de Seth 11-12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 67 ; 70 ; 78 ; 83 ; 95 ; 96-97 ; 103 ; 109
Valentin 111
Valentiniens 22 ; 63 ; 67 ; 69 ; 74 ; 77 ; 78
Zoroastre 15 ; 20
Zostrien
2,27 62 ; 70
3,6-8 63
3,8-13 14

Gnostica (suite)
Zostrien
15,13-17 14
17,1-3 14
20,16-18 62 ; 68 ; 79
24,10-13 79
24,16-17 93
58,16-20 15 ; 68
62-64 61
64,13-17 61-62
64,17 - 65,4 65-74
65,4 - 66,12 75-88
66,12 - 84,22 89-110
66,18-21 63
66,22 - 67,23 107
67,14-17 14
67,19-20 63
67,23 - 68,26 107-108
73,10-11 108
74,6-7 63
74,17-18 14
75,6-11 108
75,12-24 14 ; 109-110
76,12-13 63
78,10-16 112
79,9-14 112
79,16-22 14 ; 63
80,18-21 68
84,11-19 68 ; 108
84,15-19 63
84,18-22 108
86,12 105
87,11-14 68
87,13-14 15
89,9 88
Héraclide du Pont 76
Héraclite 86
Hermetica 61 ; 69 ; 72 ; 77 ; 78 ; 79 ; 83 ; 85 ; 86 ; 87 ; 88 ; 94 ; 97 ; 104 ; 109
Hermias 71
Hilaire de Poitiers 24
Hippolyte de Rome 16 ; 65 ; 67 ; 70 ; 72 ; 74 ; 75 ; 77 ; 81 ; 85 ; 97
Irénée de Lyon 61 ; 63 ; 67 ; 74 ; 77 ; 78 ;

Irénée de Lyon (suite) 97 ; 102 ; 111
Jamblique 61-62 ; 74 ; 77 ; 78 ; 79 ; 97
Jérôme 20 ; 21 ; 23 ; 24-25 ; 26
Julien 24
Justin 72 ; 77
al-Kindī 64
Lactance 21 ; 79
Libri Platonicorum 25 ; 113 ; 119
Lucain 93
Lydus (Jean) 72 ; 95 ; 96 ; 97
Macrobe 77 ; 113
Martial 101
Maxime de Tyr 67 ; 72
Méthode d'Olympe 72 ; 73
Minucius Felix 69
Novatien 82
Numénius 19 ; 63 ; 65 ; 83 ; 92 ; 98-99 ; 101-102 ; 104 ; 105 ; 107 ; 112 ; 114
Ocellos 96
Oracles chaldaïques 69 ; 74 ; 77 ; 87 ; 91 ; 95 ; 97 ; 98 ; 100 ; 101 ; 104 ; 105 ; 113 ; 114
Origène 20 ; 72 ; 75 ; 77 ; 93 ; 101
Pappus 75
Papyri
Aï Khanoum 76 ; 83
Nag Hammadi Cartonnage VII4c 23
PGM IV 1206 94
Parménide 62-63
Paulin de Milan 26
Philon 25 ; 69 ; 70 ; 73 ; 77 ; 95 ; 98 ; 99 ; 101 ; 104
Philostorge 23
Platon
Parménide 63 ; 68 ; 70 ; 74 ; 83 ; 104
Phèdre 71-72 ; 74 ; 96
République 63 ; 65 ; 77 ; 96
Sophiste 70 ; 74 ; 83 ; 85 ; 86
Timée 67 ; 72-74 ; 86 ; 91 ; 94 ; 96
Plaute 81
Pléthon 100
Pline l'Ancien 99 ; 102
Plotin 9 ; 11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 19-20 ; 63 ; 64 ; 67 ; 68 ; 69 ; 71 ; 74 ; 77 ; 84 ; 91 ; 93 ;
Plotin (suite) 105 ; 111 ; 112 ; 113 ; 120 ; 121 ; 123 ; 124
Plotinus Arabus 102
Plutarque 65 ; 72 ; 102
Porphyre 9 ; 10 ; 14 ; 15 ; 19 ; 20 ; 21 ; 64 ; 76 ; 78 ; 91 ; 97 ; 98 ; 99 ; 100 ; 101 ; 102 ; 112 ; 113 ; 114 ; 117-119 ; 121-125
<Porphyre>, *In Parmenidem* 63 ; 64 ; 65 ; 74 ; 77 ; 79 ; 98 ; 99 ; 100 ; 102 ; 114 ; 120-121
Posidonius 93
Proclus 70 ; 71 ; 77 ; 96 ; 97 ; 101 ; 113 ; 114 ;
Prohaeresius 24-25
Psellos 77 ; 100
Pseudo-Anthime 79
Pseudo-Aristote 83-84
Pseudo-Clément de Rome 125
Pseudo-Denys 84 ; 93
Pseudo-Jamblique 95
Pseudo-Justin 99
Pseudo-Platon, *Lettre II* 76-77
Šayḫ al-Yunānī 102
Sénèque 76 ; 125
Sextus Empiricus 93
Sozomène 22
Speusippe 76
Stoicorum Veterum Fragmenta 76 ; 83 ; 93 ; 98
Symbola 22
Synésius 97 ; 123
Syrianus 71
Tertullien 69 ; 98 ; 102
Théodoret 22
Théon de Smyrne 95
Théophraste 76
Théosophie de Tübingen 99
Victorinus (Marius)
Candidi Epistola
I 3,12 122
I 9,2-3 90
I 11,17 76
II 1 22
Ad Candidum
1,6 122-123
7,2-7 85
14,11-25 14

Victorinus (Marius) (suite)
Ad Candidum
15,12 99
21,2 122
21,4-6 84
22,3-4 92-93
Adversus Arium
I 3,24-25 76
I 16,1-2 111
I 31,20 123
I 33,12 123
I 48,9 64
I 49-50 122
I 49,7-8 61
I 49,9-10 61-62
I 49,10-18 62-65
I 49,18-26 65-74
I 49,26-40 75-88
I 50,1-21 14 ; 89-110
I 50,1-7 14 ; 62 ; 91-98 ; 122
I 50,8-10 120
I 50,17-18 64
I 50,18-21 103-104 ; 108-110
I 51,14 120
I 51,26 14
I 51,27-28 62
I 52,35 123
I 53,30-31 61
I 56,6-9 11
I 56,28-29 78
I 56,36 120
I 56,40 - 57,6 11
I 57,9-13 11
I 57,13-17 120
I 60,1 61
I 61,26 123
I 62,25 61
I 62,26-27 11
I 63,33 76
I 64,1-7 123
I 64,23 125
III 2,31-40 90

Victorinus (Marius) (suite)
Adversus Arium
III 3,50 85
III 7 122
III 10,21 122
IV 6,28 11
IV 8,26-29 84
IV 11,9.20 123
IV 15,8 123
IV 17,39-42 11
IV 19 65
IV 19,13-14 68 ; 85
IV 20,7.15 70
IV 20,15-16 68
IV 21 98
IV 21,19 - 29,38 104
IV 21,26 14 ; 93
IV 22,6-8 105
IV 22,8-9 111 ; 123
IV 22,20 123
IV 23-24 123
IV 23,13 68
IV 23,24 64
IV 23,35 120
IV 24,18 120
IV 24,32 99
IV 24,34 123
IV 26,8-10 64
IV 27,13-17 62
IV 29,1-2 70
IV 29,29-31 84
IV 31,43-44 65
IV 31,51-53 11
De homoousio
3,14-18 94
Hymni
III 172-174 68
Ad Galatas
4,3-4 (54-88) 14
Xénocrate 76
Xénophane 102
Zosime l'Alchimiste 99

BIBLIOGRAPHIE

AG : Coll. "Analecta Gregoriana", Rome.

ANRW : Coll. "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt". Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Berlin.

BA : Coll. "Bibliothèque Augustinienne", Paris.

BAC : Coll. "Bibliotheca de Autores Cristianos", Madrid.

BNCH(É) : Coll. "Bibliothèque Copte de Nag Hammadi", Section "Études", Québec.

BCNH(T) : Coll. "Bibliothèque Copte de Nag Hammadi", Section "Textes", Québec.

CAAG : *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, edd. M. Berthelot et Ch.-É. Ruelle, I-II, Paris, 1888.

CAG : Coll. "Commentaria in Aristotelem Graeca", Berlin.

CMAG : Coll. "Catalogue des manuscrits alchimistes grecs", Bruxelles.

CPF : Coll. "Corpus dei Papyri Filosofici greci e latini". Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina dal secolo IV a. C. al VII d. C. — Parte III : *Commentari*, Florence, 1995.

CSEL : Coll. "Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum", Vienne.

CUF : Collection des Universités de France, Paris.

EPHE-SR : Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris.

EPRO : Coll. "Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain", Leyde.

FVS : Hermann Diels, Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[5], I-III, Berlin, 1934-1937.

GCS : Coll. "Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte", Berlin.

MDAFA : Coll. "Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan", Paris.

NHC : Coll. "The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices", published under the auspices of the Department of antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO, Leyde, 1972-1984. *Introduction*, 1984 ; *Cartonnage*, 1979 ; *Codex I*, 1977 ; *Codex II*, 1974 ; *Codex III*, 1976 ; *Codex IV*, 1975 ; *Codex V*, 1975 ; *Codex VI*, 1972 ; *Codex VII*, 1972 ; *Codex VIII*, 1976 ; *Codices IX-X*, 1977 ; *Codices XI, XII, XIII*, 1973.

NHS : Coll. "Nag Hammadi Studies", Leyde.

PAC : *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, edd. A. Mandouze *et alii*, Paris, 1982. Coll. "Prosopographie chrétienne du Bas-Empire", I.

PGM : Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*[2], I-II, Stuttgart, 1973-1974.

PVP I : *Porphyre. La Vie de Plotin*, I. Travaux préliminaires et index complet, par L. Brisson *et alii*, Paris, 1982. Coll. "Histoire des doctrines de l'Antiquité classique", 6.

PVP II : *Porphyre. La Vie de Plotin*, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, par L. Brisson *et alii*, Paris, 1992. Coll. "Histoire des doctrines de l'Antiquité classique", 16.

SC : Coll. "Sources chrétiennes", Paris.

SGM : Coll. "Sources gnostiques et manichéennes", Paris.

SHR : Coll. "Studies in the History of Religions (Supplements to *Numen*), Leyde.

SVF : J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-III ; M. Adler, *Indices*, Leipzig, 1903-1924 ; réimpression, Stuttgart, 1968.

TT : *Tractatus Tripartitus*, edd. R. Kasser *et alii*, I, Berne, 1973 ; II, Berne, 1975.

TU : Coll. "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur", Berlin.

VP : Porphyre, *Vie de Plotin*, édition et traduction dans *PVP* II, pp. 132-185.

*
* *

ABRAMOWSKI (L.), "Nag Hammadi 8,1 »Zostrianus«, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9 (33)", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 10, *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster Westfalen, 1983, 1-10.

ABRAMOWKI (L.), "Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 74 (1983), 108-128.

ANAWATI (G.C.), "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rome, 1974, 339-405. Accademia Nazionale dei Lincei. CCCLXXI, Problemi attuali di scienza e di cultura 198.

ARNDT (W.F.) & GINGRICH (W.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (Fourth revised and augmented edition, 1952), Chicago, 1957.

BARDY (G.), *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936.

BARNES (T.D.), "Emperor and Bishops, A.D. 324-344: Some Problems", *American Journal of Ancient History*, 3 (1978), 53-75.

BARNES (T.D.), "Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy", *The Journal of Roman Studies*, 85 (1995), 135-147.

BARNS (J.W.B.), BROWNE (G.M.), SHELTON (J.C.), *Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, Leyde, 1981, *NHS* 16.

BAYNES (Ch.A.), *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus. A Translation from the Coptic: Transcript and Commentary*, Cambridge, 1933.

BIDEZ (J.), *L'Empereur Julien. Lettres et fragments*, Paris, 1924, CUF.

BIDEZ (J.), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, Bruxelles, 1928.

BLASS (F.) & DEBRUNNER (A.), *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner by Robert W. Funk, Chicago & London, 1961, [5]1973.

BOLGIANI (Fr.), "La polemica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel III libro degli *Stromati*", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 38 (1967), 86-136.

BONNER (C.), "Liturgical Fragments on Gnostic Amulets", *Harvard Theological Review*, 25 (1932), 362-367.

BONNER (C.), "Additions and Corrections", *Harvard Theological Review*, 37 (1944), 333-339.

BONNER (C.), *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950. University of Michigan Studies, Humanistic Series 49.

BOULNOIS (M.-O.), "Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de *Gn* 2,7 en lien avec celle de *Jn* 20,22", *Recherches Augustiniennes*, 24 (1989), 3-37.

BRISSON (L.), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Paris, 1974.

BRISSON (L.), "Amélius : sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style", *ANRW* II/36/2, 1987, 793-860.

BRISSON (L.), "Plotin : une biographie", *PVP* II, 1992, 1-29.

CHASTAGNOL (A.), *Le Bas-Empire. Textes choisis et présentés par l'auteur*[3], Paris, 1991.

CHASTAGNOL (A.), *Histoire Auguste. Les Empereurs romains des IIe et IIIe siècles. Édition bilingue latin-français*, Paris, 1994.

CHUVIN (P.), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien* [2], Paris, 1991.

CHUVIN (P.), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, Chants VI-VIII*, Paris, 1992, CUF.

CLARK (M.T.), "Marius Victorinus", *Theologische Realenzyklopädie*, 22 (1992), 165-169.

CORDERO (N.-L.), "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis*, 24 (1979), 1-32.

CORDERO (N.-L.) *Platon. Le Sophiste*, Paris, 1993.

COURCELLE (P.), *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963.

COURCELLE (P.), "Parietes faciunt christianos ?", *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 1968, 241-248.

CRUM (W.E.), *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939.

DE LEY (H.), *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius*, Bruxelles, 1972. Coll. "Latomus", 125.

DENZIGER (H.) & SCHÖNMETZER (A.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVI, Barcelone, Freiburg im Breisgau, Rome, 1976.

DEVOS (P.), "Quelques dates hagiographiques (dernier quart du IVe siècle)", *Analecta Bollandiana*, 93 (1975), 166.

DILLON (J.), *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1977.

DILLON (J.), "Female Principles in Platonism", *Itaca*, I (1985), 107-123.

DILLON (J.), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon with Introduction and Notes by John M. Dillon, Princeton, 1987.

DODDS (E.R.), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *The Classical Quaterly*, 22 (1928), 129-142.

DODDS (E.R.), *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1933, [2]1963.

DODDS (E.R.), "Numenius and Amnonius", *Les Sources de Plotin*, Genève, 1960, 1-32 (discussion, 33-61). Entretiens sur l'Antiquité classique, 5.

DUBOIS (J.-D.), "La sotériologie valentinienne du *Traité tripartite* (NH I,5)", *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*, edd. L. Painchaud et A. Pasquier, Québec, 1995, 221-232. *BNCH(É)* 3.

DUBOIS (J.-D.), "Le « Traité tripartite » (Nag Hammadi codices I,5) et l'histoire de l'École valentinienne", *La Controverse religieuse et ses formes*, ed. A. Le Boulluec, Paris, 1995, 151-164.

DURAND (M.-G. de), "Un document sur le concile de Nicée ?", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 50 (1966), 615-627.

ERBSE (H.), *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg, 1941. Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft, 4.

ERDMANN (D.), *De notionibus ethicis Gnosticorum*, Berlin, 1847 (Bibliothèque de la Sorbonne : SPH20b).

FESTUGIÈRE (A.-J.), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, 1941-1954.

FOUCHER (L.), "Annus et Aiôn", *Aiôn. Le temps chez les Romains*, ed. R. Chevallier, Paris, 1976, 197-203.

FREDE (M.), "Numenius", *ANRW*, II/36/2, Berlin, 1987, 1034-1075.

GANDILLAC (M. de), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, Coll. "Bibliothèque Philosophique".

GORI (Fr.), *Marii Victorini opera. Pars II : Opera exegetica*, Vienne, 1986. *CSEL* 83/2.

GOULET (R.), "Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 57 (1977), 471-496.

GOULET (R.), *La Philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, 1987. Coll. "Histoire des doctrines de l'Antiquité classique", 11.

GRESE (W.C.), *Corpus Hermeticum XII and Early Christian Literature*, Leyde, 1979, Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, 5.

GRIFFITHS (J.C.), *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leyde, 1975. *EPRO* 39.

HADOT (P.), "*Typus*. Stoïcisme et monarchianisme au IVe s. d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 18 (1951), 177-187.

HADOT (P.), *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité.* I : Texte établi par Paul Henry, introduction, traduction et notes par Pierre Hadot, Paris, 1960. SC 68 ; II : Commentaire par Pierre Hadot, Paris, 1960. *SC* 69.

HADOT (P.), "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", *Les Sources de Plotin*, Genève, 1960, 107-157. Entretiens sur l'Antiquité classique, 5.

HADOT (P.), "L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin", *Studia Patristica*, ed. F.L. Cross, VI/4, Berlin, 1962, 409-442.

HADOT (P.), "La métaphysique de Porphyre", *Porphyre*, Genève, 1966, 127-163. Entretiens sur l'Antiquité classique, 12.

HADOT (P.), *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris, 1968.

HADOT (P.), "Fragments du Commentaire de Porphyre « Sur le Parmenide »", dans : *Porphyre et Victorinus*, II, Paris, 1968, 59-113.

HADOT (P.), *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971.

HENRY (P.) et HADOT (P.), *Marii Victorini opera. Pars I : Opera theologica*, Vienne, 1971. *CSEL* 83/1.

HADOT (P.), "Un dialogue philosophique grec trouvé à Aï Khanoum" dans : Claude RAPIN, "Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d'Aï Khanoum", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 111 (1987), 244-249.

HADOT (P.), "Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", *Les Règles de l'interprétation*, ed. M. Tardieu, Paris, 1987, 13-34.

HADOT (P.), *Plotin. Traité 38 (VI,7), Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris, 1988.

HADOT (P.), *Plotin. Traité 50 (III,5), Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris, 1990.

HADOT (P.), *Plotin. Traité 9 (VI,9), Introduction, traduction, commentaire et notes*, Paris, 1994.

HEIBERG (J.L.) et TANNERY (P.), "Anatolius sur les dix premiers nombres" *Annales internationales d'histoire, Congrès de Paris 1900, 5ème Section, Histoire des sciences*, Paris, 1901, 27-57.

HENNECKE (E.) & SCHNEEMELCHER (W.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* [4], I, *Evangelien*, Tübingen, 1968.

HENRY (P.), *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*, Louvain, 1934. Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents, 15.

HENRY (P.) et HADOT (P.), *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, Texte établi par Paul Henry, Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot, Paris, 1960, *SC* 68.

HENRY (P.) et HADOT (P.), *Marii Victorini opera. Pars I : Opera theologica*, Vienne, 1971. *CSEL* 83/1.

HERZOG (R.), *Nouvelle histoire de la littérature latine. V : Restauration et renouveau. La littérature latine de 284 à 374 après J.-C.*, édition française, Turnhout, 1993.

ISNARDI PARENTE (M.), "Il papiro filosofico di Aï Khanoum", *Studi su codici e papiri filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle*, Florence, 1992, 169-188.

JOLIVET (J.), "Pour le dossier du Proclus arabe : al-Kindī et la *Théologie platonicienne*", *Studia Islamica*, 49 (1979), 55-75.

JOLIVET (J.), *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, 1995. Études de philosophie médiévale, 73.

JONES (A.H.M.), *The Later Roman Empire 284-602*, I-II, Oxford 1964, [2]1986.

KÄNEL (Fr. von), *Les Prêtres-Ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, Paris, 1984. Coll. "Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses", 87.

Knowledge of God in the Graeco-Roman World. Edited by R. van den Broek, T. Baarda, and J. Mansfeld, Leyde, 1988. *EPRO* 112.

KRÄMER (H.J.), *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* [2], Amsterdam, 1967.

KRAUS (P.), "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 23 (1941), 263-295, et 328.

LAYTON (B.), *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Londres, 1987.

LAYTON (B.), "Zostrianos. Text and Transcriptional Notes", *Nag Hammadi Codex VIII*, Leyde, 1991, 30-224. *NHS* 31.

LE BOULLUEC (A.), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V.* I : Introduction, texte critique et index par A. Le Boulluec, traduction de Pierre Voulet, Paris, 1981. *SC* 278 ; II. Commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec, Paris, 1981. *SC* 279.

LEEMANS (E.-A.), *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, 1937. Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, 37/2.

LE GLAY (M.), *Rome. Grandeur et chute de l'Empire*, Paris, 1992. Coll. "Histoire et décadence".

LEVI (D.), *Antioch Mosaic Pavements*, I-II, Princeton, 1947.

LEWIS (G.), *Plotiniana Arabica*, dans : Paul HENRY et Hans-Rudolf SCHWYZER, *Plotini opera*, II, Paris et Bruxelles, 1959. Museum Lessianum, series philosophica, 34.

LEWY (H.), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire, 1956. Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris, 1978.

LINGUITI (A.), "Commentarium in Platonis « Parmenidem »", *CPF* III, Florence, 1995, 63-202.

LÖHR (W.A.), *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, 1996. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 83.

MAHÉ (J.-P.), *Hermès en Haute-Égypte*. I : Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins, Québec, 1978. *BCNH(T)* 3 ; II : Le fragment du *Discours Parfait* et les *Définitions* hermétiques arméniennes, Québec, 1982. *BCNH(T)*7.

MAJERCIK (R.), *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*, Leyde, 1989. Studies in Greek and Roman Religion, 5.

MAJERCIK (R.), "The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism", *Classical Quaterly*, 42 (1992), 475-488.

MALININE (M.), PUECH (H.-Ch.), QUISPEL (G.), *Evangelium Veritatis. Codex Jung, f. VIIIv-XVIv (p. 16-32) ; f. XIXr-XXIIr (p. 37-43)*, Zürich, 1956. Studien aus dem C.G. Jung-Institut, 6.

MANSFELD (J.), *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Stuttgart, 1983.

MANSFELD (J.), "Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception", *Knowledge of God*, Leyde, 1988, 92-117.

MANSFELD (J.), *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leyde, 1992. Philosophia Antiqua, 56.

MARROU (H.-I.), *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, [4]1958.

MONSERRAT TORRENTS (J.), "El universo masculino de los Naasenos", *Faventia*, 2 (1980), 7-13.

MOREAU (Jacques), *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956. Coll. "Mythes et religions".

MOREAU (Joseph), *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.

MORESCHINI (C.), "La *Doxa* di Platone nella *Refutatio* di Ippolito (I 19)", *Studi classici e orientali*, 21 (1972), 254-260.

MORTLEY (R.), *From Word to Silence*. I: *The Rise and Fall of Logos*; II: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Bonn, 1986.

NAUTIN (P.), *Hippolyte. Contre les hérésies. Fragment. Étude et édition critique*, Paris, 1949. Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, 2.

NAUTIN (P.), "La date du *De viris inlustribus* de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 56 (1961), 33-35.

NAUTIN (P.), "Études de chronologie hiéronymienne (393-397)", *Revue des Études Augustiniennes*, 18 (1972), 209-218.

NAUTIN (P.), "Études de chronologie hiéronymienne (393-397), suite et fin", *Revue des Études Augustiniennes*, 20 (1974), 251-284.

NOCK (A.D.) et FESTUGIÈRE (A.-J.), *Corpus Hermeticum*, I-IV, Paris, 1954-1960, CUF.

NOCK (A.D.), *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph Stewart, I-II, Oxford, 1972.

NORDEN (E.), *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*[4], Stuttgart, 1956.

O'BRIEN (D.), "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter", *Neoplatonism and Early Christian Thought*, edd. H.J. Blumenthal & R.A. Markus, Londres, 1981, 108-123.

O'BRIEN (D.), *Le Poème de Parménide. Texte, traduction, essai critique*, en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française, Paris, 1987. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Études sur Parménide, I.

O'BRIEN (D.), "Le non-être dans la philosophie grecque : Parménide, Platon, Plotin", *Études sur le "Sophiste" de Platon*, ed. P. Aubenque, Naples, 1991, 317-364. Coll. "Elenchos", 21.

O'BRIEN (D.), *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the* Enneads, Naples, 1991. Coll. "Elenchos", 22.

O'BRIEN (D.), *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leyde, 1993. Philosophia Antiqua, 57.

O'BRIEN (D.), "Plotinus and the Secrets of Ammonius", *Hermathena*, 157 (1994), 117-153.

OPITZ (H.G.), *Athanasius Werke*, II-III, Berlin, 1934-1941.

ORBE (A.), *Estudios Valentinianos*. I : *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Rome, 1958. *AG* 99 ; II : *En los albores de la exegesis iohannea*, Rome, 1955. *AG* 65 ; III : *La unción del Verbo*, Rome, 1961, *AG* 113 ; IV : *La teología del Espíritu santo*, Rome, 1966. *AG* 158 ; V : *Los primeros herejes ante la persecución*, Rome, 1956. *AG* 83.

ORBE (A.), "Recensión a *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* ", *Gregorianum*, 43 (1962), 120-122.

ORBE (A.), *Anthropología de San Ireneo*, Madrid, 1969. *BAC* 286.

ORBE (A.), *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, Madrid, 1972. *BAC* 331-332.

ORBE (A.), *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II e III*, Madrid, 1976 ; *BAC* 384-385.

ORBE (A.), "San Ireneo y la creación de la materia", *Gregorianum*, 59 (1978), 71-127.

ORBE (A.), *En torno a la Encarnación*, Santiago de Compostela, 1985. Collectanea Scientifica Compostellana, 3.

ORBE (A.), *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Rome, 1994. Fuentes Patrísticas. Estudios, 1.

ORBE (A.), *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, I-II, Rome, 1995.

PEARSON (B.A.), *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leyde, 1981. *NHS* 15.

PEARSON (B.A.), "Philo and Gnosticism", *ANRW*, II/21/1, 1984, 295-342.

PEARSON (B.A.), *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1990. Coll. "Studies in Antiquity and Christianity".

PÉPIN (J.), *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1-4)*, Paris, 1964.

PINÈS (Sh.), "Les textes arabes dits plotiniens et le courant « porphyrien » dans le néoplatonisme grec", *Le néoplatonisme (Royaumont, 9-13 juin 1969)*, ed. P. Hadot, Paris, 1971, 303-317.

PINÈS (Sh.), "Dieu et l'être selon Maïmonide. Exégèse d'Exode 3,14 et doctrine connexe", *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, edd. A. de Libera et É. Zum Brunn, Paris, 1986, 15-24.

PLACES (É. des), *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Paris, 1966, CUF.

PLACES (É. des), *Oracles chaldaïques*, Paris, 1971, *CUF*.

PLACES (É. des), *Numénius. Fragments*, Paris, 1973, *CUF*.

PLACES (É. des), "Études récentes (1953-1973) sur le platonisme moyen du IIe siècle après J.-C.", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4e série, n° 3, octobre 1974, 347-358.

PLESSNER (M.), "Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina", *Der Islam*, 16 (1927), 77-113.

POHLENZ (M.), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I-II, Göttingen, 1948-1949.

POIRIER (P.-H.), *Le Tonnerre, intellect parfait (NH VI,2)*, Québec, 1995. *BCNH(T)* 22.

PUECH (H.-Ch.), "Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, II (*Mélanges J. Bidez*), Bruxelles, 1934, 745-778. Réimprimé dans Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose*, I. *La Gnose et le temps, et autres essais*, Paris, 1978, 25-54.

RAHLFS (A.), *Septuaginta*[8], I-II, Stuttgart, 1965.

RAPIN (Cl.), *La Trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum. L'apogée et la chute du royaume grec de Bactriane*, Paris, 1992. Fouilles d'Aï Khanoum VIII, *MDAFA* 33.

REITZENSTEIN (R.), *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1921.

REITZENSTEIN (R.), SCHAEDER (H.H.), *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, Berlin, 1926. Studien der Bibliothek Warburg, 7.

ROBBINS (F.E.), "The Tradition of Greek Arithmology", *Classical Philology*, 16 (1921), 97-123.

ROBINSON (J.M.), "Preface", *NHC. Codex VIII*, 1976, vii/xxi.

ROBINSON (J.M.), ed., *The Nag Hammadi Library in English*, translated by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, San Francisco, 1977, [2]1984, [3]1988.

ROBINSON (J.M.), "The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus", *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20-26 1973*, Stockholm, 1977, 132-142.

ROBINSON (J.M.), "Introduction", *NHC. Introduction*, 1984, 1-102.

RUSKA (J.), *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926. Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, 16.

SAFFREY (H.-D.), "Les extraits du Περὶ τἀγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée", *Studia Patristica*, XIII, Berlin, 1975, 45-51. *TU* 116.

SAFFREY (H.-D.), "Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée", *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 1975, 145-153.

SAGNARD (F.-M.), *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947. Études de philosophie médiévale, 36.

SCHENKE (H.-M.), "Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Schriften", *Studia Coptica*, ed. P. Nagel, Berlin, 1974, 165-172.

SCHENKE (H.-M.), "The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism", *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference of Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. II: *Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Leyde, 1981, 588-616. *SHR* 41.

SCHMIDT (C.), *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig, 1892. *TU* 8.

SCHMIDT (C.), *Pistis Sophia*, Copenhague, 1925. Coptica, 2.

SCHOLER (D.M.), "Bibliographia Gnostica : Supplementum XIII", *Novum Testamentum*, 26 (1984), 341-373.

SCOPELLO (M.), *L'Exégèse de l'âme, Nag Hammadi Codex II,6. Introduction, traduction et commentaire*, Leyde, 1985. *NHS* 25.

SCOTT (W.), *Hermetica*, I-III, Oxford, 1924-1926 ; IV: Testimonia with introduction, addenda and indices by A.S. Ferguson, Oxford, 1936.

SEGONDS (A.-Ph.), "Les fragments de l'*Histoire de la philosophie*", dans : É. des Places, *Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Paris, 1982, 163-197. *CUF*.

SIEBER (J.H.), "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi", *Novum Testamentum*, 15 (1973), 233-240.

SIEBER (J.H.), "Zostrianos VIII,*1*. Introduced and Translated", dans : J.M. Robinson, ed., *NHL*, 1977, 368-393.

SIEBER (J.H.), "Zostrianos. Introduction, Translation and Translation Notes", *Nag Hammadi Codex VIII*, Leyde, 1991, 7-225. *NHS* 31.

SIMONETTI (M.), *Studi sull'arianesimo*, Rome, 1965. Verba seniorum, N.S. 5.

SIMONETTI (M.), *La crisi ariana nel IV seculo*, Rome, 1975. Studia Ephemeridis Augustinianum, 11.

SIMONETTI (A.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milan, 1993, Scrittori greci e latini, Fondazione Lorenzo Valla.

SMITH (A.), "Porphyrian Studies since 1913", *ANRW*, II/36/2, 1987, 717-773.

SMITH (A.), *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart, Leipzig, 1993. Bibliotheca Teubneriana.

SOLIGNAC (A.), "Marius Victorinus", *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, Paris, 1980, col. 616-623.

STEIN (E.), *Histoire du Bas-Empire*, édition française par Jean-Remy PALANQUE, I. *De l'État romain à l'État byzantin (284-476)*, Paris, 1959.

STERN (M.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary*, I-II, Jérusalem, 1976-1980.

STROUMSA (G.G.), *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leyde, 1996. *SHR* 70.

TAMBRUN-KRASKER (B.), *Oracles chaldaïques. Recension de G.G. Pléthon. Édition critique*

avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte Tambrun-Krasker ; *La recension arabe des* Μαγικὰ λόγια, par Michel Tardieu, Athènes, Paris, Bruxelles, 1995. Corpus Philosophorum Medii Aevi, 7.

TARDIEU (M.), "Les Trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57 (1973), 545-575.

TARDIEU (M.), "Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie", *Gnosis and Gnosticism*. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th, 1975), ed. M. Krause, Leyde, 1977, 204-210. *NHS* 8.

TARDIEU (M.), "La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques", *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, I: *The School of Valentinus*, ed. B. Layton, Leyde, 1980, 194-237. *SHR* 41.

TARDIEU (M.), "Épiphane contre les Gnostiques", *Tel Quel*, 88 (1981), 64-91.

TARDIEU (M.), *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, 1984. *SGM* 1.

TARDIEU (M.), "Un témoin gnostique copte de la tradition du Pseudo-Andronicus de Rhodes", *Deuxième journée d'études coptes*, Louvain, 1986, 117-122. Cahiers de la Bibliothèque Copte, 3.

TARDIEU (M.), "La naissance du ciel et de la terre selon la *Paraphrase de Sem*", *La Création*, edd. F. Blanquart et L. Desrousseaux, Paris, 1987, 409-425. Lectio Divina, 127.

TARDIEU (M.), "Une diatribe antignostique dans l'interpolation eunomienne des *Recognitiones*", *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris, 1987, 325-337.

TARDIEU (M.), "Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16", *PVP* II, 1992, 503-546.

TARDIEU (M.), "Répertoire chronologique (1933-1990) des publications relatives au chapitre 16 de la *Vie de Plotin*", *PVP* II, 1992, 547-563.

TARDIEU (M.), "La désignation de l'hérésie dans l'apocalyptique gnostique", *Annuaire du Collège de France*, 95 (1994-1995), 527-534.

TARDIEU (M.), "Le Zoroastre gnostique. Nouveaux fragments de l'Apocalypse de Zostrien", *Annuaire du Collège de France*, 96 (1995-1996).

THEILER (W.), "Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios", *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Geisteswissenschaftlichen Klasse, 18/1, Halle (Saale), 1942 (= *Forschungen zum Neuplatonismus*, 252-301)

THEILER (W.), *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966. Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 10.

THOMASSEN (E.), *Le traité tripartite (NH I,5)*. Texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen, traduit par L. Painchaud et E. Thomassen, Québec, 1989. *BCNH(T)* 19.

TILL (W.C.), *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955. *TU*60; erweiterte Auflage bearbeitet von H.-M. Schenke, Berlin, 1972. *TU* 60^2.

TISCHENDORF (C. de), *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*^{7}, I-II, Leipzig, 1887.

TRAVIS (A.H.), "Marius Victorinus : A Biographical Note", *Harvard Theological Review*, 36 (1943), 83-90.

TROFIMOVA (M.K.), "Gnosticizm kak istoriko-kul'turnaja problema v svete koptskyh tekstov iz Nag-Hammadi", *Aequinox* (Moscou), 1993, 168-195.

TURNER (J.D.), "The Gnostic Threefold Path to Enlightenment. The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom", *Novum Testamentum*, 22 (1980), 324-351.

TURNER (J.D.), "Allogenes", *NHS* 28, Leyde, 1990, 192-267.

VAILLANT (A.), *Le De Autexusio de Méthode d'Olympe. Version slave et texte grec édités et traduits*, Paris, 1930. *Patrologia Orientalis*, 22/5.

VAN DEN BROEK (R.), "Apuleius on the Nature of God (*De Plat.*, 190-191", *Actus. Studies in Honour of H.L.W. Nelson*, edd. J. den Boeft, A.H.M. Kessels, Utrecht, 1982, 57-72.

VAN DEN BROEK (R.), "Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostos, Philo, Valentinus, and Origen", *The Roots of Egyptian Christianity*, edd. B.A. Pearson, J.E. Goehring, Philadelphia, 1986, 190-203. Studies in Antiquity and Christianity.

VAN DEN BROEK (R.), "Eugnostus and Aristides on the Ineffable God", *Knowledge of God*, 1988, 202-218.

VAN WINDEN (J.M.C.), *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leyde, 1965. Philosophia Antiqua, 9.

VÖLKER (W.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen, 1932.

WASZINK (J.H.), "Remarques sur l'influence du platonisme dans le christianisme", *Vigiliae Christianae*, 19 (1965), 129-162 (= *Opuscula selecta*, Leyde, 1979, 352-385).

WASZINK (J.H.), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*[2], Londres, Leyde, 1975. Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus, 4.

WEINREICH (O.), *Ausgewählte Schriften*, ed. Günther Wille, I. (1907-1921), II. (1922-1937), Amsterdam, 1969-1973.

WHITTAKER (J.), "Neopythagoreanism and Negative Theology" (1969) = *Studies*, 1984, IX.

WHITTAKER (J.), "Neopythagoreanism and the Trancendent Absolute" (1973) = *Studies*, 1984, XI.

WHITTAKER (J.), "Numenius and Alcinous on the First Principle" (1978) = *Studies*, 1984, VIII.

WHITTAKER (J.), *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres, 1984.

WHITTAKER (J.), "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire", *ANRW*, II/36/1, 1987, 81-123.

WHITTAKER (J.), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, 1990. *CUF*.

WLOSOK (A.), *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*, Heidelberg, 1960.

ZEPF (M.), "Der Gott Αἰών in der hellenistischen Theologie", *Archiv für Religionswissenschaft*, 25 (1927), 225-244.

The Archaeology and Art of Central Asia: Studies from the Former Soviet Union
Bulletin of the Asia Institute 8

Isakov	Sarazm: An Agricultural Center of Ancient Sogdiana
Askarov and Shirinov	The "Palace," Temple, and Necropolis of Jarkutan
Sarianidi	AegeanAnatolian Motifs in the Glyptic Art of Bactria and Margiana
Pi'ankov	The Ethnic History of the Sakas
Litvinskii and Pichikian	The Hellenistic Architecture and Art of the Temple of the Oxus
Vainberg	The Kalai-Gir 2 Ritual Center in Ancient Khwarazm
Shishkina	Ancient Samarkand: Capital of Soghd
Pilipko	Excavations of Staraia Nisa
Bader, Gaibov, and Koshelenko	Materials for an Archaeological Map of the Merv Oasis: The Durnali Region
Livshits and Shkoda	Old Indian *Kapāla* in a Bactrian Inscription from Qara-Tepe
Rtveladze	Kampir-Tepe: Structures, Written Documents, and Coins
Rusanov	The Fortification of Kampir-Tepe: A Reconstruction
Rapoport	The Palaces of Topraq-Qal'a
Marshak and Raspopova	Worshipers from the Northern Shrine of Temple II, Panjikent
Pavchinskaia	Sogdian Ossuaries
Pugachenkova	The Form and Style of Sogdian Ossuaries
Zeimal'	The Circulation of Coins in Central Asia during the Early Medieval Period (Fifth–Eighth Centuries A.D.)
	Bibliography
	Index

Clothbound, 8.5" x 11.5"; ca. 350 pp., 244 ills.
$65 + $8 shipping in U.S. funds, U.S. bank
Bulletin of the Asia Institute
3287 Bradway Boulevard, Bloomfield Hills, Michigan 48301 USA
Fax: 810/ 647-9223

RES ORIENTALES

[ISSN 1142-2831]

Res Orientales I — Rika GYSELEN — 1989

LA GÉOGRAPHIE ADMINISTRATIVE DE L'EMPIRE SASSANIDE

Res Orientales II — 1990

PRIX, SALAIRES, POIDS ET MESURES

J.-C. COURTOIS, R.J. HEBERT, S. KARWIESE, M. MACUCH, T.C. MITCHELL

Res Orientales III — 1991

JARDINS D'ORIENT

J.-Cl. DAVID, A. FRÉMONT, M. GAILLARD, J.-J. GLASSNER, D. MATRINGE, Y. PORTER

Res Orientales IV — 1992

BANQUETS D'ORIENT

M. BERNUS-TAYLOR, M.L. CARTER, D. COLLON, P. DONCEEL-VOUTE, A. FINET, A. FRÉMONT, A.S. MELIKIAN-CHIRVANI, J. MOULIÉRAC, G.J. VAN GELDER, H.L.J. VANSTIPHOUT, H. WALDMANN

Res Orientales V — 1993

CIRCULATION DES MONNAIES, DES MARCHANDISES ET DES BIENS

M. ALRAM, O. BOPEARACHCHI, J. ELAYI et G. ELAYI, A. FINET, A. FRÉMONT, S. KARWIESE, Y. PORTER, D.T. POTTS, F. THIERRY, M. TUCHSCHERER, Ž. VESEL

Res Orientales VI — 1994

ITINÉRAIRES D'ORIENT. HOMMAGES À CLAUDE CAHEN

H. AHRWEILER, D. AYALON, J.L. BACHARACH, J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, M. BALARD, L. BAZIN, I. BELDICEANU-STEINHERR, A. BRYER, M. CAHEN, J. CHABBI, P. CHALMETA, G. DÉDÉYAN, A.-M. EDDÉ, A.S. EHRENKREUTZ, G. FRANTZ-MURPHY, J.-C. GARCIN et M.A. TAHER, R.G. KHOURY, B.Z. KEDAR & M. AL-ḤAJJŪJ, M. KERVRAN, D. LANGE, B. LEWIS, H.E. MAYER, I. MÉLIKOFF, F. MICHEAU, Y. RĀĠIB, K. MORIMOTO, M. NICOLAS, J. RICHARD, R.B. SERJEANT, M. SHATZMILLER, E.A. ZACHARIADOU.

ISBN 2-9508266 0-1

Res Orientales VII — 1995

AU CARREFOUR DES RELIGIONS. MÉLANGES OFFERTS À PHILIPPE GIGNOUX

L. BAZIN, A.D.H. BIVAR, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, R.E. EMMERICK, R.N. FRYE, N. GARSOÏAN, G. GNOLI, J.C. GREENFIELD, F. GRENET, R. GYSELEN, J. HARMATTA, J. KELLENS, F.M. KOTWAL, P.G. KREYENBROEK, G. LAZARD, P. LECOQ, A.S. MELIKIAN CHIRVANI, A. PANAINO, J.R. RUSSELL, M. ROSEN-AYALON, S. SHAKED, N. SIMS-WILLIAMS, P.O. SKJÆRVØ, W. SUNDERMANN, A. TAFAZZOLI, M. TARDIEU.

ISBN 2-9508266-1-X

Res Orientales VIII — 1996

SITES ET MONUMENTS DISPARUS D'APRÈS LES TÉMOIGNAGES DE VOYAGEURS

M. CHAIGNEAU, J.-Cl. DAVID, Ph. GOURDIN, M. HOSSAIN, M. KERVRAN, S. MEHENDALE, C. PICARD, Y. PORTER, J. RICHARD, M. SZUPPE, M. TARDIEU, G.A. WIEGERS.

ISBN 2-9509266-2-B

Éditeur :

GROUPE POUR L'ÉTUDE DE LA CIVILISATION DU MOYEN-ORIENT

13 rue du Fond Garant, 91440 Bures-sur-Yvette (France)

Diffusion :

PEETERS PRESS, Bondgenotenlaan 153, P.B. 41, 3000 Leuven (Belgique).

CAHIERS DE STUDIA IRANICA

ISSN 0993 - 8699

Cahier 1 Ph. GIGNOUX et R. GYSELEN
SCEAUX SASSANIDES DE DIVERSES COLLECTIONS PRIVÉES Leuven 1982

Cahier 2 R. CURIEL et R. GYSELEN
UNE COLLECTION DE MONNAIES DE CUIVRE ARABO-SASSANIDES Paris 1984

Cahier 3 Jean DE MENASCE
ÉTUDES IRANIENNES Paris 1985

Cahier 4 Ph. GIGNOUX et R. GYSELEN
BULLES ET SCEAUX SASSANIDES DE DIVERSES COLLECTIONS Paris 1987

Cahier 5
TRANSITION PERIODS IN IRANIAN HISTORY. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22-24 mai 1985) Paris 1986

Cahier 6 H. DESMET-GRÉGOIRE et P. FONTAINE
LA RÉGION D'ARAK ET DE HAMADAN : CARTES ET DOCUMENTS ETHNOGRAPHIQUES Paris 1988

Cahier 7
ÉTUDES IRANO-ARYENNES OFFERTES À GILBERT LAZARD Paris 1989

Cahier 8 Dastur F.M. KOTWAL and J.W. BOYD
A PERSIAN OFFERING. THE YASNA: A ZOROASTRIAN HIGH LITURGY Paris 1991

Cahier 9 Ph. GIGNOUX
LES QUATRE INSCRIPTIONS DE KIRDÎR. TEXTES ET CONCORDANCES Paris 1991

Cahier 10 F.M. KOTWAL and P.G. KREYENBROEK
THE HĒRBEDESTĀN AND NĒRANGESTĀN. VOL. I. HĒRBEDESTĀN Paris 1992

Cahier 11
RECURRENT PATTERNS IN IRANIAN RELIGIONS: FROM MAZDAISM TO SUFISM. Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th September 4th October 1991) Paris 1992

Cahier 12 M. SZUPPE
ENTRE TIMOURIDES, UZBEKS ET SAFAVIDES. Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVIe siècle Paris 1992

Cahier 13
ANTHOLOGIE DE ZĀDSPRAM. Texte pehlevi, traduit et commenté par Ph. GIGNOUX et A. TAFAZZOLI Paris 1993

Cahier 14 F. de CALLATAŸ
LES TÉTRADRACHMES D'ORODÈS II ET DE PHRAATE IV
[ISBN 2-910640-00-0] Paris 1994

Cahier 15 J. AUBIN
ÉMIRS MONGOLS ET VIZIRS PERSANS DANS LES REMOUS DE L'ACCULTURATION
[ISBN 2-910640-01-9] Paris 1995

Cahier 16 F.M. KOTWAL and P.G. KREYENBROEK
THE HĒRBEDESTĀN AND NĒRANGESTĀN. VOL. II. NĒRANGESTĀN
[ISBN 2-910640-02-7] Paris 1995

Cahier 17 R. GYSELEN
SCEAUX MAGIQUES EN IRAN SASSANIDE
[ISBN 2-910640-03-5] Paris 1995

Diffusion : PEETERS PRESS, Bondgenotenlaan 153, P.B. 41, B-3000 Leuven.
Éditeur : ASSOCIATION POUR L'AVANCEMENT DES ÉTUDES IRANIENNES,
c/o Institut d'Études iraniennes, 13 rue de Santeuil, 75005 Paris.

Errata

	au lieu de :	*lire :*
p. 10, col. gauche, l. 35 :	l'introduction	dans l'introduction
p. 21, col. gauche, l. 31	*Ecclésiatique*	*Ecclésiastique*
p. 34, col. droite, l. 30 :	ⲉⲧⲕⲱⲧ̣|ⲉ ⲛ|	ⲉⲧⲕⲕⲱⲧ̣|ⲉ ⲛ|
p. 38, col. gauche, l. 8 :	littératire	littéraire
p. 39, col. gauche, l. 9 :	*qua sit*	*quae sit*
p. 40, col. droite, l. 4 :	ⲙⲙ|ⲁϥ	ⲙⲙ|ⲁⲩ
p. 41, col. droite, l. 12 :	en soi même	en soi-même
p. 55, col. gauche, l. 3 :	ⲡⲧⲟ|ⲡ̣|ⲟⲥ	ⲡⲧⲟ|ⲡ̣|ⲟⲥ|
p. 57, col. gauche, l. 18 :	ⲟⲩϩⲉⲛⲛⲁⲥ	ⲟⲩϩⲉⲛⲁⲥ
p. 59, l. 21 :	indiscernible	indiscernibile
p. 76, col. gauche, l. 33	deux substantifs	de deux substantifs
p. 87, col. gauche, l. 42 :	*Studies*	*Studien*
p. 88, col. gauche, l. 16 :	la qualificatif	le qualificatif
p. 88, col. droite, l. 22	*A*	*À*
p. 91, col. droite, l. 40 :	*De Ursprung*	*Der Ursprung*
p. 92, col. gauche, l. 3 :	*quae vere sunt)*	*quae vere sunt*
p. 94, col. gauche, l. 7 :	un substance	une substance
p. 106, col. droite, l. 26 :	*(tres*	*tres*
p. 141, col. droite, l. 14 :	autopatoram	autopatoran
p. 150, col. gauche, l. 22 :	ABRAMOWKI	ABRAMOWSKI