

COLLECTION ZËTËSIS



SALUT GNOSTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE PLOTINIENNE

CINQ ÉTUDES

JEAN-MARC NARBONNE
FRANCIS LACROIX
MAURICIO PAGOTTO MARSOLA
ZEKE MAZUR



COLLECTION ZÊTËSIS

La collection Zêtêsis, terme qui signifie en grec étude, recherche ou enquête, notamment de nature philosophique, a pour but de présenter des ouvrages qui portent autant sur l'histoire de la philosophie et de ses textes que sur les thèmes et les débats philosophiques les plus actuels. En tant que collection placée sous le signe de la ζήτησις, elle accueille aussi bien les études plus spécialisées, textes et essais, les approches esthétiques que les divers instruments de recherche et de diffusion que se donne la réflexion philosophique. Elle comprend trois séries : Textes et essais, Esthétiques et Instruments.

Collection fondée et dirigée par Jean-Marc Narbonne

SALUT GNOSTIQUE
ET MÉTAPHYSIQUE
PLOTINIENNE

CINQ ÉTUDES

COLLECTION ZÊTÊSIS

* * * * *

SALUT GNOSTIQUE
ET MÉTAPHYSIQUE
PLOTINIENNE
CINQ ÉTUDES

JEAN-MARC NARBONNE
FRANCIS LACROIX
MAURICIO PAGOTTO MARSOLA
ZEKE MAZUR



Presses de
l'Université Laval

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts du Canada
Canada Council for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC

Québec 

Mise en page : François Lacroix
Maquette de couverture : Laurie Patry

ISBN : 978-2-7637-5931-9
ISBN pdf : 9782763759326

© Les Presses de l'Université Laval
Tous droits réservés.
Imprimé au Canada
Dépôt légal 4^e trimestre 2022

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Salut gnostique et métaphysique plotinienne. Cinq études par Jean-Marc Narbonne, François Lacroix, Zeke Mazur, Mauricio Pagotto Marsola ©
Les Presses de l'Université Laval est mis à disposition selon les termes de [la licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International.](#)



Table des matières

Francis Lacroix	Introduction générale	1
Francis Lacroix et Jean-Marc Narbonne	Divergences et convergences entre Plotin et les gnostiques	4
Mauricio Pagotto Marsola	Les trois types d'hommes chez Plotin : l'exégèse platonicienne et la polémique anti-agnostique	23
Francis Lacroix	Aux origines de l'ὁμοούσιος : les sources gnostiques et ses répercussions chez Plotin	57
Zeke Mazur	The Orphic Eros-Phanes, Platonizing Sethian Ascent Tractates, and the Mysterious Figure of Amelius Gentilianus	94
Zeke Mazur	Intimations of A Pre-Plotinian Gnostic Provenance of the Noetic (Existence—Life—Intellect) Triad	120
	Bibliographie des articles en français	161
	Index des noms propres et des références aux ouvrages anciens	169

Introduction générale

L'idée de ce recueil d'articles est née d'une rencontre, à l'époque de mon doctorat, entre Mauricio Pagotto Marsola et moi-même, alors que ce dernier intervenait à titre de professeur invité, en collaboration avec Daniela Patrizia Taormina, dans un séminaire intitulé « Plotin et les matérialistes ». Au cours de nos échanges et après en avoir discuté avec Jean-Marc Narbonne, nous nous sommes rendu compte que nous préparions de chaque côté des articles portant sur le même sujet : Plotin et les gnostiques. Or, il apparut que nous avions, tout bien considéré, le matériel nécessaire pour constituer un recueil de textes suffisant pour faire un livre. S'ajouteraient également deux études du regretté Zeke Mazur qui se trouvaient dans leur état final avant son décès le 7 août 2016. Il nous sembla regrettable de laisser ces études dans l'ombre et avons donc convenu, avant même d'assembler ce recueil, de les ajouter, puisqu'elles traitaient de sujets connexes à nos propres articles.

Une fois tous les articles achevés, deux années de pandémie plus tard, je me réjouis que ce petit recueil puisse enfin voir le jour. Les études traitent de sujets au fond peu travaillés, et j'ai bon espoir qu'ils contribueront à une meilleure connaissance de ce milieu intellectuel.

Dans l'intervalle, le premier article intitulé « Divergences et convergences entre Plotin et les gnostiques », qui a été écrit par Jean-Marc Narbonne et moi-même, a paru en version anglaise dans le collectif *Gnostic World* (Routledge, 2019), édité par Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen et Jay Johnston, sous le titre de « Plotinus and the Gnostics » (p. 208-216). Nous remercions les éditeurs de nous avoir permis d'en proposer ici

une traduction française dont le contenu demeure, à peu de choses près, identique à la version anglaise.

Le second article, « Les trois types d'hommes chez Plotin : l'exégèse platonicienne et la polémique anti-gnostique », a été rédigé par Mauricio Pagotto Marsola et il cherche à élucider les liens qu'entretient la tripartition des âmes – qui apparaît pour la première fois chez Plotin en 5 (V 9), 1, 2 –, avec la division gnostique entre les « élus » et le reste de l'humanité, une thématique que l'on rencontre notamment dans le *Zostrien* (NH VIII, 1).

L'étude « Aux origines de l'ὁμοούσιος : les sources gnostiques et ses répercussions chez Plotin », qui est de mon cru, recense les premières occurrences d'un terme cher au christianisme, « ὁμοούσιος », et ce, avant qu'il ne soit intégré au vocabulaire conceptuel chrétien lors du Concile de Nicée en 325. Plusieurs des occurrences du terme se retrouvent déjà chez les gnostiques, mais aussi chez les hérésiologues et chez Plotin lui-même.

Suivent ensuite deux contributions de Zeke Mazur, « The Orphic Eros-Phanes, Platonizing Sethian Ascent Tractates, and the Mysterious Figure of Amelius Gentilianus », et « Intimations of A Pre-Plotinian Gnostic Provenance of the Noetic (Existence—Life—Intellect) Triad ». La première étude cherche à montrer que la structure de l'éon Barbélo trouve des pendants dans le néoplatonisme post-plotinien, notamment chez Proclus. Le deuxième essai retrace la présence de la triade noétique « Existence-Vie-Intellect » chez des séthiens platonisants, ce qui autorise à voir en ceux-ci les premiers promoteurs d'une notion reprise et réélaborée ensuite par Plotin et d'autres auteurs postérieurs.

Ces cinq études ne cherchent pas à démontrer que Plotin allait de pair avec les gnostiques, et surtout pas qu'il se comptait lui-

même parmi les gnostiques. Les sources historiques ne sauraient de toute façon attester cela. Elles révèlent néanmoins l'existence de plusieurs idées communes ou disons similaires entre des traités plotiniens et certains textes appartenant au courant séthien platonisant, lesquelles sont probablement nées d'échanges qui eurent lieu avant ou même pendant que Plotin enseignait à Rome.

Note sur la présentation des articles

Les articles rédigés par Zeke Mazur adoptent les normes de présentation de la vaste majorité des revues anglophones (méthode : *auteur-date*). Pour adapter les textes à la méthode *auteur-titre* préconisée pour les articles en français, il aurait été nécessaire d'ajouter du contenu explicatif dans les notes à certains endroits. Par ailleurs, entamer le processus inverse pour les articles en français aurait également nui aux explications qui se trouvent dans les notes, si bien qu'il aurait parfois fallu en modifier substantiellement le contenu. Bref, les deux méthodes comportent leur propre manière de communiquer du contenu et nous nous sommes vite aperçu qu'un travail d'uniformisation générale, en plus d'être fastidieux, risquait de changer la nature des articles. Nous avons donc préféré laisser les notes des auteurs intactes, en proposant séparément une bibliographie générale pour les articles en français à la fin du volume, et deux bibliographies distinctes pour les articles en anglais. S'agissant des articles posthumes de Zeke Mazur, nous nous sommes limité à apporter des corrections mineures touchant uniquement la cohérence du texte.

Francis Lacroix
Québec, février 2022

Divergences et convergences entre Plotin et les gnostiques

Jean-Marc Narbonne et Francis Lacroix

Introduction

L'état actuel de nos recherches ne nous permet pas d'établir des liens très précis entre les gnostiques et Plotin avant que celui-ci ne quitte l'Égypte pour fonder son école à Rome – les informations biographiques des quarante années précédant cet événement demeurant effectivement très fragmentaires¹ –, mais nous savons toutefois que le fondateur du néoplatonisme a assisté là-bas aux enseignements d'Ammonius Saccas. On ignore le contenu de ses leçons, probablement en vertu du vœu de silence contracté entre Plotin et ses condisciples Origène et Hérrenius², mais le contexte culturel d'Alexandrie nous révèle que les sectes chrétiennes et gnostiques, dont émergent les séthiens platonisants proches de Plotin, abondaient à cette époque. Ce groupe de séthiens, qui s'appuie sur les dialogues de Platon pour fonder leurs révélations³, n'était pas en effet étranger à Plotin puisque, selon Porphyre dans la *Vita Plotini* (chap. 16), certains textes qui se retrouvent dans le corpus de *Nag Hammadi* (NH) étaient déjà lus dans les cours de Plotin, à savoir le *Zostrien* (VIII, 1) et l'*Allogène* (XI, 3). Il convient également de noter que Porphyre connaît lui-même très mal les quelques vingt années d'enseignement dispensé par Plotin à

¹ Voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 2012, « Vie de Plotin » p. XI.

² Cf. PORPHYRE, *Vita Plotini*, § 3, 24-30. Voir aussi M.-O. GOULET-CAZÉ, « L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I (éd. L. Brisson et als.), Paris, Vrin, 1982, p. 229-327.

³ Cf. J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters/Vrin, 2001. Sur les liens qu'entretiennent Plotin et ce courant gnostique, voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, section « Vie de Plotin », p. XXX. Voir aussi Z. MAZUR, *Introduction au traité 33 (II 9)*, dans *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, Paris, Les Belles Lettres, p. 219-287.

Rome avant sa propre arrivée sur place, période durant laquelle ont pourtant été rédigés non moins de 21 traités⁴. Nous pouvons ainsi légitimement nous demander si Plotin a connu certaines théories gnostiques seulement au moment où il s'affairait à rédiger ses propres traités anti-gnostiques (30 [III 8] ; 31 [V 8] ; 32 [V 5] ; 33 [II 9]), ou encore s'il a été mis en contact avec ces contenus alors même qu'il écrivait ses premiers traités⁵. En scrutant les *Ennéades* et la *Vita Plotini*, il s'agit donc d'établir si Plotin avait des liens avec les gnostiques lors de sa première période d'écriture⁶, ou si on a affaire à une querelle ponctuelle qui s'est déclenchée après seulement que certains éléments se soient produits dans son école⁷. Nous savons tout au moins par la *Vita Plotini* (16, 9-10) qu'Amélius, à savoir le principal disciple de Plotin, a écrit à la demande de son maître une quarantaine de livres de réfutation contre les gnostiques, et que Porphyre lui-même leur a formulé de nombreuses objections. Sur la base de cette seule information, nous pouvons conclure que le conflit a provoqué un intense débat dans l'école de Plotin, lequel a certainement fait rage au-delà de la période d'un seul traité ou même d'un groupe unique

⁴ J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, « Vie de Plotin », p. XII.

⁵ Comme nous ne connaissons que peu de choses de la période préromaine de Plotin, c'est-à-dire alors qu'il suivait les enseignements d'Ammonius à Alexandrie, nous ne pouvons nous prononcer sur cette hypothèse. Voir *ibid.*, « Vie de Plotin », p. XV-XVII. En effet, nous savons seulement de cette période que Plotin avait fait un pacte de silence avec Hérrenius et Origène et qu'il ne pouvait révéler les enseignements d'Ammonius (*VP* 14). Sur cette question, voir, M.-O. GOULET-CAZÉ, « L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I, *op. cit.*, p. 307-315.

⁶ Plotin n'a cependant rien écrit pendant ses premières années à Rome. En effet, le philosophe est arrivé dans la capitale occidentale en 244, mais a attendu environ dix ans avant de rédiger son premier traité. Voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, « Vie de Plotin », p. XVII-XXV.

⁷ *Ibid.*, p. XXX.

de quatre traités (la tétralogie de 30 à 33), et qu'il couvait peut-être déjà avant même la venue de Porphyre à Rome.

Compte tenu de toutes ces indications, nous pouvons affirmer sans ambages que les spéculations gnostiques jouent un rôle fondamental dans notre compréhension du système plotinien. Le but du présent article est précisément de tenter de déterminer certains points de convergence entre Plotin et ses amis gnostiques et, du même souffle, de mettre en lumière l'influence considérable que ces derniers exercèrent sur le néoplatonicien. Pour ce faire, nous analyserons différents aspects des deux systèmes de pensée afin d'illustrer, d'un côté, leurs similitudes (1), et de l'autre, leurs divergences (2). Au chapitre des points de rencontre (1), nous mentionnerons : a) l'exégèse platonicienne ; b) la simplicité et l'ineffabilité du Premier principe ; c) la métaphysique émanative par mode contemplatif ; d) le concept de l'émanation intégrale ; e) la théorie des trois types d'hommes ; f) la doctrine du salut. Plusieurs aspects de la pensée de Plotin le distinguent cependant des gnostiques et mettent en valeur l'autonomie de sa pensée. Dans ce registre (2), nous mentionnerons : a) la continuité *versus* la discontinuité de la procession des réalités ; b) la procession éternelle *versus* la procession temporelle ; c) la limitation *versus* l'illimitation des niveaux métaphysiques ; d) la non-descente partielle des âmes individuelles ; e) la pratique de la vertu ; f) le genre littéraire.

1. Points de convergence

a) L'exégèse platonicienne

La ressemblance entre Plotin et les gnostiques du point de vue de leur exégèse de Platon est manifeste. En effet, comme J. D. Turner l'a déjà relevé, la branche séthienne des gnostiques

connaissait et recourait-elle aussi à la tradition platonicienne⁸. Certes, nous ne pouvons relier Plotin aux gnostiques sur la base d'une donnée aussi vague, puisque tous les courants philosophiques de l'Antiquité tardive furent d'une manière ou d'une autre influencés par le platonisme, mais il appert que les passages que ceux-ci interprètent et commentent ne se rencontrent chez aucun moyen platonicien⁹, alors qu'ils sont également sollicités par Plotin, ce qui témoigne de liens possiblement étroits entre eux. Par exemple, dans son tout premier traité, Plotin utilise le discours de Diotime qui se trouve dans le *Banquet* (209 E-212 A) : les chapitres 1 à 3 y abordent le problème de la beauté dans les corps, ce qui correspond au premier niveau d'ascension en 210 A 4- B 6 ; les chapitres 4 à 6 se questionnent sur la beauté des âmes (210 B 6-E 1) ; les chapitres 7 à 9 s'émerveillent devant la beauté du Premier Principe (210 E 1-211 B 7)¹⁰. Or, ce même schéma interprétatif se lit, selon J. D. Turner, dans les apocalypses *Zostrien* et *Allogène*¹¹. Plotin se révèle donc à ce propos étonnamment proche des gnostiques, et ce, dès le tout premier traité rédigé par lui.

⁸ J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, *op. cit.*, p. 179.

⁹ Du moins dans les sources qui nous sont parvenues. Voir cependant le cas plus troublant du *Disdaskalos* d'Alcinoos, 165, 27-31, où le recours au *Banquet* n'est pas exclu. Cf. J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. CCCVI.

¹⁰ *Ibid.*, p. CCCV.

¹¹ J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, p. 178, 250, 747 et 757, où l'auteur évalue également d'autres traités du corpus de *Nag Hammadi*.

b) La simplicité et l'ineffabilité du premier principe

Selon Plotin, l'Un représente la réalité la plus haute et consiste en une unité pure¹², transcendante et indescriptible¹³ : « [L'Un] est simplement unité ; s'il était *une certaine* unité, il ne serait pas l'Un en soi. L'Un est antérieur au *quelque chose*. [Chap. 13]. C'est pourquoi, en vérité, il est ineffable ; quoi que vous disiez, vous direz *quelque chose* : or ce qui est au-delà de toutes choses, ce qui est au-delà de la vénérable Intelligence, ce qui est au-delà de la vérité qui est en toutes choses, n'a pas de nom »¹⁴. On retrouve également ces caractéristiques de l'Un dans le *Zostrien* et l'*Allogène*, comme on peut le constater dans ce passage : « [L'Un] [était] u[n] et il [était] seul, antérieur à t[ous] les véritablement existants, [un] esprit incommensurable et indiscernable [...] »¹⁵. Les similitudes entre ces deux passages s'avèrent frappantes, même si, lointainement, elles dérivent assurément toutes des descriptions du Beau dans le *Banquet* (201 C-204 E), du Bien dans la *République* (402 D ss.) et de l'Un de la première hypothèse du *Parménide* (137 A 7-B 4).

¹² Par exemple en 9 (VI 9), 6, 20 ; 10 (V I), 8, 25 ; 30 (III 8), 9, 4 ; 32 (V 5), 4, 6-8 ; 38 (VI 7), 25, 14-16 ; 49 (V 3), 12, 51. Pour d'autres références, voir J.-M. NARBONNE, *op. cit.*, p. LXVII.

¹³ Par exemple en 9 (VI 9), 3, 49-54 ; 30 (III 8), 9, 16-19 ; 32 (V 5), 6, 11-17 ; 33 (II 9), 1, 5-8 ; 38 (VI 7), 40, 38-41 ; 49 (V 3), 13-16. Pour d'autres références, voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. LXVIII.

¹⁴ PLOTIN, 49 (V 3), 12, 51-13, 5, trad. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 66-67.

¹⁵ *Zostrien* (NH VIII, 1), 64, 14-19, trad. C. Barry, dans *Écrits Gnostiques* (éds. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier), Paris, Gallimard, 2007, p. 1295. Voir aussi *Allogène* (NH XI, 3), 50, 17-24. Pour l'ineffabilité : *Traité tripartite* (NH I, 5), 65, 15-19 ; *Allogène*, 61, 15 ; simplicité : *Zostrien*, 3, 7 ; 23, 23-25 ; 30, 25 ; 66, 20 ; 67, 20, 76, 12-13 ; 79, 17-22 ; 84, 17 ; *Marsanès* (NH X, 1), 5, 8-9.

c) La présence d'une métaphysique d'émanation par mode contemplatif

Plotin a fréquemment recours au concept de la contemplation (*theôria*) dans son œuvre, mais c'est d'une manière toute particulière dans le traité 30 (III 8). Il y utilise en effet le terme *thêôria* non seulement pour exprimer le désir inné chez l'être humain de contempler les réalités suprêmes (usage classique du terme), mais aussi pour décrire la manière par laquelle chaque niveau de l'être, par voie de contemplation, produit la réalité qui la suit immédiatement. Or, il s'avère qu'on passe généralement sous silence le fait que cette voie de production hétérodoxe, à savoir par simple *contemplation active*, fût d'abord élaborée par les gnostiques, comme Irénée, par exemple, témoigne de la chose en écrivant : « Quant à Achamoth, dégagée de sa passion, elle conçut, de joie, la *contemplation* [θεωρίαν] des Lumières qui étaient avec le Sauveur, c'est-à-dire des Anges qui l'accompagnaient ; devenue grosse à leur vue, elle enfanta, enseignent-ils, des "fruits" à l'image de ces Anges »¹⁶.

d) Une conception d'une émanation intégrale

Plotin et les gnostiques séthiens défendent tous deux un système d'émanation intégrale, c'est-à-dire que pour eux, la réalité tout entière depuis les principes supérieurs jusqu'à la matière première *procède* ultimement ou encore *dérive* d'un Premier principe unique, nonobstant le nombre et le type d'intermédiaires qui sont introduits dans chacun des cas. Ce monisme structurel – inexistant chez Platon, Aristote et dans le moyen platonisme – représente un changement de paradigme

¹⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haeresis*, I, 4, 5, trad. A. Rousseau, Paris, Éditions du Cerf, 1976, p. 75.

fondamental dans l'histoire de la métaphysique. Dans le gnosticisme, c'est l'Âme Cosmique ou bien le Démiurge qui, par un processus complexe d'engendrement, génère la matière¹⁷, alors que chez Plotin (25 [II 5], 4-5 ; 34 [VI 6], 1-3)¹⁸, celle-ci constitue un sous-produit et une sorte de dernier avatar de l'Un, rejeton qui s'extrait d'abord de l'*altérité pure* puis tombe ensuite du monde intelligible vers le bas, mais se trouve immédiatement saisi dans sa course et mis en ordre – au moins extérieurement, car sa nature indéterminée intrinsèque demeure – par l'Âme Cosmique et les âmes-sœurs qui sont subordonnées à elle.

e) La théorie des trois types d'hommes

En s'inspirant de différents passages chez Platon (*Phèdre*, 248 A ss. ; *Phédon*, 82 B ; *République*, 414 C, *Timée*, 90 A-C), Plotin en plusieurs endroits de son œuvre (5 [V 9], 1, 3-21 ; 38 [VI 7], 6 ; 47 [III 2], 8, 9-16), de même que les gnostiques séthiens de leur côté, soutiennent qu'il existe trois classes d'hommes. Mais tandis qu'ils tirent tous deux leur théorie plus ou moins des mêmes sources, ils empruntent chacun des chemins différents pour élaborer celle-ci. Pour les gnostiques, les âmes se divisent de fait en trois genres distincts, à savoir celui des hyliques – bien établi ou fixé dans le monde ici-bas –, celui des psychiques – qui sont des sortes d'intermédiaires entre les mondes sensible et intelligible –, et celui des pneumatiques, duquel se réclament les gnostiques eux-mêmes

¹⁷ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haeresis*, I, 2, 3 ; 4, 2 ; *L'hypostase des archontes* (II, 4), 94, 1 sq. ; *Sur l'origine du monde* (NH II, 5), 99-100 ; *Zostrien* (NH VIII, 1), 9-10.

¹⁸ Voir J.-M. NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue? », *Quaestio* 7 (1), p. 123-163 ; « Matter and Evil in the Neoplatonic Tradition », dans *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, S. Slaveva-Griffin et P. Remes (éds.), New-York, Routledge, 2014, p. 231-244.

comme étant les seuls élus, d'emblée sauvés et appelés à rejoindre un jour ou l'autre le Plérôme¹⁹. Telle est à la base leur doctrine, même si le corpus de *Nag Hammadi* semble offrir une vision plus complexe de l'âme. En effet, le *Zostrien* y divise les âmes en quatre types, et ensuite en neuf, en combinant respectivement le mythe de la réincarnation du *Phédon* (113 D-114 E) à celui de l'attelage ailé du *Phèdre* (248 C)²⁰. Quoiqu'il en soit, les gnostiques semblent généralement moins inclusifs que Plotin dans leur approche de l'ascension contemplative, comme on peut le constater dans différents passages tels que celui-ci, tiré du *Zostrien* : « Il y a donc des [Gloires] placées au-dessus d'eux en tant que [vivificateurs]. Ce sont ceux qui ont reçu le baptême véritable, [par] la connaissance. Alors, ceux [qui] (en) sont dignes sont gardés. Par ailleurs, ceux qui ne [sont] pas issus de cette race, [n'étant que] de[s créatu]res, [retournent] à leur [propre] racine »²¹. Plotin critique avec véhémence ce type d'élection ou de privilège en contexte anti-gnostique (voir 33 [II 9], 5, 1 ss.; 9, 28-60). Pour le néoplatonicien, même si certaines âmes de premier rang sont naturellement dotées de meilleures capacités, il est tout de même possible pour les âmes de second et de troisième niveau de contempler les réalités plus hautes, s'il est vrai que « toute âme est fille de ce père-là [ψυχή δὲ πᾶσα πατρὸς ἐκείνου] » (16, 9). Ainsi, Plotin apparaît dans certains contextes plus inclusif que les gnostiques, même si ailleurs, il se montre presque aussi sélectif qu'eux, voire même plus élitiste, et ce à l'intérieur même d'un traité où on ne s'y attendrait pas du tout, comme en 33 (II 9) lorsqu'il remarque :

¹⁹ Voir par exemple IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haeresis*, I, 5, 1 ; I, 7 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, 3, 50, 1-2.

²⁰ *Zostrien* (NH VIII, 1), 27 ss..

²¹ *Zostrien* (NH VIII, 1), 24.19-25, trad. C. Barry, dans *Écrits Gnostiques*, op. cit., p. 1275.

La vie d'ici est double : l'une pour les vertueux, l'autre pour la multitude des hommes; pour les vertueux, la vie s'orientant vers le plus haut sommet et ce qui est auguste; pour les hommes plus humains, l'on rencontre à nouveau une vie double : l'une remémorative de la vertu, qui prend sa part à un certain bien; l'autre qui relève de la foule médiocre, artisanne en quelque sorte, des produits nécessaires aux gens plus dignes²².

Est-ce que la masse médiocre dont il est fait mention ici peut réellement atteindre les réalités d'en haut ? Selon ce passage, rien n'est moins sûr, et à notre connaissance, cette possibilité n'est jamais sérieusement envisagée ou développée ailleurs dans les *Ennéades*. Ainsi, même si Plotin se montre prêt à critiquer les gnostiques sur ce point, on ne voit pas bien ce qui le sépare d'eux essentiellement.

f) Une doctrine du salut

Bien que leur doctrine respective varie sur plusieurs points, les propos plus articulés de Plotin et les révélations plus exaltées des gnostiques ont en commun une seule et même fin, à savoir de mener l'élève ou l'apprenti vers la vision ultime du Premier principe indicible ou du Dieu. On ne peut ignorer le fait que cet objectif formulé un jour par Plotin, soit de « fuir seul vers le seul » (9 [VI 9], 11, 51), et qui requiert toute notre attention et tous nos efforts, suppose par ailleurs un abandon résolu des choses d'ici-bas, un effort auquel nous exhorte tout autant le texte du *Zostrien*, lorsqu'il nous demande de nous délier de nos

²² 33 (II 9), 9, 6-11, nous traduisons : διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος, ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, τοῖς μὲν σπουδαίοις πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω, τοῖς δὲ ἀνθρωπικωτέροις διττὸς αὖ ὢν ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινοῦ, ὁ δὲ φαῦλος ὄγκλος οἷον χειροτέχνης τῶν πρὸς ἀνάγκην τοῖς ἐπιεικεστέροις. Comparer avec 48 (III 3), 4, 45-48 et 5 (V 9), 1; 47 (III, 2), 18.

liens (131, 10), que cet écrit tardif de Plotin où il nous est recommandé de nous retirer de toutes choses (49 [V 3], 17, 38).

2. Points de divergence

a. La continuité *versus* la discontinuité dans la procession des réalités

À l'opposé de ce que l'on observe dans les schémas de procession gnostique, où les fautes, les repentances et les correctifs de toutes sortes abondent, ce que Plotin stigmatise comme une « tragédie de terreurs » (33 [II 9], 6 et 13), la séquence de production des réalités chez ce dernier s'avère davantage consistante et ordonnée. Certes il y a amoindrissement et déclin des réalités tout au long de la descente, mais cette dernière a lieu de manière régulière et harmonieuse, ce qui garantit au cosmos sensible lui-même – matière première mise à part – une place convenable et une valeur non négligeable au sein de la réalité totale. Plotin reproche ainsi âprement aux gnostiques leur soi-disant condamnation ou mépris du monde sensible (33 [II 9], 13 *et passim*), même si dans d'autres contextes, son propre rejet du sensible ne paraît pas entièrement étranger au leur.

b. La procession éternelle *versus* la procession temporelle

Plotin défend l'idée que le monde sensible est éternel, une donnée qui n'est pas sans lien avec le point précédent. En effet, l'activité d'émanation s'opère de toute éternité (6 [IV 8], 6, 23-28), bien que l'on dépeigne l'émergence des différentes réalités de manière temporelle et successive pour des raisons purement pédagogiques (10 [V 1], 6, 46-49; 33 [II 9], 3, 11-14; 7, 1-2; 8,

2-3). Le modèle, mais aussi ce qui l'imite, la copie, sont tous deux éternels, et ceux qui songent à détruire le monde sensible se trouvent dans l'erreur (31 [V 8], 12, 15-25), puisque ce dernier possède sa propre beauté. Ainsi chercherait-on en vain chez Plotin le portrait du Père éternel subsistant seul par lui-même indépendamment des autres réalités également éternelles, comme on peut en revanche le lire chez Irénée à propos des gnostiques, qui nous rapportent que Dieu, ou l'Éon parfait, « [i]ncompréhensible et invisible, éternel et inengendré, [...] fut en profond repos et tranquillité durant une infinité de siècles »²³.

c. La limitation versus l'illimitation des niveaux métaphysiques

Plotin fonde sa métaphysique sur l'image des trois Rois, laquelle est tirée de la *Deuxième Lettre* pseudo-platonicienne (312 E 1-4), et affirme par suite qu'il existe trois – et seulement trois – principes transcendants²⁴. Bien que les gnostiques s'inspirent également de cette *Deuxième Lettre*²⁵ pour concevoir une trinité de principes, ils introduisent en plus une multiplicité d'entités intermédiaires au sein du monde d'en haut. Plotin s'oppose à cette structure métaphysique

²³ *Adversus Haeresis*, I.1.1, lignes 1-4., trad. A. Rousseau, p. 29.

²⁴ 10 (V I), 8-10; 33 (II 9), 1-2; 6, 28-41; 38 (VI 7), 42. Pour d'autres références, voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. LXIV-LXV (§24).

²⁵ *Zostrien* (NH VIII, 1), 82, 6-13: « Ils manifestèrent [...]. [...] ce]lui qui connut d'avance à son sujet qu'il était un espace éternel, ayant été le deuxième à le connaître. Et à nouveau, le Connaisseur [de] sa connaissance, qui était le [Caché] inengendré, ainsi que [les] véritablement existants, se dressèrent à nouveau sur lui. [V]oici, en effet, pourquoi elle [le connut] : pour que ceux qui l'avaient suivie en vinsent à avoir un lieu, pour que ceux qui s'en venaient ne la précédassent pas, mai[s] qu'ils fussent [s]aints et simples » (trad. C. Barry, dans *Écrits gnostiques, op. cit.*, p. 1302.)

démultipliée dès le début de son traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* et à plusieurs reprises dans celui-ci, mais également ailleurs dans les *Ennéades*²⁶. Ce blâme coïncide avec le témoignage même d'Irénée de Lyon qui, dans son *Adversus Haeresis*, signale lui aussi d'entrée de jeu que les gnostiques introduisent des « *genealogia infinitas* » (I, 1, 2) dans leurs discours fallacieux. On peut observer cette prolifération des principes dans les récits d'ascension visionnaire de plusieurs traités du corpus de *Nag Hammadi*, où l'êlu s'élève en passant par de très nombreuses réalités, surpassant les Éons eux-mêmes afin d'atteindre le Premier²⁷.

d. La non-descente partielle de l'âme individuelle

Plotin fait référence à la thèse de la non-descente partielle de l'âme individuelle comme à une sorte de paradoxe dans son traité 6 (IV 8), 8²⁸. Certains spécialistes ont tenté de découvrir les linéaments de cette théorie chez Platon, mais aucun d'entre eux n'a pu la relier explicitement à un passage particulier²⁹. En

²⁶ Par exemple en 1, 23-25, 54-57 ; 2, 1-2 ; 4, 26-32 ; 6, 1-6, 14-15, 19-21, 24-35 ; 8, 26-29 ; comparer 10 (V 1), 8-10 et 38 (VI 7), 42.

²⁷ Voir entre autres *Zostrien* (NH VIII, 1), 11, 9-14 ; 22, 1-20 ; 44, 1-11 ; cf. 46, 17-31 ; *Allogène* (NH XI, 3), 60, 28-37 ; *Marsanès* (X, 1) 4, 10-23.

²⁸ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, 2008, vol. 64 (3), p. 691-708. Voir aussi J.-M. NARBONNE, *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 75 et ss.

²⁹ R. CHIARADONNA, « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », dans E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze, Olschki, 2005, p. 27-49, qui évacue curieusement la possible racine gnostique de la théorie de la non-descente partielle de l'âme, fournit autrement un bon résumé des hypothèses soumises par les spécialistes lors du dernier siècle (entre autres Ph. Merlan, T.-A. Szlezák, A. Linguisti et Ch. D'Ancona). T.-A. SLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-

fait, nous pensons que Plotin avait déjà une certaine connaissance des doctrines gnostiques lorsqu'il écrivit son tout premier traité (voir point 1a), ce qui serait également confirmé par son usage du terme *omoousios* – connu pour être un néologisme propre aux gnostiques³⁰ – dans son second traité (2 [IV 7]), 10, 19. On peut donc supposer que la théorie de la non-descente partielle de l'âme individuelle – de toutes les âmes individuelles, en réalité – représente la réponse plotinienne au statut privilégié dont se réclament les élus gnostiques. En effet, ceux-ci affirment qu'ils sont eux-mêmes consubstantiels (*omoousios*) au divin, alors que le souci de Plotin consiste pour sa part à tenter d'attribuer cette faculté à toutes les âmes, insistant sur le fait qu'« il faut s'efforcer de devenir soi-même le meilleur possible, mais sans estimer qu'on est seul à pouvoir devenir excellent [χρῆ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν πειρᾶσθαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι] » (33 [II 9], 9, 27-28). Cette doctrine plotinienne fut par la suite critiquée par Proclus pour plusieurs raisons³¹, mais sa présence chez Plotin non seulement apparaît en-soi défendable et cohérente, mais se comprend parfaitement compte tenu de l'arrière-fond dont elle se détache.

Stuttgart, 1979, p. 167-205, est sans doute celui qui fournit les arguments les plus convaincants, par exemple lorsqu'il invoque un passage du *Timée* (90 A) – où Platon déclare que la partie dominante de l'âme demeure dans le monde céleste et compare l'être humain à une plante dont la tête se trouve dans le ciel – comme source possible de la non-descente partielle de l'âme. Cependant, Platon n'affirme jamais explicitement – et ne développe pas non plus – la théorie déployée que l'on trouve chez Plotin.

³⁰ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », p. 694. Voir également l'étude de F. Lacroix qui suit dans cet ouvrage, *Aux origines de l'ὁμοούσιος : les sources gnostiques*.

³¹ *Éléments de Théologie*, §211.

e. L'exercice de la vertu

Les hérésiologues ont honni les gnostiques pour leur manque de vertu et les ont même moqués pour la légèreté de leurs mœurs³²; or Plotin leur adresse des reproches similaires : « De sorte qu'à eux est laissé le plaisir et ce qui les concerne eux et qui n'est pas commun avec les autres hommes, c'est-à-dire ce qui est seulement à leur usage, à moins qu'il n'y ait quelqu'un [de leur groupe] qui, par sa propre nature, soit supérieur à de telles doctrines »³³. De plus, l'absence de traité gnostique touchant la vertu (ligne 27) prouverait, selon Plotin, qu'ils ne sont aucunement dignes d'estime :

Et dans leur cas témoigne aussi le fait qu'ils n'ont produit aucun traité sur la vertu, mais ont complètement laissé de côté la discussion de ces choses, et qu'ils ne disent ni ce qu'est la vertu ni combien de choses elle comporte, ni toutes les nombreuses et belles choses qui ont été théorisées dans les traités des anciens, ni les éléments grâce auxquels elle s'acquerra et se préservera, ni comment l'âme est soignée ni comment elle est purifiée. Car ce n'est certes pas de dire « regarde vers dieu » qui peut servir à quelque chose, à moins que l'on n'enseigne aussi comment l'on regarde³⁴.

Si aucune source de première main ne confirme leur soi-disant comportement débauché³⁵, il reste que les gnostiques n'ont de

³² IRÉNÉE, *Adversus Haeresis*, I, 26, 3 ; 31, 1-2 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 5, 40, 2-3 attribuent tous deux des pratiques sexuelles douteuses à plusieurs courants gnostiques.

³³ 33 (II 9), 15, 15-17, nous traduisons.

³⁴ 33 (II 9), 15, 29-34, nous traduisons. Sur ce sujet, voir, A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du Spoudaios*, Paris, Vrin, 2003, p. 185-189.

³⁵ Z. MAZUR, « Traité 33 (II 9) », dans L. Ferroni et J.-M. Narbonne, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 679, note 10.

fait écrit aucun livre sur la vertu³⁶, à l'opposé on le sait de Plotin qui en parle abondamment et insiste aussi sur l'importance de la paix intérieure pour atteindre le bonheur (cf. 20 [I 3], 4-5; 36 [I 5] et 46 [I 4]).

f. Un discours philosophique et argumentatif (genre littéraire)

Dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*, Plotin exprime de manière insistante sa propre vision de ce qu'il considère être la véritable vie philosophique, et s'attarde particulièrement sur la différence fondamentale prévalant entre sa propre attitude à l'égard de la philosophie, laquelle bien sûr s'oppose aux mœurs et aux coutumes de ses adversaires gnostiques. Pour lui, la philosophie nécessite à la fois l'étude attentive des anciens auteurs grecs (en particulier de Platon), et l'exercice assidu de la vertu. Il condamne très vivement l'absence de raisonnements dialectiques scrupuleux dans les écrits de ses *vis-à-vis* :

Il n'y a pas non plus de mal à ce qu'ils indiquent les points sur lesquels ils veulent s'opposer – quand ce n'est pas en insultant et en faisant violence aux Hellènes qu'ils établissent la cohérence de leurs doctrines auprès de ceux qui les écoutent –, mais qu'ils montrent qu'elles sont justes par elles-mêmes, celles qu'il leur a semblé bon de déclarer propres à eux, à l'encontre de l'opinion des anciens; qu'ils présentent de bonne grâce, philosophiquement, leurs doctrines elles-mêmes et, de manière équitable, celles auxquelles ils s'opposent, en ayant en vue le vrai, sans poursuivre la renommée et incriminer des gens qui, depuis l'antiquité, ont été jugés bons par des hommes qui ne

³⁶ Voir cependant *Zostrien* (NH VIII, 1), 11, 9-14 ; *Allogène* (NH XI, 3), 52, 6-13 ; 56, 14-27, où – même si rien ne concerne explicitement les vertus – il est mentionné que la pureté de l'âme aide à atteindre la lumière.

sont pas de peu, et en se déclarant eux-mêmes meilleurs que ceux-là³⁷.

C'est aussi dans ce même traité – dans un contexte où Plotin est probablement en train de perdre certains de ses étudiants ou auditeurs au profit de ses rivaux –, que se lit sa déclaration la plus catégorique au sujet de ce qu'il appelle son *genre de philosophie* :

Pour ce qui concerne leurs autres enseignements, je vous les abandonne pour que, les lisant, vous examiniez et considérez partout ceci, à savoir que le genre de philosophie que nous poursuivons, en plus de l'ensemble de ses autres bienfaits, manifeste aussi la simplicité de caractère, assortie de la pureté de la réflexion, une philosophie qui poursuit la dignité, non l'arrogance, et dispose d'une confiance empreinte de raison, de beaucoup d'assurance et de précaution, et d'une très grande circonspection³⁸.

Somme toute, cette question du genre littéraire représente peut-être le point de divergence le plus marquant entre Plotin et les

³⁷ 33 (II 9), 6, nous traduisons : Οἷς θέλουσι διαφωνεῖν φθόνος οὐδεὶς λε-γόντων, οὐδ' ἐν τῷ τοὺς Ἑλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ [πρὸς] ἀνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοῦς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοὺς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι. Comparer aussi avec 33 (II 9), 6, 1-5 ; 10, 1-14 ; 10, 28-30 ; 11, 24-28 ; 14, 9-13, 36-45 ; 16, 36-39.

³⁸ 33 (II 9), 14, 36-44, nous traduisons : Τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀγαθοῖς καὶ τὴν ἀπλότητα τοῦ ἥθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὐθαδὲς μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιοῦτῳ παραβάλλειν.

gnostiques. De manière générale, on peut affirmer que les écrits gnostiques visent à susciter – de manière non critique – une adhésion spontanée à certains dogmes et à provoquer l'enthousiasme bien plutôt qu'une évaluation minutieuse et rationnelle des choses. Comme J.-P. Mahé l'observe dans son introduction aux *Écrits gnostiques* :

Il leur importait moins de penser une doctrine ou d'élaborer un enseignement théorique que de conduire les âmes, ce qui ne fait pas seulement appel à la réflexion systématique, mais aussi à l'émotion et à l'imagination. La linéarité du raisonnement et sa vigueur dialectique, sont d'un faible secours pour la torpeur de l'âme³⁹.

De l'autre côté, en raison même de cette propension à vouloir convaincre à tout prix, et parce qu'ils étaient des bricoleurs intellectuels bien plutôt que des défenseurs d'une doctrine autorisée, les gnostiques font davantage preuve de liberté et d'audace dans leur interprétation des sources et se montrent parfois plus créatifs, d'un point de vue métaphysique, que leurs contemporains.

Conclusion

Dans cette brève étude, nous avons insisté sur un aspect important des écrits de Plotin longtemps négligé par plusieurs historiens. Pourtant, depuis la découverte du corpus de *Nag Hammadi*, nous n'avons d'autre choix que d'examiner en détail cette querelle exceptionnelle opposant un philosophe néoplatonicien entouré d'« érudits » d'un côté, et des penseurs libres d'esprit éminemment imaginatifs et enthousiastes de

³⁹ J.-P. MAHÉ, dans *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éds.), Paris, Gallimard, 2007, p. XIV.

l'autre. Curieusement, les successeurs de Plotin ne retiendront rien ou presque de ce débat houleux⁴⁰, qui forme pourtant une part importante des écrits du maître. Pour quel motif ? Sans doute en raison d'un contexte historique tout particulier, à savoir l'instauration d'une orthodoxie chrétienne de plus en plus envahissante, et qui reléguait désormais bien loin cette vieille querelle animée de personnages entre-temps largement oubliés.

⁴⁰ Retenons toutefois cette référence aux gnostiques – unique à notre connaissance dans le néoplatonisme post-plotinien –, qu'on découvre chez Jamblique *apud* Stobée, *Anthologion*, I, 49, 37, 90.

**Les trois types d'hommes chez
Plotin : l'exégèse platonicienne et la
polémique anti-gnostique**

Mauricio Pagotto Marsola

I. Contextes plotiniens de la tripartition anthropologique avant 33 (II 9) : perspective exégétique et typologique

La caractérisation des types d'hommes selon une division psychologique joue un rôle central dans plusieurs passages chez Platon⁴¹. Ceux-ci constitueront un objet d'exégèse et une source d'inspiration pour les divers modèles de typologie anthropologique développés par les auteurs gnostiques et par les philosophes platoniciens, lesquels connaissaient bien ces textes. Plotin ne fait pas exception à la règle, puisqu'on retrouve dans ses écrits diverses typologies anthropologiques, à savoir dans les traités 5 (V 5), 20 (I 1), 22 (VI 4), 28 (IV 4) et 33 (II 9).

Plotin se trouve confronté à une double perspective sur cette question, ce qui, du point de vue méthodologique, l'amène à interpréter les sources de deux manières différentes : a) sur le plan exégétique, le but est de fournir une interprétation fidèle des sources platoniciennes sur la tripartition de l'âme et des types d'humains ; b) d'un point de vue critique, il s'agit de réagir à la division gnostique des races d'hommes à l'intérieur d'un contexte polémique plus vaste, tel qu'on l'observe plus particulièrement dans le traité 33 (II 9). Il faut se rappeler que du point de vue gnostique, il s'agit d'une division entre des « élus » – c'est-à-dire des pneumatiques – et le reste de

⁴¹ Cf. *Phédon* 82 A-B ; *Gorgias* 500 C 1- D 4 ; *République* 370 C-376 C ; 521 B 7 ; 545 C-580 D ; 612 A-614 A ; *Phèdre* 248 B-253 C ; *Théétète* 176 A-B ; *Timée* 90 A-C ; *Lois* 716 B ; cf. ALCINOUS, *Didaskalikos*, 2.152.30-153.24 (cf. trad. J. Whittaker et P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990) ; MAXIME DE TYR, *Dissertatio* 16.

l'humanité, bien qu'il y ait des divergences quant à la fixité de cette division d'un écrit gnostique à un autre⁴².

Notre objectif ne sera pas ici de tenter d'élucider ces différentes interprétations au sein même de la gnose, mais plutôt de déterminer le mode par lequel Plotin lui-même appréhende ces trois catégories d'individus, tout en tenant compte de la double perspective méthodologique tout juste mentionnée (exégétique et polémique).

La première de ces perspectives nous amène à interroger l'interprétation que Plotin, en tant que lecteur de Platon, propose de la tripartition de l'âme et des types d'humains qui y correspondent ; la seconde concerne l'ensemble des arguments que Plotin oppose au courant gnostique, et elle donne l'occasion d'évaluer non seulement chacune de leur thèse, mais aussi leurs rapports mutuels. Si on considère au départ le soi-disant élitisme gnostique, critiqué par Plotin dans le traité 33 (II 9), on peut être amené à soutenir que par une sorte de curieuse *dialectique*, Plotin tout à la fois combat cet élitisme et en participe lui-même. Plus précisément, on constate chez Plotin la présence d'un *universalisme* en ce qui concerne la possibilité humaine de remontée vers l'intelligible, mais que dans d'autres contextes, c'est plutôt aux âmes des seuls philosophes qu'est attribué en toute plénitude le pouvoir d'une telle ascension.

5 (V 9), 1, 2 : une première typologie tripartite

1. Comme nous venons de le faire remarquer, la tripartition des âmes apparaît bien avant le traité 33 (II 9), en fait, dès le traité

⁴² Cf. les commentaires du *Zostrien* (NH VIII, 1) dans J.-P. MAHÉ et P.-H. POIRIER (éds.), *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, 2007, 289-292.

5 (V 9) intitulé *Sur l'Intellect, les idées et ce qui est*. Le cadre est ici doxographique, et il s'agit de préparer la thèse selon laquelle on doit postuler l'existence d'un plan intelligible dont la structure dépend des différents niveaux qui s'établissent entre l'unité et l'être⁴³. Tous les hommes, au début, ont recours à la sensation et c'est par son intermédiaire qu'ils connaissent le monde, mais on peut adopter trois types d'attitudes vis-à-vis de ce savoir fondé au départ sur la sensation : il y a ceux qui restent constamment dans la sensation, prenant ainsi les choses sensibles comme tout à la fois premières et dernières (πρῶτα καὶ ἔσχατα : 1, 4). Ces personnes se contentent de vivre en recherchant le plaisir et en fuyant toute douleur (1, 5), et, dans la mesure où ils identifient une telle quête à la sagesse (σοφία : 1, 7), ils ressemblent à de lourds oiseaux qui, portant trop de choses de la terre (οἱ πολλὰ ἐκ γῆς : 1, 8-9), ne parviennent pas à voler bien haut à cause de leur poids, bien que la nature leur ait pourtant donné des ailes pour le faire (1, 10). D'autres s'élèvent au-dessus des choses d'ici-bas, sous l'impulsion de la meilleure partie de leur âme, ce qui les amène de ce qui cause du plaisir à ce qui possède une plus grande beauté encore (πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος : 1, 11-12). Néanmoins, ces derniers restent prisonniers du terrain de la *praxis*, étant ainsi incapables de s'élever au-dessus de ce niveau-là, et ils ne connaissent alors de la vertu que le nom (τῆς ἀρετῆς ὄνοματι : 1, 14). Enfin, il existe un troisième genre d'âmes, les hommes divins (τρίτον δὲ γένος θεῶν ἀνθρώπων : 1, 16), c'est-à-dire ceux qui possèdent une supériorité de par la puissance d'élévation et de pénétration de leur vision. C'est pour ces deux raisons qu'ils sont qualifiés de supérieurs. Du point de vue épistémologique, de tels hommes sont capables de voir la splendeur d'en haut en s'élevant au-dessus de

⁴³ Πάντες ἄνθρωποι ἐξ ἀρχῆς γενόμενοι αἰσθήσει πρὸ νοῦ. Cf. *Métaphysique* A, 1.

l'obscurité d'ici-bas, et de contempler ce qui se trouve au-delà pour retourner à leur vraie patrie (1, 17-21).

Dans ce bref exposé, nous pouvons noter que le critère permettant d'établir une distinction entre ce genre d'hommes divins, qui peut être identifié à celui des philosophes platoniciens, et les individus ordinaires, est celui de la double qualité de leur *dynamis*, laquelle rend possible leur élévation vers l'intelligible et une certaine capacité de vision (δύναμις : 1, 16-17). La métaphysique de la lumière et de la vision est ici, comme ailleurs chez Plotin⁴⁴, reliée à la capacité d'appréhension de l'intelligible en tant que lumière de la lumière et de son Principe, comme cela sera exposé à partir du chapitre 2⁴⁵, et c'est ce qui occupera le philosophe pendant tout le traité.

On sait que toute l'articulation du chapitre 1 est fondée sur une exégèse du *Phédon*, 81 B-82 B, là où Socrate élabore une critique envers l'attitude de ceux qui deviennent impurs, et donc incapables de contempler la vérité (repris par Plotin en 1, 20) à cause des passions et des plaisirs liés au corps. Plotin, en combinant ses lectures des dialogues platoniciens, relie ce cadre d'argumentation du *Phédon* à ses exégèses du *Phèdre*, 249 E-250 C, et du *Timée*, 90 A-C, dans lesquels les philosophes sont les seuls qui s'efforcent d'atteindre la vérité intelligible en ne s'alourdissant plus des passions ni des plaisirs liés au sensible. Ainsi, cette capacité d'élévation et de vision devient évidente grâce au contraste du clair-obscur établi entre la splendeur de l'intelligible et l'obscurité causée par la multiplicité transitoire du sensible.

⁴⁴ Sur la métaphysique de la lumière : cf. W. BEIERWALTES, « Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins », dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1961, 15, p. 334-362.

⁴⁵ Particulièrement en 2, 23-27.

Toujours d'après ce contexte du contraste entre la capacité et l'incapacité de s'élever, les deux extrêmes doivent être pris en considération : d'une part les hommes à la vision pénétrante (les platoniciens), d'autre part les oiseaux lourds (les épicuriens). Ces derniers ne se voient pas attribuer une incapacité de s'élever *stricto sensu*, car ils ne sont pas dépourvus de la faculté qui rend cela possible. La ligne 10 est, ici, cruciale pour notre propos, puisqu'il y est mentionné que la nature dote effectivement les oiseaux lourds d'ailes pour voler, bien qu'ils ne soient pas capables de le faire. D'ailleurs, la phrase initiale du 1^{er} chapitre est, à cet effet, très suggestive en ce qui concerne le caractère universel de la *dynamis* vers l'élévation (πάντες ἄνθρωποι : 1, 1), qui réalise une égale distribution, entre tous les hommes, de naturellement connaître le monde de manière primordiale par la sensation. Cependant, on rencontre un contraste avec l'ἄνθρωπος de la ligne 1, 21, qui donne la priorité à la partie intellectuelle de l'âme humaine et qui, de ce fait, a la possibilité de remonter jusqu'à l'intelligible. La question posée ici est que la sensation ne constitue pas le dernier degré de la connaissance et que c'est bien là le cas de ceux qui la considèrent comme première et dernière (cf. 1,4). Donc, la distinction de ces trois genres n'en est pas une de *nature*, mais de *disposition* et elle ne dépend plus que de leur potentialité épistémologique et éthique.

L'égale distribution des facultés doit également être prise en considération pour ce qui est du second groupe⁴⁶, où les hommes emploient la meilleure partie de leur âme dans l'exercice de la vertu, bien qu'ils ne soient pas capables de s'élever au-dessus de leurs propres vertus qui, en vérité, ne sont pas celles qui réalisent véritablement l'union avec l'intelligible. Malgré tout, l'exercice, qui est en lui-même motivé et stimulé par la meilleure partie de leur âme, de l'ascension de la beauté

⁴⁶ Qui est traditionnellement identifié comme étant celui des stoïciens.

sensible à la beauté qui se trouve au-dessus de celle-ci, est entamé, mais sans être pleinement réalisé.

Cette appréhension de l'être intelligible par la capacité noétique, identifiée à la vision pénétrante et à la capacité qui la rend possible se trouve être, dans le troisième groupe, complétée par la posture éthique. C'est le grand exercice de la quête de l'union avec le principe intelligible qui fait de la vie un mode divin et supérieur. Plotin déterminera les traits exacts de cette capacité par la suite. Dans le chapitre 2, maintenant placé dans un contexte dialectique, Plotin mentionne que le vrai philosophe est l'amant par nature, et que lui seul est capable d'atteindre l'intelligible. L'amant-philosophe, quant à lui, souffre des douleurs provoquées par le travail de l'accouchement du beau véritable, sans s'épancher sur la beauté des corps⁴⁷. Donc, la quête du beau se trouve assimilée à un itinéraire d'ascension intérieure, grâce à l'exercice de la meilleure partie de l'âme, jusqu'à parvenir à atteindre la propre beauté de l'être réel. Il est important de remarquer qu'une telle capacité de l'âme est actualisée par les conditions de possibilité, c'est-à-dire, par quelque chose qui la dépasse et c'est ce propre dépassement qui est en lui-même beau⁴⁸. C'est l'Intellect qui lui fournit de telles conditions pour que, grâce à sa participation, l'âme puisse enfin accéder à la beauté. Une telle ascension dépend donc du postulat épistémologique de l'intelligible, qui ne se réalise en tant que tel que par l'union

⁴⁷ Ainsi, Plotin réaffirme que les douleurs de celui qui est en quête du beau véritable ne cessent qu'avec la contemplation du beau qui, en lui-même, est vu comme cause des vertus, des vraies beautés de l'âme, et en tant que premier et beau en soi-même, ce qui aussi mentionné dans le *Phèdre*, 251 E 4-5.

⁴⁸ Au sujet de la question de l'ascension intérieure vers le beau, cf. J.-M. NARBONNE, « La quête du beau comme itinéraire intérieur chez Plotin », Aix-en-Provence, *Centre d'études sur la pensée antique "kairos kai logos"*, Université de Aix-en-Provence, 1997.

avec ce qui reste, en permanence, un (μέγνοντος ἐν ἐνί : 2,27 *in fine*)⁴⁹.

2. En général, depuis Bréhier, les éditeurs de Plotin rapportent les trois types d'hommes rencontrés au début du traité aux écoles épicurienne, stoïcienne et platonicienne⁵⁰. Le premier groupe, les épicuriens, serait des *oiseaux lourds* incapables de s'élever au-dessus du sensible à cause du poids des ailes, et qui demeureraient dans le domaine du *plaisir comme les choses premières et dernières*. Le second groupe serait identifié aux stoïciens et demeurerait dans le domaine de la pratique, ne pouvant accéder à une connaissance véritable de la vertu par ses critères intelligibles. Ce savoir serait seulement donné au troisième groupe correspondant aux platoniciens, qui posséderaient la vision de la profondeur de l'intelligible.

Bien qu'il y ait effectivement des éléments textuels attestant la référence aux stoïciens (πράξεις καὶ ἐκλογὰς : 1, 14-15), il est possible de comprendre le texte comme un tableau typologique. Plotin reprendrait ainsi le modèle de la typologie platonicienne pour en construire une autre plus générale et qui lui donne la flexibilité non seulement de s'opposer aux écoles

⁴⁹ Cf. le commentaire de F. FRONTEROTTA, *Traité 5*, dans *Traités 1-6*, L. Brisson et J.-F. Pradeau (éds.), Paris, GF Flammarion, 2002, note 16.

⁵⁰ BRÉHIER (1931), p. 153-154 ; 160, n. 1 ; HARDER (1956), p. 426-427, n. 1 ; HENRY-SCHWYZER, *editio minor*, III, p. 342 ; ARMSTRONG (1984), p. 286-287, n. 1 ; GUIDELLI (1997), II, p. 823, n. 1-5 ; FAGGIN (1992), p. 951, n. 174-175 ; IGAL (1998), p. 164-165 ; RADICE (2003), p. 1384, n. 2-6 ; CORNEA (2003), p. 228, n. 1-3 ; NINCI (2000), p. 542-543, n. 1 ; VORWERK (2001), p. 57-65 ; FRONTEROTTA (2002), p. 212-213, n. 3-10 ; SCHNIEWIND (2007), p. 93-96. Seul J. DILLON (MACKENNA/DILLON (1991)), p. 425, n. 124) note la possible référence à la tripartition gnostique.

philosophiques déjà citées, mais aussi au modèle de tripartition gnostique⁵¹.

2. 1 (I 6), 4 : érotique et *anagogé*

3. Dans le traité 1 (I 6), on rencontre le même type de rapport entre l'érotisme et l'*anagogé*. Après avoir analysé les nombreux types de beauté (visuelles, audibles, suprasensibles) et postulé l'hypothèse de l'existence d'une beauté antérieure aux choses suprasensibles (chapitre 1), Plotin examine alors la question de la participation à la forme (2, 13-28). Du point de vue corporel, la participation à la forme le conduit à examiner les beautés non sensibles et la beauté de l'âme (4, 1-6, 32). Par ailleurs, certaines conditions sont indispensables à l'appréhension d'une telle beauté suprasensible (4, 1-18), dont celle d'être un amant (4, 18-22).

La puissance de l'amant est, dans ce contexte, liée à sa capacité d'expérimenter les τὰ πάθη (4, 15). En effet, tous peuvent voir la beauté des corps, mais celle-ci ne nous touche pas tous d'une manière identique⁵². En dernière instance, la beauté de l'Intellect devenant son propre objet caractérise le début du *pathos* philosophique qui recherchera la contemplation de la

⁵¹ Semblable à ce qu'on retrouve chez Irénée de Lyon et dans certains textes gnostiques. Sur cette question, cf. M. P. MARSOLA, « “Heavy birds” in tr. 5 (Enn. V 9 1.) : References to Epicureanism and the problem of pleasure in Plotinus », dans *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, A. Longo et D. P. Taormina (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 82-95.

⁵² Plotin peut tirer cette exégèse du *Banquet*, 211 D 5 et du *Phèdre*, 251 A-252 A. La manière de s'étonner du beau définit l'amant, dans la mesure où il a comme un effroi et un désir amoureux suivi de plaisir. De la contemplation de la beauté des Formes, issue de son statut ontologique, on passe ainsi à la contemplation de la beauté des vertus, et bien au-delà d'elles, du propre Intellect (cf. chapitre 5). C'est cette connaissance et cet itinéraire intérieur qui caractérisent, alors, l'amant-philosophe.

« vraie réalité » ou de « l'essence » (οὐσία)⁵³, et c'est bien là ce qui définit sa beauté intérieure⁵⁴. Par conséquent, la double exigence de l'exercice de la faculté rationnelle, comme celle d'être doté de l'impulsion érotique qui nous mène au « beau et au bon », caractérise l'amant, qui est ainsi en mesure de réaliser l'ascension. Les conditions d'appréhension du beau apparaissent comme des signes de reconnaissance, dont l'indice d'authenticité en est la tension qui existe envers l'intelligible. Grâce à une telle inclination érotique, le Beau se donne ainsi à voir et à raconter⁵⁵.

On peut également remarquer qu'aux lignes 10-15, la condition essentielle à la contemplation des beautés supérieures est liée à la propre *capacité* de l'âme à voir celles-ci⁵⁶. Cette capacité s'exprime par la joie et par l'effroi d'être mis en contact avec ces beautés supérieures (ligne 15). On passe donc, comme on peut le remarquer aussi ailleurs chez Plotin⁵⁷, du registre de la vision à celui du toucher, ce qui exprime le contact entre le sommet de l'âme et la réalité la plus haute. En ce sens, l'âme

⁵³ *Phèdre*, 247 C 6.

⁵⁴ *Phèdre*, 279 B 9.

⁵⁵ A.-L. DARRAS-WORMS, *Traité 1*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 170, note 127, souligne que l'exposition qui réapparaîtra dans le traité 20 est une formalisation de la progression ascensionnelle indiquée par Diotime dans le *Banquet*, et s'appliquant aux trois types d'hommes. Tous sont susceptibles d'atteindre la connaissance du Beau : le musicien, l'amant et le philosophe. Néanmoins, on doit noter qu'il faut essentiellement prendre en compte l'exégèse de la *République* en ce qui concerne ce traité, ce qui est surtout indiqué par les conditions qui composent le dialecticien, tout comme le fait qu'il faut également passer par les mathématiques pour atteindre la connaissance du Beau.

⁵⁶ Ἀλλὰ δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι ὃ ψυχὴ τὰ τοιαῦτα βλέπει, ἰδόντας δὲ ἡσθῆναι καὶ ἔκπληξιν λαβεῖν καὶ πτοηθῆναι πολλῶ μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς πρόσθεν, ἅτε ἀληθινῶν ἤδη ἐφαπτομένων.

⁵⁷ 9 (VI 9), 4, 27 ; 8, 25-30 ; 9, 19 *seq.* ; 11, 24 ; 38 (VI 7), 36, 4 *seq.* ; 39, 19 : L'idée de l'âme qui touche la vérité apparaît chez *Phédon*, 65 B 9 ; *République*, 572 A 8 ; 600 E 6 ; 608 A 7 ; et chez Aristote, *Métaphysique*, 1072 b 20-21.

qui voit et la beauté qui est vue devient, sur le plan intelligible, immanente et une, ce qui est accompagné par la description des affects qui ont lieu dans l'âme qui subit un tel contact (l'effroi, le sentiment agréable, le désir, la stupeur et l'amour, accompagnés de plaisir). Quel que soit le mode, nous nous trouvons face au cœur d'une aporie, puisqu'il faut recourir à de tels affects (le toucher, l'effroi) pour exprimer l'appréhension de l'apogée de l'intelligible par l'âme. Face à cela, il convient de faire les quelques observations suivantes :

- a) Cette appréhension concerne une potentialité de l'âme, expérimentée par toutes les âmes (cf. chapitre 5, 19), mais celles qui aiment la réalité qui est désirée pour elle-même (cf. chapitre 7, 1-5 ; 39 [VI 8], 7, 3-4), et ceux qui sont amants du Beau, qui sont identifiés à l'audace, possèdent un moyen privilégié pour accéder à l'Un-Bien.

- b) Le contexte éthique de ce passage, dans lequel apparaît le thème de l'exercice des vertus en tant que mode de purification et d'ascension (5, 1-5 ; 10-15) et qui lie la *kátharsis* et la *phrónêsis* (6, 2), reprend quelques éléments du *Phédon*⁵⁸ qui réapparaîtront dans le traité 19 (I 2), et qui sont importants pour la compréhension des expressions qui se situent dans le registre des *páthê*. Ainsi, « le désir n'atteint son but qu'en atteignant le présent » (cf. 7, 1-6 ; 34-37 ; 36 [I 5], 2, 7)⁵⁹, ce qui devient quelque chose d'exposé dans le registre d'une expression affective/sensible, qu'une

⁵⁸ Cf. *Phédon*, 69 B-C ; voir E. BREHIER, « Aretai kathárseis », dans *Études de philosophie antique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 237-243.

⁵⁹ Cf. J. LAURENT, « Traité 1 », dans *Traité 1-6, op. cit.*, p. 89, note 61.

fois que le registre des *páthê* est devenu, lui-même, caractéristique du sensible.

20 (I 3), 1 : La dialectique et l'*anagogé*

4. Plotin fournit également une exégèse de la tripartition platonicienne des hommes dans les célèbres premières lignes du traité 20 (I 3). De nouveau en accord avec la tripartition du *Phèdre*, la dialectique devient la méthode d'ascension vers l'intelligible et de ce qui se trouve à être bien au-delà par ceux qui sont susceptibles d'atteindre de telles réalités, à savoir le musicien, l'amant et le philosophe. Il faut remarquer que, dans ce contexte, la dialectique elle-même, en tant que méthode, est remise en question, car c'est dans la propre capacité d'exercer cette méthode-là que réside le principe d'une telle division. Si le philosophe est identifié à celui qui pratique la dialectique, on se trouve alors confronté à la question de la capacité de l'usage d'une telle disposition. Le contexte est donc semblable à celui du traité 5 (V 9), bien que la tripartition y soit bien plus schématisée. Mais il ne faut pas identifier le *schématique* avec le *fixe*. Ainsi, comme dans les traités 1 (I 6) et 5 (V 9), le point de départ consiste en une exégèse combinatoire du *Phédon*, du *Phèdre* et de la *République*, dont l'horizon n'est plus alors que la vision générale de Plotin de la dynamique vitale de l'ascension jusqu'à l'Un, qui nous est donnée par le *continuum* de la propre vie du sage. Donc, la problématique présentée dans le traité 19 (I 2) confronte la signification plus large de l'expression « hommes divins » (traité 9 [VI 9] et *passim*). En ce sens, en 20 (I 3), la question de la tripartition surgit dans le contexte de l'*anagogé* (1, 1-2, 5-6)⁶⁰. Les références platoniciennes indiquent que la tripartition est possible d'après

⁶⁰ Se référant à *Phèdre*, 248 D 1-4, c'est celui qui ayant antérieurement tout vu (toutes les choses : 1, 6-7), prend la forme sensible d'un philosophe, d'un musicien ou d'un amant (1, 8-9).

la caractéristique du « naturel philosophe » de la *République*, qui conduira le musicien (ὁ μουσικὸς) et l'amant (ὁ ἐρωτικὸς : cf. 1, 9) au véritable beau. Dans ce contexte, il n'y a plus d'identification entre l'amant et le philosophe comme cela était suggéré au traité 5 (V 9). Toutefois, il est possible que le terme *anagogé* s'applique, du moins au début du traité 20 (I 3), aux trois genres⁶¹, mais distinguer ce que sont ces hommes (1, 19), tout en disant ce que chacun est en soi même (λέγοντας τὴν φύσιν : 1, 21) est une tâche difficile à accomplir.

Il faut noter qu'en principe, les trois genres d'hommes sont aptes à la dialectique, tout en se distinguant l'un de l'autre par le mode par lequel chacun d'entre eux la pratiquera, ou mieux encore, parviendra jusqu'à elle. En ce sens, les propos de Plotin en 1, 9 revêtent une importance capitale : « En effet, *par leur nature*, le philosophe, le musicien et l'amant peuvent s'élever » (Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν καὶ ὁ μουσικὸς καὶ ὁ ἐρωτικὸς ἀνακτέοι : 1, 9-10). L'accusatif τὴν φύσιν peut ici être pris au sens le plus large, puisqu'il y est clairement mentionné que tous les trois hommes possèdent une nature apte à l'ascension ; alors que, comme il sera précisé au chapitre 3, le philosophe possède une plus grande « disposition naturelle » que les autres⁶².

⁶¹ Elle suit deux étapes : a) celle qui part du sensible et accède à l'intelligible et b) celle qui opère déjà dans le registre de l'intelligible, en la contemplant (cf. *Banquet*, 210 A ; *République*, 532 A-B), tout en reposant sur la fin de sa trajectoire (τέλος τῆς πορείας : 1, 17 ; cf. *République*, 532 E).

⁶² Il y a une certaine divergence entre les traducteurs. Jankélévitch (1998, p. 52) dit que l'on ne doit pas comprendre l'accusatif « τὴν φυσιν » au sens le plus large, car Plotin ajoute l'*hétoimos* seulement lorsqu'il parle du philosophe (3, 1). Les parfaits *kekineménos* (3, 3) et *leluménos* (3,5) expriment l'état naturel qui fait que le philosophe soit apte à l'ascension. Néanmoins, je suis l'interprétation de M. I. SANTA CRUZ, *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 248, note 877, qui lit « τὴν φυσιν » au chapitre 1^{er} en se référant à l'ensemble des trois personnages. Ainsi également traduit

Concernant la discussion qui porte sur la compréhension de τὴν φύσιν au sens le plus large au chapitre 1, on peut ajouter les observations suivantes :

- a) Au chapitre 1, lignes 11 et 12, il est mentionné que « sur cette route il y a deux étapes *pour tous* » (1, 12). Ces étapes font partie à la fois du groupe de ceux qui sont en pleine ascension et de ceux qui se trouvent déjà sur le plan intelligible. La première étape part des choses « d'ici », de l'extérieur/sensible, alors que la deuxième catégorie fait partie de ceux qui, *ayant déjà parcouru la première étape*, doivent continuer leur ascension jusqu'aux limites de l'intelligible, ce qui est, comme cela a déjà été affirmé plus haut, le but ultime de leur trajectoire (cf. *République*, 532 E 3). Les étapes sont ainsi parcourues par tous, n'y ayant aucune nature privilégiée qui puisse se dispenser de l'un des stages de l'ascension.
- b) En parlant de l'amant, il est spécifié que le musicien peut se transformer en lui-même⁶³ et, qu'une fois transformé, il peut continuer à avancer ou rester dans cet état-là (2, 1-3).
- c) Le processus d'ascension de l'amant se termine par l'unification avec l'être universel (en passant de la beauté particulière à la beauté en général) et le dépassement de la beauté sensible. Toutefois, le sensible en est son point de départ, dont la trajectoire va alors s'étendre de la beauté des arts, des sciences et des vertus (2, 12)⁶⁴ jusqu'à l'intelligence, et à partir de là, elle entreprendra la voie supérieure (2, 19-20). On rencontre donc une certaine mobilité dans ce processus

par Radice. Harder, Armstrong et Igal ne traduisent toutefois pas de cette forme.

⁶³ Cf. le contexte du *Banquet*, 203 C 6-7.

⁶⁴ Cf. *Banquet*, 210 C 6.

d'ascension, car le même individu, avant même de devenir philosophe *tout court*, peut être passé par les étapes du musicien et de l'amant, puisqu'il est possible que *l'un se transforme en l'autre*.

d) Le philosophe est naturellement « doté d'ailes » (3, 2). Toutefois, il lui manque deux éléments sans lesquels aucune ascension ne peut être réalisée. On retrouve ici des éléments comparatifs qui sont à prendre en compte concernant le musicien et l'amant :

1. D'après le programme de formation établi dans la *République* VII, l'exercice des mathématiques y est absolument nécessaire (3, 6). Il faut suivre une *paidéia* adéquate, sans quoi ni même les meilleures natures ne pourront rencontrer le vrai chemin. Les mathématiques deviennent ainsi une préparation nécessaire au bon déroulement de la dialectique, de manière à ce que Plotin intègre, dans ce contexte, l'idée d'un processus qui habitue graduellement l'âme à la connaissance de l'incorporel⁶⁵.
2. Le philosophe est, de par sa nature, vertueux (3, 7), mais il doit être également conduit au perfectionnement de ses vertus (comme cela a lieu avec la formation mathématique), de telle sorte qu'il puisse devenir un authentique dialecticien (3, 10)⁶⁶.
3. Dans le chapitre 6, Plotin revient sur cette question, tout en notant qu'il est impossible

⁶⁵ En tant qu'amie du savoir (3, 7), l'âme philosophique le recevra facilement (cf. *République*, 376 B 8-9). Cf. M. I. SANTA CRUZ, *op. cit.*, p. 251, note 888.

⁶⁶ Au sujet de la source stoïcienne présente dans ce contexte, cf. SVF III, n. 295 = Diogène Laërce., *Vies des philosophes illustres*, VII, 126.

d'être philosophe et dialecticien sans les vertus, car, *il ne suffit pas d'avoir une disposition naturelle* pour cela, étant donné que les vertus *ne croissent qu'avec la sagesse*⁶⁷.

- e) La nature du philosophe donne assurément la possibilité de s'élever, mais cela ne veut pas dire qu'il n'a pas besoin des instruments (la dialectique) et de l'enseignement pour effectuer la remontée, comme en témoigne la possibilité d'un type de « devenir autre ». Le philosophe n'est ici qu'un type d'âme capable d'aimer et de tendre vers la philosophie, de la même façon que le musicien le fait avec la musique⁶⁸.

⁶⁷ Cf. M. I. SANTA CRUZ, *op. cit.*, p. 251, note 890. De ce point de vue, deux contrastes apparaissent ici significatifs : a) d'abord, au traité 19 (I 2), qui aborde la vertu comme un moyen d'élévation jusqu'à l'Un-Bien, puis au traité 20 (I 3) qui offre un autre paysage à cette voie, c'est l'inséparabilité qui existe entre la vertu et la dialectique. Ainsi comme dans la *République*, le philosophe plotinien doit passer par une conversion totale de son âme ; b) ensuite, au traité 33 (II 9), 14, 38-44, où l'exercice philosophique est vu comme une pratique qui exige la simplicité des habitudes et la pureté de la pensée (τοῦ φρονεῖν καθαρῶς : 40), de l'austérité et non pas de l'arrogance, inspirant la confiance accompagnée de la raison (μετὰ λόγου : 41) alliées à toutes les vertus.

⁶⁸ On peut reprendre ici les remarques de J.-B. GOURINAT, *Traité 20. Qu'est-ce que la dialectique ?*, Paris, Vrin, 2016, sur le sens de l'accusatif *tèn physin* et la possibilité de la remontée naturelle par les types d'hommes : « [...] s'il y a bien une distinction dans la phrase de I, 9-10 entre le philosophe d'une part, et le musicien et l'amant d'autre part, la distinction ne mentionne pas que le philosophe remonte naturellement de lui-même et sans aide, tandis qu'il faut faire remonter le musicien et l'amant : ce que Plotin indique, c'est seulement que celui qui est philosophe par nature, le musicien et l'amant sont les trois types d'hommes que l'on peut et doit guider et faire remonter » (p. 97-98). Après la comparaison avec le traité 5, il continue : « la distinction de 20, 1-3 implique que le musicien et l'amant ne sont pas philosophes par nature, en même temps que l'on doit en faire des philosophes pour les élever à l'intellect et au Bien,

Le bref parcours fait jusqu'ici nous permet de remarquer que les classes d'hommes, chez Plotin, sont ouvertes et tributaires d'une lecture de l'héritage platonicien qui diffère de celui des gnostiques. Tout particulièrement dans le traité 20 (I 3), l'*anagogé* se trouve être offerte à tous les genres, et nous pouvons interpréter cette classification de manière à ce que le philosophe ne représenterait qu'un terme dans tout un processus qui débute au niveau sensible, tel qu'illustré par les trois types d'hommes, et d'un mode non schématique dans d'autres traités, comme on le rencontre déjà en 1 (I, 6). De cette façon, les classifications des traités 1 (I 6), 5 (V 9) et 20 (I 3) abordent les attitudes à prendre, mais en différents contextes (respectivement l'éros comme impulsion vers la beauté réelle, la structure de l'Intellect et la méthode pour y accéder). Surtout, en ce qui concerne le traité 20 (I 3), la typologie constitue une préparation de l'exposition à venir sur la dialectique, l'illustrant alors par le moyen de trois attitudes distinctes par rapport à l'intelligible.

Ce type d'approche révèle la lecture strictement exégétique et dialectique des textes platoniciens par Plotin. Le contexte polémique du traité 33 (II 9) fait donc partie d'un tableau plus

tandis que celui qui est philosophe par nature peut remonter sans être d'abord ni amant ni musicien » (p. 98). Le musicien et l'amant peuvent être philosophes, mais pas « par nature », ou soit, n'ont pas la possibilité naturelle depuis le début de remonter vers l'intelligible. Mais « par nature » n'indique pas celui qui a la profession de philosophe ou de professeur de philosophie à l'école, mais celui qui, comme le musicien « par nature », a une inclination ou « aime la musique ». « De même que le philosophe est philosophe de par sa nature, l'amateur de musique est lui aussi musicien "de par sa nature" (*tên phusin*) comme Plotin va l'indiquer (1, 20-21) », remarque aussi Gourinat, après une mention de Armstrong (p. 99). L'expression « de par sa nature » est essentielle pour définir une nuance de la nature propre à effectuer l'ascension vers l'intelligible (cf. *ibid.*, p. 99).

large de l'exégèse des anciens, et de Platon en particulier : il faut considérer minutieusement ce qui a déjà été énoncé par les hommes divins et heureux, c'est-à-dire, les philosophes de l'ancienne tradition grecque, et ne pas créer de nouvelles doctrines sans arguments (33 [II 9], 6, 35-18 ; 10, 10-14). Selon ce type de lecture plotinienne de Platon, les nombreuses formes d'expression de l'humain, données par leurs divers modèles typologiques, expriment la structure de l'âme et les multiples possibilités de la situer et de l'analyser, soit de manière plus proche ou plus distante du paradigme de l'intelligible. Le processus d'assimilation au divin dont il est question au traité 19 (I 2), dans son contexte proche du traité 20 (I 3), peut être rapporté à ce même modèle.

II. Quelques éléments de la discussion de Plotin avec la gnose

1. 22 (VI 4), 15 et 28 (IV 4), 17 : l'assemblée et la tripartition selon l'image politique

5. On trouve des modèles de tripartition dans les traités 22 (VI 4) et 28 (IV 4), mais ces occurrences apparaissent dans un contexte politique. Plotin développe cette division en s'appuyant sur les divers types de législation en se servant du cadre des livres IV, VIII – tout particulièrement – et IX de la *République*. Ces images sont présentées dans un tableau qu'on retrouve souvent chez Plotin, soit l'usage des images politiques transposées dans un contexte psychologique ou métaphysique. C'est aussi l'inspiration platonicienne qui favorise ce type d'usage de la typologie anthropologique, à savoir la dialectique entre l'âme et la cité de la *République*.

Dans le traité 22 (VI 4), 15, 24-40, Plotin fait intervenir l'image d'une l'assemblée du peuple (Οἶον ἐκκλησία δημογερότων : 15, 24), dans laquelle on rencontrerait une opposition entre les anciens qui délibèrent avec calme (ἡσυχίαν : 24) et le peuple qui s'agite. D'un côté, les anciens possèdent la parole qui ordonne et instaure la prudence (Ὅταν μὲν οὖν ἡσυχίαν ἀγόντων τῶν τοιούτων ἀπὸ τοῦ φρονούντος ἦκη εἰς αὐτοὺς λόγος : 15, 27-28) ; de l'autre, si elle n'est pas entendue, l'action se perd dans l'agitation de la multitude. Plotin spécifie que cette image constitue une représentation de l'intérieur de l'homme, c'est-à-dire que cette bipolarité se trouve en chacun de nous, dans la mesure où l'on possède une multitude de passions et de désirs (15, 32-35). Par opposition, il est possible, pour les dépasser, de revenir à l'homme supérieur que nous étions (15, 35-36). Il s'agit d'une ascension dénotée par le verbe *anatrékhein* (se diriger vers le haut). À l'intérieur de cette bipartition apparaît alors un troisième type d'hommes, qui vit aussi bien de l'une que de l'autre manière, c'est-à-dire, de l'être bon, qu'il est lui-même, et de l'être mauvais, différent et autre que lui (μικτός τις ἐξ ἀγαθοῦ ἑαυτοῦ καὶ κακοῦ ἑτέρου γεγενημένος : 15, 39-40). En bref, il s'agit d'une vie mixte indéterminée (μικτός τις : 38), oscillant entre le bon et le mauvais. Donc, nous nous trouvons ici face à une tripartition similaire à celle que nous avons déjà trouvée dans des traités antérieurs : a) la figure du sage, qui agit par un *lógos* plus que prudent ; b) la multitude, qui s'agite au gré des désirs ; c) l'homme mixte, changeant entre le bon et le mauvais, ce qui représente l'homme moyen. Celui-ci correspond à l'image de celui qui possède la capacité d'effectuer l'ascension vers l'intelligible, mais qui peut choisir d'écouter et de suivre l'enseignement moral ou non.

En 28 (IV 4), 17, 23-27, nous retrouvons la même image de l'*ekklêsia*, qui est maintenant une assemblée bruyante établie contenant des sages et des hommes médiocres (οἱ χείρονες). Une quadruple division par l'image politique est alors effectuée (17, 34-38) : 1. L'homme le plus vil (τῷ φαυλοτάτῳ ἀνδρὶ : 27), qui cherche la démocratie absolue (17, 27). Cette forme accompagne ce régime de gouvernement. C'est la part de l'âme dépendante de ce qui est commun et elle est exposée à tout ce qui peut bien lui arriver. 2. L'homme moyen (τῷ μέσῳ : 29) : plutôt modéré, il cherche une forme de gouvernement moins excessive (17, 28-29). C'est la part de l'âme engagée dans le composé. 3. L'homme le meilleur (τῷ βελτίονι ἀριστοκρατικὸν : 30-31) : il se retire de la démocratie et il se place parmi les plus nobles (17, 30). Il représente la partie supérieure, proche de la partie excellente. 4. L'excellent, qui est séparé (ἐν δὲ τῷ ἀρίστῳ, τῷ χωρίζοντι : 32-33) des autres et les commande.

2. 33 (II 9), 9 : les tripartitions anti-gnostiques

6. Certains ont relevé la nuance qui est perceptible dans l'intonation de Plotin lorsqu'il critique les gnostiques en 33 (II 9), par rapport à ses autres traités, comme en 30 (III 9), 31 (V 8) et 32 (V 5)⁶⁹. La même chose se produit également quand la tripartition anthropologique refait surface, mais Plotin reprend les divisions qu'il a effectuées dans ses autres traités en suivant divers schémas analysés jusqu'ici.

Dans le traité 33 (II 9), on peut analyser une contraposition aux contextes de tripartition gnostique, comme celle de la gnose valentinienne, où les pneumatiques (qui sont déjà

⁶⁹ Cf. la perspective de P. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 121-145.

sauvés par nature), les psychiques (qui se sauvent eux-mêmes par leur choix en matière d'agir et en suivant l'enseignement sotériologique) et les hyliques, qui sont condamnés par nature⁷⁰. Il ressort de cette interprétation une division très forte entre les « élus », c'est-à-dire, les « pneumatiques », et le reste de l'humanité ; pourtant, on trouve des conceptions opposées⁷¹.

Le chapitre 9 de ce traité fait partie d'une toute première série de critiques qui sont liées à la cosmologie et à l'anthropologie⁷². La typologie tripartite est alors présentée dans un contexte où Plotin établit des lignes directrices pour qu'il puisse, d'un côté, y soutenir la particularité de la vie philosophique, sans tomber, de l'autre, dans l'élitisme gnostique. Par ailleurs, dans le traité 33, nous trouvons deux genres de vie juxtaposés (33 [II 9], 9, 6-7), qui sont : a)

⁷⁰ Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, I 6, 1 ; I 7, 5 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 54-57.

⁷¹ Bien qu'il y ait des interprétations différentes des divers textes gnostiques, par exemple J. D., TURNER (*Zostrien* [BCNH VIII, 1], C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. Turner. Québec/Louvain, PUL/Peeters, 2000, p. 484) soutient, dans son commentaire de *Zostrien* 42-44, que tous les hommes ont *une puissance naturelle pour l'illumination* (Cf. aussi *Écrits gnostiques*, *op. cit.*, 2007, p. 289-292 ; p. 1507 ; cf. *Zostrien*, 1, 5-31 – 2, 1-9 [NH VIII, 1] BCNH 24, *op. cit.*), et que tout être humain appartient *en puissance à la race de Seth* (cf. *Apocryphe de Jean* II 25, 16-27, 30 ; J. D. TURNER, *op. cit.*, p. 555-556 ; cf. *ibid.*, p. 882. *L'enseignement d'autorité*, 23, 5-29, 5 [NH VI, 3]).

⁷² Elles concernent le mépris gnostique envers l'harmonie du cosmos (chapitres 4-5), entrevu comme une attitude équivoque face aux anciens philosophes (chapitre 6) et comme une incompréhension du gouvernement du cosmos, dans la mesure où il est un vivant parfait (7-8). C'est de là que naît leur vision inadéquate de la Providence, considérée comme responsable des inégalités et de l'injustice dans le monde humain (9,1-26). À partir de la ligne 26, il est précisé qu'il n'y a pas de raison pour qu'ils prétendent être les seuls parfaits (9, 26-64) ni pour dire qu'il n'y a pas de providence, sauf, peut-être, en ce qui les concerne eux-mêmes (9, 64-83).

Celui du *spoudaios* (σπουδαῖος : 9, 3), dont la vie s'est tournée vers ce qui est le plus élevé (πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω : 9, 8) ; et b) celui des hommes ordinaires : classifiés comme étant les hommes les plus humains (ἀνθρωπικωτέροις : 9, 9).

Ce groupe est divisé en deux sous-groupes : a) l'homme qui pratique partiellement la vertu et qui vise un bien quelconque (ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινος : 9, 9-10) ; b) l'homme vil (ὁ φαῦλος : 9, 10), qui n'est qu'un manœuvre (χειροτέχνης : 9, 10) par rapport aux hommes plus équitables (ἐπιεικεστέροις : 9, 11)⁷³. Cette subdivision paraît suivre, de façon très proche, la division aristotélicienne qui existe entre le prudent et l'homme de peu de valeur, tout comme l'opposition qui existe entre l'homme χειροτέχνης et le philosophe (cf. *Éthique à Nicomaque*, 1141 b 29 ; Platon, *République*, 590 C).

Par rapport à la figure du « psychique » gnostique, l'homme moyen plotinien peut recevoir l'enseignement éthique, étant donné qu'il a déjà une certaine conscience de la vertu. Parmi les trois types d'hommes, c'est celle qui comporte une mixité dans sa condition qui mérite une attention particulière. En effet, l'homme vil ne peut plus entendre cet appel éthique, alors que le sage n'en ressent plus le besoin, ce qui le rend très proche de la fixité retrouvée dans la

⁷³ Le terme *epieikeia* revêt un sens éthique donné par Aristote qui désigne un caractère équitable, par opposition à la démesure qui existe, par exemple, dans la pratique brutale de la justice (cf. *Éthique à Nicomaque* 1137 a 31). Ce terme, néanmoins, ne paraît plus être attribué uniquement au sage (cf. 45 [I 4], 16, 4), puisqu'il ne doit pas y être confondu avec l'homme ordinaire, dans la mesure où il possède un genre de vie mixte. C'est-à-dire que s'il s'est engagé dans les affaires, l'*epieikês anthrôpos* possède, en soi, un caractère mixte (cf. 33 [II 9], 9, 1-9). De cette manière, l'*epieikês* n'appartient qu'au groupe de l'homme moyen (ἀνθρωπικωτέροις), ce qui en fait ressortir le caractère distinctif du *spoudaios*.

classification gnostique, mais on remarque un changement par rapport au modèle valentinien de division rencontré chez Irénée, changement que l'on détecte aussi dans le *Traité tripartite* (118, 14-29)⁷⁴. Tout indique donc qu'il y a un changement de modèle de tripartition entre 33 (II 9) et les traités 1 (I 6), 5 (V 9), 20 (I 3), ce que l'on entrevoyait déjà dans les traités 22 (VI 4) et 28 (IV 4) (qui présentent les images de l'assemblée des anciens : 22 [VI 4], 15, 23-40 ; 28 [IV 4], 17, 23-38), et qui discute à la fois avec la tripartition valentinienne classique (qu'on trouve aussi chez les hérésiologues) et avec le *Traité tripartite*, où le salut des âmes psychiques est possible. Celles-ci s'identifient aux hommes mixtes, c'est-à-dire à l'homme moyen qui apparaît dans les traités 22 et 28, et en 33 dans un contexte polémique. L'opposition de Plotin aux gnostiques est toutefois plus forte que cela.

7. Comme cela est typique du *modus operandi* employé dans les polémiques philosophiques, Plotin mobilise des textes dont il fait l'exégèse afin de prouver qu'il fournit compréhension adéquate de la division des hommes en classes. Ainsi, il reprend le *Gorgias*, 500 C-D, lorsque Socrate demande à Calliclès quel genre de vie doit-on choisir entre ces deux-ci : celui du philosophe ou celui de

⁷⁴ La chronologie du *Traité tripartite* peut également faire l'objet d'une étude, mais ici, il est seulement question de considérer les témoignages de la tripartition après Irénée. Cf. aussi J. P. KENNY, « The Platonism of the *Tripartite Tractate* (NH I, 5) », dans *Neoplatonism and Gnosticism*, J. Bregman et R. T. Wallis (éds.), Albany, State University of New-York Press, 1992, p. 187-206 ; J. ZANDEE, *The Terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex*, Istanbul/Nederlands, Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1961. IGAL (p. 511, note 85) que R. DUFOUR « Traité 33 », dans *Traités 30-37*, L. Brisson et J.-F. Pradeau (éds.), Paris, GF Flammarion, 2006, p. 263, note 155 et GUIDELLI remarquent aussi cette prise de position de la part de Plotin.

l'homme qui s'occupe des affaires humaines ? On doit remarquer qu'en 9,7 la vie du sage (σπουδαῖος) n'est tournée que vers ce qu'il y a de plus haut et vers ce qui est supérieur (πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω : 9, 8). D'un autre côté, la division peut renvoyer à l'*Éthique à Nicomaque*, X, 7-8⁷⁵, où on rencontre une célèbre distinction aristotélicienne des différents genres de vie (politique et contemplative) en ce qui concerne l'*eudaimonia*. Aristote y commente l'autarcie et la plénitude de la vie dédiée à la *theoria*, qui paraît être le seul genre de vie qui puisse être aimée pour elle-même⁷⁶, et que nous retrouvons chez Plotin à plusieurs endroits dans ses œuvres antérieures au traité 33 (II 9)⁷⁷.

Plotin, néanmoins, renverse la tripartition présente au début du traité 5 (V 9)⁷⁸ : a) les sages, qui s'élèvent jusqu'à l'intelligible ; b) les hommes ordinaires, qui oscillent entre le « là-bas » et « l'ici » ; c) et ceux qui n'ont jamais dépassé le plan des choses sensibles. Dans le traité 33 (II 9), ces derniers ressemblent à des enfants qui, selon Héraclite, ne sont pas capables de se conduire eux-mêmes⁷⁹. En ce qui

⁷⁵ Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 27-35-1177 b 1-5.

⁷⁶ Cf., également, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a 4-18.

⁷⁷ Cf. 9 (VI 9), 8-11 ; 19 (I 4), 2, 18-22 ; 4, 23 ; cf. *Phédon*, 69 C 1-3 ; *Théétète*, 176 A-B.

⁷⁸ De toute façon, la tripartition, dans ce contexte, s'oppose à la tripartition valentinienne des pneumatiques (qui sont déjà sauvés par nature), des psychiques (qui se sauvent ou pas d'après leur libre choix) et des hylliques, ces derniers, étant condamnés par nature : cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, I 7, 5 ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 54-57. Aussi bien IGAL (*ad. loc.*, p. 511, note 85) que R. DUFOUR, « Traité 33 », p. 263, note 155, notent l'opposition plotinienne face aux trois races ou castes d'origine.

⁷⁹ Cf. R. DUFOUR, *ibid.* Néanmoins, il est possible d'observer, par rapport à ce que Dufour dit à la fin de sa note *ad. loc.* par rapport au mépris de Plotin pour les travailleurs manuels : même les arts

concerne le traité 5 (V 9), on a déjà noté que la tripartition, en contexte doxographique, est spécifique⁸⁰. Pourtant, il faut observer que le contexte polémique du traité 33 (II 9) s'inscrit dans un cadre doxographique plus large que l'exégèse dirigée d'un mode exhortatif envers ses disciples (33 [II 9], 6, 35-18 ; 10, 10-14). Il faut y considérer plus attentivement ce qui a été énoncé auparavant dans le cas des hommes divins et des hommes heureux. Nous verrons que la figure du sage y reste le point de référence inaltérable et nécessaire à la démarche d'ascension, mais que la perspective polémique s'harmonise avec la perspective exégétique.

8. Au chapitre 9 du traité 33 (II 9), Plotin indique « qu'il faut s'efforcer de devenir soi-même le meilleur possible, mais sans estimer qu'on est seul à pouvoir devenir excellent – car de la sorte, on n'est pas encore excellent – [μη μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι : 9, 28], mais qu'il existe d'autres hommes excellents [ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους : 9, 29] »⁸¹, et qui se trouvent bien au-delà des autres êtres tournés vers l'intelligible (les démons, les astres ou l'Âme du monde). Ainsi, on peut même parvenir, à la limite, à se considérer comme supérieur aux êtres intelligibles (cf. chap. 5, 1-8) et penser, également, que rien ne nous soit supérieur, même pas l'Intellect (cf. 9, 51-52). C'est, au contraire, l'Intellect qui conduit l'âme à son ascension, dans la mesure de sa propre capacité⁸².

basaltiques sont valorisés sur le plan de la revalorisation du sensible face à la gnose.

⁸⁰ Cf. A. SCHNIEWIND, *Traité 5*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 97.

⁸¹ Trad. J.-M. Narbonne, dans *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. II, *op.cit.*, p. 322.

⁸² Il ne s'agit, alors, que d'une grande arrogance (*pollê gàr èn anthrôpois hê authádeia* : 9, 55). Même l'homme qui serait humble, mesuré et modeste (*tapeinòs kai métrios kai idiôtês anêr* : 9, 56) au cas où il entendrait dire qu'il est supérieur aux autres, en deviendrait

Dans le même ordre d'idées, un autre contraste anthropologique peut être observé en 9, 75-79 : nombreux sont ceux qui aspirent à l'intelligible, mais chacun ne parvient à l'atteindre que selon la puissance qui lui est propre (cf. 47 [III 2], 3, 31-33)⁸³. L'affirmation de la ligne 79 complète notre raisonnement : « Cet homme ne se considère pas comme étant le seul à pouvoir atteindre l'intelligible [οὐχ αὐτῷ μόνῳ διδοῦς τὸ δύνασθαι] ». Cette affirmation contraste avec ce qui est stipulé en 5, 3-4 sur les gnostiques qui prétendent pouvoir toucher à l'intelligible. Cette expression est très significative en ce qui concerne la possibilité d'ascension de l'homme à l'intelligible. Tous peuvent réaliser cette ascension, comme cela est précisé dans les traités 5 (V 9) et 20 (I 3). Il est à noter que le contraste existe aussi entre les contextes des traités 5 (V 9) et 33 (II 9) avec le *monô* de la ligne 79. Tous et à peine un seul à la fois : c'est là le contraste fondamental sur lequel insiste, sans cesse, Plotin et qui est l'accent tonique de ce chapitre 9 du traité 33 (II 9). Par ailleurs, un trait spécifique est attribué au sage dans le traité 5 (V 9) : la possibilité

orgueilleux et se jugerait supérieur (9, 56-65 ; cf. *République* 426 D 8-E 1). Ainsi, Plotin peut distinguer la vie particulière de celle du sage, opposant à l'élection gnostique l'ascension dialectique et l'union de l'âme à l'Intellect. Contre la croyance gnostique selon laquelle seuls ceux que Dieu appelle par leur nom seront sauvés, étant donné que ceux qui ne possèdent pas la gnose n'appartiennent pas à la réalité supérieure et ne seront donc jamais appelés par le Père. De même, dans le *Traité tripartite* (NH [I, 5], 66, 19-29), il est mentionné que seuls les élus sont objets de la Providence. Plotin réagit ici bien contre cette conception (9, 65-70). Cf. *L'Évangile de la vérité* (NH [I, 3]), 21, 25-22, 20 et R. DUFOUR, « Traité 33 », *op. cit.*, p. 266, note 182.

⁸³ « Nombreux sont ceux qui aspirent à l'intelligible, et ceux qui l'atteignent en sont bienheureux, alors que d'autres ne l'atteignent que dans la mesure où cela leur est devenu possible, ce destin qui leur convient [*pollà dè êinai tà speúdonea ekeî pánta, kai tà mèn tugkhavonta makária, tà dè hōs dinatōn êkhei tēn prosêkousan autois moîran*] ».

d'ascension est donnée à absolument tout le monde, mais c'est un certain type d'hommes qui se tourne complètement vers l'intelligible et qui y accède effectivement. La notion de *katá tō dynaton*⁸⁴ est, à cet effet, fondamentale.

En outre, on peut remarquer que, d'une part, le *Traité tripartite* présente une conception des trois classes d'êtres humains qui viennent à l'existence avec des caractéristiques (même historiques) propres : les Grecs et les barbares sont des peuples matériels, dont la science et la philosophie sont limitées (108, 14-24 ; cf. 33 [II 9], 6). Les chrétiens non valentiniens et les juifs ont un degré plus élevé de connaissance religieuse, mais le matérialisme grec ne leur permet pas d'aller plus loin. La troisième classe est formée de tous ceux qui ont reçu la semence spirituelle à laquelle s'identifient les pneumatiques. Les psychiques ont la possibilité de remonter vers l'intelligible à cause de leur condition mixte (cf. ce qui est aussi dit des Hébreux : 110,

⁸⁴ D'après le contexte exégétique du *Théétète*, 176 A-C. L'expression *kath'hòson dynatai* est employé dans le traité 9 (VI 9) où l'on rencontre un rapport entre l'union et participation dans Unité Première. Les termes *metalambánein* ; *miméistai* et *metékhein* sont importants dans ce contexte (cf. 6 [IV 8]). Comme l'observe J.-F. PRADEAU : « [...] C'est dire également que la responsabilité de la procession incombe toujours au principié, et reconnaître que la procession, si elle ne peut être le résultat d'une simple projection iconique, relève bien d'un retour actif et mimétique du principé. Plotin investit ainsi le principé d'une responsabilité et d'une efficacité dont les effets sont aussi bien cosmologiques qu'éthiques. [...] On constatera que les choses sensibles contribuent à leur propre existence dans la mesure où elles imitent les réalités intelligibles, puis que la possibilité même d'une éthique repose selon Plotin sur l'obligation faite au principé de recevoir sa part du principe ». (*L'imitation du Principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, p. 93). Cf. P. A. MEIJER, « The "as far as possible"-formula », dans *Plotinus on the Good or the One. An analytical commentary*, Amsterdam, Gieben, 1992, p. 311-312.

23-11, 5). Par ailleurs, la sagesse des Grecs a été inspirée par des puissances matérielles, et conserve les caractéristiques de son origine : l'illusion, la présomption, la vanité et la discorde⁸⁵.

Plotin peut distinguer la vie particulière de celle du sage, opposant à l'élection gnostique l'ascension dialectique et l'union de l'âme à l'Intellect. Il s'oppose à la croyance gnostique selon laquelle les élus seront sauvés grâce à leur gnose (9, 65-70)⁸⁶. De même, il faut considérer le *Traité tripartite* (66, 19-29), qui paraît accorder aux élus seuls la possibilité d'être objets de la Providence, mais ce texte demeure ambigu. Le concept de Providence est aussi étroitement lié à celui de la volonté du Père : les événements constituent l'histoire du salut dans le cadre d'un plan déjà conçu par le Père, une *oikonomia*, dans laquelle les hommes sont introduits. Donc, il faut remarquer aussi que le noyau de l'exposé gnostique est surtout sotériologique, perspective qui n'existe pas de la même façon chez Plotin.

III. Hamartía

Dans le chapitre 6 du traité 19 (I 2), *Sur les vertus*, il est mentionné que l'objectif n'est pas de se livrer à l'erreur, mais d'être Dieu ([...] ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι : 6, 2-3). Plotin affirme cela après avoir opéré une

⁸⁵ Cf. cette vision chez ORIGÈNE. *Traité des principes*, III, 3, 2-4. Cf. *Sobre los principios*, trad. et commentaire de S. Fernández, Madrid, Ciudad Nueva, 2015, p. 707-715. Par rapport aux pneumatiques, cf. le commentaire de L. PAINCHAUD/E. THOMASSEN dans *Écrits gnostiques*, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁶ Cf. *L'Évangile de la vérité* (NH I, 3, 21, 25-22, 20) ; cf. R. DUFOUR, « Traité 33 », *op. cit.*, p. 266, note 182.

distinction entre certains modèles de la vie éthique et une description de la vertu en tant qu'un processus qui, par le moyen de la raison, instaure un retour à l'Intellect et une lente et graduelle réabsorption de l'état inférieur par l'état supérieur. Tout juste avant ce passage, Plotin présente l'image de la relation de l'homme ordinaire avec le sage, qui est le modèle à suivre, de telle sorte qu'un certain processus d'assimilation s'enclenche de manière très progressive (5, 25-32). On peut donc établir un rapport très strict avec l'argumentation sur l'ascension dialectique du traité 20 (I 3). Dans ce cadre, l'erreur peut être considérée comme faisant partie de l'itinéraire intérieur et comme vitale pour que la remontée vers l'intelligible soit possible.

Dans ce contexte, on peut encore faire quelques observations sur le thème de l'*hamartía*, terme qui apparaît à la ligne 13 du même chapitre 9, et qui prend la forme d'une question rhétorique, où la discussion porte sur la Providence et sur la distinction entre les hommes. De cette façon, le thème de l'erreur se trouve être une partie intégrante du processus d'ascension vers l'intelligible, et ce, même lorsque nous considérons la distinction qui existe entre un modèle mixte (ligne 4) d'homme et un modèle d'homme divin (cf. 6, 5-15). En effet, cette première division peut être comprise à partir du rapport entre la purification et l'assimilation, toutes deux progressives, comme l'indique bien, ici, le contexte final du dernier extrait du chapitre 5 et le tout début du chapitre 6 (5-15) du traité 33 (II 9). Du point de vue éthique, ce passage s'interprète de multiples façons, notamment lorsqu'on considère la question de l'erreur au traité 19 (I 2), qui conserve toujours le même sens ; mais, par rapport au contexte de la discussion sur les classes d'individus, on peut penser qu'il existe un arrière-plan dont les jalons se retrouvent dans les

traités 19-20 (I 2-3), ce que l'on constate au regard de l'argumentation de Plotin au chapitre 9 du traité 33 (II 9)⁸⁷.

IV. Homonymie de la vie

Dans un contexte différent de la polémique anti-agnostique, on peut trouver, dans le traité 46 (I 4), une argumentation en faveur de la possibilité universelle du bonheur. Il y a une homonymie de la vie : si le bonheur s'identifie au bien-vivre et si la vie s'entend en de multiples sens, le bonheur doit donc être aussi attribué à tous les êtres vivants (cf. 46 [I 4], 1, 1-27 ; 3, 2-16). Tous les êtres, même les plantes, peuvent ainsi réaliser une vie bonne et une vie mauvaise. Cette argumentation est cohérente avec la continuité du *fluxus* de production contemplative de la vie par la Nature dans le traité 30 (III 8), comme on peut lire, par exemple, dans la prosopopée de la Nature (30 [III 8], 4, 5-14 ; 5-7 ; 8, 1-20). La continuité de la vie ne permet pas de faire une division de nature par entre les êtres vivants. Si on est cohérent avec ce type d'argumentation, déjà présent au traité 30 (III 8), il ne faut pas penser qu'il y a une différence de nature et qu'il est donc impossible d'effectuer l'ascension donnée dès le début aux hommes. Donc, la tripartition de Plotin est fluide, tournée à sa manière de lire les textes platoniciens, mais aussi à celle de s'opposer à la distinction de nature des gnostiques.

⁸⁷ Cf. 9 (VI 9), 8-11 ; 49 (I 4), 2, 18-22 ; 4, 23 ; cf. *Phédon* 69 C 1-3 avec le contexte exégétique de *Théétète*, 176 A-C. Cf. G. CATAPANO, *Plotino. Sulle virtù (I 2 [19])*, Pisa, Edizioni Plus – Pisa University Press, 2006, p. 72-74 ; P. A. MEIJER. «The “as far as possible”-formula», *op. cit.*, p. 311-312.

V. Retour aux diverses classifications : quelques observations en guise de conclusion

De toutes ces observations, on constate que les passages abordant la tripartition humaine sont placés dans des contextes argumentatifs des plus divers. Nous retrouvons l'illustration de trois tableaux différents, dont les images convergent et s'éclairent mutuellement. Dans le cas des classifications de 5 (V 9), 1 (I 6) et 20 (I 3), 1, nous n'avons pas une classification de genres de vie (mais plutôt de types d'hommes), qui reflètent les attitudes qui peuvent être adoptées face à « l'ici » et au « là-bas »⁸⁸. Cependant, en 20 (I 3), 1, la classification n'est pas a priori du même ordre, puisque seul le philosophe paraît être capable d'entendre l'appel éthique, n'y ayant pas d'homme moyen ; néanmoins, une lecture plus attentive montre qu'au début, le philosophe

⁸⁸ Comme le fait A. SCHNIEWIND, « Traité 5 », *op. cit.*, p. 110-111, bien qu'elle observe que l'homme moyen est le destinataire du traité 46 (I 4). Et, dans leur contexte, les observations (*ibid.*, p. 97) au sujet de la polémique anti-agnostique. En ce sens, on peut noter que l'homme moyen dans les images de l'assemblée joue divers rôles, par comparaison au traité 33, où sa fonction comporte maintenant qu'une seule spécificité, à savoir que l'enseignement éthique lui est bien destiné, étant donné qu'il possède déjà une certaine conscience de la vertu, tout en ayant bien acquis la capacité d'entendre l'appel qui lui est alors adressé par ce biais. Parmi les trois types, c'est la mixité de sa condition qui mérite bien, ici, une attention particulière, car l'homme vil ne peut plus entendre cet appel éthique alors que le sage n'en ressent plus le besoin. Dans l'optique plotinienne du traité 33 (II 9), nous sommes ainsi très proches de la fixité de la classification agnostique.

est un homme qui doit lui aussi *apprendre* à se diriger vers l'intérieur de l'intelligible⁸⁹.

En vérité, comme nous l'avons déjà vu au traité 20 (I 3), l'*anagagé* se trouve être offerte à tous les genres, et nous pouvons interpréter cette classification de manière à ce que le philosophe ne représente alors que le terme de tout un processus qui démarre dans le sensible, tel qu'illustré, bien que dans un mode non schématique, dans le tout premier traité (1 [I 6]). Ainsi, les classifications de 1 (I 6), 5 (V 9) et 20 (I 3) peuvent comporter un caractère prothétique. Elles en exaltent bien les attitudes à prendre, moyennant ce qui sera théoriquement exprimé dans la séquence des traités respectifs (*éros* en tant qu'impulsion vers la beauté réelle [1] ; la structure de l'Intellect [5] et la méthode pour y accéder [20]). Plus particulièrement, en ce qui concerne ce dernier traité, la typologie prépare l'exposition à venir sur la dialectique, l'illustrant alors au moyen des trois attitudes distinctes vis-à-vis de l'intelligible.

La classification à l'intérieur de la double nature de l'homme nous ramène aussi bien à la tripartition qu'à la bipartition de l'âme. En effet, en 33 (II 9), 2, 4-6, notre âme possède une part qui est toujours tournée vers l'intelligible ; une autre part, qui est tournée vers les choses sensibles ; et une autre encore, que l'on trouve entre les deux premières parties. C'est la *diánoia*, en tant que part médiane⁹⁰, qui

⁸⁹ Contrairement à A. SCHNIEWIND, *ibid*, p. 110, note 1, qui observe que Plotin paraît contredire sa propre analyse des images de l'assemblée et du traité 33 (II 9). Il peut peut-être y avoir un caractère encore plus systématique de la typologie lorsque le contexte diffère.

⁹⁰ Cf. 49 (V 3), 3 ; cf. les commentaires et notes *ad. loc.* de W. Beierwaltes. *Selbstbewusstsein und Erfahrung der Einheit* ; B. HAM. Traité 49, Paris, Éditions du Cerf, 2000 ; D. OOSTHOUT, *Modes of knowledge and the transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 (49) with a Commentary and Translation*, Netherlands, John Benjamin, 1991.

rend possible le passage d'un état à l'autre, tout en atténuant ce qui pourrait paraître constituer, à première vue, deux parties totalement séparées. C'est la *diánoia* qui est capable d'effectuer le passage du sensible à l'intelligible et qui devient alors susceptible de recevoir un enseignement. Elle est donc capable de l'*anatrékhein*, puisqu'elle rend possible le fait de se diriger vers le haut, tout en se séparant, ainsi, du sensible.

On rencontre deux niveaux ou deux formes de compréhension de l'humain : a) l'une que nous pourrions appeler « analytique », c'est-à-dire qu'elle décompose l'homme et ses principes constitutifs fondamentaux (le corps et l'âme), tout en instaurant le vrai « je » dans l'intériorité qui le rapproche, dans la mesure du possible, de son origine. b) Un modèle « dialectique », qui traite des nombreuses formes d'expression de l'humain, données par leur typologie, et qui expriment la structure ternaire de l'âme en son dynamisme constitutif. Il s'agit d'une tentative d'appréhension de la complexité de l'âme et de ses multiples possibilités de se situer, à savoir plus proche (l'homme moyen) ou plus distante (l'homme vil) par rapport au paradigme de l'intelligible. En outre, le processus d'assimilation au divin fait référence à ce même modèle.

En ce qui concerne la question du destinataire de l'enseignement philosophique, on peut noter qu'il peut être, en principe, entendu comme un discours d'investigation qui instaure la contrepartie d'une possibilité de conversion à l'Un. *L'epistrophé* devient, alors, une exigence du discours philosophique au sujet du Principe (cf. 9 [VI 9], 3). En ce sens, l'enseignement philosophique s'adresse à l'homme moyen parce qu'il possède une conscience et une ouverture à la vertu, malgré le fait qu'il soit prisonnier par les préoccupations de la vie « active ». Cependant, l'enseignement s'adresse également au sage, dans la mesure

où le processus de la quête de la vertu est un continuum dénoté par le propre « dans la mesure du possible ». La vie des hommes divins y est ainsi décrite en tant qu'un dynamisme de fuite (cf. 9 [VI 9], 11, 51). L'exhortation à devenir meilleur, accédant à la nature même de « l'homme vrai », fait qu'il connaît, de surcroît, sa vraie nature, tout en identifiant son vrai soi dans le *Noûs*. De cette manière, tout en s'adressant à la meilleure partie de lui-même, et tout en agissant d'après elle, il devient l'autre. C'est ainsi que l'homme heureux vit sa vraie vie en acte, tout en sachant discerner les diverses parties qui le constituent. Alors que l'anthropologie gnostique insiste sur l'absolue séparation du sage ou de l'élu par rapport à l'homme ordinaire et au monde, Plotin fait ressortir l'incessant va-et-vient qui existe entre un modèle et l'autre. Il y a toujours une constante interchangeable qui va de l'un à l'autre (le sage/l'homme ordinaire). Derrière l'anthropologie il y a donc un projet extrêmement élaboré : c'est l'éthique qui fait que l'homme prend conscience de son propre état, tout en considérant le sage comme le paradigme de l'homme vrai (cf. 19 [I 2], 5 *in fine*).

Il est donc possible d'affirmer que les classes d'hommes chez Plotin sont ouvertes, conformément au contexte exégétique (dans les traités 1 [I 6], 5 [V 9] et 20 [I 3]) ou polémique (dans le traité 33 [II 9]). Le modèle typologique de la gnose, selon Plotin, est fixiste, à savoir construit depuis la catégorie de l'élection. Le modèle plotinien des trois types d'hommes est donné par la capacité de remontée vers l'intelligible selon la dialectique.

**Aux origines de l'ὁμοούσιος : les
sources gnostiques et ses
répercussions chez Plotin**

Francis Lacroix

Introduction

Les tenants et aboutissants du premier concile de Nicée (325) tirent entre autres leurs origines d'un vif débat autour de la consubstantialité (ὁμοούσιος), à savoir si le Fils partage la même essence que le Père. Cette question épineuse, suscitée par la controverse entre Arius (~250 – 236) et l'évêque Alexandre d'Alexandrie⁹¹, ne date pourtant pas de cette querelle bien connue, mais trouve son élan dans la gnose valentinienne, où nous pouvons analyser les plus anciennes utilisations du mot ὁμοούσιος. Cette étude cherchera à retracer la signification de ce concept dans les sources pré-nicéenne. Pour ce faire, nous aborderons d'abord la *Lettre à Flora* de Ptolémée le Gnostique et le *Traité tripartite* découvert dans la Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, qui constituent à notre connaissance les deux seules sources directes utilisant ce terme dans la gnose valentinienne. Nous examinerons ensuite les sources chrétiennes, à commencer par les hérésiologues, qui utilisent le terme ὁμοούσιος lorsqu'ils développent leur critique du gnosticisme. Nous enchaînerons notre étude en portant notre attention sur l'utilisation proprement chrétienne de ce mot, et constaterons que les théologiens s'approprient effectivement le terme et y ont recours afin d'élaborer leur propre théorie. Nous pourrions enfin analyser comment ce terme a pu influencer Plotin, notamment dans ses traités 2 (IV 7) et 6 (IV 8). Cette dernière section nous permettra non seulement de tisser des liens entre Plotin et les gnostiques, mais aussi d'observer un cas de figure où le terme ὁμοούσιος s'est immiscé dans le vocabulaire philosophique.

⁹¹ A. MARTIN, « L'origine de l'arianisme vue par Théodoret », dans *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles* (dir. B. Pouderon et Y.-M. Duval), « Théologie historique », 114, p. 351.

Définition préliminaire du mot ὁμοούσιος

Il faut tout d'abord s'arrêter brièvement sur la signification du terme ὁμοούσιος dans le contexte du concile de Nicée, ce qui nous permettra de mieux comparer les différentes utilisations de ce terme dans la littérature antérieure au rassemblement œcuménique. Ce dernier fut convoqué par l'empereur Constantin dans le but de résoudre des dissensions au sein du christianisme qui avaient été déclenchées par Arius. Celui-ci affirmait que le Fils est une incarnation produite par Dieu le Père, ce qui établit ainsi une hiérarchie entre ces deux éléments de la trinité. En réponse à l'arianisme, les membres du concile de Nicée illustrent leur désaccord en statuant que le Fils est consubstantiel au Père : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, Créateur de toutes choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, engendré du Père, c'est-à-dire, de la substance du Père. Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; engendré et non fait, *consubstantiel* au Père ; par qui toutes choses ont été faites au ciel et en la terre »⁹². Notons que le terme ὁμοούσιος retrouvé à la fin de la citation manque de clarté, la profession de foi n'expliquant pas exactement en quoi il consiste. Les circonstances polémiques causées par l'arianisme permettent toutefois d'affirmer que le terme « indique de soi l'identité de substance, [et] n'avait sans doute aux yeux de beaucoup de participants du concile qu'un sens assez vague, permettant de tenir à la fois l'unité divine et l'égale divinité du Père et du

⁹² Nous tirons cette citation de P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 319. La profession de foi bien connue se retrouve dans de multiples ouvrages. Voir entre autres É. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et La « foi » de Nicée*, t. I, Paris, Éditions Letouzey & Ané, 1972, p. 259 et sq.

Fils »⁹³. Les évêques de Nicée semblaient donc comprendre l'ὁμοούσιος comme une identité de substance entre le Père et le Fils, à laquelle nous pouvons ajouter le Saint-Esprit, qui constituent tous trois une seule et unique substance⁹⁴. Le terme ὁμοούσιος n'a pourtant pas toujours eu cette signification. C'est pourquoi, afin de mieux comprendre sa définition, nous croyons qu'il est pertinent de consulter les sources gnostiques. En effet, ce concept tire probablement son origine de l'école de Basilidès à la fin du IIe siècle⁹⁵. Dans cette étude, nous nous proposerons donc d'analyser les différentes occurrences pré-nicéennes au concept clé du christianisme.

P. F. Beatrice relève à cet effet qu'il y a trois sens possibles au terme ὁμοούσιος chez les gnostiques : « (1) *identity of substance between generating and generated*; (2) *identity of substance between things generated of the same substance*; (3) *identity of substance between the partners of a syzygy* »⁹⁶. Ces trois caractéristiques soulèvent deux distinctions entre la signification de l'ὁμοούσιος dans l'édit de Nicée et son utilisation gnostique : d'une part, l'identification des substances se remarque entre un générateur plus parfait que son généré ; d'autre part, cette même identification semble

⁹³ P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, *op. cit.*, p. 320.

⁹⁴ E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et La « foi » de Nicée*, t. I, *op. cit.*, p. 340. C. STEAD, *Divine Substance*, Oxford, Clarendon Press, 1977, va jusqu'à affirmer qu'il s'agit d'une identité d'être. Nous n'allons pas aussi loin, même si logiquement, il est difficile de distinguer la substance de l'être. Les deux sont effectivement inextricablement liés chez Aristote. Cf. ARISTOTE, *Categoriae*, 2 a 34-35.

⁹⁵ Cf. P. F. BEATRICE, « The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity », dans *The American Society of Church History*, Cambridge University Press, 2002, 71, 2, p. 248. Beatrice renvoie à plusieurs études qui soutiennent cette hypothèse et auxquelles nous ferons référence tout au long de notre recherche.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 249.

davantage renvoyer à un partage de propriétés substantielles qu'à une assimilation pure et simple de deux réalités en une même substance. Lorsqu'elle est d'abord introduite, la consubstantialité ne renvoie donc pas à une identité concrète entre deux substances, mais plutôt à une *similitude substantielle*⁹⁷. Notre travail cherchera à déterminer à quel moment s'opère ce glissement entre *similitude* et *assimilation*. Pour ce faire, nous analyserons les sources gnostiques et les écrits proprement chrétiens, ce qui nous permettra de dresser un tableau général de la notion de consubstantialité avant le concile de Nicée.

Aux origines de l'ὁμοούσιος : les sources gnostiques

Le fait que l'ὁμοούσιος est introduit par les gnostiques pose d'emblée deux problèmes pour notre étude. Premièrement, la *Lettre à Flora* de Ptolémée le gnostique et le *Traité tripartite* retrouvé dans la bibliothèque de Nag Hammadi constituent les seuls documents véritablement gnostiques ayant recours au terme ὁμοούσιος. En effet, les autres occurrences rencontrées dans la littérature gnostique dépendent de sources indirectes, souvent anti-gnostiques, et il devient donc difficile d'analyser la signification de ce terme à sa racine. Ces sources anti-gnostiques forment notre deuxième problème : les hérésiologues, qui sont des sources plus tardives, nous fournissent un témoignage peu nuancé à propos des gnostiques, voire même dans certains cas totalement fallacieux⁹⁸. Malgré

⁹⁷ Nous empruntons cette expression à J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 693. Les hypothèses que nous avançons se retrouvent de façon fragmentaire chez E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et La « foi » de Nicée*, t. I, *op. cit.*, p. 340.

⁹⁸ L'exemple d'Hyppolite est à cet égard tout à fait éloquent. L'évêque de Rome tente par tous les moyens de faire de Valentin un

tout, les hérésiologues constituent une source indispensable pour notre dossier, puisque leur présentation parfois insidieuse des théories gnostiques ne saurait changer complètement leur propre conception du terme ὁμοούσιος. Notre travail consistant à identifier la signification de l'ὁμοούσιος depuis sa source jusqu'au concile de Nicée, nous devons donc porter une attention toute particulière à ces ouvrages de réfutation des gnostiques, puisqu'ils nous permettront de mieux comprendre les occurrences d'ὁμοούσιος dans les rares sources directes, tout en décelant la conception de ce même terme dans l'orthodoxie chrétienne pré-nicéenne. Nonobstant ces deux obstacles, nous croyons donc être en mesure d'identifier les caractéristiques de l'ὁμοούσιος dans le contexte gnostique, de retracer sa signification primitive, et de déterminer quelques changements d'acception chez certains auteurs. Nous allons donc commencer l'analyse de ces sources en abordant la plus ancienne, à savoir la *Lettre à Flora* de Ptolémée le gnostique.

La Lettre à Flora

On en connaît peu sur Ptolémée le gnostique, sinon qu'il a enseigné à l'école valentinienne d'Occident à la fin du II^e siècle et qu'il a rédigé une lettre adressée à une dénommée Flora. Dans cette lettre, qui constitue le seul document de Ptolémée qui nous est parvenu, le gnostique s'adresse à l'une de ses auditrices, et les thèmes qu'il y aborde nous laissent à penser que celle-ci embrasse la foi chrétienne. En effet, Ptolémée aborde des thèmes chrétiens très pointus et utilise un vocabulaire riche, parfois technique, comme en témoigne la présence du terme ὁμοούσιος tout à la fin de la lettre ; de même

pythagoricien afin de l'éloigner du christianisme. Bien que les doctrines valentiniennes soient influencées par l'arithmologie, elles demeurent profondément ancrées dans la foi chrétienne. Cf. HIPPOLYTE, *Philosophumena*, VI, 25-26.

que la dénomination du démiurge et créateur de ce monde par μεσοότης, c'est-à-dire l'Intermédiaire, à savoir celui qui se tient entre le monde sensible et Dieu, et de l'appellation ἀντικειμένον pour désigner l'Adversaire, qui symbolise un principe s'apparentant au Diable ou à la matière. Ce langage *sui generis* employé par l'auteur suggère donc une certaine familiarité avec les théories gnostiques.

De plus, le contenu de la lettre présuppose une bonne connaissance de la Bible⁹⁹. En effet, dans sa missive, Ptolémée se questionne sur la Loi juive et n'hésite pas à se référer au texte sacré tout au long de son exposé. Les indications fournies par l'enseignant gnostique, qui plus est, l'utilisation du mot ὁμοούσιος, n'apparaîtrait donc pas comme une curiosité aux yeux de sa disciple, ce qui indique qu'au moment de la rédaction de la lettre, le concept a déjà été bien instauré dans l'école gnostique d'Occident. Analysons le passage en question.

Maintenant, vous n'avez besoin de vous inquiéter que de ceci : de savoir comment il a été possible que d'un seul principe de toutes choses, qui est simple, que nous confessons, auquel nous croyons, d'un principe qui est inengendré, incorruptible et bon [τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς], aient pu être constituées [συνέστησαν] ces autres natures, celle de la corruption et celle de l'Intermédiaire [τῆς φθορᾶς καὶ <ή> τῆς μεσότητος], qui sont d'essence dissemblable [ἀνομοούσιοι], alors qu'il est dans la nature du bien [ἀγαθοῦ φύσιν] d'engendrer et de produire seulement des êtres semblables et consubstantiels

⁹⁹ G. QUISPÉL, *Ptolémée. Lettre à Flora, traduction et commentaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 7, 1949, p. 11. Cf. aussi. C. STEAD, *Divine Substance, op. cit.*, p. 192.

à lui [τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ
προφέρειν]¹⁰⁰.

Ce passage est brièvement interprété par G. Quispel. Il se pose deux questions : premièrement, les Valentinieniens tenaient-ils pour consubstantiels le Père et le Fils ; deuxièmement, Ptolémée parle-t-il du Fils dans ce passage précis¹⁰¹? Le commentateur répond affirmativement à la première question, mais souligne qu'« en même temps, le Fils est consubstantiel au Père parce que c'est une règle générale que ce qui est né de Dieu est Dieu. Il n'y a pas de raison de penser que ce passage de notre lettre se rapporte spécialement au Christ »¹⁰². La réponse à la deuxième question est donc quelque peu détournée, mais demeure tout de même essentiellement négative, contrairement à ce qu'affirmait une étude allemande d'A. von Harnack datant déjà de 1888¹⁰³. Ptolémée ne penserait donc pas spécifiquement au Fils dans ce passage.

Cependant, cela n'empêche pas que le Fils soit consubstantiel au Père selon le gnostique. En effet, dans sa lettre, ce dernier affirme que la loi juive ne pouvait être parfaite parce qu'elle ne provenait pas de Dieu, mais d'un intermédiaire (7, 3-4). Celui-ci, le démiurge, ne pouvait transmettre un message juste, puisqu'il possède une essence différente au Dieu. Ptolémée se sert de cette distinction afin d'établir que la loi du Sauveur (Jésus-Christ) représente la bonne voie, puisqu'il est consubstantiel (ὁμοούσια) au Dieu. L'ὁμοούσιος permet donc d'expliquer en quoi la loi ancienne repose sur un mauvais législateur (démiurge), lequel l'a de surcroît transmise à Moïse qui l'a lui-même adaptée à la tradition. Notre auteur explique par exemple que le Sauveur a interdit le divorce alors que

¹⁰⁰ PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*, trad. par G. Quispel, p. 70-72, 7, 8.

¹⁰¹ G. QUISPEL, dans *ibid.*, p. 103.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Dogmengeschichte*, I, p. 285, dans G. QUISPEL, *ibid.*, p. 103.

Moïse l'a quant à lui autorisé en raison « de la faiblesse des hommes » (4, 6). L'ὁμοούσια apparaît donc dans un contexte où Ptolémée veut disqualifier le judaïsme au profit du christianisme, lequel apporte la bonne loi, puisque son messager est consubstantiel à Dieu, contrairement aux divers messagers du judaïsme. Le mot n'est donc pas utilisé dans un contexte trinitaire, mais sous-entend tout de même une similitude substantielle entre le Père et le Fils.

Cette conception de l'ὁμοούσια ne semble pas à première vue différer grandement de celle du concile de Nicée. Pourtant, E. Bouларанд note avec raison que le terme exprime plutôt « une communauté de nature ou de propriétés essentielles »¹⁰⁴, ce qui n'implique pas une identité de substance, comme le concile de Nicée le laisse entendre. De plus, Ptolémée n'aborde jamais l'ὁμοούσια dans un contexte trinitaire, l'entendant plutôt de façon plus large, en cherchant seulement à souligner que deux réalités sont constituées de la même substance¹⁰⁵, et non pas que l'une s'assimile à l'autre. À sa naissance, on ne semble donc pas avoir une vision aussi contraignante du terme ὁμοούσιος qu'à sa réappropriation lors du concile de Nicée.

Le Traité tripartite

Le *Traité tripartite*, qui appartient à l'école gnostique d'Orient et qui a vraisemblablement été rédigé en grec au IIe ou IIIe siècle, puis recopié en copte peu de temps après son élaboration¹⁰⁶, explique la manière dont les Éons émanent du Père. Il a recours au pendant grec du terme ὁμοούσιος (ΟΥΩΒΗΡ' ΝΝΟΥΓΙΑ) à une reprise. Il s'agit en fait du seul

¹⁰⁴ É. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et La « foi » de Nicée*, t. II, Paris, Éditions Letouzey & Ané, 1972, p. 338.

¹⁰⁵ C. STEAD, *Divine Substance*, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰⁶ <https://www.naghammadi.org/traductions>, page consultée le 20 février 2022.

endroit où l'on retrouve le mot dans l'entière collection de la bibliothèque de Nag Hammadi. L'occurrence survient lors d'une discussion sur l'Élection – c'est-à-dire, la formation de l'élément pneumatique¹⁰⁷ – qui est qualifiée de concorporelle et consubstantielle au Sauveur : « L'Élection est concorporelle / et consubstantielle au / Sauveur, elle est comme une chambre nuptiale à cause de son unité / et de son union avec lui. Car avant / toute chose, c'est pour elle que / le Christ est venu. Quant à la Vocation, / elle occupe la place / de ceux qui se réjouissent à propos de la chambre / nuptiale et qui sont contents et heureux / de l'union de l'époux et de l'épouse »¹⁰⁸. Les commentaires d'E. Thomassen au sujet de ce passage sont particulièrement éloquentes. L'auteur rappelle avec justesse que « la signification du terme ὁμοούσιος en contexte valentinien est lié à l'emploi du mot οὐσία pour désigner les trois "substances" : le spirituel, le psychique et le hylique [...]. Par conséquent, la consubstantialité avec le Sauveur, ici, signifie seulement le fait de participer à la même substance spirituelle que lui, et plus spécifiquement, à la substance de son corps spirituel »¹⁰⁹. Tout indique donc que l'ὁμοούσιος conserve un sens proche, et même identique à la gnose valentinienne, en terres orientales. En effet, chez Ptolémée comme dans le *Traité tripartite*, le terme est utilisé afin d'indiquer que deux choses participent à la même essence, sans pour autant être identiques. Les deux passages ne sauraient cependant confirmer à eux seuls que l'ὁμοούσιος ne signifiait pas autre chose que de « participer à la même substance ». C'est plutôt grâce au

¹⁰⁷ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 58, 1 et IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, I, 6, 1.

¹⁰⁸ E. THOMASSEN, *Traité tripartite (NH I, 5)*, texte établi et commenté par E. Thomassen et traduit par L. Painchaud et E. Thomassen, Québec, Presses Université Laval, 1989, 122, 13-19, p. 222-223. Voir aussi le commentaire, p. 434. Les barres obliques représentent les lignes dans le texte versifié copte.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 434.

témoignage des hérésiologues que nous pourrons mettre de l'ordre dans la conception pré-nicéenne de l'ὁμοούσιος.

Les Hérésiologues¹¹⁰

Irénée de Lyon

Irénée de Lyon écrit son traité *Contre les hérésies* vers 180. Nous ne recensons que deux œuvres anti-gnostiques antérieures à celle de l'évêque de Lyon, mais celles-ci sont aujourd'hui perdues. Pour nous, Irénée devient donc par défaut le père de l'hérésiologie. Nous savons par ailleurs que le gnostique Valentin, auquel l'hérésiologue s'attaque, enseigne à Rome entre 135 et 160, ce qui fait de cet auteur une source quasi directe – Irénée étant né vers 130, il est même théoriquement possible, mais peu probable, que les deux protagonistes se soient rencontrés – du fondateur de l'école gnostique d'Occident¹¹¹. Nous devons donc accorder une attention particulière à son témoignage, qui inspirera tous les hérésiologues lui succédant. Le théologien semble utiliser la consubstantialité comme un concept s'appliquant à deux réalités similaires formées de la même essence, empêchant ainsi l'une d'avoir un pouvoir sur l'autre.

Il existait donc dès lors trois éléments, d'après eux : l'élément provenant de la passion, c'est-à-

¹¹⁰ Pour un tableau chronologique du corpus des hérésiologues grecs et latins (150-430), cf. H. INGLEBERT, *L'histoire des hérésies chez les hérésiologues*, p. 113, dans *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles* (dir. B. Pouderon et Y.-M. Duval), « Théologie historique », vol. 114, p. 105-126. Nous tirons toutes les informations chronologiques concernant cette section de cet ouvrage.

¹¹¹ I. DUNDERBERG, « The School of Valentinus », dans *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'* » (éds. A. Marjanen et P. Luomanen, Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 72.)

dire la matière ; l'élément provenant de la conversion, c'est-à-dire le « psychique » ; enfin l'élément enfanté par Achamoth, c'est-à-dire le « pneumatique ». Achamoth se tourna alors vers la formation de ces éléments. Cependant elle n'avait pas le pouvoir de former l'élément pneumatique, puisque cet élément lui était consubstantiel. Elle se tourna donc vers la formation de la substance psychique, et elle produisit au-dehors les enseignements reçus du Sauveur. En premier lieu, disent-ils elle forma, de cette substance psychique, celui qui est le Dieu, le Père et le Roi de tous les êtres, tant de ceux qui lui sont consubstantiels, c'est-à-dire des psychiques, qu'ils appellent la « droite », que ceux qui sont issus de la passion et de la matière et qu'ils nomment la « gauche » : car, pour ce qui est de tous les êtres venus après lui, c'est lui, disent-ils, qui les a formés, mû à son insu par la Mère¹¹².

La consubstantialité est utilisée pour expliquer qu'Achamoth n'a pas pu former l'élément pneumatique, puisqu'elle est elle-même constituée de cet élément. La notion de consubstantialité présuppose une égalité entre les deux entités qui partagent leur essence. L'une ne peut donc avoir de pouvoir sur l'autre. Achamoth forma ainsi le Demiurge et tous les êtres, mais pas l'élément pneumatique, qui est son égal. L'ὁμοούσιος peut de la sorte s'inscrire aussi dans une relation de pouvoir, et ne désigne pas strictement deux objets qui participent à une essence commune.

¹¹²IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, t. I, trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 264, 1979, p. 76-77, I, 5, 1, 1-11.

Le thème de la consubstantialité est réutilisé par Irénée dans un contexte similaire. Cette fois-ci, il est question de la production du monde par le démiurge. Irénée explique l'ignorance du Démiurge, lequel, croyant être le véritable producteur de l'univers, est en réalité consubstantiel aux êtres psychiques, et il ne peut donc avoir de pouvoir sur eux.

Lorsque le Démiurge eut ainsi fabriqué le monde, il fit aussi l'homme « choïque », qu'il tira, non de cette terre sèche, mais de la substance indivisible, de la fluidité et de l'inconsistance de la matière. Dans cet homme, déclarent-ils, il insuffla ensuite l'homme psychique. Tel est l'homme qui fut fait « selon l'image et la ressemblance ». Selon l'image d'abord : c'est l'homme hylique, proche de Dieu, mais sans lui être consubstantiel. Selon la ressemblance ensuite : c'est l'homme psychique [...]. Quant à l'enfantement qu'avait produit leur Mère, c'est-à-dire Achamoth, en contemplant les Anges qui entouraient le Sauveur, il était consubstantiel à celle-ci, donc pneumatique : c'est pourquoi il resta, disent-ils, lui aussi, ignoré du Démiurge¹¹³.

¹¹³ *Ibid.*, p. 86-89, I, 5, 5, 5-6. Relevons d'emblée une incohérence importante entre ces passages et le premier extrait cité. A. Rousseau et L. Doutreleau soulignent que « d'après le latin, c'est Achamoth qui "fait" les choses [...] tandis que, d'après le grec, c'est bien le Démiurge qui les "fait", mais sous la motion d'Achamoth qui est l'auteur premier de la création ». Cf. *Ibid.*, vol. 263, p. 196. Les traducteurs penchent du côté du grec en s'appuyant entre autres sur les *Extraits de Théodote*, 49, I : « Or, comme il ne connaissait pas Celle [Achamoth ou Sagesse] qui opérerait par lui, il croyait créer par sa propre puissance, car il est laborieux par nature ».

Ce passage, qui renforce l'idée selon laquelle le Démiurge n'a peu ou pas de valeur pour les gnostiques, contient un rapprochement intéressant entre la locution « selon la ressemblance » et l' μοοϋσιος. En effet, le Démiurge produit l'homme « choi que »¹¹⁴ selon son image, et Irénée distingue tout de suite ce type d'être, « proche de Dieux, mais sans lui être consubstantiel », de l'homme psychique, qui est fait « selon la ressemblance ». Chez les gnostiques, la consubstantialité se rapprocherait donc de la ressemblance, sans toutefois qu'il y ait une parfaite identité entre les deux êtres, ce que l'on observait déjà dans la *Lettre   Flora* et le *Traité tripartite*. Nous pouvons ainsi consolider nos hypothèses formulées plus tôt avec les écrits gnostiques : au départ, l' μοοϋσιος ne revêt pas un sens aussi contraignant qu'à sa réappropriation nicéenne en 325. La fin de la citation explique quant à elle que l'enfantement d'Achamoth était consubstantiel à celle-ci et que c'est précisément pour cette raison que le Démiurge ignore cette substance pneumatique. En plus de mettre en évidence la ressemblance entre deux êtres, l' μοοϋσιος semble assurer un lien entre deux entités, lien qui permet également d'établir une sorte de communication entre celles-ci, puisque Achamoth produit en contemplant ce qui lui est consubstantiel. En revanche, le Démiurge ignore même jusqu'à l'existence du Sauveur à cause de sa substance inférieure. Il n'a aucun commerce avec lui et ne saurait entrer en relation avec cette réalité supérieure. Par conséquent, la notion de consubstantialité semble être utilisée afin de mettre sur pied une hiérarchie entre les différents niveaux de réalité, et

¹¹⁴ A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, dans *IRÉNÉE DE LYON, Contre les hérésies, op. cit.*, p. 200 : « Nous transposons purement et simplement ce terme que l'adjectif "terrestre" ne rend pas de façon adéquate. Le mot χοi κος signifie "fait de limon (χοϋς)". Il est utilisé par saint Paul (*I Cor.* 15, 47-49) en référence à *Gen.* 2, 7 ». Le terme correspond grosso modo   l'utilisation philosophique du mot  λη.

d'empêcher une entité inférieure de posséder un quelconque pouvoir sur une instance supérieure¹¹⁵.

Clément d'Alexandrie

Clément d'Alexandrie (150-220) nous rapporte un témoignage des plus intéressants sur les gnostiques dans ses *Extraits de Théodote*. L'auteur emploie le terme ὁμοούσιος pour qualifier l'âme hylique et l'âme psychique et ajoute qu'il s'agit de l'homme « à l'image » et de « l'homme à la ressemblance » du Démiurge.

« Prenant du limon de la terre » (Gen 2, 7 a), non de la terre sèche, mais une portion de la matière multiple et complexe [τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος], il [Dieu] confectionna une âme [ψυχὴν] « de terre », l'âme « hylique » [ὕλικήν], irrationnelle [ἄλογον], consubstantielle [ὁμοούσιον] à celles des bêtes : c'est l'homme « à l'image » [κατ' εἰκόνα] (Gen 1, 26). Mais l'homme qui est « à la ressemblance » [καθ' ὁμοίωσιν] (Gen 1, 26) du Démiurge lui-même, c'est celui qu'il a « insufflé » et « semé » (Gen 2,7 b) dans le précédent, où il a déposé, par

¹¹⁵ Les gnostiques ne sont en ce sens pas des hurluberlus et leur postulat tient de la métaphysique grecque la plus classique : une chose engendre toujours quelque chose de semblable à elle-même. Un être humain engendre un autre être humain, mais ne saurait engendrer un dieu. Il produit toujours quelque chose qui, même s'il est inférieur, demeure à son image. Cf. entre autres ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 3, 1070 a 8 et PLATON, *Timée*, 29 B 1.

l'intermédiaire des Anges, quelque chose de *consubstantiel* [ὁμοούσιόν] à lui-même¹¹⁶.

Ce passage vient confirmer que les gnostiques n'entendaient pas l'ὁμοούσιος comme une forme d'identité entre les êtres. En effet, l'homme psychique est engendré « selon la ressemblance » tout en étant consubstantiel au Démon. Les deux entités sont donc manifestement distinctes et ne se confondent pas, même s'ils partagent *quelque chose* de la même substance. Cette particularité est vraie dans le cas des hommes « à l'image », de source hylique, et des hommes « à la ressemblance », d'origine psychique. Cependant, Clément semble insister davantage sur l'homme « en propre », à savoir le pneumatique, qui ne semble plus seulement partager avec le Dieu une partie de sa substance, mais *s'identifier* à lui : « Ainsi à partir d'Adam, trois natures sont engendrées : la première, l'«irrationnelle» à laquelle appartient Caïn ; la deuxième, la nature «raisonnable» et «juste», dont fait partie Abel ; la troisième, la «pneumatique», à laquelle appartient Seth. Et l'homme «terrestre» est «à l'image», le psychique, «à la ressemblance» de Dieu ; le «pneumatique» est «en propre» »¹¹⁷. Notons toutefois que le terme ὁμοούσιος ne se retrouve pas dans ce passage. Nous pourrions à juste titre penser que le concept ne s'applique pas à l'homme « en propre » et que celui-ci ne fait purement et simplement qu'un avec Dieu. Cependant, tout porte à croire que les gnostiques ne s'affirmaient pas aussi présomptueux, et ce, autant dans la discussion générale chez Clément que dans les autres sources que nous avons analysées. C'est d'ailleurs ce que C. Blanc affirme d'après un passage du second livre des *Stromates* :

¹¹⁶ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, trad. par F. Sagnard, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 23, 1970, p. 163-165, 3, 50, 1-2.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 170-171, 3, 54, 1-2.

D'après un gnostique cité par Clément (*Strom.* II, 16, 74, 1), en effet, être de même substance que Dieu, c'est être une partie de lui, et Origène lui-même évoque (*De princ.* I, 2, 6) les fables absurdes de ceux qui font des morceaux de la divinité et vont jusqu'à diviser le Père. La nature divine n'est, en effet, pas divisible et, de même qu'un grand nombre peut obtenir une participation à l'Esprit-Saint sans que cet Esprit soit réduit en fragments, de même la génération du Fils ne comporte ni division ni diminution de la substance du Père¹¹⁸.

Λόμοοόσιοσ, dans cette optique, constituerait une notion servant à exprimer un partage, ou au mieux à faire concorder une partie de la substance d'un être avec celle d'une autre réalité. Il s'agirait ainsi pratiquement d'un synonyme de συγγένεια, mais comprenant également l'idée que l'on partage avec nos parents la même substance. La naissance du terme pourrait dès lors s'expliquer par cette nécessité d'apporter une idée plus forte que la συγγένεια que l'on rencontre notamment chez Platon¹¹⁹. Le second passage des *Extraits de Théodote*

¹¹⁸ C. BLANC, *Origène. Commentaire sur St. Jean, XIX-XX*, Paris, « Sources Chrétiennes », vol. 290, 1982, p. 233-234, note 4. Voici le passage des *Stromates* : « Mais Dieu n'a, avec nous, aucune relation de nature, comme le veulent les fondateurs des hérésies – ni s'il nous a faits du néant, ni s'il nous a fabriqués à partir de la matière, puisque l'un n'a absolument aucune existence et que l'autre se trouve totalement différente de Dieu ; – à moins que quelqu'un n'ose dire que nous sommes une partie de lui et de la même substance [όμοοοόσιουσ] que Dieu. » Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates II*, intro. et notes de P. TH. Camelot et texte grec et trad. de C. Mondésert, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 38, 1954, p. 92.

¹¹⁹ E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964,

nous indique toutefois que l'ὁμοούσιος peut suggérer une certaine identité de nature, ce qui annonce déjà la signification portée par la profession de foi de Nicée. Somme toute, nous pouvons penser que la signification de l'ὁμοούσιος laisse déjà entrevoir au II^e siècle des similitudes avec la définition retrouvée dans la profession de foi du concile.

Origène et la continuité de Clément d'Alexandrie

Origène (v.185 – v. 253) succède à Clément d'Alexandrie à la tête de l'École théologique d'Alexandrie¹²⁰. Il découvre vraisemblablement l'ὁμοούσιος par le biais d'Héracléon – un disciple de Valentin – puisqu'on retrouve le terme principalement dans le *Commentaire sur St. Jean*, où l'auteur s'adresse directement au prédicateur gnostique¹²¹. Cependant,

p. 168, ne semble d'ailleurs pas établir de distinction claire entre les deux termes.

¹²⁰ J. DANIELOU, *Origène*, Paris, Les Éditions du Cerfs, 2012 [1948], p. 24.

¹²¹ Une autre occurrence au terme ὁμοούσιος se retrouve dans les *Scholia in Matthaëum*, vol. 17, p. 309, l. 49 [J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus* (series Graeca) (MPG) 17, Paris, Migne, 1857-1866, disponible sur le TLG]. Cette scholie, qui applique explicitement l'ὁμοούσιος en contexte trinitaire, ne semble pas écrite de la main d'Origène et fait ressortir des thèmes postérieurs au concile de Nicée. Cf. E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et La « foi » de Nicée*, t. I, *op. cit.*, p. 343. Nous ne présenterons en ce sens qu'un pan de la conception origénienne de l'ὁμοούσιος. Il faut savoir qu'une controverse animée autour de l'attribution de ce terme au Fils s'est longtemps poursuivie entre les spécialistes. Cette discussion a dernièrement été alimentée par M.-J. EDWARDS, « Did Origen Apply the Word homoousios to the Son? », Oxford, Oxford University Press, *Journal of Theological Studies*, 49, 1998, p. 578-590. Le commentateur soutient qu'Origène comprend bel et bien le Père et le Fils comme deux réalités consubstantielles. L'étude, qui renvoie à nombre d'articles publiés sur le sujet, semble avoir clôt le débat et avoir fait école, celle-ci n'ayant à notre connaissance pas trouvé de réponse jusqu'à maintenant.

contrairement à Irénée et à Clément, le concept semble intervenir davantage dans la réfutation des gnostiques et non pas dans la présentation des théories de ces derniers. Cette légère divergence n'est pas négligeable, dans la mesure où elle témoigne d'une certaine appropriation du terme *ὁμοούσιος* dans la littérature chrétienne conventionnelle.

[Héracléon], pensant rendre claire la phrase « il faut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité » [cf. *Évangile de Jean*, 4, 24], il dit : (il faut qu'ils l'adorent) d'une manière digne de celui qui est adoré, donc pneumatiquement [πνευματικῶς] et non charnellement ; car eux-mêmes, étant de même nature [τῆς αὐτῆς φύσεως] que le Père, sont esprit [πνεῦμά] [...]. [Réplique d'Origène] Examinons s'il n'est pas de la pire impiété de prétendre consubstantiels à la nature inengendrée et pleinement bienheureuse [ὁμοουσίους τῆ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ], (les hommes) qui adorent Dieu en esprit [ἐν πνεύματι] et dont Héracléon vient d'affirmer qu'ils sont tombés¹²².

Cet extrait démontre avec précision qu'Origène désigne sa propre conception de l'*ὁμοούσιος* lorsqu'il juge les théories d'Héracléon. Celle-ci demeure toutefois obscure dans ce passage. C'est à la lecture du livre XX que nous pouvons faire la lumière sur les propos d'Origène.

Un changement presque identique s'est-il produit dans des substances différentes [ἐν διαφόροις γέγονεν οὐσίαις], ou est-ce pour ce motif que le changement était consubstantiel [ὁμοούσιον] ?

¹²² ORIGÈNE, *Commentaire sur St. Jean XIII*, t. III, trad. C. Blanc, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », vol. 222, 1975, p. 111-113, ch. 25, §147-149, légèrement modifiée.

Prétendre donc que les mêmes types d'imaginations, d'adhésions, de pensée, de souvenirs, se produisent en des êtres de substances différentes est déraisonnable ; l'affirmer pour des êtres consubstantiels en partie [τοις ὁμοουσίοις ἐκ μέρους], de sorte que, en eux, il y aurait aussi une autre substance [ἄλλην οὐσίαν] à côté de celle-ci, cela est sot¹²³.

Origène ne semble pas être à même d'imaginer que deux êtres puissent être en partie consubstantiels, puisque cela impliquerait un dédoublement de substance. Le théologien conçoit plutôt que des réalités consubstantielles sont également identiques. Nous entrevoyons ici la notion de trois hypostases partageant la même substance qui s'élaborera lors du concile de Nicée¹²⁴. De plus, E. Boularand note que ce passage suggère « qu'à la fin du IIe siècle et au début du IIIe, le mot *ὁμοούσιος* était employé couramment à Alexandrie tant par les maîtres du Didascalée que par les Gnostiques »¹²⁵. En contexte oriental, l'*ὁμοούσιος* semble donc devenir une notion commune aux chrétiens et aux gnostiques à l'époque d'Origène. Il convient maintenant d'analyser les sources occidentales pour voir si l'*ὁμοούσιος* rencontre le même développement.

¹²³ ORIGÈNE, *Commentaire sur St. Jean XX*, t. IV, trad. C. Blanc, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », vol. 290, 1982, p. 259, ch. 24, §205-206.

¹²⁴ E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et La « foi » de Nicée*, t. I, *op. cit.*, p. 343.

¹²⁵ *Ibid.*

Tertullien

Tertullien, qui écrit son *Adversus Valentinianos* à la même époque que Clément d'Alexandrie, mais en latin, conçoit, à l'instar d'Irénée de Lyon, la notion de consubstantialité comme quelque chose d'égalitaire. Si deux choses sont consubstantielles [*consubstantinos*], aucune des deux n'a de pouvoir sur l'autre : « les éons émettent à son intention, à titre de serviteurs, des anges de même race ; si cela s'entend des anges entre eux, la chose est convenable ; mais s'ils doivent être consubstantiels au Sauveur – l'exposé en effet n'est pas clair –, quelle sera la supériorité au milieu de serviteurs qui sont ses pareils »¹²⁶ ?

Et encore, plus loin au sujet du Démiurge engendré par Achamoth :

Rendue plus apte à agir par l'autorité que lui valaient naturellement ses trois enfants, elle décida de former un à un chaque genre. Elle ne put guère atteindre toutefois le spirituel [*spiritalis*], dans la mesure où elle était elle-même spirituelle [*ipsa spiritalis*]. D'une manière générale, en effet, des éléments semblables et consubstantiels [*paria et consubstantiua*] ne peuvent rien l'un sur l'autre du fait même de leur communauté de nature [*societas naturae*]¹²⁷.

Les affirmations de Tertullien semblent bien trouver leur source chez Irénée de Lyon qui, comme nous l'avons montré, insinue que deux choses consubstantielles ne peuvent avoir de

¹²⁶ TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens*, t. I, trad. par J.-C. Fredouille, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 280, 1980, p. 110-110, XII, 5.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 121, XVIII, 1.

pouvoir l'une sur l'autre. Cependant, on remarque que l'auteur latin s'approprie le mot « consubstantialité ». Il s'agit d'un concept non plus seulement gnostique, mais également chrétien. Chez Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie, l'ὁμοούσιος est toujours utilisé pour décrire un concept présent chez les gnostiques, mais ils ne semblent pas eux-mêmes se le réapproprier. Tertullien emploie quant à lui la locution à son propre compte dans le but précis de questionner et d'expliquer les thèses gnostiques. En effet, c'est en vertu des balises fournies par le concept d'ὁμοούσιος que Tertullien se demande dans le premier extrait si les éons sont consubstantiels au Sauveur et, le cas échéant, qu'il s'agit d'une absurdité, car le Sauveur ne pourrait avoir une emprise sur une chose consubstantielle à lui. Dans le deuxième passage, l'auteur latin explique le raisonnement qui se trouve derrière l'hypothèse gnostique en décrivant l'incapacité du Démiurge à former l'élément spirituel. Tout indique donc que la notion d'ὁμοούσιος est déjà utilisée par les théologiens chrétiens à l'époque de Tertullien. Si la notion, selon les documents que nous possédons, trouve sa source chez les gnostiques, celle-ci ne demeure toutefois pas entre leurs mains, et nous pouvons penser qu'elle devient rapidement un concept chrétien, autant en Occident qu'en Orient. Hippolyte ne tardera d'ailleurs pas à l'utiliser à sa manière, comme la suite de notre étude tentera de le démontrer.

Hippolyte de Rome

Le traité *Contre les hérésies* d'Hippolyte de Rome (v. 170 – v. 235) appartient à une troisième génération de théologiens défendant l'orthodoxie. Vraisemblablement un peu plus tardif que les écrits de Clément et de Tertullien, le *Contre les hérésies* d'Hippolyte s'appuie également sur l'œuvre phare

composée par Irénée de Lyon et qui porte le même nom. Il renferme sept occurrences à l'adjectif *όμοούσιος* qui conserve pour la plupart la même signification que celle rencontrée dans la tradition hérésiologique. Cependant, deux d'entre elles sont accompagnées des termes *κατὰ πάντα*, qui signifie littéralement « selon toutes choses » ou encore « en général » ce qui laisse entrevoir une légère évolution de notre concept¹²⁸. En effet, le terme *όμοούσιος* n'insinue pas encore l'identité entre deux substances, mais sa liaison avec les mots *κατὰ πάντα* suggère néanmoins que les deux entités peuvent être en tous points consubstantielles. Analysons l'une de ces occurrences où il est question de la théorie de la formation de l'univers chez Basilidès : « Il existait, dit-il [Basilidès], dans la semence elle-même, une filiation trinitaire, à tous égards consubstantielle au dieu qui n'est pas, engendré à partir de ce qui n'est pas¹²⁹ ». Cette curieuse tournure, à notre connaissance inédite avant Hippolyte, se perpétuera chez les successeurs de

¹²⁸ On rencontre en fait trois occurrences dans le *Philosophumena*, mais Hippolyte répète exactement la même chose au sujet de Basilidès à deux endroits différents. De ces passages identiques se dissocie une autre allusion, mais nous la laisserons de côté afin de ne pas nous répéter. Celle-ci se trouve en 5, 8, 10, 6. Nous avons consulté deux traductions du texte d'Hippolyte, mais ces dernières ne nous ont pas satisfaites. Nous les donnons à titre indicatif : HIPPOLYTE, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, 1-2, trad. A. Siouville, Paris, Rieder, 1928, republié à Milano chez Archè en 1988. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, trad. J. H. MacMahon, dans *Ante-Nicene Fathers*, vol 5. Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, éd. A. Roberts et J. Donaldson, Grand Rapids (Michigan), WM. B. Eerdmann Publishing Company, 2005, téléchargé via <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.html>. La traduction anglaise récente de D. LITWA, *Refutation of All Heresies*, Atlanta, SBL Press, 2016, nous a été fortement utile pour l'élaboration de notre traduction.

¹²⁹ *Ibid.*, 7, 22, 7, 1-3, nous traduisons. Voici le texte grec tiré de D. LITWA, *Refutation of All Heresies*, *op. cit.* : Ἦν, φησί<v>, ἐν αὐτῷ τῷ σπέρματι υἰότης τριμερῆς, κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι θε<ῶ> ὁμοούσιος, γεν<v>ητῇ ἐξ οὐκ ὄντων, p. 512 Le texte est répété en 10, 14, 2, 5.

l'Évêque de Rome, comme nous le verrons bientôt en analysant un passage chez Grégoire le Thaumaturge. La formule, vraisemblablement utilisée à l'époque d'Hippolyte et réemployée par ses successeurs, pourrait donc très bien avoir influencé les Pères du concile de Nicée.

La conception pré-nicéenne de l'ὁμοούσιος en contexte non gnostique

Grégoire le Thaumaturge

Grégoire le Thaumaturge fut l'élève d'Origène, celui-là même qui succède à Clément à l'école théologique d'Alexandrie¹³⁰. La tradition lui attribue plusieurs miracles, d'où sa désignation toute particulière par *le Thaumaturge*¹³¹, et un talent d'orateur exceptionnel qui attirait un grand nombre de personnes lors de ses prédications, ce qui aurait grandement contribué à évangéliser la région de Néocésarée¹³². Dans son homélie à la Vierge Marie, Grégoire utilise une formule qui rappelle celle d'Hippolyte, à savoir l'apposition de κατὰ πάντα à ὁμοούσιος : « Et de même que la perle provient de deux natures, de l'éclair et de l'eau, de signes invisibles qui sortent de la mer ; de même aussi notre maître Jésus le Christ, sans confusion et immuable, provient de la pure, de la sainte, de l'immaculée et de l'auguste Vierge Marie, dans une divinité achevée et dans une humanité achevée, qui est à tous égards semblable au Père, et consubstantielles à nous en tous points [κατὰ πάντα ὁμοιος τῷ

¹³⁰ J. DANIELOU, *Origène, op. cit.*, p. 7.

¹³¹ Cf. P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse. Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile, introduction, traduction, notes*, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 573, 2014, p. 24-35.

¹³² *Ibid.*, p. 159-161, § 46-48.

Πατρὶ, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ πάντα], abstraction faite du péché »¹³³. On remarque d'abord que le terme ὁμοούσιος ne semble plus appartenir à un vocabulaire exclusivement gnostique. Grégoire l'utilise en effet dans une homélie qui n'a rien à voir avec quelque hérésie que ce soit, ce qui témoigne d'une appropriation du terme ὁμοούσιος par les savants chrétiens. Notons ensuite que Grégoire a déjà une conception de la consubstantialité qui rappelle la querelle suscitée par Arius. L'acception du thaumaturge est tout à fait étrange, puisque le Christ y est présenté comme étant consubstantiel aux hommes et seulement *semblable* au Père, un peu comme l'être humain qui, dit-on en *Genèse*, 1, 27, a été créé à l'image de Dieu (καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν). Nous pouvons penser que cette apparence de distinction entre κατὰ πάντα ὅμοιος τῷ Πατρὶ et καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ πάντα n'en est pas vraiment une. En effet, un autre texte de Grégoire, qui semble faire écho jusqu'au concile d'Éphèse se tenant quelque 150 ans plus tard, laisse à penser qu'autant la chair temporelle que la chair divine intemporelle sont indistinctement consubstantielles : « Mais afin qu'il [le Christ]¹³⁴ ait aussi montré la puissance de la nature divine, et la

¹³³ GREGORIUS THAUMATURGUS, *In annuntiationem sanctae virginis Mariae*, homiliae 1–2, Vol. 10 p. 1152, lignes 32-37. Voici le texte grec [édition J.-P. Migne, dans *Patrologiae cursus completus* (series Graeca) (MPG) 10, Paris, Migne, 1857-1866: 1145-1169, disponible sur le TLG] : Καὶ ὡσπερ ὁ μαργαρίτης ἐκ τῶν δύο φύσεων, ἐξ ἀστραπῆς καὶ ὕδατος, ἐκ τῶν ἀδήλων σημείων τῆς θαλάσσης προέρχεται· οὕτως καὶ ὁ Δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ἀσυγγύτως καὶ ἀτρέπτως, ἐκ τῆς καθαρᾶς καὶ ἀγνῆς, καὶ ἀμιάντου, καὶ ἀγίας Παρθένου Μαρίας προέρχεται, ἐν θεότητι τέλειος, καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος, κατὰ πάντα ὅμοιος τῷ Πατρὶ, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ πάντα, χωρὶς ἀμαρτίας.

¹³⁴ Les 17 lignes précédentes demeurent inconnues. Le suite du contexte nous apprend toutefois qu'il est probablement question du Christ : πῶς δ' ἂν λέγοιτο ἄνθρωπον τέλειον ἀν]εἰληφέν[αι] τ[ὸ]ν Χ(ριστὸ)ν. Comparer également avec *Concilia Oecumenica, Concilium universale Ephesenum anno 431*, 1, 1, 6, 147, 1-4, [édition

vérité du corps. Et comment pourrait-on dire que la chair temporelle qui consubstantielle à celle divine intemporelle ? Car on dit que cela est consubstantiel par nature et indistinctement similaire pour l'éternité »¹³⁵. Le Thaumaturge semble ici bel et bien identifier les deux natures du Christ et le rendre entièrement consubstantiel au divin. Nous constatons donc une certaine continuité entre l'utilisation de Grégoire et l'utilisation non pas seulement d'Hippolyte, mais aussi d'Origène et de Clément. À l'aube du concile de Nicée, ὁμοούσιος semble bel et bien s'appliquer au Fils pour indiquer qu'il s'assimile complètement au Père et qu'ils constituent en fait une seule et même chose, ce que nous ne retrouvons pas chez les gnostiques.

Eusèbe de Césarée

Eusèbe de Césarée défendait les théories d'Arius avant de se rallier à la foi de Nicée. Les historiens supposent que le théologien s'est rangé du côté de la majorité, puisqu'il a conservé ses fonctions d'évêque après le rassemblement de Nicée¹³⁶. Eusèbe écrit tout juste après Grégoire le Thaumaturge

E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, tiré du TLG]. Pour la restitution du texte de Grégoire, voir ce même édit. Il existe une traduction française des actes du concile d'Éphèse par A. J. Festugière, mais le renommé Père n'a pas traduit cette partie des actes. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Paris, Éditions Beauchesnes, 1982.

¹³⁵ GREGORIUS THAUMATURGUS, *De fide capitula duodecim*, 155-158. Voici le texte grec [L. Casson and E.L. Hettich, *Excavations at Nessana, vol. 2: literary papyri*, Princeton: Princeton University Press, 1950: 155-158, tiré du TLG] : ἀλλ' ἵνα δ[είξῃ] (11) [καὶ τῆς θεότητος τὴν ἐνέργειαν, καὶ τοῦ σώματ]ος [τ]ῆν ἀλήθειαν. [ἢ πῶς δὲ ἡ μετὰ χρόνον σὰρξ ὁμοούσιος ἂν λέγοι]τ[ο] τῆς ἀχρόνου [θεότητος; ὁμοούσιον γὰρ λέγεται τὸ ταυτ]ὸν τῆ φύσ[ει] καὶ τῆ ἀειδιό- [τητι ἀπαραλλάκτως].

¹³⁶ Cf. P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, p. 317 et 323. Nous n'effleurons que le sujet, mais nous

et utilise lui aussi le terme ὁμοούσιος en dehors d'un contexte gnostique.

C'est tout à fait clairement que Platon affirme par là que les essences intelligibles [τὰς νοητὰς οὐσίας] tiennent du Bien [ἀγαθὸν] – soit évidemment de Dieu – non seulement de la faculté d'être connues [γινώσκεισθαι], mais encore l'être et l'essence [τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν] ; et que le Bien « n'est pas l'essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance » [“μὴ εἶναι οὐσίαν, ἀλλ' ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχον”. Et ainsi il établit qu'elles ne sont pas de même essence que lui [μὴ ὁμοούσια αὐτὰ]¹³⁷.

Dans ce passage, le mot ὁμοούσιος apparaît anachroniquement dans une présentation de la théorie du Bien chez Platon. L'auteur va jusqu'à mentionner que c'est le philosophe lui-même qui établit que les essences intelligibles n'ont pas la même similitude substantielle (μὴ ὁμοούσια αὐτὰ). Il s'agit bien là d'une assimilation du concept dans la littérature chrétienne. Le mot, déjà intégré dans le vocabulaire gnostique à l'époque de Ptolémée, devient maintenant un terme commun pour le savant chrétien du IV^e siècle.

pouvons très bien imaginer que dans le cas d'Eusèbe, la décision d'adhérer à la foi de Nicée était essentiellement motivée par des intérêts politiques et des enjeux de pouvoir.

¹³⁷ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, trad. G. Favrelle, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 292, 1982, p. 154-155, XI, 21, 6.

Conclusion sur les sources chrétiennes

Nous pouvons observer une évolution lente, mais bien présente du concept de la consubstantialité dans le christianisme. Le terme ὁμοούσιος, d'abord étranger aux hérésiologues, qui n'y référerait que pour reprendre les théories gnostiques, s'est tranquillement glissé dans le vocabulaire technique des pères de l'Église. Nous souhaitons maintenant aborder cette même notion du côté des auteurs païens et déterminer comment elle était comprise hors du contexte chrétien. Pour ce faire, Plotin servira à titre d'exemple pour la dernière section de notre étude.

Plotin et l'ὁμοούσιος

Il convient maintenant d'évaluer l'impact que cette évolution du terme ὁμοούσιος a eu dans la philosophie antique, notamment chez Plotin. On sait en effet que la consubstantialité (ὁμοούσιος) a joué un certain rôle dans l'ingénieuse théorie plotinienne de la descente de l'âme dans les corps, laquelle s'élabore surtout dans les traités 2 (IV 7) et 6 (IV 8). En effet, J.-M. Narbonne a démontré le lien entre la présence du terme ὁμοούσιος au chapitre 10 du traité 2 (IV 7) et l'élaboration de la non-descente partielle de l'âme dans le traité 6 (IV 8)¹³⁸. Portons d'abord notre attention sur le passage du traité 2 (IV 7) qui a recours au terme ὁμοούσιος :

Donc, si telle est l'âme, pour autant qu'elle revienne en elle-même, comment ne serait-elle pas d'une nature telle, disons-nous, qu'est la nature de

¹³⁸ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 691-708.

tout ce qui est divin et éternel ? En effet, la sagesse et la vertu véritable, étant divines, ne sauraient entrer dans quelque chose de vil et de mortel, mais il est nécessaire qu'une réalité telle soit divine, puisqu'elle a part aux choses divines à cause de sa parenté et de sa consubstantialité [συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον]¹³⁹.

Si on rencontre la συγγένεια chez Platon dans un sens technique, l'ὁμοούσιος demeure quant à elle absente de son œuvre et son utilisation par Plotin représente donc une extrapolation des thèses de son maître¹⁴⁰. Pourtant, certains commentateurs, notamment J. Trouillard et E. Des Places, n'hésitent pas à tenir pour platonicienne la parenté (συγγένεια) entre l'âme individuelle et l'âme universelle, et à comprendre l'ὁμοούσιος de la même façon que la parenté¹⁴¹. Cependant, selon les sources dont on dispose et comme il a été démontré dans la présente étude, le terme ὁμοούσιος n'apparaît qu'au II^e siècle de notre ère en contexte gnostique. Certains penseurs ont en effet jugé qu'il fallait plutôt fonder un nouveau terme au lieu de lui préférer συγγένεια qui existait déjà dans le

¹³⁹ PLOTIN, 2 (IV 7), 10, 13-19, trad. A. Longo, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 91.

¹⁴⁰ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *op. cit.*, p. 693 et E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964, p. 93.

Il faut toutefois reconnaître que Plotin ne réutilisera pas le terme ὁμοούσιος dans son œuvre, mis à part de manière épisodique en 28 (IV 4), 28, 55, dans une acception qui ne revêt aucun sens technique.

¹⁴¹ E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique*, *op. cit.* p. 168 : « Pour la parenté de l'âme individuelle avec l'âme universelle, διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον (IV, 7, 10, 19), il [Plotin] a les sentiments de Platon. » L'auteur s'appuie sur J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 93.

vocabulaire philosophique démarque de prime abord une nuance importante. Comme l'a souligné J.-M. Narbonne, la consubstantialité « implique un fond ou une substance que l'on partage encore avec le terme d'origine et non pas [comme la *συγγένεια*] un simple héritage commun »¹⁴². C'est précisément ce que Plotin veut signifier dans sa théorie de la non-descente partielle de l'âme, puisque l'âme divine demeure dans la sphère intellectuelle auprès de l'Intellect, et partage ainsi sa substance, n'étant jamais réellement séparée de lui. Plotin a donc pu trouver de véritables alliés chez les chrétiens qui se querellent à savoir si le Père et le Fils partageaient la même substance.

Les travaux d'E. Des Places feraient donc erreur en confondant la *συγγένεια* et l'*ὁμοούσιος*. Cette dernière hypothèse a toutefois fait son chemin et a été contestée et reprise de façon plus nuancée par les commentateurs. R. Chiaradonna a d'ailleurs récemment publié un article faisant état des différentes positions sur cette question parmi les spécialistes, dont nous allons ici reprendre les grandes lignes en apportant notre lot de critiques¹⁴³. Tout d'abord, T. A. Szlezák soutient que la thèse de l'âme non descendue provient de la *République* X (611 A-612 A)¹⁴⁴. Le passage en question mentionne certes qu'une partie de nous, à savoir notre âme, est immortelle et procède selon des cycles de vies de chaque âme, mais Platon ne précise jamais qu'une partie de notre âme est restée là-haut. Si

¹⁴² J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'*ὁμοούσιος* », *op.cit.*, p. 693.

¹⁴³ R. CHIARADONNA, « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », dans E. Canone, *Per una storia del concetto di mente*, Rome, Leo S. Olschki Editore, 2005, p. 27-50.

¹⁴⁴ T. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel, Suisse, 1979.

Plotin pense bien à la *République*, force est d'admettre qu'il en propose une lecture fort étonnante¹⁴⁵.

P. Merlan pense quant à lui que les racines de la théorie de l'âme non descendue trouvent leur source dans le problème de l'intellect agent élaboré chez Aristote¹⁴⁶. La source première se trouverait dans le *De Anima* (III, 5, 430 a ss.), où le philosophe affirme que l'intellect en acte est séparé et que seul celui-ci est immortel et éternel. Cette position est intéressante puisque le Stagiritte mentionne effectivement que l'intellect agent est séparé (χωριστὸς) et qu'il n'est pas mélangé (ἀμυγής) (430 a 18). Il pourrait certes s'agir, au moins en partie, d'une transposition de cet intellect séparé appartenant à l'âme dans un contexte proprement plotinien. L'origine demeure néanmoins nébuleuse, puisque chez Aristote, l'intellect ne « descend » jamais ni ne se sépare – en tant que potentialité et capacité – de l'être humain, mais il fait partie intégrale de l'âme lorsque celle-ci se forme. Plotin – qui ne se réfère jamais directement ou explicitement au *De Anima* – n'a donc probablement pas en tête cette théorie des deux intellects au moment où il rédige son traité *Sur la descente de l'âme dans les corps*¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cf. aussi le *Phèdre* 247 A ss. et *Timée* 35 A, 41 A-D, 90 A. On peut également consulter M. FATTAL (éd.), *Etudes sur Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 173-191.

¹⁴⁶ P. MERLAN, *Monopsychism mysticism metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague, M. Nijhoff, 1963.

¹⁴⁷ On pourrait penser que Plotin ne lit pas directement le *De Anima*, mais plutôt un commentateur péripatéticien, comme Alexandre d'Aphrodise. Celui-ci interprète l'Intellect agent de manière encore plus pragmatique qu'Aristote lui-même. L'intellection s'inscrivant dans le devenir, on n'y trouve aucune mention d'une partie qui aurait pu demeurer auprès de l'Intellect là-haut. Voir le *Mantissa (De l'âme II)*, 108.29-109.3 : « La forme qui est cette nature, c'est-à-dire la substance séparée de la matière, est incorruptible. C'est pourquoi

L'hypothèse d'A. Linguiti suggère pour sa part que la doctrine de la non-descente partielle trouve son véritable fondement dans l'éthique plotinienne, ce que l'on constaterait à la lecture des traités 36 (I 5), 3, 33-34 et 46 (I 4), 7, 39-49, qui abordent tous deux la question du bonheur. Linguiti interprète la conception du bonheur chez Plotin, qui constitue « essentiellement une activité de pensée » et de contemplation, comme un résultat de cette théorie de l'âme non descendue : « du résumé du traité 46, il découle que Plotin place dans l'Être-Intellect le sommet de l'âme humaine, dont on dit qu'elle participe à la vie de l'hypostase, tout en restant exempte des vicissitudes de l'âme unie au corps, et sans que le véritable sujet humain (ou, du moins, le sujet tel qu'on l'entend d'ordinaire) soit en principe conscient d'une telle activité supérieure »¹⁴⁸. La fonction noétique de notre âme demeure en effet rattachée à l'Intellect divin et constitue la meilleure activité que l'être humain peut accomplir. Cependant, Linguiti, qui concède lui-même que l'εὐδαιμονία plotinienne est également aristotélicienne, ne nous semble pas rendre justice à la théorie de l'âme non descendue. En effet, le livre X de l'*Éthique à Nicomaque* n'a nul besoin de conceptualiser une âme en partie non descendue pour affirmer que la vie en acte constitue celle qui est la meilleure, puisque la contemplation

l'intellect agent, celui qui, en acte et au dehors, est une forme de cette nature, est à bon droit qualifié par Aristote d'"intellect immortel". En fait, chacune des autres formes pensées est également un intellect lorsqu'elle est pensée ; elle est toutefois un intellect qui ne vient ni du dehors ni de l'extérieur, mais *elle devient un intellect lorsqu'elle est pensée* [ἀλλ' ὅτε νοεῖται γινόμενος] » (trad. R. Dufour, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 21, nous soulignons).

¹⁴⁸ A. LINGUITI, *Plotin. Traité 36: I, 5*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 21-22. Voir aussi l'étude italienne de Linguiti, qui est plus détaillée et que nous avons consultée pour résumer la pensée du commentateur : A. LINGUITI, « Plotino sulla felicità dell'anima non discesa », dans *Anitichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, A. Brancacci (éd.), Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 213-236.

ressemble davantage à la vie divine que les autres actions humaines (1177 a 11 et *sq.*). Aristote ne mentionne pas que l'être humain doit ressembler au divin à la manière d'une *συγγένεια* ou d'une consubstantialité avec le divin, mais bien que nos actions doivent imiter celles des dieux. Certes, la doctrine de l'âme non descendue est pour Plotin un « atout » qui peut renforcer sa théorie sur le bonheur, mais l'une peut aller sans l'autre. En outre, Plotin avait déjà formulé sa théorie de la non-descente partielle de l'âme en 6 (IV 8) – et même dans une certaine mesure en 2 (IV 7) – alors qu'il traite de la félicité dans des écrits plus tardifs. Il apparaîtrait donc étonnant que le philosophe eût envisagé la non-descente de l'âme dès ses premières œuvres pour confectionner sa théorie du bonheur dans ses traités plus tardifs.

Enfin, R. Chiaradonna s'intéresse particulièrement à la l'hypothèse de C. D'Ancona, qui présente selon lui la position la plus originale et la plus nuancée à ce sujet : « Pour bien comprendre la position de Plotin, il faut d'abord éclairer un malentendu : que Plotin revendique la nouveauté de sa propre thèse, contre l'opinion des autres, ne doit absolument pas conduire à lui attribuer une intention originale par rapport à toute la tradition philosophique avant et en particulier, à Platon et Aristote »¹⁴⁹. Pour d'Ancona, la doctrine de l'âme non descendue serait donc le résultat d'une combinaison des thèses épistémologiques platonicienne et aristotélienne. La raison principale en faveur de cette interprétation serait que Plotin s'adonne en 6 (IV 8) à une exégèse des thèses de Platon, puisqu'il cite le *Phèdre*, le *Timée* et le *République*. Cette supposition prudente manque toutefois de preuves à l'appui¹⁵⁰.

¹⁴⁹ R. CHIARADONNA, « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », *op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁰ C. D'ANCONA, *La discesa dell'anima nei corpi (ENN. IV. 8): pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 E 7*, Padova, Il poligrafo, 2003, p. 54, nous traduisons de l'italien. Voir aussi R.

En effet, si – comme nous l’avons fait précédemment – nous invalidons les conjectures des commentateurs antérieurs à d’Ancona, celle-ci ne s’appuie sur rien d’autre que la présence des citations de Platon dans le traité 6 (IV 8) pour prouver son hypothèse. Ces citations abordent certes la chute de l’âme dans le corps, mais ne traitent jamais de la non-descente partielle *en tant que telle*. Sans néanmoins affirmer que Plotin ne s’inspire aucunement de Platon et d’Aristote dans le développement de cette théorie inusitée, il nous semble impossible de la relier explicitement à un passage ou à un autre chez les philosophes classiques. Le fondement même de cette théorie pourrait donc se trouver ailleurs, à savoir chez les gnostiques, ce qui correspondrait bien au fait que le terme a d’abord été forgé par ceux-ci¹⁵¹.

En résumé, les différents commentateurs ont manifestement cerné des points importants et essentiels dans ce dossier, mais ont tous omis, à notre connaissance, d’aborder la non-descente partielle de l’âme dans son contexte historique, à savoir dans un milieu où le terme ὁμοούσιος prenait un sens technique chez les gnostiques christiano-platoniciens. Le vocabulaire que Plotin utilise dans ses premiers traités suggère qu’il côtoyait déjà des gnostiques lors de son arrivée à Rome, et la présence

CHIARADONNA, « La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », *op. cit.*, p. 31, note 14.

¹⁵¹ Il est intéressant de constater que l’hypothèse selon laquelle la non-descente partielle de l’âme proviendrait du moyen-platonisme n’a trouvé aucun partisan chez les commentateurs, non sans raison. Premièrement, les sources moyen-platoniciennes demeurent lacunaires, ce qui les rend difficiles à considérer relativement à la non-descente partielle de l’âme. Deuxièmement, les principales sources qui pourraient nous intéresser dans ce dossier, à savoir Numénios – dont il nous reste seulement quelques fragments – et Plutarque, n’ont jamais recours à une idée se rapprochant de la non-descente partielle de l’âme.

du terme ὁμοούσιος dans le traité 2 (IV 7) en est un exemple probant¹⁵².

Il devient donc pertinent de se demander comment Plotin entendait le terme ὁμοούσιος. Précisons d'entrée de jeu que si la conceptualisation de l'ὁμοούσιος s'enracine dans la gnose, cela n'empêche nullement le philosophe néoplatonicien de se la réapproprier en lui attribuant d'autres fins¹⁵³. Nous savons que des gnostiques ont assez tôt gravité autour de l'école de Plotin¹⁵⁴. Nous pouvons donc supposer que le philosophe comprenait les nuances utilisées chez Ptolémée le gnostique, à savoir que l'ὁμοούσιος indique que deux choses sont constituées de la même substance, les rendant ainsi similaires de ce point de vue. Cependant, l'ὁμοούσιος en contexte proprement chrétien tend à identifier les deux réalités et à leur attribuer la même substance en tous points. Cette acception, que nous estimons à peu près contemporaine de Plotin, semble toutefois se développer en milieu oriental avec Clément d'Alexandrie¹⁵⁵, et aucune source ne permet d'affirmer que le

¹⁵² Notons aussi, pour ne nommer que deux exemples, le terme ἐφάπτεσθαι (6 [IV 8], 2, 2 ; cf. 33 [II 9], 5, 3 et comparer avec *Zostrien* [NH VIII, 1], 46, 5-8) et l'expression τὸ προνοοῦν (6 [IV 8], 2, 26 ; cf. 33 [II 9], 9, 64 et comparer avec *l'Évangile de la vérité*, I, 3, 21, 25-22, 20, et le *Traité tripartite* [NH X, I], 5, 66, 19-29). Nous avons donc toutes les raisons de penser que Plotin côtoyait des gnostiques au moins depuis son arrivée à Rome.

¹⁵³ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *op. cit.*, p. 709.

¹⁵⁴ PORPHYRE, *Vita plotini*, 16, 1 et *sq.* Nous supposons que des gnostiques fréquentaient l'École de Plotin, ou du moins des élèves du cercle de Plotin, bien avant le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*. Le traité 6 (IV 8) en est d'ailleurs un signe tout à fait probant. En effet, Plotin a recours à des termes techniques attribués aux gnostiques et que l'on retrouve également en 33 (II 9).

¹⁵⁵ *Ibid.* À l'exception d'Irénée de Lyon, mais celui-ci ne s'approprie pas le terme ὁμοούσιος et demeure obscur à propos de l'identification des réalités partageant la même substance.

philosophe tenant école à Rome connaissait même seulement le nom de cet évêque. Il apparaît donc peu vraisemblable, et historiquement et philosophiquement, que Plotin ait compris l'ὁμοούσιος de cette façon. Nous concluons donc que le philosophe grec s'entretenait plutôt avec des gnostiques et comprenait l'ὁμοούσιος comme une similitude substantielle.

Conclusion

Nous avons montré que la consubstantialité s'entendait déjà à la fin du IIe siècle comme une identité de substance. Il s'agit d'une évolution progressive qui mènera à la foi de Nicée, où l'on reconnaîtra trois personnes en une seule substance. Nous avons pu constater cette transformation graduelle par le biais des textes gnostiques, où le terme ὁμοούσιος revêt une signification se rapprochant davantage de la ressemblance que de l'identité. Ensuite, nous avons analysé les différents traités contre les hérésies. À partir de Clément d'Alexandrie, et de façon plus significative chez Origène, nous avons remarqué que ces mêmes théologiens qui défendaient l'orthodoxie chrétienne en sont venus à s'approprier le concept d'ὁμοούσιος, en l'entendant d'une manière légèrement différente, à savoir comme une identité de substance. Notre dernier cas de figure s'est intéressé à la portée de ce concept dans la philosophie antique païenne. Plotin, qui connaissait le terme ὁμοούσιος, l'utilise pour signifier que deux choses sont constituées de la même substance au même titre que, par exemple, Ptolémée le gnostique. Nous pouvons donc en déduire que les gnostiques ont eu des répercussions non seulement dans le monde chrétien, mais encore dans les milieux philosophiques païens, et qu'ils ont joué un rôle important dans l'histoire de la pensée. D'ailleurs, les débats autour de la consubstantialité ne s'arrêteront pas après le concile de Nicée. Des auteurs comme Athanase d'Alexandrie,

Épiphane de Salamine et Titus de Bostra, pour ne nommer que ceux-ci, alimenteront encore la polémique qui s'étendra jusqu'au Synode d'Antioche en 363. En outre, la conception pré-nicéenne de l'ὁμοούσιος n'est pas complètement rejetée et refait parfois surface chez d'ardents défenseurs de la foi de Nicée, comme Basile de Césarée¹⁵⁶. Nous pouvons conclure de cette recherche que l'opposition aux gnostiques a conduit les Pères de l'Église à expliquer l'une des plus grandes énigmes du christianisme, à savoir comment le Fils de Dieu pouvait être égal à celui qui l'a engendré.

¹⁵⁶ Voir entre autres BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie*, 24, 4.

**The Orphic Eros-Phanes,
Platonizing Sethian Ascent
Tractates, and the Mysterious
Figure of Amelius Gentilianus**

Zeke Mazur

A central feature of the Platonizing Sethian ascent tractates *Zostrianos* (NHC VIII,1) and *Allogenes* (NHC XI, 3)¹⁵⁷ is the tripartition of the Barbelo Aeon into three so-called ‘subaeons,’ enigmatically termed [i] Kalyptos (the “hidden” or “veiled”), [ii] Protophanes (“the first-appearing”) and [iii] Autogenes (the “self-generated”). According to a widely accepted interpretation, Kalyptos represents the unified prefiguration of the divine intellect abiding in occultation within the supremely transcendent Invisible Spirit, and is associated with existence (ὑπαρξις) itself. Protophanes represents the first emergence of the intellect as such, as a unified multiplicity of Forms. Finally, Autogenes represents the deliberative, demiurgic faculty, also associated with both life and the cosmic Soul as well as the souls (or Forms) of discrete individuals.¹⁵⁸ Given the apparent philosophical sophistication of this schema,¹⁵⁹ it has received

¹⁵⁷ The Coptic tractates homonymous with the Gnostic apocalypses read and critiqued in Plotinus’ Roman seminar, (according to Porphyry *Vita Plotini* 16). One could also include the closely related *Three Steles of Seth* (NHC VII, 5) and *Marsanes* (NHC X).

¹⁵⁸ *Zostrianos* (NHC VIII, 1), 13, 1–5; 15, 4–12; 18, 5–20; 20, 4–10; 22, 1–23, 20; 44, 24–31; 82, 7–84, 22; 124, 9–22; 129, 2–26; *Allogenes* (NHC XI, 3), 45, 26–46, 37; 51, 6–32; 58, 12–26; *Marsanes* (NHC X) [possibly], 3, 25–12; *Three Steles of Seth* (NHC VII,5), 123, 1–5. On the Barbelo Aeon in general, see especially TURNER (2001), p. 533–547; TURNER (2000), p. 95–107. There are, of course, other complexities to this schema, such as the Triple Male, sometimes enumerated along with these three (as Turner has discussed), but this need not concern us here.

¹⁵⁹ These three subaeons presumably correspond to the crystallization and / or hypostatization of a recursive series of divine self-cognitions on the part of the emergent Barbelo herself. In essence, the entire schema appears to be an attempt to explain the emergence of the multiplicity and variety of the intelligible realm from a hypertranscendent and unitary first principle. Note the *zetêsis* with which the eponymous visionary begins his quest in *Zostrianos* 2, 13–3, 13: “And (concerning) the Existence: how do those who *are* — as they are from the aeon of those who come from an invisible and undivided, self-generated spirit, [and are from] three ingenerate images — have an origin *superior* to Existence, and pre-exist all

surprisingly little attention from historians of philosophy,¹⁶⁰ with certain notable exceptions.¹⁶¹ For if, as I believe, the entirety of the extant Platonizing Sethian corpus is more or less essentially pre-Plotinian, there are momentous implications not only for the genesis of Plotinus' own thought (as I have argued extensively elsewhere), but especially, and even more strikingly, for the history of later academic Platonism. Here I would like to suggest that the structure of the Barbelo Aeon represents a demonstrably pre-Plotinian Platonizing Sethian innovation — one against which Plotinus himself specifically vituperates in his treatise *Against the Gnostics* II 9 [33] — yet with which there are striking but hitherto unremarked parallels in later, post-Plotinian Neoplatonism.

In order to make this case, however, I will need to summarize a previous paper I presented at Québec last year and which I

these things, while nevertheless coming to be in the cosmos? [...] what is the place of that one, or what is his origin? How does what come from him belong to him, along with all things? How, being a simple unity, does he transform himself, he being in Existence and Form and Blessedness? And [how does] he gives a living power in Life? *In what way did the Existence which does not exist manifest in an existing power?*” (ΝΑΩΝ ΡΗΤΕ †ΖΥ[Π]ΑΡΖΙΣ ΕΤΕ ΝΕΩΟΟΠ ΔΝ ΔΟΟΥ ΩΝΞ ΕΒΟΛ ΞΝΟΥΓΟΜ ΕΣΩΟΟΠ)

¹⁶⁰ This neglect may be due in part to the more general prejudicial assumption that the Gnostics were, in general, intellectually derivative, and that in consequence any philosophical themes in their literature must therefore have been borrowed from ‘genuine’ (i.e., academic) philosophical sources. In part it may also be due more specifically to the — in my view erroneous — view that the extant Coptic Platonizing Sethian tractates are not simple translations of the homonymous Greek books read in Plotinus' circle, but instead reflect revision under the influence of the thought of Plotinus and / or Porphyry or other later Neoplatonists, a view I have called the ‘redaction hypothesis,’ and discussed extensively elsewhere.

¹⁶¹ Such as the many studies of John Turner to which this paper is largely indebted, but also see ABRAMOWSKI (1983) and BECHTLE (2000).

hope to have ready for publication very soon.¹⁶² The essential point of the paper was to make the case for a pre-Plotinian Platonizing Sethian provenance of the celebrated noetic (Existence–Life–Intellect) triad. The argument ran more or less as follows. In a much-neglected passage of his treatise II.9[33] *Against the Gnostics*,¹⁶³ Plotinus himself confirms that the (a fortiori pre-Plotinian)¹⁶⁴ system of the Gnostics with whom he was acquainted entailed a tripartition of the intelligible into [1] a supreme, quiescent intellect (νοῦς...ἐν ἡσυχίᾳ) associated with Being (τὸ ὄν), another intellect contemplating (θεωροῦντα) the former, and finally, a third intellect that deliberates discursively, the νοῦς διανοούμενος, associated with either the cosmic Soul or the Demiurge.¹⁶⁵ Moreover, elsewhere in the same treatise, Plotinus uses language distinctly redolent of *Zostrianos* to deride a Gnostic ontogenetic schema in which several successive intellects

¹⁶² Entitled “Intimations of A Pre-Plotinian Gnostic Provenance of the Noetic (Existence—Life—Intellect) Triad,” presented at the colloquium of the Projet Plotin in March 2014 at the Université Laval in Québec. Editor’s note: the next article in this book, « Intimations of A Pre-Plotinian Gnostic Provenance of the Noetic (Existence—Life—Intellect) Triad », is a corrected and extensive version of this conference presented in March 2014.

To Mark Edwards’ great credit, he (uniquely) reads this passage of evidence for Gnostic interpretations of *Timaeus*, 39e, in terms of the noetic triad, although he concludes — with typical prejudice — that inconsistency in the Platonizing Sethian use of the triad means that its ultimate provenance must have been academic-philosophical; thus EDWARDS (1990, p. 50): “The presence of such inconsistency suggests that the more erudite Gnostics adapted their texts in obedience to the trends that they observed in the most illustrious of the contemporary Greek schools.”

¹⁶⁴ At II 9 [33], 10, 3–5, Plotinus attests that his Gnostic *philoï* “encountered this doctrine prior to becoming our friends, (τοῦτω τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι) and — although I don’t know how! — they keep to it.” This and all further translations my own unless otherwise noted.

¹⁶⁵ PLOTINUS, II 9 [33], 6, 14–21.

emerge through the externalization of a recursive series of reflexive cognitions. It is therefore reasonable to assume (I argued) that Plotinus is targeting a Gnostic schema that is either identical to, or closely resembles, the three subaeons of Barbelo as they occur in *Zostrianos* and *Allogenes* or in some closely related but lost Platonizing Sethian text. More significantly, however, Plotinus complains that the Gnostics derive this trinoetic schema on the basis of an interpretation — in Plotinus’ view a *mis*-interpretation — of an oft-cited and indeed notoriously problematic passage of the *Timaeus*, 39e7–9, which describes the intelligible realm as a living animal, or, more precisely, as the (curiously phrased) “Living-Thing-that-Is” (ὁ ἔσται ζῷον) that contains the Forms, and the demiurgic intellect that observes the latter so as to be able to replicate them in the material cosmos. By juxtaposing this Plotinian testimony with evidence internal to *Zostrianos* — in particular, the close correspondence between the terminology used in the Zostrinian description of the Kalyptos Aeon and the Platonic description of the “Living Thing” — I attempted to show that the author of *Zostrianos* (arguably the earliest of the Platonizing Sethian tractates) did indeed derive the three subaeons of Barbelo from an unusual interpretation of *Timaeus* 39e7–9, but concealed the Platonic source of this notion by encrypting these three principles with apparently novel, portentous nomenclature — precisely as Plotinus complains the Gnostics have a propensity to do¹⁶⁶ — thus redescribing the Living-Thing-that-Is as Kalyptos, the observing intellect as Protophanes-*Nous*, and the cosmic soul and / or the Demiurge as Autogenes.

Taking this conclusion as a premise, I then attempted to argue that pseudo-Zostrianos was responsible for the very first formulation of a version of the celebrated noetic (Existence–

¹⁶⁶ II 9 [33], 6, 5; 6, 28–29; 10, 29–30.

Life–Intellect) triad, which (I conjectured) he or she had primarily derived from speculation on the multiplicity of otherwise inexplicable activities implied by this same Platonic source passage from the *Timaeus* — specifically, the *living* and *being* of the Living-Thing-that-Is and the *intellection* of the observing Intellect.¹⁶⁷ I concluded with the hypothesis that Pseudo-Zostrianos first posited the pre-existence of these three activities — namely, living, being, and intellection — as a discrete triad, and then elevated this triad to the (so to speak) very ‘bosom’ of the hyper-transcendent first principle of Sethian-Barbeloite tradition, the “Invisible Spirit” — whence the “*Triple-Powered* Invisible Spirit,” endowed with the prefiguration of being, life and thought — so as to account for the activation of these powers on the subsequent ontological strata.¹⁶⁸

Thus far the essence of my argument in Québec. At this point, however — leaving aside the controversy surrounding the more notorious noetic triad — I would like to revisit the history of the kind of interpretation of *Timaeus* 39e that (I have argued) underlies the development of the tripartite Barbelo Aeon. The passage itself runs as follows: ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διανοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν, or, in my clunky translation, “And so whichever Forms the Intellect observes inhering within the ‘living thing that *is*,’ of the kind and as many as are within it, those of the same quality and quantity he [i.e., the Demiurge] considered it necessary for this [cosmos] to

¹⁶⁷ Thus not, as Pierre Hadot and subsequent scholars have supposed, primarily from the celebrated passage of Plato’s *Sophist*.

¹⁶⁸ *Zostrianos* also correlates the two triads by redistributing each element of the more primordial Existence–Life–Intellect / Blessedness triad, albeit in a different, so-called ‘non-canonical’ order, among the respective subaeons of Barbelo such that Existence is associated with Kalyptos, Intellect / Blessedness with Protophanes-*Nous*, and Life with Autogenes.

have.”¹⁶⁹ Now we know this passage had been profoundly problematic for academic exegetes of Plato since well before the time of Plotinus. The problem arises particularly from the ambiguity of the relationship between the “Living Thing” (the realm of Forms), the observing intellect, and the Demiurge, who is the implied subject of the sentence. This ambiguity gave rise to a number of competing interpretations among Platonists, who often took this to imply several independent principles, including the Living Thing, the intellect, and the Demiurge himself, whose relative hierarchical position was fervently disputed.¹⁷⁰ As I pointed out in the Quebec paper, the Platonizing Sethians were far from the only thinkers more or less contemporaneous with Plotinus who derived a specifically *triadic* schema from this passage; indeed, even Plotinus himself flirts with a trinoetic interpretation of the passage in an early period treatise, at III 9 [13], 1,¹⁷¹ before eventually (in the context of his anti-Gnostic treatise) coming to reject it firmly. How, then, should we situate the Platonizing Sethian schema in this intellectual-historical lineage?

5. Now, the vast majority of data for the academic Platonist interpretation of *Timaeus* 39e derives from Proclus’ voluminous commentary on the *Timaeus*, in which he interweaves a critique of the many divergent interpretations put forth by his predecessors into his own complex and often chaotically fluid or even self-contradictory allegorical exegeses, frequently appealing to ambiguous support from the

¹⁶⁹ PLATO, *Timaeus* 39e3–40a2.

¹⁷⁰ Some argued that the *nous* observes the intelligible “living being” (i.e., the Forms) from an inferior vantage point, others that the Demiurge is superior, projecting the “living being” onto an inferior stratum, while still others maintained that the Forms were internal to the Demiurgic intellect, thus giving rise to the eventual consensus notion of so-called ‘intra-deical Forms,’ on which see WOLFSON (1961).

¹⁷¹ PLOTINUS, II 9 [33], 1, 1–37.

Chaldaean Oracles or Orphic literature. As one might expect, a substantial proportion of this work is consumed with the vexing question of the identity of the Demiurge in the *Timaeus*, but — curiously — Proclus repeatedly returns to discussion specifically of the “Living Thing” in this very passage. I cannot claim to have a grasp on the entirety of this bewildering Proclan material, and in any case, this is not the place for a complete exposition. Rather, I would simply like to draw attention to the earliest interpretations cited by Proclus that most resemble both the trinoetic schema of the Platonizing Sethians and the Gnostic schema that Plotinus critiques in II 9 [33], all of which derive putative support for their triadic interpretation from the notoriously enigmatic passage of the pseudo-Platonic 2nd Letter concerning the so-called “Three Kings.”

In Proclus doxography, the first Platonist to do so is Numenius. Proclus actually provides two different accounts that are somewhat difficult to reconcile with each other. At *In Timaeum*, I, 303, 27–304, 7, Proclus criticizes a Numenian schema, consisting of [1] “Father,” [2] “Creator,” and [3] “Creation,” for compromising the transcendence of the first principle by coordinating it with its subsequents.¹⁷² At III, 103, 28–32, Proclus attributes to Numenius the view that the [1] the First principle corresponds to the intelligible “Living-Thing-that-Is,” [2] the Second to the Intellect, and [3] the Third to the deliberative (διανοούμενος) principle, each in turn making “additional use” (πρόσχησις) of its subordinate.¹⁷³ This, of

¹⁷² PROCLUS, *In Timaeum*, I, 303, 27–304, 7 [Diehl]

¹⁷³ Νομήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὅ ἐστι ζῶον τάπτει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν <πρῶτον> νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον. / “Numenius [fr. 22 Des Places] ranks the First according to the “Living-Thing-that-Is,” and says that it intelligizes by using the Second, and [he says that] the Second corresponds with the Intellect, and that this one [the Second],

course, broadly resembles Plotinus' account of the Gnostic trinotic schema, especially with respect to the latter's third and last deliberative intellect, the νοῦς διανοούμενος. Chronologically speaking, after Numenius, the next Platonic interpreters of this passage are Atticus (who identified the Demiurge with the Good, and situated the Living Thing in the second place, below the Good) and Harpocraton (a student of Atticus who supposedly followed the interpretation of Numenius, but whose schema as described by Proclus seems only vaguely connected to the putative Platonic source).¹⁷⁴

These three Platonists — Numenius, Atticus, and Harpocraton — are the only pre-Plotinian exegetes of *Timaeus* 39e that Proclus mentions. After Plotinus, however, the next interpreter we encounter is Plotinus' own senior disciple Amelius, whose triadic schema appears to have been influenced by that of Numenius. In particular, two passages of Proclus' commentary, at I, 306¹⁷⁵ and III, 103¹⁷⁶ reveal that Amelius postulated a triad of demiurgic intellects:¹⁷⁷ [1] one intellect that *is* (ὄντα), [2] one that *has* (ἔχοντα), and [3] one that *sees* (ὁρῶντα). Proclus explains that Amelius' first Intellect derives from the “being” (ἔστιν) of the Living-Thing-that-*Is* in the source passage, the second from the “having” implied by the statement that the Forms are “inhering” (ἐνούσας) within the Living Being, and the third, from the Nous that “observes” (καθορᾷ) the former.

yet again, by using the Third, undertakes demiurgy; and that the Third corresponds with the deliberative intellect.”

¹⁷⁴ Proclus derides Harpocraton for positing two incompatible schemata: the first consists of [1] Ouranos – Kronos, [2] Zeus – Zên, and [3] Heaven (again, *ouranos*) – Cosmos, while the second consists of [1] Zeus as King of the Intelligible, [2] “Ruler” (*Archôn*), and (although Proclus is not explicit here) [3] presumably Cosmos again.

¹⁷⁵ PROCLUS, *In Timaeum*, I, 306, 1–14 [Diehl].

¹⁷⁶ PROCLUS, *In Timaeum*, III, 103, 18–32 [Diehl].

¹⁷⁷ On the basis of both *Timaeus* 39e7–9 and the “three Kings” of the Pseudo-Platonic 2nd *Letter*.

Finally, Proclus mentions a curious detail, to which we shall return presently, to the effect that Amelius correlates the three demiurgic intellects not only with the “three Kings” but also with three gods of an Orphic theogony, respectively Phanes, Ouranos, and Kronos (*Orphic fragments*, 96 [Kern]).

In the original Québec paper, I admitted the possibility that the Platonizing Sethians could have derived a triadic interpretation of *Timaeus* 39e at least in part from Numenius. More recently, however, on revisiting this issue, I have begun to think that the Platonizing Sethian schema resembles that of the post-Plotinian Amelius far more closely than it does those of the pre-Plotinian Platonists discussed by Proclus — namely Numenius, Atticus, and Harpocration — among whom, without exception, the first of the “three Kings” — just as in Plotinus’ own interpretation in terms of so-called “three hypostases” — is invariably equated with the supreme principle itself, the Good. It is only Amelius and the Platonizing Sethians who maintain that the triad of intellects collectively occupies a stratum immediately subordinate to the supreme transcendent principle,¹⁷⁸ comprising what Plotinus would consider an ‘illegal’ division of a hypostasis. Moreover, Proclus implies that in Amelius’ being – having – seeing schema the three intellects emerge as a result of a progressive cognitive externalization,¹⁷⁹ reminiscent of that which is described explicitly by *Zostrianos*¹⁸⁰ and

¹⁷⁸ Numenius envisages three gods, the first of which corresponds to both the Good and the Living Thing of the *Timaeus*.

¹⁷⁹ PROCLUS, *In Timaeum*, I, 361–362; I, 431; see also the analysis of CORRIGAN (2000), p. 174–175.

¹⁸⁰ *Zostrianos*, 82, 6–13: [πῆ] ἐτῆρωρῆπ ἤειμε εροϋ εϋ|χωρῆνα πε ἄωλενεϋ | εαϋωπε ἄοῦμε[ϋ]ῆντε ντετεϋρῆνωσις | παλιν ον ἄρῆνωσις ἤτ[ε] | τεϋρῆνωσις ετε πῆλ[ε] | πε] ἠηατῆσε. / “... [the one] who pre-knows him, he being an eternal space, having become a second of his knowledges, yet again, the knowledge of his knowledge”, which is the unbegotten Kalyptos.

*Allogenes*¹⁸¹ but rejected by Plotinus at II 9 [33], 1.¹⁸² I should emphasize that this should not be interpreted as evidence of post-Plotinian influence on the Platonizing Sethian corpus from Plotinus' doctrine of the robust transcendence of the first principle (the One), since later in the same chapter of his antignostic treatise II.9[33] in which he criticizes the Gnostics for postulating a triplicity of intellects within the intelligible (ch. 6), Plotinus explicitly *credits* them with *grosso modo* having correctly understood “the first God” (θεὸς ὁ πρῶτος).¹⁸³ Therefore, whatever the precise chronology, the examination of the history of interpretation of *Timaeus* 39e suggests that the Platonizing Sethian invention of the Barbelo Aeon was in some way connected with significant developments in the interpretation of this passage around the time of Plotinus.¹⁸⁴

¹⁸¹ *Allogenes*, 45, 2–46, 16.

¹⁸² II 9 [33], 1, 52–57: Εἰ δὲ καὶ ἀεὶ νοῶν εἴη, ὅπερ ἔστι, τίς χώρα τῆ ἐπινοίᾳ τῆ χωριζούσῃ τὸ νοεῖν ἀπὸ τοῦ νοεῖν ὅτι νοεῖ; Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐτέραν ἐπινοίαν τις τρίτην ἐπεισάγοι τὴν ἐπὶ τῆ δευτέρᾳ τῆ λεγούσῃ νοεῖν ὅτι νοεῖ, τὴν λέγουσαν ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ ὅτι νοεῖ, ἔτι μᾶλλον καταφανὲς τοῦ νοῦ τὸ ἄτοπον. / “But also, if it intelligizes eternally, what space is there for the mental reflection that separates the thinking from the thinking that it thinks? But if one also were to introduce some other, third mental reflection upon the second which said that it thinks that it thinks, one saying that it thinks that it thinks that it thinks, the absurdity becomes still more completely apparent. And why not continue thus, *ad infinitum*?”

¹⁸³ That this was not already the opinion of Numenius is confirmed by Proclus, who will later accuse Numenius of compromising the transcendence of the Good by ranking it among the triad of “Kings.” That Numenius primarily posited a distinction between the Good and the Demiurge, and only incidentally — presumably on the basis of the 2nd Letter — added a third god, sometimes identified with the cosmos itself — rather than positing three intellects subordinate to the Good — is further confirmed by the fragments preserved in EUSEBIUS *Praeparatio Evangelica*, XI, 17–22 (= frs. 11–20 Des Places).

¹⁸⁴ That the Platonizing Sethians might themselves be responsible for novel interpretations of Platonic dialogues is not, of course, inherently implausible, since we know that closely related Gnostic

Now it is relatively easy to imagine a process by which the Platonizing Sethians might have developed this triad so to speak ‘on their own,’ without dependence on academic Platonism. Most evidently, at least the name of the last of the subaeons, Autogenes, the “self-generated,” derives from the third filial principle of the traditional Sethian-Barbeloite Father–Mother–Son triad,¹⁸⁵ who is similarly called Autogenes and who is also sometimes associated with Christ.¹⁸⁶ It is therefore conceivable that Pseudo-Zostrianos (or whoever invented this schema) simply intercalated two additional principles, Kalyptos and Protophanes — which respectively represent the divine intellect in its hidden and emergent or manifest states¹⁸⁷ — between Barbelo herself and the Autogenes-Son of the traditional Sethian-Barbeloite pantheon, so as to create a triad¹⁸⁸ that might provide a dynamic link between the prefiguration of the intelligible itself, concealed within the infinite unknowableness of the supreme principle, and the effulgent multiplicity of intelligible Forms perceived (in whatever capacity) by the Demiurge; this triad would eventually have been subsumed into what became known as the Barbelo Aeon.

Yet at this point we may still wonder about the nomenclature of the two novel subaeons, Kalyptos and Protophanes, which

thinkers — such as Valentinus himself — engaged in speculation on the very same Platonic source texts (e.g., the *Timaeus* and the spurious 2nd Letter), albeit leading to different conclusions.

¹⁸⁵ I.e., Invisible Spirit–Barbelo–Autogenes.

¹⁸⁶ E.g., in the *Apocryphon of John* (NHC II, 1).

¹⁸⁷ Significantly Kalyptos and Protophanes appear to be dyadically correlated with each other, and at least once in the Platonizing Sethian corpus — at at *Three Steles of Seth* (NHC VII, 5), 123, 1–5 — appear together in the absence of Autophanes.

¹⁸⁸ Perhaps on the basis of a Numenian-style interpretation of the “three Kings” of the 2nd Letter.

do occur, although not together, in prior Sethian literature,¹⁸⁹ but which appear to have no parallel in contemporaneous Platonism.¹⁹⁰ Long ago, John Turner suggested that Protophanes was in some way inspired by an Orphic theogony in which the deity Phanes (also known as Eros, Metis, and Erikepaios) was “first to appear” (πρῶτος γὰρ ἐφάνθη) from a primordial “Egg.”¹⁹¹ Although the name Protophanes itself does not occur in the extant Orphic fragments, Phanes is also commonly given the epithet πρωτόγονος,¹⁹² “first-born,” rendering it plausible that Πρωτοφάνης could have derived from a contraction of πρωτόγονος and Φάνης. Moreover, that something should “appear first” suggests that it was previously hidden, whence the derivation of Kalyptos,¹⁹³ a term which has an archaizing, poetical resonance even if it is not attested as an authentically Orphic name for the primordial Egg. A recent study by Einar Thomassen appears to confirm even more forcefully the Orphic associations of the names of all three subaeons, which, as Thomassen points out, occur in one or another form in an erotic spell from the *PGM* as appellations of the deity Eros.¹⁹⁴ Thomassen sees here evidence of a prior

¹⁸⁹ Kalyptos: *Trimorphic Protennoia* (NHC XIII, 1) 38, 10; *Gospel of the Egyptians / Holy Book* (IV, 2) 57, 16; Protophanes: *Gospel of the Egyptians / Holy Book* (NHC IV, 2) 55, 25; *Apocalypse of John* (NHC II, 1) 8, 32. Kalyptos also occurs throughout the *Untitled* text of the Bruce Codex.

¹⁹⁰ The first few academic interpreters of *Timaeus* 39e, with the possible exception of Harpocration, seem to have been largely constrained by their fidelity to the lexicon of Plato and / or classical mythology.

¹⁹¹ *Orphic Argonautica*, 16, [Dottin].

¹⁹² E.g., ATHENAGORAS, *Plea for the Christians* 20, 4, 12; NONNUS, *Dionysiaca*, IX, 141; XII, 34; PROCLUS *In Cratylum*, 71, 106; *In Timaeum*, III, 209, 2; DAMASCIUS *De Principiis*, I, 285, 9.

¹⁹³ Thus also ABRAMOWSKI (1983), p. 119, followed by THOMASSEN (2008), p. 306.

¹⁹⁴ The “Sword of Dardanos” *PGM*, IV, 1716–1870: πρωτοφανῆ at line 1791, πρωτόγονε at 1755, and “[you] who conceal reasonable

philosophical interpretation of an Orphic theogony that would have informed both this magical text and the Platonizing Sethians. Whether or not we accept this conclusion, this provides confirmation that in their exposition of the Barbelo Aeon, the Platonizing Sethians employed or even perhaps coined, self-consciously ‘Orphicizing’ terminology.¹⁹⁵ Indeed, we may suspect that somewhere underneath the conception of the emergence of the hidden Kalyptos into manifestation as Protophanes there lurks an Orphic protogony in which Phanes hatches from the primordial Egg.

That certain Sethians drew upon the ‘Orphic’ tradition — whatever this means — to construct their system is, of course, not particularly surprising, given their self-conscious affiliation with other putatively pre-Platonic authorities (Jewish, Persian, or Egyptian).¹⁹⁶ Indeed, assertions of a connection between Orphic tradition and Gnostic thought have a long and problematic history, beginning already with the patristic heresiologists.¹⁹⁷ More importantly, ontogenetic schemata entailing the emergence into manifestation of a previously hidden prefiguration can be found not only in Sethian thought but in the related Valentinian¹⁹⁸ and Simonian systems as well.¹⁹⁹

This being the case, it is especially intriguing to find traces of a remarkably similar Orphicizing exegesis of *Timaeus* 39e in

thoughts beneath a shroud” (ὁ τοὺς σώφρονας λογισμοὺς ἐπικαλύπτων) at 1757–1758. See THOMASSEN (2013).

¹⁹⁵ Whether it was adopted from philosophical, ritual, or poetic texts.

¹⁹⁶ Also, we might consider Plato’s own somewhat ambivalent attitude towards the prior Orphic tradition upon whose myths he was reputed to have drawn: the very same myths so often reworked by Plotinus’ Gnostics and especially by Pseudo-Zostrianos

¹⁹⁷ See most recently THOMASSEN (2010).

¹⁹⁸ See the insightful analysis of THOMASSEN (2008), p. 291–307.

¹⁹⁹ E.g., Pseudo-Simon Magus in HIPPOLYTUS OF ROME, *Refutatio* VI, 18, 2, 1–7, 5 [Marcovich].

passages throughout Proclus' commentary: parallels of which I was not fully cognizant when I originally wrote the Québec 2014 paper, but to which I would like to turn our attention here. In several discussions of this very passage, Proclus introduces a superior, occult (κρύφιος) stratum of intellect — the hidden apex of intellect from which the manifest intellect emerges²⁰⁰ — that is redolent of the Kalyptos subaeon, and, what is even more interesting, he repeatedly connects this with a supposedly 'Orphic' exegesis in which the primordial Egg is equated with the hidden prefiguration of the intelligible, and Phanes — remarkably — with the Living-Thing-that-Is (or, as Proclus often calls it, the "Living Thing Itself," αὐτοζῶον). Among very many other passages too numerous to quote here,²⁰¹ we may note in particular *In Timaeum*, I, 428, where Proclus' explicitly assimilates the "Living Thing" to the Orphic Phanes, with appeal to the latter's traditional theriomorphic appearance:

For Orpheus too indicates similar things [i.e., things similar to Plato] while theologizing about Phanes; at any rate, first of all, this god bears many animal heads, "letting forth the roars of a bull and a fierce lion," and

²⁰⁰ The notion of a "hidden" intellect within the first principle, from which the "manifest" intellect emerges, does not generally occur in academic Neoplatonism prior to Proclus although there is, interestingly, a possible echo of this in PLOTINUS IV 8 [6], 5, 33–6, 12, himself. Such a schema repeatedly occurs in Marius Victorinus, on which see Hadot (1968, p. 304–312, esp. p. 306 n. 4 on Proclus' use of the Orphic 'Egg'). ABRAMOWSKI (1983), p. 120–121, followed THOMASSEN (2008), p. 301, points out a tripartite schema in Victorinus resembling the Barbelo Aeon: *Ad Candidum Arrianum*, 14, 10–12: *quod enim supra on est, absconditum on est. absconditi vero manifestatio generatio est*; also *Adversus Arium*, IV, 15, 23–25. In Victorinus this notion is not connected with exegesis of *Timaeus*, 39e, which suggests a separate vector of Platonizing Sethian material, and deserves more attention that I can give it here.

²⁰¹ Some examples: PROCLUS, *In Timaeum*, I, 428; I, 430; I, 450.

proceeding forth from the firstborn ‘Egg,’ in which the Living-Thing abides seminally: having understood this, Plato too addressed this very great god as Living-Thing-Itself. For what difference is there between calling the hidden (κρύφιος) cause an ‘egg’ and [calling] that which has manifested forth (ἐκφανέν) from that one, a “living thing”?²⁰²

Moreover, later in the commentary, in the immediate vicinity of one of Proclus’ many Orphic interpretations of the Living Thing, we find an intriguing triadic ontogenetic schema in which the supreme *hidden* (κρύφιος) stratum, associated with Being, proceeds via its *power*, which is associated with life, towards *self-manifestation* as intellect, thus echoing the procession of subaeons of Barbelo starting from Kalyptos, each associated with a corresponding term of the noetic triad, albeit in a different (so-called ‘canonical’) order.²⁰³

This represents only a very tiny fraction of the evidence for this type of Orphicizing interpretation of *Timaeus* 39e, and it deserves far more attention than I have been able to give it here — indeed it is extremely widespread in Proclus’ works, and not limited to the *Timaeus* commentary²⁰⁴ — but already it is evident that the resemblance to the Platonizing Sethian schema cannot be coincidental. We therefore confront the question of Proclus’ sources for this ‘Orphic’ interpretation. Now in the vast majority of instances, Proclus provides no source for his Orphic interpretations other than the Orphic corpus itself; but in one crucial passage, he explicitly attributes the interpretation

²⁰² PROCLUS, *In Timaeum*, I, 428 [Diehl].

²⁰³ PROCLUS, *In Timaeum*, III, 100 [Diehl] αὐτὸ δὲ life, and “the intelligible intellect.”

²⁰⁴ See also, *inter alia*, *In Alcibiadem*, 65–66 [Creuzer]; *In Cratylum*, 48, 60–61 [Pasquali]; *In Parmenidem*, 959, 1161 [Cousin].

of Phanes as Living Thing to his teacher Syrianus,²⁰⁵ who apparently maintained the harmony of Plato with both the Orphica and the *Chaldaean Oracles*, and who held certain “Orphic seminars (συνουσίαι),”²⁰⁶ whose contents Proclus dared not reveal.²⁰⁷ Ultimately, however, careful examination of Proclus’ doxography reveals that the earliest source for an Orphicizing interpretation of *Timaeus* 39e is, remarkably, Plotinus’ pupil Amelius: “These three Intellects and demiurges [Amelius] proposes to be also the three ‘Kings’ [posited] by Plato, and the three [posited] by Orpheus — Phanes and Ouranos and Kronos — and the greatest demiurge, according to him, is Phanes.”

14. The significance of this single fragment of Amelius is considerable, since it represents the very first extant academic-philosophical interpretation of *Timaeus* 39e in terms of the Orphic schema that, in one permutation or another, would become *de rigueur* among later Neoplatonists. Of course we cannot be sure that there were not lost antecedents, and yet, nevertheless, lest one assume that Orphic interpretations of Plato were as commonplace in Amelius’ time as they were in the 5th and 6th centuries — when Syrianus, Damascius, and

²⁰⁵ Proclus *In Timaeum*. I.324: ἔστι γάρ, εἰ χρὴ διαρρήδην τὰ τοῦ καθηγεμόνος λέγειν, ὁ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ Πρωτόγονος θεὸς κατὰ τὸ πέρας τῶν νοητῶν ἰδρυμένος παρὰ τῷ Πλάτωνι τὸ αὐτοζῆλον. / “In fact, if it is necessary to state explicitly the [views] of our guide [Syrianus], the god who, according to Orpheus, is Protogonos — who is situated at the very limit of the intelligibles — is, according to Plato, the Living-Thing-Itself.” On Proclus’ dependence on Syrianus for *Timaeus*-interpretation, see WEAR (2011); on Syrianus’ own Orphic interpretation, BRISSON (1997b).

²⁰⁶ PROCLUS, *In Timaeum*, I, 315, 2 [Diehl].

²⁰⁷ According to MARINUS, *Life of Proclus*, the latter had learned certain Orphic interpretations not only of his master Syrianus but also of the much earlier Iamblichus but that Proclus did not dare to reveal these teachings to his own pupils on account of a dream in which his teacher appeared and adjured him not to do so.

Olympiodorus elevated the Orphica to a status comparable to that of the *Chaldaean Oracles* and even Plato himself — we should note that, despite allusions to Orphic literature in Greek philosophy ever since Plato, not only is there no prior example of an Orphic interpretation of *Timaeus* 39e, there is little serious philosophical interest in Orphic material *at all* among Platonists prior to the time of Syrianus.²⁰⁸ Most strikingly, there is not even a single explicit mention of Orpheus or the Orphica in the works of Amelius' teacher Plotinus.²⁰⁹

Moreover, the historical peculiarity of Amelius' Orphic schema is underscored by the fact that it makes no obvious philosophical sense. Amelius accords Phanes the supreme position (i.e., as the greatest of the three Demiurges, above Ouranos and Kronos), and does not posit his prefiguration in an 'Egg,' which means this allegory has no utility for the theme of emergence from occultation into manifestation.²¹⁰ It therefore raises the possibility that Amelius' schema is not entirely

²⁰⁸ BRISSON (1990); HERRERO DE JÁUREGUI (2010), p. 90; EDMUNDS (2013), p. 37–43. Even in the extant works of Iamblichus, who is often credited with inventing the lineage connecting Orpheus, Pythagoras, and Plato, of the dozen or so references, virtually all refer to the Orphic tradition only in the most general terms. In Porphyry, we can find a fragment of an Orphic poem as well as references to Orphic myth in the *Cave of the Nymphs*, and he actually quotes an Orphic hymn in *Peri Agalmatôn*, but these two instances comprise an extremely slim dossier.

²⁰⁹ HERRERO DE JÁUREGUI (2010), p. 90, n. 6, finds only three Plotinian passages which might be alluding to anecdotal details in Orphic myth: I 6 [1], 6 (the punishment of mud); IV 3 [27], 12 (the mirror of Dionysius); and V 8 [31], 4 (Dikê as *paredros* to Zeus). In pre-Plotinian Platonism, interest in Orpheus and Orphica is surprisingly slight, with, for example, the TLG turning up only about 20 hits in the voluminous oeuvre of Plutarch.

²¹⁰ Had Proclus had before him a text of the venerable (if often, in his view, misguided) Amelius which had propounded a superior, hidden stratum above Phanes, he would certainly have adduced this in support of his own doctrine.

original but represents instead a reworking of a prior Orphicizing source. My suspicion is that Amelius may have been responding to, and correcting, a prior Platonizing Sethian schema, perhaps during the course of one of his 40 lost anti-Zostrianian books.²¹¹ Amelius therefore seems to have accepted the general conception of the dynamic threefold emergence of the Barbelo Aeon, but elevated Phanes from the 2nd position, that of the Protophanes-Nous subaeon, to the first position, thus making the apex of Intellect more suitably ‘Platonic’ (i.e., shining like the Forms) and less ‘Gnostic’ (hidden or unknowable).

This hypothesis would appear to be further supported by what we know about the enigmatic Amelius Gentilianus, Plotinus’ long-winded senior pupil from Etruria. Several factors come to mind.

[1] Plotinus delegated the task of the refutation of *Zostrianos* to Amelius, and the latter wrote 40 books against this one Gnostic book alone.²¹² Amelius would therefore have been extremely familiar with *Zostrianos*, even to the point of memorization. Despite his reputation as anti-Zostrianian *par excellence*, an engagement this intense suggests Amelius saw a certain merit in his target.²¹³

[2] As Brisson and Tardieu have suggested,²¹⁴ the choice of Amelius for the refutation of *Zostrianos* — which, in their view, reflects Numenian material — would have been

²¹¹ This suspicion is reinforced by the fact that Plotinus himself appeals to the closely related Hesiodic myth of Ouranos, Kronos and Zeus in the context of his own anti-Gnostic tetralogy, at V 8 [31]; see HADOT (1981).

²¹² PORPHYRY, *Vita Plotini*, 16.

²¹³ Note that Amelius wrote as many as 40 books against the single book of Zostrianos, but he devoted only 100 books to the entirety of Plotinus *oeuvre*!

²¹⁴ BRISSON (1987a); TARDIEU (1996).

appropriate because Amelius himself was a great admirer of Numenius and had practically memorized his works.²¹⁵ If I am correct, Amelius' interest in engaging with *Zostrianos* would have been at least in a large part due to the presence of similar triadic schemata in both Numenius and the Platonizing Sethians.

[3] Yet by far the most peculiar biographical fact about Amelius given his association with Plotinus, is that he was closely acquainted not only with Gnostic texts but also with canonical Christian scripture. As Eusebius informs us, he went so far as to paraphrase the opening of the *Gospel of John* concerning the *logos*, approving the “barbarian” teaching insofar as it agrees with venerable Hellenic authorities (i.e., Heracleitus' *logos*), but also modifying the Johannine prologue by introducing to it an allusion to the noetic triad (“in whom the *living thing*, and *life*, and *being* had their birth”).²¹⁶ Here

²¹⁵ PORPHYRY, *Vita Plotini*, 3, 44–45. Amelius was also particularly attracted to cultic ritual and oracular revelation, both of which are central to *Zostriano*.

²¹⁶ Amelius from EUSEBIUS, *Praeparatio Evangelica*, XI, 19, 1–4: “Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ’ ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιώσειε καὶ νῆ Δί’ ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι· δι’ οὗ πάνθ’ ἀπλῶς γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζῶν καὶ ὃν πεφυκέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηρικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι.” [E. H. Gifford 1903 trans. from http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_11_book11.htm]: “And this then was the Word, on whom as being eternal depended the existence of the things that were made, as Heracleitus also would maintain, and the same forsooth of whom, as set in the rank and dignity of the beginning, the Barbarian maintains that He was with God and was God: through whom absolutely all things were made; in whom the living creature, and life, and being had their birth: and that He came down into bodies, and clothed Himself in flesh, and appeared as man, yet showing withal even then the majesty of His

Amelius' rhetorical technique is worth noting: he adopts, even approvingly paraphrases, elements of the text adduced by those he is trying to refute. Could he have not done precisely the same with a self-consciously Orphicizing schema he has found in *Zostrianos*?

Although here I have barely scratched the surface, this issue appears to be extremely important for the history of Platonist philosophy in late antiquity. If I am correct that Amelius' schema depends upon a tacit Platonizing Sethian background, then this background itself becomes a significant source for later Neoplatonism, especially because it is during this period that interhypostatic triadic schemata of the sort rejected by Plotinus in II 9 [33] proliferate seemingly *ad infinitum* among those such as Theodore of Asine, Proclus and Damascius. If this is correct, there are two possible (non-mutually exclusive) vectors for the promulgation of these apparently Platonizing Sethian conceptions among later Neoplatonists. One is through Amelius' own lost anti-Zostrinian books, which, if I am correct thus far, would have contained a great deal of genuinely Platonizing Sethian material, even if Amelius' intention was primarily critical. Another possibility is that Platonizing Sethian writings themselves survived the dissolution of Plotinus' school and circulated among later Neoplatonists. Indeed, I have come to suspect that despite the almost hysterical anti-Gnostic efforts of Plotinus and his immediate disciples, their successors, the later academic Platonists — for whom the Gnostic 'threat' had receded into a distant historical memory — surreptitiously adopted certain aspects of the structure of the Barbelo Aeon from the Platonizing Sethians

nature; aye, indeed, even after dissolution He was restored to deity, and is a God, such as He was before He came down to dwell in the body, and the flesh, and Man.”

and tacitly encrypted them in the form of putative interpretations of Plato on the basis of the more ‘Platonically correct’ (Hermetic, Orphic, or Chaldaean) sources of revelation.

To conclude, I should mention that the admittedly somewhat coy title of this paper might at first appear to some to be an opportunistic ploy so as to be eligible for inclusion in a panel whose theme is “Ascent and Eros.”²¹⁷ Yet the theme of this paper does in fact reconverge with that of the panel. For we know that “protophany” (*prôtophaneia*) is crucial to the visionary ascent of *Allogenes*, and also implicit in *Zostrianos*.²¹⁸ Given that Platonizing Sethian visionary ascent originated at least in part from speculation on Plato’s *Symposium*,²¹⁹ an assimilation of the anagogic function of Platonic Eros to the conception of both protophany and Protophanes — terms immediately reminiscent of the Orphic Eros-Phanes — could not have been far under the surface. Remarkably, much later, in a passage of Proclus’ commentary on the *Alcibiades*, this homology becomes entirely explicit, when he associates the Eros of the *Symposium* with the Orphic Eros-Phanes in his role as the unique link between the manifest intellect and its hidden summit.²²⁰ It is possible to imagine that Platonizing Sethian conceptions lurk somewhere in the background, but much more serious textual archaeology would be required to demonstrate this.

²¹⁷ In fact, this was my original sneaky intention when I submitted the abstract, which betrays my great enthusiasm for the topic of the panel even as my own work appeared to be heading in a different direction.

²¹⁸ As demonstrated in my dissertation, MAZUR (2010).

²¹⁹ As Turner and Corrigan have suggested.

²²⁰ PROCLUS, *In Alcibiadem*, 65–67.

BIBLIOGRAPHY FOR *The Orphic Eros-Phanes, Platonizing Sethian Ascent Tractates, and the Mysterious Figure of Amelius Gentilianus*

ABRAMOWSKI, L. (1983), “Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker,” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 74.1–2, p. 108–128.

ARMSTRONG, A. H. (1960), “The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not Outside the Intellect,” in *Les sources de Plotin*. [Entretiens sur l’Antiquité classique, 5]. Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, p. 393–425.

BECHTLE, G. (2000), “The Question of Being and the Dating of the Anonymous Parmenides Commentary,” *Ancient Philosophy* 20, p. 393–414.

BRISSON, L. (1987a), “Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style,” in *Auftieg und Niedergang der römischen Welt*. 2:26.2. Berlin, De Gruyter, p. 793–960.

BRISSON, L. (1987b), “Proclus et l’Orphisme,” in J. Pépin and H. D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens: Actes du colloque international du CNRS Paris, 2–4 octobre 1985*. Paris, CNRS, p. 43–104.

BRISSON, L. (1990), “Orphée et Orphisme à l’époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique,” p. 2867–2931 in *Auftieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.4, Berlin, De Gruyter.

BRISSON, L. (1999), “The Platonic Background in the *Apocalypse of Zostrianos*: Numenius and *Letter II* attributed to Plato,” p. 173–188 in J. J. O’Cleary, ed. *The Tradition of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, p. 173-188.

BRISSON, L. (2009), “Syrianuset l’Orphisme,” in A. Longo, ed., *Syrianus et la métaphysique de l’antiquité tardive: Actes du colloque international, Université de Genève, 29 septembre–1ère octobre 2006*. Naples, Bibliopolis, p. 463-497.

CORRIGAN, K. (1987), “Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect, and the One: a Reappraisal,” p. 975–993 in *Auftieg und Niedergang der römischen Welt*. II.36.2. Berlin, De Gruyter.

CORRIGAN, K. (2000), “Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the *Parmenides*. Middle or Neoplatonic?” p. 141–177 in J. Turner and R. Majercik, eds. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, Texts*. [SBL Symposium Series, 12]. Atlanta, SBL.

DILLON, J. M. (2009), “St. John in Amelius’ Seminar,” pp. 30–43 in P. Vassilopoulou and S. R. L. Clark, eds. *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*. Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

DÖRRIE, H. (1972), “Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l’Évangile selon saint Jean [Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11, 19, 1–4],” in *Epektasis: Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesnes, p. 75–87.

EDMONDS, R. G. (2013), *Redefining Ancient Orphism: a Study in Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.

EDWARDS, M. (1990), "Neglected Texts in the Study of Gnosticism," *Journal of Theological Studies* 41.1, p. 26–50.

HADOT, P. (1968), *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes.

HADOT, P. (1981), "Ouranos, Kronos, and Zeus in Plotinus' Treatise *Against the Gnostics*," in. H.J. Blumenthal and R.A. Markus, eds. *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London, Variorum, p. 124-137.

HERRERO DE JÁUREGUI, M. (2010), *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. [Sozomena 7]. Berlin, De Gruyter.

MAZUR, Z. (2010), "The Platonizing Sethian Gnostic Background of Plotinus' Mysticism." Ph.D. dissertation, University of Chicago.

TARDIEU, M. (1996), "Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus," in *Res Orientales* 9. Bures-sur-Yvette, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, p. 7-114.

THOMASSEN, E. (2008), *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians.'* Leiden, Brill.

THOMASSEN, E. (2010), "Gnostics and Orphics," in J. Dijkstra, J. Kroesen, and Y. Kuiper, eds., *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden, Brill, p. 463-473.

THOMASSEN, E. (2013), "Sethian Names in Magical Texts: Protophanes and Meirotheos," in K. Corrigan and T. Rasimus (eds.), *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*. [Nag Hammadi and Manichaean Studies 82], Leiden, Brill, p. 63-77.

TURNER, J. D. (2002), BARRY, C., W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, and J. D. TURNER, *Zostrien (NH VIII, 1)*, [Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section “Textes” 24]. Québec, Presses de l’Université Laval.

TURNER, J. D. (2001), *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. [Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section “Études” 6]. Québec, Presses de l’Université Laval.

WEAR, S. K. (2011), *The Teachings of Syrianus on Plato’s Timaeus and Parmenides*. [Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts 10]. Leiden, Brill.

WOLFSON, H. A. (1961), “Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas,” *Journal of the History of Ideas* 22.1, p. 3–32.

**Intimations of A Pre-Plotinian
Gnostic Provenance of the Noetic
(Existence—Life—Intellect) Triad**

Zeke Mazur

Introduction

One contentious issue that has perennially bedeviled the scholarship on the history of late ancient Platonism is the question of the original provenance of the various permutations of the so-called noetic (Existence-Life-Intellect) triad. As is well known, this triad, which eventually crystallized into a formal element of metaphysical doctrine in post-Iamblichean Neoplatonism, occurs already, albeit unsystematically and largely implicitly, throughout Plotinus' corpus, while closely related variants of the triad also occur in two other domains which are roughly contemporaneous with Plotinus, but whose precise chronology relative to the latter is uncertain: first, [i] the Platonizing Sethian Gnostic corpus, including the tractates *Zoostrianos* (NHC VIII, 1) and *Allogenes* (NHC XI, 3) that are homonymous with the Gnostic apocalypses mentioned by Porphyry (*Vita Plotini* 16) as having been read and critiqued in Plotinus' circle, as well as the very closely related tractate *Three Steles of Seth* (NHC VII, 5); and second, in [ii] the Anonymous Turin Commentary on Plato's *Parmenides*, whose famous attribution to Porphyry by Pierre Hadot has recently elicited increasing scholarly skepticism.²²¹ In Hadot's opinion, although the triad was first *formalized* by Porphyry — the author, in Hadot's view, of the anonymous *Parmenides* commentary — an embryonic version of the triad was also known to Plotinus, who — according to Hadot — connected it primarily with the exegesis of Plato's *Sophist* 248e ff. and *Timaeus* 39e.²²² Yet Hadot could not help but notice that the

²²¹ Beginning, perhaps, with BECHTLE (1999) and (2000); CORRIGAN (2000); TURNER 2000; more recently, RASIMUS (2010).

²²² HADOT (1957), p. 108–119. In Plotinus, each permutation of the triad serves at least 3 interrelated purposes: [i] in no particular order or in terms of mutual co-implication, to explain, as P. HADOT (1957;

triad actually occurs in a nearly crystallized form in what is ostensibly Plotinus' very first treatise:²²³ a fact which led him to suggest that some foreshadowing of the triad itself had actually *preceded* Plotinus.²²⁴

The essence of the problem, very briefly, is this. A formalized version of the triad, similar to that which one finds in the Anonymous Commentary and in later Neoplatonism, occurs also in the Platonizing Sethian corpus, albeit with subtle terminological variations.²²⁵ Consequently, if one accepts that either one or both of the extant Platonizing Sethian tractates *Allogenes* and *Zostrianos* are more or less accurate reflections of the homonymous *Vorlagen* that were known intimately in Plotinus' circle — i.e., that the Greek originals of the Coptic texts we possess are *pre-Plotinian* — then the Platonizing Sethians themselves become, by default, the earliest attested source — and possibly the ultimate provenance — of a conception that was of tacit importance to Plotinus and that became fundamental in later Neoplatonism. This would accord the Gnostics a greater degree of generative influence on the

1968) has shown so elegantly, the activity and constitution of Plotinus' second hypostasis, the internal activity of Intellect itself; [ii] in the so-called non-canonical order, Being–Intellect–Life, as a template for the hierarchical structure of all hypostatic reality, specifically, One–Intellect–Soul; and finally [iii], in the canonical order, Being–Life–Intellect to explain the derivation of the Intellect itself from the One in terms of a dynamic process, with the principle of Life corresponding to the burgeoning prenoetic efflux of the One.

²²³ I.6[1].7.10–12 (describing the Good): ...καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι. On this passage see MAZUR (2013), p. 343–358.

²²⁴ HADOT (1957), p. 119 ff.

²²⁵ For instance, the Platonizing Sethian tractates most often use “Blessedness” in place of *Nous*, and like the Anonymous Commentary and later Neoplatonism, but unlike Plotinus, the term ὑπαρξίς (existence) typically replaces *einai* / *to on*.

course of intellectual history than would be palatable to the more traditional historians of philosophy.

This issue has become a terrain upon which various competing assumptions about the very nature and contours of ancient philosophy have been played out. Two opposing camps have emerged. On the one hand, several scholars, including Abramowski (1983, 2006), Edwards (1990a, 1990b), and Majercik (1992, 2005), have attempted to argue that first, [a] the formalization of the triad occurred only after Plotinus, either with Porphyry, as Hadot had maintained, or with a subsequent Platonist; second, that [b] the appearance of the formalized triad in the Platonizing Sethian literature is due to the influence of Plotinus and his circle, especially Porphyry, which means that [c] the extant Coptic manuscripts of these tractates that we possess (which probably can be dated no earlier than the 4th century CE) actually reflect post-Plotinian or Porphyrian redaction so as to take contemporaneous and supposedly fashionable philosophical developments, such as the triad, into account (we may call this position on the Platonizing Sethian corpus the ‘redaction hypothesis’). Other scholars such as Tardieu (1996), Tommasi Moreschini (1996), Corrigan (2000), Bechtle (1999, 2000), and Turner (most recently, 2006, 2007, and 2009),²²⁶ have suggested a pre-Plotinian Middle Platonic provenance of the triad. Most recently, Tuomas Rasimus (2013) has made several compelling arguments that the Sethian Gnostics themselves had derived the triad from a combination of Stoic elements and speculation on the Johannine corpus. A 2nd-century Gnostic origin of the formalized triad would largely deflate the redaction hypothesis, which depends primarily on the assumption of the triad’s post-Plotinian provenance and would support the view that the extant Coptic translations of these tractates are more or less

²²⁶ Following an initial suggestion of James M. ROBINSON (1977).

faithful to the Greek apocalypses read in Plotinus' circle (this we might call the 'fidelity hypothesis'). The fidelity hypothesis in turn would allow at least the *possibility* of the priority of Gnostic innovation and the latter's influence on academic Platonism.

Generally speaking, past approaches to the problem have often extracted the triad from its context and analyzed it as an isolable unit. Consequently, a great deal of attention has been given to the 'morphological' variation of the triad (i.e., the order of the three terms), or to the putative origins of one or another individual term. In my opinion, however, in the absence of better textual evidence than is currently available, these morphological data are only of limited importance for the question of the triad's genesis. The real problem appears to be that there is no clear consensus on whether the triad is the result of gradual, stochastic evolution, or instead, of a single moment of creative inspiration. The evidence itself, which admits of either interpretation, falls into two groups. In one group, consisting of *Allogenes* and also the Anonymous Commentary on Plato's *Parmenides*,²²⁷ as well as later Neoplatonic sources, the triad typically occurs in almost crystalline form, and usually, if not always, in the regular, and so-called "canonical," order of Existence (ὑπαρξις), Life, and Intellect or Blessedness that became *de rigueur* in later Neoplatonism, especially in Proclus (I will call this the "*Allogenes* group"). In these texts, the triad is primarily used to explain the derivation of Intellect from the First principle, with Life mediating between Existence and Intellect. Another group consists of *Zostrianos* the *Three Steles of Seth*, and Plotinus himself (I will call this the "*Zostrianos* group"). In this group [i] the order of the terms of the triad varies, even within the same text, and we find a more frequent use of the supposedly

²²⁷ On the possibility of a shared source in a lost Middle-Platonic *Parmenides* commentary, see TURNER (2009), p. 188–194.

‘non-canonical’ order, that corresponding to broad ontological levels of Existence, Intellect, and Life in descending order. [ii] The nomenclature for the terms themselves sometimes varies considerably between iterations. [iii] In many cases in which a putative instance of the triad has been identified, the three terms occur only among a longer list of terms, so one might reasonably wonder whether they are *in fact* intended as a “triad” at all. Finally, [iv] in this second (the *Zostrianos* group) the triad only occasionally occurs in clearly derivational contexts (as they do almost always in the *Allogenes* group), and the three terms often occur interchangeably or, so to speak, on the same ontological level and thus not differentiated hierarchically. This leaves the question of whether the triad *as such* first originated in the deliberate and crystalline form of the *Allogenes* group, which would mean that the occurrence of the triad in the *Zostrianos* group, often in non-canonical order, represents either a gradual, inadvertent decay (a view favored by most proponents of the redaction hypothesis with the exception of Edwards 1990a, who sees the non-canonical order Being-Intellect-Life as an earlier, and supposedly less philosophical, form of the triad); or whether instead it evolved gradually over time from the less regular mode of the *Zostrianos* group, with the crystalline, canonical form of the *Allogenes* group representing the final phase of a progressive formalization (a view that would be rather more consistent with the fidelity hypothesis).²²⁸

²²⁸ My own intuition on the matter is that neither of the earliest sources for the triad in more or less *strictly* canonical order *prior* to Marius Victorinus in the mid-4th century CE — specifically, *Allogenes* and the anonymous *Parmenides* commentary, whatever their chronology with respect to each other — are likely to have been the *origin* of the triad, since in these cases the triad appears to be a self-contained element of doctrine for which no evident justification whatsoever is provided in the texts themselves. But this is neither here nor there.

In what follows, however, I would like to suggest another approach to this question. One valuable insight that has arisen from recent research on Plotinus' anti-Gnostic treatise II 9 [33] *Against the Gnostics* (hereafter Treatise 33) is that despite its (at times extraordinary) obscurity, this treatise is potentially quite useful for determining certain elements of Gnostic thought that with relative certainty predate Plotinus himself.²²⁹ Thus we may begin by inquiring: does Plotinus provide any hints in Treatise 33 that he has before him a Gnostic *apokalupsis* that employed some version of the triad?

Part One: An Intimation of a Gnostic Triad in Treatise 33, Chapter 6?

Among Plotinus' many critiques in Treatise 33 *Against the Gnostics*, Plotinus complains that the Gnostics subdivide the Intellect and posit a multiplicity of hypostases, including those he mentions by name — *paroiikêsis*, *antitupois*, and *metanoia* — that also occur in our extant *Zostrianos*. In such a context we might also expect to find mention of a triad if Plotinus had the same version of the tractate before him. Indeed, if we begin by assuming that the triad *per se* does *not* explicitly occur in Treatise 33 — as does, for example, even Rasimus,²³⁰ who is otherwise highly sympathetic to the fidelity hypothesis and has argued for the possibility of a pre-Plotinian Sethian provenance of the triad — we might ask, if Plotinus *did* find the triad in one of his Gnostic sources — if, in other words, the fidelity hypothesis obtains — why does he *not* mention it in this treatise? Of course, a possible explanation might be that it is

²²⁹ Here I use the term “Gnostic” advisedly, of course, since apart from Treatise 33 itself and Porphyry's witness in *Vita Plotini*, 16, it is not known precisely to what extent the doctrines of Plotinus' unnamed interlocutors (and acquaintances) described in Treatise 33 correspond to what is known from other sources of the “Gnostics” more generally.

²³⁰ RASIMUS (2010), p. 107 n. 104.

not actually a doctrine with which he disagrees, as he himself employs variants of the triad throughout his corpus (although in fact it is true that both in the extant Platonizing Sethian examples and in his own works it often verges on the kind of interhypostatic principle that he firmly rejects, especially in Treatise 33 itself; and moreover, the fact that he shares a doctrine with the Gnostics does not generally stop him from criticizing it).²³¹ Yet is it *actually the case* that Plotinus does not, even if obliquely, mention the triad in Treatise 33? It is remarkable that for all the attention the problem has received, the following passage from Chapter 6, lines 14–21, has largely, if not entirely,²³² escaped notice in this regard:

And the [Gnostics’] making of multiplicity among the intelligibles — [a] Being, and [b] Intellect, and [c] another Demiurge, and [d] the Soul — has been taken from what is written in the *Timaeus*: for he [Plato] says about it, “The one who made this All thought that it should contain *the Forms which the Intellect surveys in the ‘living thing that is’*” But they [the Gnostics] did not understand, and took it to mean that there is [a’] one [intellect] in a state of quietude having within it all the things that *are*, and [b’] another intellect different from that one that contemplates [the intelligibles] in the former, and yet [c’] another [intellect] that deliberates — but frequently, according to them, the [d’] Soul is the demiurge instead of the deliberating intellect.²³³

²³¹ E.g., at II 9 [33], 1–2.

²³² See EDWARDS (1990a).

²³³ PLOTINUS, II 9 [33], 6, 14–21: Καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν δὲ πλῆθος ποιῆσαι, τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν δημιουργὸν ἄλλον καὶ τὴν ψυχὴν,

In this passage, Plotinus attributes to the Gnostics two parallel hierarchies. The first consists of [a] Being, [b] Intellect, [c] “another” Demiurge,²³⁴ and [d] Soul. The second consists of a tripartition of the Intellect into [a’] one quiescent intellect that contains the intelligibles within itself, [b’] another intellect that contemplates the intelligibles within the former, and [c’] yet a third intellect that deliberates discursively, along with [d] an inferior demiurge, here demoted and equated not with the lowest of the three intellects but with soul. Plotinus coyly²³⁵ implies that the Gnostics intercorrelate the two hierarchical sequences, but explicitly specifies that *both* derive from Gnostic (mis)interpretation of *Timaeus* 39e7–9, which Plotinus actually quotes here in a slightly truncated form.²³⁶

ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται· εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ «ἦπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὃ ἔστι ζῶον καθορᾶ, τοσαύτας καὶ ὁ τόδε ποιῶν τὸ πᾶν διενόηθη σχεῖν». Οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἔλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ’ αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοοῦμενον—πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοομένου ψυχῆ ἔστιν ἡ δημιουργοῦσα.

²³⁴ Presumably “another” Demiurge because ordinarily Plotinus equates Nous with the Demiurge.

²³⁵ The curious phrase has the structure: the Gnostics posit schema X, which is plagiarized from *Timaeus*, 39e and understood in terms of schema Y. In other words, the Gnostics correlate or identify *Timaeus*, 39e with both schema Z and schema Y.

²³⁶ The entire passage Plato, *Timaeus* 39e3–40a2 reads: Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο, τὸ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῶα ἐντὸς αὐτοῦ γεγενημένα περιεληφέναι, ταύτη ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. ἦπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷα τε ἐνεῖσι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἐνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. / “And with respect to other things, up until the birth of time, he labored to make the cosmos as alike as possible to that which it images, yet since every living thing had not yet been comprehended within it, in this it still remained dissimilar. This remainder he then

Several aspects of this doxographic passage merit attention. The first and perhaps most striking element is the hypostatization of Being (τὸ ὄν) and its elevation over Intellect (νοῦς), which is, it would seem, atypical for pre-Plotinian Platonism, in which they are usually, if not always, equated with each other.²³⁷ This schema recalls the elevation of Existence (ὑπαρξίς) over the νοῦς of the sort that actually does occur in the triads found in both the Platonizing Sethian corpus and in the Anonymous *Parmenides* Commentary, as well as in an ostensibly pre-Plotinian Chaldaean triad, reported by Damascius, consisting of ὑπαρξίς – δύναμις – νοῦς, one that Hadot had adduced in support of a Porphyrian authorship of the anonymous *Parmenides* commentary²³⁸ Perhaps less exotically, this could also reflect a kind of *interpretatio plotini* of a more typical distinction —one that Plotinus often, but not always,²³⁹ disavows — between Intellect (νοῦς) and its intelligible object

fashioned by moulding it into the nature of the paradigm. *And so whichever Forms the Intellect observes inhering within the 'living thing that is,' of the kind and as many as are within it, those of the same quality and quantity he considered it necessary for this [cosmos] to have.* They are four: one for the genus of the heavenly gods, another is for the birds and the airborne things, the third is the aquatic species, and the fourth is for the pedestrian and earthbound things.”

²³⁷ As in the case of Numenius, in whose dinoetic schema the first *nous* is equated with Being.

²³⁸ DAMASCIUS, *De principiis*, §44, t. I, p. 87 [Ruelle], cited in HADOT (1968), p. 112, n. 4. Although to be sure we should note that Plotinus' exact terminology does not support such an interpretation, since both the Commentary (e.g. *Anonym Taurus* p. 12 Hadot; see also discussion in CORRIGAN (2000) and the Platonizing Sethian corpus typically use the term ὑπαρξίς to describe the supreme term of the triad, and in the Commentary, at least, the participial forms τὸ ὄν and or *ousia* clearly correspond to the *lower* modality of νοῦς which is subordinated to the pure being implied by ὑπαρξίς or the infinitival εἶναι.

²³⁹ Plotinus appears to intercalate a νοητόν between One and Intellect at V 4 [7], 2, especially lines 4–26.

(the νοητόν: i.e., the Forms), with the latter accorded predominance, and, in this case, equated with τὸ ὄν.²⁴⁰ This interpretation would appear to correspond with Plotinus' second Gnostic sequence in which the second intellect contemplates a prior intellect that contains all things in a state of quietude. This latter sequence also recalls a previous complaint Plotinus has made earlier, in chapter 1, in which he rejects a Gnostic schema in which each of a series of three intellects emerge as the exteriorization of the self-thinking of the suprajacent intellect,²⁴¹ a doctrine for which confirmation may be found in the Platonizing Sethian corpus itself.²⁴²

More significant, however, is Plotinus' explicit statement that the Gnostics derive both sequences from *Timaeus* 39e7–9. To begin with, we know that this particularly notorious Platonic proof text, like so much else in the *Timaeus*, had already been the subject of a substantial scholastic debate among pre-Plotinian Platonists. In this passage Plato explicitly mentions only a νοῦς, presumably that of the Demiurge, observing the Forms abiding within the intelligible realm, which he describes here as a living organism, ὁ ἔστι ζῶον, “that which the Living thing is,” or, at *Timaeus*, 31b1, the παντελὲς ζῶον, “the all-perfect Living thing.” The problem concerns the relative ontological status of the Demiurgic νοῦς that observes the Forms with respect to the Forms themselves: the Forms could be [i] *above* the demiurgic νοῦς, [ii] *within* the νοῦς, or [iii]

²⁴⁰ For an early and atypical elevation of being above intellect in Plotinus, see V 9 [5], 8, 11.

²⁴¹ See II 9 [33], 1, 33–57: “if it intelligizes eternally, what space is there for the mental reflection that separates the thinking from the thinking that it thinks? But if one also were to introduce some other, third mental reflection upon the second which said that it thinks that it thinks, one saying that it thinks that it thinks that it thinks, the absurdity becomes still more completely apparent. And why not continue thus, *ad infinitum*?”

²⁴² E.g., *Zostrianos*, 82, 6–12; *Allogenes*, 45, 29–23.

below the νοῦς. All three possibilities appear to have been maintained at various times by different Platonists. While notable pre-Plotinian Platonists — for instance, Philo²⁴³ and Alcinous,²⁴⁴ *inter alii* — interpreted the Demiurge to be observing the Forms inherent within his own mind (thus, by implication, identifying ὁ ἔστι ζῶον with the Demiurge himself), and others, possibly, envisioned the Forms as being inferior to the Demiurge,²⁴⁵ a third current of interpretation took this passage more literally to indicate a substantive distinction between, on the one hand, the noetic paradigm existing within the mysterious ζῶον that abides on a superior ontological stratum, and on the other hand, the demiurgic νοῦς observing the former from its vantage point on an inferior stratum. Precisely this latter position was famously maintained by Numenius, and it has in fact often been repeated that Plotinus’ Gnostic schema resembles Numenius’ tripartition of Intellect.²⁴⁶ According to Proclus, Numenius interpreted *Timaeus*, 39e, in terms of the so-called “three kings” of Plato’s 2nd Letter 312e–313e, assigning the first place to ὁ ἔστι ζῶον, the Second to νοῦς proper, and the Third to the νοῦς διανοούμενος; the first intellect uses the second to intelligize (νοεῖν), while the second uses the third to undertake demiurgy.²⁴⁷ Curiously, the interpretation shared by the Gnostics and Numenius seems to have lurked uncomfortably close to the epicenter of Plotinus’ own circle as well. Perhaps under Numenian influence, Plotinus’ senior pupil Amelius

²⁴³ PHILO, *De opificio mundi*, IV, 19.

²⁴⁴ E.g., ALCINOUS, *Didaskalikos*, 9, 1, 4 [Louis]: Ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ.

²⁴⁵ E.g. Longinus, if we trust PROCLUS, *In Timaeum*, I, 322, 24 Diehl; this is discussed by A. H. ARMSTRONG, “The Background of the Doctrine ‘That the Intelligibles Are Not Outside the Intellect,’” p. 393–425 in *Sources de Plotin* (1957).

²⁴⁶ E.g., TARDIEU (1996); BRISSON (1999), who (in my view, unnecessarily) posit Gnostic *dependence* on Numenius.

²⁴⁷ PROCLUS, *In Timaeum*, III, 103. 18–32 Diehl [=4.136 Festugière].

famously envisioned a similar tripartition of the intellect into one that *is*, one that *has*, and one that *sees*;²⁴⁸ moreover, in an early-period treatise, at III.9[13].1.1–37, even Plotinus himself flirts with, but ultimately discards, a triadic interpretation of *Timaeus*, 39e, similar to that which he firmly rejects here.²⁴⁹

In any case, whatever its relation with Plotinus' circle, this schema, broadly speaking, seems to be the key to the interpretation of Plotinus' second Gnostic sequence. By comparison with the Numenian schema we may correlate the two Gnostic sequences in Plotinus' account as follows: [1] ὁ ἔστι ζῶν occupies the first stratum, and thus corresponds both to [a] τὸ ὄν and to [a'] the quiescent νοῦς containing all the νοητά within it; [2] the νοῦς καθορῶν subsists on the second stratum and corresponds to [b] νοῦς proper and to [b'] the second νοῦς that contemplates (*theorein*); and finally, [3] the Demiurge himself, who is not mentioned explicitly in the immediate Platonic source passage, [c], abides on the third stratum, in addition to but 'below' the νοῦς καθορῶν, and corresponds to [c'] the νοῦς διανοούμενος.²⁵⁰

We may now ask, what can the foregoing tell us about the presence or absence of the noetic triad in Plotinus' Gnostic source(s)? Leaving aside consideration of the third and fourth strata (respectively the Demiurge and the Soul, which Plotinus also mentions), we may focus our attention upon the first two

²⁴⁸ Amelius in PROCLUS, *In Timaeum*, I, 306, 1–14 Diehl [= 2.160 Festugière]; on the comparison to the subaeons of in *Zost.* see CORRIGAN (2000); on this doctrine of Amelius, see also BRISSON (1987).

²⁴⁹ DILLON (1973); PÉPIN (1976).

²⁵⁰ Throughout Treatise 33, Plotinus argues against a presumably Gnostic position that the demiurge uses discursive, rational calculation to generate the cosmos; thus II 9 [33], 4, 12–17; 8, 16–25; 11, 19–23; 12, 12–25; similar discussions also occur in earlier treatises such IV 4 [28], 12, 23–49 and V 8 [31], 7, 1–31.

intelligible strata of the series posited by the Gnostics.²⁵¹ Three observations may be made. First, while it is true that in this passage Plotinus does not explicitly *identify* the terms Being, Life, and Intellect (or their cognates) in terms of a triad *per se*, all three terms of the triad *do* nevertheless explicitly occur in tantalizingly close connection with each other.²⁵² The phrase ὁ ἔστι ζῶον is usually rendered as something like “the Truly Living Being,” “that which *is* the Living Being,” or “le Vivant-en-Soi,” but it seems necessary to retain the ontological thrust of the verb ἔστιν; the intention is undoubtedly to contrast with the *other* “living thing” that cannot be said to *be*, but is always *becoming*, namely, the sensible cosmos: thus, perhaps, it could be rendered “the Living thing that (truly) *is*.” The phrase νοῦς ἐνούσας ιδέας ἐν τῷ ὁ ἔστι ζῶον καθορᾶ itself therefore already contains the three elements of the triad, νοῦς, ἔστιν, and ζῶον. Plotinus (or his Gnostic source) has even altered Plato’s original phrase slightly, misquoting it so as to bring the three terms of the triad into greater proximity. Moreover, if one subordinates the observing intellect (νοῦς καθορῶν) by elevating the Intelligible itself (or the ἔστι ζῶον) to a superior stratum, as both Numenius and Plotinus’ Gnostics apparently do, one obtains an intimation of the so-called canonical order of Being, Life, and Intellect — that of the triphasic emergence of Intellect — since the activities of *being* and *living* precede that of *intellection*.

Second, lest one potentially object that an allusion to a merely *implicit* triad in *Timaeus*, 39e, does not demonstrate any actual

²⁵¹ These two schemata do not mention the supreme principles of Gnostic metaphysics, but we should probably assume that such principles would have been placed above the principles here described. Plotinus’ complaint here in chapter 6 concerns solely the Gnostic view of the Intelligible realm; if his argument was that their supreme principle was insufficiently transcendent, we would certainly expect to see this mentioned in treatise 33.

²⁵² *Pace* RASIMUS (2010), p. 107 and n. 104.

Gnostic *use* of the triad — after all, a triad is not usually attributed to Numenius, for example, although he too makes use of the same Platonic passage — one may note that yet another formulation of the triad lurks just under the surface of our Plotinian passage, and it emerges only from a synoptic comparison of the two parallel hierarchies placed alongside the putative Platonic source passage. Observing only the supreme ontological stratum of each sequence, we find [i] the *Living thing* (the Platonic “lemma,” so to speak), followed by the two corresponding Gnostic analogues, namely [ii] *being* and [iii] the quiescent νοῦς. We are but one small step away from an explicit triad.

Finally, in Plotinus’ own conception, the “Living thing” of *Timeus*, 39e, is inextricably intertwined with the triad, as Pierre Hadot recognized, although Hadot himself seems to have considered this source text considerably less important for Plotinus’ conceptualization of the triad than *Sophist* 248e²⁵³ and even Aristotle *Metaphysics* 1072b.²⁵⁴ Especially in later, post-tetralogical works, Plotinus alludes to the Platonic “living thing that *is*” in his use of the “Life” term of the triad.²⁵⁵ The most interesting instances of this occur in the very next treatise after Treatise 33, VI.6[34] *On Number*. At VI.6[34].8.17–22, in a discussion of the relative status of ideal number with respect

²⁵³ First at HADOT (1957), p. 107–108, following DODDS (1963) p. 252–253, commenting on PROCLUS, *Theologia Platonica*, propositions 101–103.

²⁵⁴ και ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιος. φαιμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς [30] καὶ αἰδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός. “Moreover, life belongs to God. For the actuality of thought is life, and God is that actuality; and the essential actuality of God is life most good and eternal. We hold, then, that God is a living being, eternal, most good; and therefore life and a continuous eternal existence belong to God; for that is what God is.” (Tredennick trans.).

²⁵⁵ See especially VI 2 [43], 21–22.

to the Forms, Plotinus seems (exceptionally) to differentiate hierarchically between Being and Intellect precisely as he complains the Gnostics do in our original passage, establishing a triad in the ('non-canonical') order of the descending hypostases, τὸ ὄν – νοῦς – τὸ ζῶον; while in the next chapter, he describes the genesis of Intellect in terms of the progressive unfolding of number itself according to the so-called 'canonical' order, οὐσία – τὸ ζῶον αὐτὸ – νοῦς.²⁵⁶ A similar equation of the "living thing" to the 'life' term of the triad is evident in the context of the visionary ascent to the One, as at VI 7 [38], 36, 12.²⁵⁷ Plotinus' own close association of the "Living thing" with the triad suggests that if he did in fact encounter the triad in his Gnostic source(s), we might *expect* him to allude to it with the "Living thing."²⁵⁸ Indeed, one might wonder why in this particular passage of Treatise 33 did he choose to identify the ostensible Platonic source for a (in his view) erroneous Gnostic exegesis with a direct and nearly verbatim quotation of the Platonic source text: only one of two such instances in the entirety of the treatise,²⁵⁹ despite Plotinus' repeated allegations of Gnostic plagiarism of Plato on several other points.

At this point —although admittedly our passage has not yielded definitive proof — considerable doubt arises that the redaction hypothesis remains a plausible explanation for the presence of the noetic triad in the extant Platonizing Sethian

²⁵⁶ VI.6[34].9.23–31.

²⁵⁷ In a manner incidentally reminiscent of the final ascent through the Triple Powered in *Allogenes*, p. 59–61.

²⁵⁸ Amelius too seems to make an allusive association between th, who (approvingly) quotes the Gospel of John and interprets the Johannine Logos to be that in which "the Living Thing and life and being were born" (ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζῶην καὶ ὄν πεφυκέναι).

²⁵⁹ The other is the quotation of *Phaedrus*, 246b6 at II 9 [33], 18, 39–40.

corpus. It remains logically *possible*, of course, that Plotinus coincidentally happened to mention all three constituent elements of the triad precisely where one might expect to find it in a discussion of the Gnostic conception of the structure of the intelligible realm, and that he did so *without* the Gnostics themselves previously having used it; while later, once again more or less coincidentally, some putative redactors, under the influence of Porphyry, could have introduced such a triad into a revised Gnostic metaphysical hierarchy precisely where it was foreshadowed by Plotinus.²⁶⁰ It is also the case that if the question of the triad had never arisen in the first place, one would not necessarily infer a Gnostic use of the triad from this doxographic passage. Still, if we *begin* by asking whether Plotinus' Gnostic source(s) employed the triad, this passage would appear to support, if not confirm, an affirmative answer.

Part Two: the Platonizing Sethian Evidence

If we are now willing to expand our field of evidence beyond Treatise 33 to include the Platonizing Sethian corpus itself, we

²⁶⁰ An amusing example of the strained and tendentious nature of the redaction hypothesis may be found in EDWARDS (1990), who — ironically — *accepts* that this Plotinian passage indicates that the Gnostics derived an *earlier* version of the triad — namely, Being, Mind, Life — from the interpretation of *Timaeus*, 39e, but nevertheless maintains that the extant *Allogenes* and *Zostrianos* show evidence of post-Plotinian redaction — under the influence of the “Greek schools,” of course — to include the triad in ‘canonical’ order, precisely because the ostensibly ‘later’ version of the triad, *viz.* Being, Life, Mind, *also* occurs in these texts; thus (p. 50): “It seems clear enough that this [Being, Mind, and Life] is the triad proclaimed by the Gnostics in their interpretation of *Timaeus* 39e. In the Coptic *Zostrianos* and *Allogenes*, traces of this are found in the ascending series Vitality–Mentality–Existence (*Allogenes*, p. 54), though this has been displaced by the series Mentality–Vitality–Existence. The presence of such inconsistency suggests that the more erudite Gnostics adapted their texts in obedience to the trends that they observed in the most illustrious of the contemporary Greek schools.”

can find corroboration for the hypothesis of a (so to speak) ‘autochthonous’ Platonizing Sethian provenance of the triad. This corroboration comes not, of course, from the mere presence of the very triads themselves in the extant recensions of the texts under question (for this would entail a *petitio principii*), but from the precise context and *function* of the triad in the ontogenetic schemata that occur in Platonizing Sethian texts. I would suggest that the use of the triad in these texts demonstrates a close connection with *Timaeus*, 39e, itself, precisely the source text that Plotinus claims the Gnostics misinterpret. Furthermore, the context in which the triad occurs in the Platonizing Sethian tractates reveals a possible scenario and a motive for the development of the triad that was not likely to have been the result of post-Plotinian redaction. This in turn supports the fidelity hypothesis.

For our present purposes, I will focus primarily on *Zostrianos* (*NHC* VIII, 1), which I happen to suspect is both relatively early and seminal for the Platonizing Sethian tradition. In the complex Platonizing Sethian ontogenetic schema in which the Barbelo Aeon — more or less analogous to the entirety of the Plotinian intelligible realm (more precisely, the hypostates of Intellect and Soul) — emerges from the hypertranscendent First principle above determinate being and intellect. Very briefly, the triphasic emergence of Barbelo is envisioned as the result of an eternal dynamic process in which each of a successive series of acts of reflexive self-apprehension is externalized and hypostatized on the subjacent ontological level. The result is a hierarchy of three successive sub-aeons, consisting of (in descending order) Kalyptos (the “hidden” or “veiled”), Protophanes (the “first-appearing”), and Autogenes (the “self-generated”). [i] Kalyptos, the supreme subaeon of Barbelo, conceals the embryonic (“unborn”) prefiguration of the intelligible realm in absolute unity, and is the 2nd generation self-apprehension — the “knowledge of the knowledge” — of

the hypertranscendent supreme principle (the personified Barbelo herself being the first of his “knowledges”). [ii] The Protophanes subaeon, which is often referred to explicitly as “Protophanes-*Nous*,” and associated with the intellection of Kalyptos, represents the first manifestation of the unified multiplicity of intelligibles concealed within the latter, and corresponds *grosso modo* to the Plotinian *Nous*; while [iii] the Autogenes subaeon is associated with discrete entities, both individual Forms and souls, and subsumes a role roughly parallel to Plotinus’ hypostatic Soul, although it appears also to fulfill some function of demiurgy or cosmic governance as well.²⁶¹

From a juxtaposition of this schema with our original doxographic passage it is evident that Plotinus has in mind something very closely related to the Barbelo Aeon of the Platonizing Sethians. In the first chapter of Treatise 33, he has already vituperated against the Gnostic emanation-schema in which a triadic intellect emerges as a series of acts of reflexive self-thinking, an intellect which “thinks that it thinks that it thinks” (phraseology more or less confirmed by *Zostrianos* and *Allogenes*). More important, however, is the noncoincidental one-to-one correspondence of the three subaeons of Barbelo (Kalyptos, Protophanes-*Nous*, and Autogenes) to the three intellects that, according to Plotinus, the Gnostics derive from a misinterpretation of *Timaeus*, 39e. As we have seen, these consist of [i] a quiescent intellect containing all the νοητά within itself, [ii] a contemplating νοῦς, or νοῦς proper, that observes this first intellect, and [iii] a demiurgic intellect that deliberates discursively. Therefore, if one interprets the triadic

²⁶¹ According to both *Zostrianos* and Plotinus’ own confused account of Gnostic cosmogony, the cosmos itself is created by an inferior deity through the replication of images. This schema has been described in entirety by John Turner, but see especially TURNER (2001).

Barbelo aeon in terms of *Timaeus*, 39e, [i] the supreme subaeon of Barbelo, namely Kalyptos, corresponds, broadly speaking, to the ἔστι ζῶον (an interpretation further confirmed by the fact that Kalyptos itself is associated with Existence just as the the ἔστι ζῶον is correlated with Being in Plotinus' first Gnostic sequence), [ii] Protophanes-Nous to the observing νοῦς, and finally, [iii] Autogenes to the deliberative faculty of the Demiurge himself (although not mentioned explicitly in *Timaeus*, 39e9–7, the Demiurge is implicit in any triadic interpretation thereof).²⁶²

The aspect of this to which I would like to draw particular attention is the apparent correlation between the Kalyptos Aeon and ὁ ἔστι ζῶον of the *Timaeus*.²⁶³ I would suggest that this homology is not merely implicit in a structural sense, but is in fact quite deliberate and even central to *Zostrianos*. This is borne out by a number of subtle allusions, beginning with its curious nomenclature: [a] The unusual term καλυπτός itself means “hidden,” “veiled” or “covered,” but we might also note

²⁶² This latter equation (that of Autogenes with the Demiurge) would appear to be slightly incongruous with the Platonizing Sethian evidence — since in Platonizing Sethian thought Autogenes usually appears to serve some function related not to demiurgy *per se* but rather to the governance of the cosmos and the tutelage of individual souls — were it not for the fact that, interestingly enough, Plotinus expresses some uncertainty about whether the Gnostics actually identify the third, deliberative intellect with the Demiurge or instead demote the Demiurge to the fourth stratum, that of Soul; this would appear to correspond also with Plotinus' own ambivalence later in Treatise 33 as to whether the Gnostics maintain that the cosmos is created by the sub-Pleromatic figure of Sophia, whom Plotinus equates with the cosmic Soul, or by her son the Demiurge (the mediocre creator-deity is explicitly referred to only as the “Archon” in the extant passages of *Zostrianos*).

²⁶³ In his BCNH commentary on *Zostrianos*, John Turner alludes to the homology between Kalyptos and the “living thing” of the *Timaeus* on several occasions, although without specific emphasis; TURNER in Barry et al. (2000), p. 100 ; 633, *et passim*.

that the semantic range of this word and its cognates includes that of *protecting* or *containing*:²⁶⁴ an echo, perhaps, of Plato's emphasis that the ἔστι ζῶον "encompasses" (περιλαμβάνειν) its contents.²⁶⁵ More concretely, parallel to the ἔστι ζῶον, [b] Kalyptos is said to be a domain in which all Forms or species (εἶδος / εἶδη) and genera (γένη) coexist in unity, and also to be that unity from which species and genera are first differentiated and emerge into multiplicity.²⁶⁶ [c] It is associated with absolute Being or Existence (often ὑπαρξίς),²⁶⁷ and is said to the one that "truly is."²⁶⁸ [d] It is the object of knowledge of the Protophanes-Nous.²⁶⁹ [e] It is frequently described with the peculiar epithet "all-perfect" (*pantelios*),²⁷⁰ precisely as is the ζῶον at *Timaeus*, 31b1.²⁷¹ [f] Most importantly, however, several passages of *Zostrianos* emphasize the association of Kalyptos with vitality or life²⁷² and / or the living aspect of its co-inhabitants; thus, in the course of *Zostrianos'* detailed but unfortunately lacunose exposition of the Kalyptos Aeon running from at least page 113 to 126, we find the statement that

[the co-inhabitants of Kalyptos, i.e., the intelligibles] *are alive*, while existing within themselves, and are in agreement with each other, as they come from a single principle. And they they are joined because they are all within a single aeon of Kalyptos, [...] divided

²⁶⁴ LSJ, s.v.

²⁶⁵ PLATO, *Timaeus*, 39e5: περιειληφέναι.

²⁶⁶ *Zostrianos*, 23, 6–17; 85, 11–16; 115, 2–10.

²⁶⁷ *Ibid.*, 15, 10–12; 85, 13; 124, 16–17.

²⁶⁸ *Ibid.*, 125, 12: εἴσοοι οὐτως < *ἔστι ὄντως.

²⁶⁹ *Ibid.*, 41, 20–22.

²⁷⁰ *Ibid.*, 20, 1, 119, 18, 121, 3, 11.

²⁷¹ PLATO, *Timaeus*, 31a8–b1: ἵνα οὖν τότε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοίων ἢ τῶ παντελεῖ ζῶον....

²⁷² *Zostrianos*, 85, 22; 117, 1–4: "It is there that all the *living things* are, individually yet joined together."

in power. For it is according to each of the aeons that they exist, standing in relation to that which befits them. The Kalyptos Aeon is one, [while] he has four different aeons. And corresponding to each of the aeons there are powers, (not in the manner of the first or second ones, for these latter are eternal and [thus] different) [...]. (*Zost. NHC VIII,1* 115.2–21)

We may compare this description of Kalyptos to Plato’s account of the ἔστι ζῶον at *Timaeus*, 30c2–5: “we shall affirm this [cosmos] to be most similar to that [living] thing of which all other living things are parts, both individually and according to species. For that one has all intelligible living things by comprising them within itself.”²⁷³ One might even detect in the four subdomains of Kalyptos, each under the respective tutelage of one of the four so-called luminaries that indwell it, a vague echo of the four genera of Forms of living creatures — respectively divine, aerial, aquatic, and terrestrial — that Plato attributes to the ἔστι ζῶον in the continuation of our original proof text at *Timaeus*, 39e.²⁷⁴ It therefore appears that Pseudo-Zostrianos has encrypted the ἔστι ζῶον and νοῦς beneath the

²⁷³ ὃ δ’ ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ’ ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά.

²⁷⁴ “And so whichever Forms the Intellect observes inhering within the ‘living thing that is,’ of the kind and as many as are within it, those of the same quality and quantity he considered it necessary for this [cosmos] to have. *They are four: one for the genus of the heavenly gods, another is for the birds and the airborne things, the third is the aquatic species, and the fourth is for the pedestrian and earthbound things.*” (εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἐνυδρὸν εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον).

veil of the terms “Kalyptos” and “Protophanes”²⁷⁵ — terms redolent of ostensibly pre-Platonic Orphic cosmogonies²⁷⁶ — thus endowing these principles with an aura of exaltation and divine mystery not evident in Plato’s own text. This seems to have been a self-conscious attempt to interpret or even to supersede Plato’s own conception of the intelligible realm by sectaries who insisted that Plato himself “had not attained to the depth of intelligible substance.”

If this hypothesis is correct, it points to a context in which the triad might have arisen. Let us suppose that Pseudo-Zostrianos had taken the literal text of the proof passage of *Timaeus*, 39e7–9 as a *point of departure* for esoteric speculations about the venerable *aporia* concerning the relationship of the

²⁷⁵ This is evident from Kalyptos’ precise function in *Zostrianos*. Each subaeon of Barbelo, beginning with Kalyptos, contains the entire range of Forms of several classes — divine beings, humans, animals, plants, minerals, and so forth — in a manner that accords with its degree of unity. Below the Barbelo Aeon these intelligible strata are reflected in a series of increasingly mediocre and ontologically impoverished “antitypes” or “reflections,” culminating in the lowly “airy Earth,” the immediate prototype of our miserable cosmos. As the prototype of all subsequent intelligible strata, Kalyptos thus represents the hidden prefiguration of the first division of undifferentiated divine power into multiplicity: a unified multiplicity of intelligible Forms, species, and genera that will only manifest in actuality in Kalyptos’ inferior counterpart, Protophanes-Nous, which comprises the intelligible ‘image’ of the former. Although the two principles, Kalyptos (“the hidden”) and Protophanes (the “first-appearing”), were eventually forced into a triad of subaeons along with the traditional and presumably earlier Sethian figure of Autogenes, they undoubtedly originated as an independent dyad, united by the structural opposition of occultation and manifestation (found, incidentally, in many other Gnostic systems). Thus, for instance, Kalyptos and Protophanes appear dyadically, without Autogenes, at *Steles Seth* (*NHC* VII, 5), 123, 1–5.

²⁷⁶ Unattested in any other Gnostic or philosophical source outside of Sethian literature.

intelligibles and the demiurgic Intellect.²⁷⁷ From this passage there emerges a specific philosophical *problematic*, one to which a response might well be the postulation of a triad of powers on a prior ontological stratum. For a philosophically minded Sethian Gnostic author, the multiplicity of *activities* implied by Plato's conception of the ἔστι ζῶον and νοῦς would itself demand explanation. I think it is safe to say, very generally, that typical Gnostic ontogenesis is highly overdetermined, and the various principles rarely if ever come into being without a prior cause. Several Gnostic systems presuppose that any activity necessitates a more fundamental potentiality or prefiguration on a stratum prior to that upon which it is manifest,²⁷⁸ such that even Plotinus himself complains about the Gnostics' proclivity to introduce excessive complexity and superfluous strata into the intelligible realm. Therefore, while the Platonic postulation of the ἔστι ζῶον *does* account for the multiplicity of intelligibles that inhere within it — and therefore, ultimately, for the species and genera on all subsequent strata — neither the ἔστι ζῶον itself and / or the νοῦς which contemplates it, can account for their *own*

²⁷⁷ Distinguishing between them and subordinating the latter to the former, precisely as Plotinus complains, not only in Treatise 33 but in fact throughout the Großschrift-tetralogy.

²⁷⁸ This can take the form of a 'power' abiding on a superjacent stratum, but also that of a paradigmatic *event* of mythical narrative, a divine antecedent of a human psychological process, or even a specific *daimôn* responsible for the governance of a detail of human anatomy. In the case of the Platonizing Sethians in particular, this tendency is also evident in the profusion of hierarchically-arranged reflections or "antitypes" inferior to the Barbelo Aeon but *prior* to the mediocre paradigm of the cosmos (the "Airy Earth") that is observed and used as a model by the inferior demiurgic archon who is the actual creator of the cosmos, while the true Forms-in-themselves remain entirely "hidden" within the appropriately-named Kalyptos. I thank John Turner for this latter suggestion in recent conversation. This presupposition was eventually axiomatized by Proclus, of course, but long predated him.

activities: namely, those of *being*, *living*, and *intellection*. Rather — according to this logic — these activities must derive from a prior power — or, indeed, from *three* powers — on a superior stratum. That is to say, the activities of living, being, and intellection, in their absolute sense, must have a cause *prior* to the ἔστι ζῶον itself, and these causes might be elevated in the ontological hierarchy as a discrete element, such as, for example, a triad, especially if one has a predilection for triadization, as both pre-Plotinian Gnostics and certain Middle Platonists apparently did.²⁷⁹

This formulation, originating with a speculative and overly literalistic interpretation of a specific passage of the *Timaeus*, is far from gratuitous or illogical,²⁸⁰ for it provides one possible solution to the inevitable question that remains conspicuously unaddressed in our extant sources for pre-Plotinian academic Platonism: namely, if the Demiurge patterns the sensible cosmos after the noetic one — a truly-existent realm of Forms which, as Plato implies, both here and at *Sophist* 248, is already burgeoning with ‘life’ — how does this living paradigm itself emerge from a Good entirely *beyond* being and life and thought? One might conjecture that a dialectical process such as this led a Platonizing Sethian such as pseudo-Zostrianos, or his immediate antecedents, to attribute the source of these three essential powers to the otherwise hypertranscendent Invisible Spirit, the supreme principle of traditional Sethianism, so as to produce what is, in *Zostrianos*, referred to as the “*Triple Powered Invisible Spirit*”: a principle endowed with the prefiguration of existence, life, and thought that are then manifested only subsequently in the ἔστι ζῶον and the νοῦς that observes it. The triad of powers is also, conveniently, the mechanism by which Barbelo herself emerges from the

²⁷⁹ See, for example, WHITTAKER (1992).

²⁸⁰ On might recall M. Tardieu’s claim (1996) to the effect that “le texte de *Zostrien* ne brille pas de logique.”

Invisible Spirit (in so-called ‘canonical’ order (Existence, Life, Blessedness), and whose activity is, moreover, further distributed, albeit in non-canonical or ‘descending’ order, among the three subaeons of Barbelo: thus Existence is associated with Kalyptos, Blessedness / Intellect with Protophanes, and Life with Autogenes. Interestingly, it might have been a similar rationale, based on a similar awareness of the problem posed by *Timaeus*, 39e, that inspired Plotinus, at least in his early treatises, to compromise the absolute transcendence of the One by explicitly emphasizing its causality with respect to the multiple activities of Intellect;²⁸¹ only later — that is, only once he had rigidified his anti-Gnostic position — did he more frequently emphasize his novel model of causality in which the One famously “gives what he does not have.”²⁸²

A second-order reflection upon the Zostrianian schema might have motivated a subsequent Platonizing Sethian author, such as pseudo-Allogenes, to attempt to better preserve the hypertranscendence of the supreme principle (the “Unknowable”) by elevating the latter above any causal potentiality at all, and instead to isolate the origin of the three powers as a quasi-independent triadic hypostasis — the “Triple Powered” — which mediates between the Unknowable and the Barbelo Aeon and which simultaneously explains, moreover, the dynamic process by which the latter emerges from the

²⁸¹ I 6 [1], 7, 10–12: καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῆ καὶ νοεῖ· ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι. the One is that “from which everything depends, and looks to it, and *is*, and *lives*, and *thinks*, for it is cause of *life* and *intellect* and *being*”; VI 9 [9], 9, 1–2: πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς. it is “the spring of life, the spring of intellect, the principle of being, the cause of good, the root of the soul.”

²⁸² On the novel aspect of this Plotinian formula, per see CHRÉTIEN (1980) and D’ANCONA COSTA (1992).

former.²⁸³ By this point, Kalyptos has become unmoored from its exclusive association with the ἔστι ζῶον, whose role has been distributed among the entirety of the Barbelo Aeon; meanwhile, the three powers themselves — Existence, Vitality, and Blessedness / Mentality — have become abstract and formalized, in their so-called ‘canonical’ order, within the Triple Powered. The language of the Platonic source itself has receded from view, present in *Allogenes* only as faint echoes: at 45.7–8, the “perfect individuals all joined together in a single place”; at 46.7, “truly existing”; at 55.13–15, “the all-perfect (*panteleios*) ones who exist together”; and so forth. A similar process of abstraction is evident in the *Three Steles of Seth*, in which a tripartite figure, possibly the personified Barbelo herself, is revered as the origin of the threefold power.²⁸⁴ She is hymnically invoked as “all-perfect” (*panteleios*), as a “noetic cosmos” (*oukosmos nte nsooun*), and as a unity that has given rise to multiplicity in the form of a triad; but more importantly, she is the source of divisions into Forms (*eidê*): “you have given power to the eternal ones in being (*ousia*); you gave power to divinity in vitality; you have given power to intellection in goodness... you have given power in begetting, and in (the) Forms (*heneidos*) in the one-who-is.”²⁸⁵

Indeed, once one has become attuned to it, one begins to perceive ubiquitous but virtually neglected echoes of the *Timaeus* permeating the Platonizing Sethian discussions of the subaeons of Barbelo. Yet that the interpretation of the *Timaeus* — rather than of the *Sophist* or *Parmenides* — should have been the ultimate provenance of the triad is given substantial support from a remarkable parallel in Proclus, who was writing

²⁸³ Pointed out by TURNER (2001), p. 530.

²⁸⁴ The importance for this text of the theme of the division of unity into multiplicity was remarked long ago by TARDIEU (1973), esp. 560 ff.

²⁸⁵ *Three Steles of Seth* (NHC VII, 5), 122, 13–33.

well after the latest possible dating of the burial of the Coptic manuscript accepted even by supporters of the redaction hypothesis. In his exegesis of *Timaeus*, 39e7–9, Proclus derives the triad in precisely the manner I have suggested for pseudo-Zostrianos, namely, from the ἔστι ζῶον, whose three activities of being, living, and intelligibility depend upon a triad of powers on a superior stratum.²⁸⁶ Interestingly, Proclus does not attribute this particular interpretation of the ἔστι ζῶον to any particular philosophical predecessor, as is his habit with other doctrines, but rather interprets it in connection with a putatively ‘Orphic’ schema involving the emergence of a “manifest” deity, understood in terms of the Orphic deity Phanes, who is “hidden” (*kryphios*) within a primordial egg before his emergence as “first-born” (*protogonos*): a schema intriguingly reminiscent of the Platonizing Sethian subeons Kalyptos and Protophanes. Elsewhere, however, Proclus also attributes a different ‘Orphicizing’ interpretation of this source passage to Amelius, whose trinoetic interpretation of *Timaeus*, 39e included the equation of so-called “Three Kings” respectively with Phanes, Ouranos and Kronos. Lest a proponent of the redaction hypothesis postulate a post-Plotinian philosophical source, such as Amelius himself, behind the apparent Orphicism’ “Protophanes” — perhaps a portmanteau of “Protogonos” and “Phanes,” both securely ‘Orphic’ terms for the first-appearing deity — we should be aware that both terms Kalyptos and Protophanes occur in earlier, classic Sethian literature, for which the possibility of post-Plotinian influence is extremely remote (*Apocalypse of John, Gospel of the*

²⁸⁶ “The Living Being is not able to be identical with Being Itself.... Nor can it be identical to the intelligible Life, for that which is a living being is secondary to life and is said to be a living being in virtue of the participation in life.” See the discussion in OPSOMER (2000). Proclus’ entire discussion of this Platonic passage, especially *In Timaeum*, IV, 100.1–101.16 Diehl, contains intriguing echoes of *Zostrianos* that merit attention in a future study.

Egyptians and *Trimorphic Protennoia*), which suggests in turn that pseudo-Zostrianos derived these terms from earlier Sethian and / or genuinely ‘Orphic’ rather than academic-philosophical sources. It seems more likely that it is Amelius himself who felt the need to respond to, and correct, a tacit allusion to Orphicizing themes already present in *Zostrianos* with his own explicitly Orphic version, perhaps during the course of one of his lost 40 anti-Zostrinian books.

More importantly, however, the narrative framework of *Zostrianos* itself provides confirmation that the precise problem of the actualization of the various powers of *Kalyptos*—*qua*—ἔστι ζῶον occupies a role of fundamental importance throughout the entire tractate.²⁸⁷ Those familiar with the text of *Zostrianos* will surely recall the remarkable prologue in which the eponymous visionary falls into a profound, even suicidal, depression because he is unable to find the answer to a metaphysical *aporia*. The passage on *Zost.* p. 2 in which Zostrianos poses his initial questions establishes the fundamental *zetesis* that provides the context for the entire ascent narrative:

²⁸⁷ Revelations concerning the manifestation of the triad are present throughout the tractate, but of particular importance seems to be the lengthy so-called “exposé” preserved on *Zostrianos*, p. 64–68, 74, 75, 84, that Michel Tardieu (1996) had argued was a reproduction of a Middle Platonic disquisition on the triad that had also been used later by Victorinus. From Tardieu’s reconstruction it seems apparent that the ultimate purpose of the exposé is to explicate the precise relationship between the three powers prefigured within the supremely unified Triple-Powered Invisible Spirit and their manifestation in *Kalyptos* himself. More recently Volker Drecoll (2010) has challenged Tardieu’s hypothesis of a source common to *Zostrianos* and Victorinus, and has proposed that *Zostrianos* itself is equally likely to be the source of the exposé used by Victorinus.

I was seeking after the male Father of all of these things — those things which are in thought and in perception, in species and genus, and in part and whole, and those which contain and which are contained, and corporeal and incorporeal, and [in] substance and matter — and those that *belong* to all of these (latter things). And the Existence which is mixed with them, and the god of these [. . .], the ingenerate Kalyptos, and the power of all of them. And (concerning) the Existence: how do those who *are* — as they are from the aeon of those who come from an invisible and undivided, self-generated spirit, [and are from] three ingenerate images — have an origin *superior* to Existence, and pre-exist all these things, while nevertheless coming to be in the cosmos? [...] what is the place, of that one, or what is his origin? How does what come from him belong to him, along with all things? How, being a simple unity, does he transform himself, he being in Existence and Form and Blessedness? And [how does] he gives a living power in Life? In what way did the Existence which does not exist manifest in an existing power?

Zostrianos' series of questions may be distilled as follows: How did the supreme unity of the first principle *beyond* being (namely, the Invisible Spirit) manifest in an *existing* principle — a principle which is explicitly named as Kalyptos at 2.23 — that actualizes the multiplicity of powers of [i] Existence, [ii] intelligible Form, [iii] *voũç* proper (referred to here as Blessedness), and [iv] Life? And how do these intelligible principles, whose ultimate origin is beyond Existence, generate

sensible images in the cosmos? We may observe that all the powers listed in this passage ultimately derive from Plato's description of the ἔστι ζῆλον, down to the inclusion of "Form" (εἶδος). Most interesting is the fact that although Zostrianos' question *presupposes* both Kalyptos itself (i.e., the Living-Thing-That-Is) and the *elements* of the triad, the latter are not yet actually formalized into a triad as such. Not three but four principles are mentioned, since "Form" and "Blessedness" — that is, the intelligible and the intellect — are distinguished. Thus, in other words, I would suggest that although the eponymous visionary is curious about the powers of the ἔστι ζῆλον—*qua*-Kalyptos aeon, he has not yet 'discovered' the triad which furnishes it with these powers, and at the very beginning of his narrative he is still implicitly in the mode of a befuddled interpreter of the Platonic source text.

This interpretation is confirmed later in the text, when Zostrianos receives the answer to his questions in the form of a revelation in which the three powers are first explicitly formalized *as a triad*. When the eponymous visionary is unable to obtain answers to his metaphysical *aporiai* and retreats to the desert with the intention of being devoured by wild animals,²⁸⁸ he is rescued at the last moment by an angel of light who consoles him and then accompanies him on an apocalyptic ascent that eventually culminates in the Barbelo Aeon itself. In the initial phases of this ascent, however, Zostrianos encounters a divine revealer, Ephesech, who answers his original question by explaining that [a] the fundamental principles of all things are *three*: respectively Existence, Blessedness, and Life; that [b] these principles also comprise the origin of power at *every*

²⁸⁸ One might be tempted to see a in the mention of wild animals a deliberate literary tension with the opposite end of the pole of vitality, the ἔστι ζῆλον—*qua*-Kalyptos Aeon.

ontological stratum;²⁸⁹ and, moreover, that [c] they are simultaneously associated (in so-called ‘non-canonical’ order) with the three respective subaeons of Barbelo.²⁹⁰

Zostrianos, listen concerning [all] these things. For they are three, the first principles, having manifested in a single principle of the aeon of Barbelo: not in the manner of *some* principles or *some* powers, nor as if out of *a* principle or *a* power. They have manifested *every* principle, and they gave power to *every* power, and they manifested [in] that which transcends them greatly, which are these: Existence, Blessedness, and Life: these things, while manifesting each other, manifest[ed] in a [single] principle [...] (*Zost.* 14.1–16)

Significantly, we have here the very first reference in the tractate, and thus possibly in the entirety of extant Platonizing Sethian literature, to the three terms of the triad *as such*,²⁹¹ although in the (so-called) non-canonical order, and, of course, presented not as a scholastic exegesis of the *Timaeus* but

²⁸⁹ He precise sense of the passage is obscure, but the emphasis seems to be on the fact that the three powers are not restricted to the Kalyptos aeon alone — whence, we might suspect, they actually derive, intellectual-historically speaking — but rather that they manifest themselves on *every* level, since they derive from the First principle itself.

²⁹⁰ On the next page, at 15, 1–16, we find the three subaeons of Barbelo correlated with a member of the triad represented by a particular kind of baptismal water; thus Kalyptos corresponds to the water of Existence, Protophanes to that of Blessedness / Intellect, and Autogenes to that of Life.

²⁹¹ Although Zostrianos himself mentions “three ingenerate images” in his initial question at 2, 28–29; this presumably refers to the 3 subaeons of Barbelo rather than the actual triad itself, considering the chaos of the triadic elements he goes on to mention in the remainder of the passage, at 3, 8–12.

instead as an apocalyptic revelation. We might now ask ourselves: could these passages of *Zostrianos* reflect, albeit in the veiled terms of revelation-discourse, the actual philosophical background of the ‘invention’ of the triad, in response to a problem posed by critical or even irreverent Sethian Gnostic reading of the Platonic source-text?

Conclusion

Of course, historical certainty on this matter is impossible. However, it is eminently plausible that an ‘inventor’ of the triad who would have combined certain characteristics, which, on the one hand, *Zostrianos* clearly exhibits, and which, on the other hand, Plotinus attributes explicitly to his Gnostic source(s). These are as follows. [a] *A commitment to providing an explanation of the derivation of Plato’s intelligible realm from an increasingly transcendent supreme principle: an explanation that Plato himself had apparently not provided.* That such a motivation is plausible for a Gnostic author is abundantly confirmed, not just by the profusion of detailed ontogenetic schemata one finds in a variety of Gnostic sources — indeed, discussion of how anything after the transcendent first principle comes to be is far more central to Gnostic thought than to pre-Plotinian academic Platonism²⁹² — but also by the explicit testimony of Porphyry that the Gnostics were “misleading many, themselves misled, that Plato had not penetrated to the depths of intelligible essence.”²⁹³ and of Plotinus himself: “[the Gnostics] drag down Plato’s doctrines

²⁹² A perusal of Hippolytus, Irenaeus, and the Gnostic texts themselves largely confirms this. One might also consider the prevalence of Gnostic sources to which Krämer 1964 appeals, although he seems to be under the impression that this reflects only the state of the evidence.

²⁹³ PORPHYRY, *Vita Plotini*, 16, 6–9: πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἤπατη μένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

towards the inferior, as if *they* had understood the intelligible nature, and he and the other blessed men had not.”²⁹⁴ [b] *A particular interest in the interpretation of problematic passages in the Timaeus, but especially of Timaeus, 39e, from which, as we have seen, it is very easy to derive the triad.* This, as we have seen, is explicitly confirmed by Plotinus. [c] *A tendency to multiply highly complex and overlapping intermediary strata and to invent new hypostases are not present in Plato.* This comprises one of Plotinus’ principal complaints running throughout Treatise 33 and elsewhere in his less explicitly anti-Gnostic writings.²⁹⁵ [d] *A predilection for coining neologisms and in using cryptic expressions for otherwise common notions.* In *Zostrianos*, besides the obvious use of *Kalyptos* and *Protophanes* to denote the ἔστι ζῶον and νοῦς, we find the highest level of existence expressed with the unusual ὑπαρξίς — perhaps to suggest an indeterminate or absolute being prior to the participial or even infinitival expressions of “to be” — and we should note that this particular usage is not a coinage of Porphyry,²⁹⁶ but already occurs, with an abstract ontological sense, in Philo.²⁹⁷ Intellect, too, is rendered as “Blessedness.”²⁹⁸ The Gnostic predilection for terminological innovation is also confirmed by Plotinus at II.9[33].6.28–29: “by naming a multiplicity of intelligibles they suppose that they will appear to have made a more precise

²⁹⁴ PLOTINUS, II 9 [33], 6, 25–28: πρὸς τὸ χειρὸν ἔλκουσι ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή.

²⁹⁵ E.g., II 9 [33], 1, 23–25, 54–57, 2, 1–2; 6, 1–6, 19–21, 24–35, but also evident in the previous treatise of the tetralogy, at V 5 [32], 1–3, and throughout the great treatise VI 4–VI 5 [22–23], which also, in my view, is especially anti-Zostrinian.

²⁹⁶ Thus HADOT (1968), p. 112–113; 276 ff., followed by MAJERCIK (1992), p. 478.

²⁹⁷ GLUCKER (1994).

²⁹⁸ An association implicit in Plato’s *Sophist* but already made explicitly, if jestingly, in Attic comedy²⁹⁸ (and not only by 4th century Christians, as Mark Edwards maintains) EDWARDS (1990).

discovery,”²⁹⁹ or, later, at 10.28–30, “they say one thing and another, and use many other names so as to throw obscurity over what they are saying.”³⁰⁰ We may presume the Gnostics use this strategy at least in part to conceal the Platonic origin of their ideas while simultaneously implying they have surpassed Plato’s own degree of knowledge. One might also take note of the widely evident Gnostic tendency to isolate, reify and hypostatize otherwise non-technical terms found in source texts, both biblical and philosophical. And finally, [e] *intellectual and / or personal proximity to Plotinus*. We know that the triad gradually became a central feature of the thought of Plotinus’ successors (whether this began already with Porphyry or not is debated). But Plotinus famously admits that his critique in Treatise 33 is restrained by reverence towards his (Gnostic) friends,³⁰¹ and that the purpose of the entire treatise is to prevent Gnostic ideas from “troubling” his own pupils, which suggests precisely the possibility of such an influence. Similarly, we have seen that the tri-noetic interpretation of *Timaeus*, 39e, that we find in *Zostrianos* also lurked, paradoxically, at the very heart of Plotinus’ own circle; that it was maintained by Amelius (who wrote no less than 40 books against the “apocalypse of Zostrianos” alone!), and even by Plotinus, at least in his early period. The young Porphyry himself may have held a similar notion: he reports that upon his arrival in Rome, Plotinus had Amelius re-educate him in what was then Plotinian orthodoxy: specifically, “that the intelligibles are not outside the Intellect” (he was eventually

²⁹⁹ Π 9 [33], 6, 28–29: Καὶ πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν οἴονται.

³⁰⁰ PLOTINUS Π 9 [33], 10, 28–30: τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δ’ ἄλλο λέγοντες, καὶ πολλὰ ἄλλα ὀνόματα εἰπόντες οὐ λέγουσιν εἰς ἐπισκότησιν.

³⁰¹ Π 9 [33], 10, 3–5.

coerced into making a public recantation before the assembled school).³⁰²

From the foregoing, it seems that our extant *Zostrianos* is identified very precisely.³⁰³ Indeed, it seems to me that a perennial shortcoming of prior conjectures is the absence of any intellectual-historical *necessity* for the formulation of the triad. As it appears, such a necessity emerges quite naturally from a particular Gnostic exegesis of a passage of the *Timaeus*: an exegesis for which we have both Plotinus' own confirmation, and, with a little interpretative analysis, that of pseudo-Zostrianos as well. Proponents of the redaction hypothesis may protest that our Coptic *Zostrianos* simply parrots a putative lost post-Plotinian Platonist source in which the triad had been derived through a similar process. The underlying presupposition would be that only academic philosophers could generate novel exegeses of Platonic dialogues. Yet have seen that *Plotinus himself* attests that the Gnostics derived their schemata from (mis)interpretation of *Timaeus*, 39e; and, after all, the triad *does in fact occur* in the

³⁰² It is therefore interesting that Porphyry entitled the treatise immediately prior to Treatise 33, V 5 [32] — the third in the anti-Gnostic tetralogy — “*That the Intelligibles are not Outside the Intellect.*”

³⁰³ To be clear, I would not wish to stake out too firm a position on the unique genesis of the triad itself and thus directly challenge the conjectures of scholars such as Tardieu, Hadot, Corrigan or Rasimus. Indeed, it is unlikely that the ‘inventor’ of the first recognizable formulation of the triad would have been *unaware* of the various Aristotelian, Stoic and Johannine resonances, and would also *not* have found confirmation in the famous passage of Plato’s *Sophist* that Hadot saw as central to the issue. Nevertheless, we can be quite certain that the triad did not first arise from Porphyrian (or post-Porphyrian) speculation on the mechanism by which the One-Being of the second hypothesis of the emerged from the non-being One of the first hypothesis. As useful a tool as the triad would later *become* for such explanations, this solution is not derived from exegesis of the latter dialogue and is in fact largely circumstantial to it.

Platonizing Sethian tractates under question, alongside other uncontestedly Platonizing Sethian neologisms. Most importantly, however, we must recognize that it is *Zostrianos* alone, in all of ancient literature, which provides a glimpse, however fictionalized, of an intense spiritual crisis — a crisis arising from a philosophical or exegetical *aporia* in a Platonic source text — for which the putative ‘revelation’ of the triad emerges as a unique *solution*. And as Plotinus himself (anticipating Occam) admonishes the Gnostics, one must not introduce superfluous intermediaries.³⁰⁴

³⁰⁴ Π 9 [33], 2, 1–2: Οὐ τοίνυν οὔτε πλείω τούτων οὔτε ἐπινοίας περιττὰς ἐν ἐκείνοις, ἅς οὐ δέχονται, θετέον.

Bibliography for *Intimations of A Pre-Plotinian Gnostic Provenance of the Noetic (Existence—Life—Intellect) Triad*

ABRAMOWSKI, L. (1983), "Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 74, 1-2, p. 108-128.

ABRAMOWSKI, L. (2006), "'Audi ut dico': Literarische Beobachtungen und chronologische Erwägungen zu Marius Victorinus und den 'platonisierenden' Nag Hammadi-Traktaten," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 117, 2-3, p. 145-168.

BARRY, C., W.-P. FUNK., P.-H. POIRIER, and J. D. TURNER (eds.) (2000), *Zostrien, (NH VIII, 1)*, Québec/ Leuven, Université Laval/Peeters.

BECHTLE, G. (1999), *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Bern, Paul Haupt.

BECHTLE, G. (2000), "The Question of Being and the Dating of the Anonymous Parmenides Commentary," *Ancient Philosophy* 20, p. 393-414.

BRISSON, L. (1987), "Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style." *ANRW*, 36, 2, p. 793-860.

BRISSON, L. (1999), "The Platonic Background in the *Apocalypse of Zostrianos*: Numenius and *Letter II* attributed to Plato." in J. J. O'Cleary (ed.), *The Tradition of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, p. 173-188.

CORRIGAN, K. (2000), "Platonism and Gnosticism. The Anonymous Commentary on the Parmenides: Middle or Neoplatonic?," in J. D. Turner and R. Majercik (eds.),

Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, Texts, Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 141–177.

DODDS, E. R. (1963), *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon.

DRECOLL, V. (2010), “The Greek Text Behind the Parallel Sections in *Zostrianos* and Marius Victorinus,” in *Plato’s Parmenides and its Heritage, Volume 1: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, J. D. Turner and K. Corrigan (eds.), Atlanta, Society for Biblical Literature, p. 195-212.

EDWARDS, M. (1990a), “Porphyry and the Intelligible Triad,” *Journal of Hellenic Studies*, 110, 1990, p. 14-25.

EDWARDS, M. (1990b), “Neglected Texts in the Study of Gnosticism,” *Journal of Theological Studies*, 41, 1, p. 26-50.

FUNK, W.-P., P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO and J. D. TURNER (eds.) (2004), *L’Allogène (NH XI, 3)*, Québec/Leuven, Université Laval/Peeters.

GLUCKER, J. (1994), “The Origin of hyparchô and ὑπαρχις as Philosophical Terms,” in F. Romano and D. P. Taormina, “*Υπαρχις e hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università di Catania, 1–3 ottobre 1992*,” Firenze, Olschki, p. 1-24.

HADOT, P. (1957), “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin,” in E. R. Dodds (ed). *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, p. 107-141.

KRÄMER, H.-J. (1964), *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam, Schippers.

OPSOMER, J. (2000), "Deriving the Three Intelligible Triads from the *Timaeus*, in Alain Segonds and Carlos Steel (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne : actes du Colloque international de Louvain, 13-16 mai 1998, en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*. Leuven, Leuven University Press, p. 351-372.

PÉPIN, J. (1992), "Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics," in R. T. Wallis (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany, State University of New York Press, p. 297-335.

RASIMUS, T. (2010), "Porphyry and the Gnostics: Reassessing Pierre Hadot's Thesis in Light of the Second and Third-Century Sethian Treatises," in J. D. Turner and K. Corrigan (eds.), *Platos Parmenides and its Heritage, Volume 2: Its reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*. Atlanta, Society of Biblical Literature, p. 81-110.

RASIMUS, T. (2013), "Johannine Background of the Being-Life-Mind Triad," in K. Corrigan, T. Rasimus, D. M. Burns, L. Jenott, and Z. Mazur (eds.), *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, Leiden, Brill, p. 369-409.

ROBINSON, J. M. (1977), "The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus," in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973*, p. 132-142.

TARDIEU, M. (1973), "Les Trois stèles de Seth" un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57, p. 545-575.

TARDIEU, M. (1996), "Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus." *Res Orientales* 9, p. 7-114.

TURNER, J. D. (2001), *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/Peeters.

TURNER, J. D. (2006), "The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the *Timaeus* and the *Parmenides*," *Vigiliae Christianae*, 60, p. 9-64.

TURNER, J. D. (2007), "Victorinus, *Parmenides* Commentaries, and the Platonizing Sethian Treatises," in K. Corrigan and J. D. Turner (eds.), *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*. Leiden, Brill, p. 55-96.

TURNER, J. D. (2009), "Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition," in J.-M. Narbonne and P.-H. Poirier (eds.), *Gnose et Philosophie: Études en hommage à Pierre Hadot*, Paris, Vrin, p. 147-221.

WHITTAKER, J. (1980), "Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems," in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 1. [Studies in the History of Religions, 41]. Leiden, Brill, p. 176-193.

WHITTAKER, J. (1992), "Goodness, Power, Wisdom: A Middle Platonic Triad," in M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, and D. O'Brien (eds.), "*Chercheurs de sagesse*", *Hommage à J. Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustinienne, p. 179-194.

Bibliographie des articles en français

Éditions, traductions et commentaires d'œuvres anciennes

1. Plotin

a) *Œuvres complètes*

Ennéades, t. I-VII, éd. et trad. par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.

*Traité*s., t. I-IX, trad. sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau Paris, GF Flammarion, 2002-2010.

Œuvres Complètes, t. I-II, nouvelle éd., trad. française et notes, sous la direction de J.-M. Narbonne et L. Ferroni, Paris, Les Belles Lettres, 2012-2018.

Opera, t. I-III, éd. du texte grec par P. Henry et H.-R. Schwyzer, Oxford, Oxford University Press, 1951-1973.

Schriften, t. I-V, trad. allemande par R. Harder, Leipzig, F. Meiner, 1930-1937.

Enneads, t. I-VII, éd. et trad. anglaise par A. H. Armstrong, Cambridge (Mass.) et London, Loeb Classical Library, 1966-1988.

b) *Traité*s individuels

Traité 1, intro., trad. et comm. par A.L. Darras-Worm, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

Traité 5, intro., trad. et comm. par A. Schniewind, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

Sulle virtù (I 2 [19]), intro., trad. italienne et comm. par G. Catapano, Pise, Pisa University Press, 2006.

Traité 20. Qu'est-ce que la dialectique ?, intro., trad. et comm. par J.-B. Gourinat, Paris, Vrin, 2016.

Traité 36: I, 5, intro., trad. et comm. par A. Linguiti, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

Traité 49, intro., trad. et comm. par B. Ham, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

2. Autres auteurs anciens

ALCINOUS, *Didaskalikos*, éd. et trad. par J. Whittaker et P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, trad. par F. Sagnard, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 23, 1970.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates II*, intro. et notes de P. TH. Camelot et texte grec et trad. de C. Mondésert, Paris, Édition du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 38, 1954.

Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi, J.-P. Mahé et P.-H Poirier (éds.), Paris, Gallimard, 2007.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, trad. G. Favrelle, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 292, 1982.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile*, intro. trad. et notes par P. Maraval, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 573, 2014.

HIPPOLYTE, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, 1-2, trad. A. Siouville, Paris, Rieder, 1928, republié à Milano chez Archè en 1988.

HIPPOLYTUS, *The Refutation of All Heresies*, trad. Anglaise J. H. MacMahon, dans *Ante-Nicene Fathers*, vol 5, 1905, p. 9-266.

HIPPOLYTUS, *Cyprian, Caius, Novatian*, éd. et trad. Anglaise par A. Roberts et J. Donaldson, Grand Rapids (Michigan), WM. B. Eerdmann Publishing Company, 2005, téléchargé via <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.html>.

HIPPOLYTUS, *REFUTATION of All Heresies*, éd. et trad. anglaise par D. Litwa, Atlanta, SBL Press, 2016.

IRÉNÉE DE LYON, *CONTRE les hérésies* (188), éd. et trad. par A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », Livre I, n°263-264, 2 vol. , 1979 ; Livre II, n°293-294, 2 vol. , 1982 ; Livre III, n°210-211, 2 vol. : 1974 ; Livre IV, n°100, 1965 ; Livre V, n°152-153, 2 vol. , 1969.

ORIGENE. *Traité des principes*, trad. et commentaire par S. Fernández, Madrid, Ciudad Nueva, 2015.

ORIGÈNE, *Commentaire sur St. Jean*, t. III-IV, trad. C. Blanc, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources chrétiennes », vol. 222 et 290, 1975 et 1982.

Patrologiae cursus completus, 10, éd. par J.-P. Migne, Paris, 1857-1866.

PORPHYRE, *Vita Plotini*, dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I, éd. par L. Brisson et als., Paris, Vrin, 1982.

PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*, trad. et comm. par G. Quispel, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 7, 1949.

TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens*, t. I, trad. par J.-C. Fredouille, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 280, 1980.

Monographie

ATHANASSIADI, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

BLANC, C., *Origène. Commentaire sur St. Jean, XIX-XX*, Paris, « Sources Chrétiennes », vol. 290, 1982, p. 233-234,

CASSON L. et E. L. HETTICH, *Excavations at Nessana, vol. 2: literary papyri*, Princeton, Princeton University Press, 1950.

DANIÉLOU, J. *Origène*, Paris, Les Éditions du Cerfs, 2012 [1948],

DES PLACES, É., *Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964.

FATTAL M., (éd.), *Etudes sur Plotin*, Paris, 2000, p. 173-191.

FESTUGIÈRE, A.J. *Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Paris, Éditions Beauchesnes, 1982.

JANKÉLÉVITCH, V., *Plotin, « Ennéades » I, 3: sur la dialectique*, Jerphagnon, L. (éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1998.

MARAVAL, P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

MERLAN, P., *Monopsychism mysticism metaconsciousness: problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, The Hague, M. Nijhoff, 1963.

NARBONNE, J.-M., *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Leiden, Brill, 2011.

OOSTHOUT D., *Modes of knowledge and the transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 (49) with a Commentary and Translation*, Netherlands, John Benjamin, 1991.

PRADEAU, J.-F., *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, p. 93.

SANTA CRUZ, M. I., *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

SCHNIEWIND, A., *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du Spoudaios*, Paris, Vrin, 2003.

STEAD, C., *Divine Substance*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

SZLEZÁK, T. H., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1979.

TROUILLARD, J., *La Purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

TURNER, J.-D., (*Zostrien* [BCNH VIII, 1], C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. Turner (éds), Québec/Louvain, PUL/Peeters, 2000.

TURNER, J. D., *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, Québec, Louvain, Paris, Presses de l'Université Laval, 2001.

ZANDEE, J., *The Terminology of Plotinus and of some gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex*, Istanbul/Nederlands, Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1961.

Articles scientifiques

BEATRICE, P.-F., « The Word “*Homoousios*” from Hellenism to Christianity », dans *The American Society of Church History*, Cambridge University Press, 2002, 71, 2, p. 243-272.

BEIERWALTES, W., « Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins », dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1961, 15, p. 334-362.

BREHIER, É., « Aretai kathárseis », dans *Études de philosophie antique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 237-243.

CHIARADONNA, R., « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », dans *Per una storia del concetto di mente*, E. Canone (éd.), Rome, Leo S. Olschki Editore, 2005, p. 27-50.

DUNDERBERG, I., « The School of Valentinus », dans *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, A. Marjanen et P. Luomanen (éds.), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 64-99.

EDWARDS, M.-J., « Did Origen Apply the Word homoousios to the Son? », Oxford, Oxford University Press, *Journal of Theological Studies*, 49, 1998, p. 578-590.

GOULET-CAZÉ, M.-O., « L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, t.I, L. Brisson (éd.), Paris, Vrin, 1982, p. 307-315.

INGLEBERT, H., *L'histoire des hérésies chez les hérésiologues*, p. 113, dans *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles* (dir. B. Pouderon et Y.-M. Duval), « Théologie historique », vol. 114, p. 105-126.

KENNY, « The Platonism of the *Tripartite Tractate* (NH I, 5) », dans *Neoplatonism and Gnosticism*, J. Bregman et R. T. Wallis (éds.), Albany, State University of New-York Press, 1992, p. 187-206.

LINGUITI, A., « Plotino sulla felicità dell'anima non discesa », dans *Anitichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, A. Brancacci (éd.), Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 213-236.

MARAVAL, P., *Grégoire de Nysse. Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile, introduction, traduction, notes*, Paris, Les Éditions du Cerf, « Sources Chrétiennes », vol. 573, 2014

MARSOLA, M. P., « "Heavy birds" in tr. 5 (*Enn.* V 9 1.) : References to Epicureanism and the problem of pleasure in Plotinus », dans *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, A. Longo e D. P. Taormina (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 82-95.

MARTIN, A., « L'origine de l'arianisme vue par Théodoret », dans *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles* (dir. B. Pouderon et Y.-M. Duval), « Théologie historique », 114, p. 349-359.

MEIJER, J., « The “as far as possible”-formula », dans *Plotinus on the Good or the One. An analytical commentary*, Leiden, Brill, 1992, p. 311-313.

NARBONNE, J.-M., « La quête du beau comme itinéraire intérieur chez Plotin », Aix-en-Provence, *Centre d'études sur la pensée antique “kairos kai logos”*, Université de Aix-en-Provence, 1997.

NARBONNE, J.-M., « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue? », *Quaestio* 7, 2007, p. 123-164.

NARBONNE, J.-M., « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, n° 3, 2008, p. 691-708.

NARBONNE, J.-M., « Matter and Evil in the Neoplatonic Tradition », dans *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, P. Remes & S. Slaveva-Griffin (éds.), New-York, Routledge, 2014, p. 231-246.

Index des noms propres et des références aux ouvrages anciens

- Abramowski, L., 96,
106, 108, 116, 123, 157
Achamoth, 10, 68, 69,
70, 77
Adversus Haeresis, 10,
11, 12, 15, 16, 18
Alcinoos, 8
Alcinous, 24, 131
Allogène, 5, 8, 9, 16, 19,
158
Allogenes, 95, 98, 104,
115, 121, 122, 124,
125, 130, 135, 136,
138, 145, *Voir*
Allogène
Amélius, 6, 111, 112,
113, 116, 117, 132,
135, 157
Ammonius, 5, 6
Anonym Taurus, 129
Apocalypse of John, 105,
106, 147
Aristote, 10, 32, 44, 46,
60, 71, 87, 89
Aristotle *Voir* Aristote
Arius, 58, 59, 60, 61, 65,
74, 76, 81, 82
Armstrong, A. H., 30,
36, 39,
116, 131, 161
Atticus, 102, 103
Autogenes, 95, 98, 99,
105, 137-139,
142, 145, 151
Banquet, 8, 9, 31, 32, 35,
36
Barbelo, 95, 98, 99, 104,
105, 107-109, 112,
114, 137, 138, 142,
143-146, 150, 151
Barry, C., 9, 12, 15, 43,
119, 139, 157, 166
Basile de Césarée, 93
Beatrice, P. F., 60, 166
Bechtle, G., 96, 121
Beierwaltes, W., 27, 54
Boularand, E., 59-61,
65, 74, 76
Bréhier, É., 9, 30, 33,
161, 166
Brisson, L., 5, 30, 45,
110-112, 116, 117, 131,
132, 157, 161, 164,
167
Canone, E., 16, 86, 166
Catapano, G., 52, 162
Chiaradonna, R., 16, 86,
89, 90, 166
Clément d'Alexandrie,
12, 18, 43, 46, 71, 74,
77, 78, 91, 92, 162

- 66, 72, 73
Commentaire sur St. Jean, 73, 74, 75, 76, 163, 164
Contre les hérésies, 43, 46, 66, 67, 68, 70, 78, 163
 Cornea, A., 30
 Corrigan, K., 103, 115, 117, 118, 123, 129, 132, 155, 157, 158, 159, 160
 D'Ancona, C., 16, 89, 145
 Damascius, 42, 106, 110, 114, 129, 164
 Darras-Worm, A. L., 32, 161
De Anima, 87
De fide capitula duodecim, 82
 Demiurge, Démiurge, 70-72, 77, 79, 97, 99, 100-102, 104-105, 127, 128, 130, 132, 139, 144, 11, 68, 69,
 Des Places, E., 73, 85
Didaskalikos, 24, 131, 162
 Dieu, 48, 73
 Dillon, 30, 132
 Dufour, R. 45, 46, 48, 50, 88
 Edwards, M., 74, 97, 118, 123, 125, 127, 136, 153, 158, 167
Ennéades, 6, 13, 16, 161, 165
Éthique à Nicomaque, 44, 46
 Eusèbe de Césarée, 83
Évangile de Jean, 75
Extraits de Théodote, 43, 46, 66, 69, 71, 72, 73, 162
 Festugière, A. J., 82, 131, 132
 Fronterotta, F., 30
Gorgias, 24, 45
Gospel of John, 113, 135
Gospel of the Egyptians, 106, 148
 Goulet-Cazé, M.-O., 5, 6
 Gourinat, J.-B., 38, 162
 Grégoire le Thaumaturge, 80, 82, 163, 167
 Guidelli, L., 30, 45
 Hadot, P., 99, 108, 112, 121, 122, 129, 134, 153, 155
 Ham, B., 54
 Harder, R., 30, 36, 161
 Harpocraton, 102, 103, 106
 Henry, P., 30, 161
 Héracléon, 74, 75
 Hérrenius, 6

Hippolyte de Rome, 61, 62, 78, 79, 107, 152
 Iamblichus, 110, 111,
 Voir Jamblique
 Igal, J., 30, 36, 45, 46
In annuntiationem sanctae virginis Mariae, 81
 Irénée de Lyon, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 31, 43, 45, 66-70, 75, 77, 78, 79, 91, 163
 Jamblique, 22, 116
 Jésus, 59, 64, 80
 Kalyptos, 95, 98, 99, 103, 105, 106, 108, 109, 137-143, 145-151, 153
Évangile de la vérité, 48, 50
 Lacroix, F., i, 3, 4, 17, 57
 Laurent, J., 33
Lettre à Flora, 58, 61, 62, 63, 64, 70, 164
 Linguiti, A., 16, 88, 162, 167
Lois, 24
 Longo, A., 31, 85, 117, 167
 Mackenna, S., 30
 Mahé, J.-P., 9, 21, 25, 162
 Majercik, R., 117, 123, 153, 157
Mantissa, 87
 Maraval, P., 59, 60, 80, 82, 163, 165, 167
Marsanes, 95
 Marsanès, 9, 16
 Marsola, M. P., i, 1, 2, 23, 31, 167
 Maxime de Tyr, 24
 Mazur, Z., i, 1, 2, 3, 5, 18, 94, 115, 118, 120, 122, 159
 Meijer, P. A., 49, 52
 Merlan, Ph., 16, 87, 165
 Métaphysique (d'Aristote), 26, 32, 71
 Moïse, 64
 Nag Hammadi, 5, 8, 12, 16, 21, 25, 58, 61, 66, 118, 119, 157, 159, 162
 Narbonne, J.-M., i, 1, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 15, 16, 17, 18, 29, 47, 61, 84, 85, 86, 91, 161, 165, 168
 Nicée (Concile de), 2, 58-62, 65, 74, 76, 80, 82, 83, 92
 Numenius, 101, 102, 103, 104, 113, 117, 129, 131, 133, 134, 157
 Numénus, 42, 90, 164
 Olympiodorus, 111

- Origène, 5, 6, 50, 73, 74,
 75, 76, 80, 92, 163,
 164
 Painchaud, L., 50, 66
Parménide, 9
Parménides, 124, 125
Phaedrus, 135, *Voir*
Phèdre
Phédon, 11, 24, 27, 32,
 33, 34, 46, 52
Phèdre, 11, 24, 27, 29,
 31, 32, 34, 87, 89
 Plato, 99, 100, 106, 107,
 108, 110, 111, 115,
 117, 119, 121, 124,
 127, 128, 130, 133,
 135, 140-144, 150,
 152, 153, 155, 157,
 158, *Voir Platon*
 Platon, 5, 7, 10, 11, 16,
 19, 24, 25, 40, 44, 71,
 73, 83, 85, 86, 89, 165
 Plotin, i, 1, 2, 4, 5, 6, 7,
 8-11, 13, 14, 15, 16,
 17-21, 23-25, 27, 29,
 30-35, 37, 38-43,
 45-50, 52, 54, 56-58,
 61, 84-92, 95-97,
 100, 107, 108,
 112, 116, 121, 122,
 126-129, 130-133,
 138, 139, 143, 153,
 154, 158, 161, 164,
 165, 167, 168.
Voir Plotinus
 Plotinus, 1, 96, 97, 100,
 101-103, 110-114,
 117, 118, 121-124,
 126, 128-130, 132,
 134, 136-138, 143,
 145, 152, 155, 159,
 165-168, *Voir*
Plotin
 Poirier, P.-H., 9, 21,
 25, 43, 119, 157, 158,
 160, 162, 166
 Porphyre, Porhyry, 5,
 6, 91, 95, 96, 111-113
 117, 118, 121, 123,
 126, 136, 152, 155,
 158, 159, 164, 167,
 Pradeau, J.-F. 30, 45,
 49, 161, 165
 Proclus, 2, 17, 100, 101,
 102-104, 106, 108,
 109-111, 114-116,
 124, 131, 132, 134,
 143, 146, 147, 158,
 159
 Protophanes, 95, 98, 99,
 105, 106, 112, 115,
 118, 137, 138, 140,
 142, 145, 147, 151,
 153
 Ptolémée le Gnostique,
 64
 Quispel, G., 63, 64, 164
 Remes, P., 11, 168
République, 9, 11, 24,
 32, 34-38, 40, 44, 48,
 86, 89

- Rousseau, A., 10, 15, 68,
69, 70, 163
Santa Cruz, 35, 37, 38
Schniewind, A., 18, 30,
47, 53, 54
Schwyzer, H. R., 30, 161
Slaveva-Griffin, S., 11
Sophist, 99, 121, 134,
144, 146, 153, 155
Stead, C., 60, 63, 65
Stobée, 22
Stromates, 18, 72, 73, 162
Syranius, 110
Szlezák, T. A., 16, 86
Taormina, D. P., 1, 31,
158, 167
Tardieu, M., 112, 131,
144, 146, 148, 155
Tertullien, 77, 78, 164
Théétète, 24, 46, 49, 52
Thomassen, E., 50, 66,
106-108, 118
Three Steles of Seth, 95,
105, 121, 124, 146, 159
Timaeus, 98, 99, 100,
103, 107, 109, 110, 119,
121, 127, 128, 130, 133,
137, 138, 139, 141,
142, 144, 146, 151,
153, 155, 159, 160,
Voir Timée
Timée, 11, 17, 24, 27,
71, 87, 89, 100, 102,
103, 105, 106, 108,
110, 128, 136, 139,
140
Traité tripartite, 9, 45,
48, 49, 50, 58, 61, 65,
66, 70, 91
Trimorphic Protennoia,
106, 148
Trouillard, J., 85, 165
Turner, J. D., 5, 7, 8,
43, 95, 96, 106, 115,
117, 118, 119, 121,
123, 124, 138, 139,
143, 146, 157, 158,
159, 160, 166
Valentin, 61, 67, 105
Valentiniens, 77
Vita Plotini, 5, 95, 112,
113, 121, 126, 152,
164
von Harnack, A. 64
Zostrianos, 95, 97, 98,
99, 103, 105, 107,
112, 114, 115, 117,
121, 122, 124, 126,
130, 136-142, 144,
147-152, 155, 157,
158, *Voir Zostrien*
Zostrien, 2, 5, 8, 9, 11
12, 13, 15, 16,
19, 25, 43, 91,
118, 119, 144,
157, 159, 166,
Voir Zostrianos

COLLECTION ZÊTÊSIS

Titres parus

Série « Textes et essais »

1. Narbonne, Jean-Marc et Luc Langlois (dir.). *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux, tome 1*, PUL/VRIN, 1999.
2. Narbonne, Jean-Marc et Luc Langlois (dir.). *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux. Actes du XXVII^e congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (A.S.P.L.F.)*, Québec, Université Laval, 18-22 août 1998, tome 2, PUL/VRIN, 2000.
3. Melkevik, Bjarne et Jean-Marc Narbonne (dir.). *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, 2000.
4. Lafleur, Claude. *Pétrarque et l'amitié. Doctrine et pratique de l'amitié chez Pétrarque à partir de ses textes latins*, PUL/VRIN, 2001.
5. Miguelez, Roberto. *Les règles de l'interaction. Essais de philosophie socio-logique*, 2001.
6. Kaboré, Boniface. *L'idéal démocratique entre l'universel et le particulier. Essai de philosophie politique*, PUL/L'HARMATTAN, 2001.
7. Lagueux, Maurice. *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, 2001.
8. Désilets, André. *Les tensions de l'errance*, 2002.
9. De Raymond, Jean-François. *Descartes et le Nouveau Monde. Le cheminement du cartésianisme au Canada XVII^e – XX^e siècles*, PUL/VRIN, 2003.
10. Fisette, Denis et Sandra Lapointe (dir.). *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des recherches logiques*, PUL/VRIN, 2003.
11. Russell, Bertrand. *Le pouvoir*, PUL/SYLLEPSE, 2003.
12. Biondi, Paolo C. *Aristotle. Posterior Analytics II.19. Introduction, Greek Text, Translation and Commentary. Accompanied by a Critical Analysis*, 2004.
13. Narbonne, Jean-Marc et Alfons Reckermann (dir.). *Pensées de l'« Un » dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, PUL/VRIN, 2004.
14. Narbonne, Jean-Marc et Wayne Hankey. *Lévinas et l'héritage grec suivi de Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, PUL/VRIN, 2004.
15. Bouchard, Guy. *Les bœufs bipèdes. La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses interprètes francophones*, 2004.

16. Dewiel, Boris. *La démocratie : histoire des idées*, 2005.
17. Russell, Bertrand. *L'autorité et l'individu*, 2005.
18. Russell, Bertrand. *L'art de philosopher*, 2005.
19. Royle, Peter. *L'homme et le néant chez Jean-Paul Sartre*, 2005.
20. Filion, Jean-François. *Dialectique et matière. La conceptualité inconsciente des processus inorganiques dans la Philosophie de la nature (1830) de Hegel*, 2007.
21. Nadeau, Christian et Alexis Lapointe (dir.). *La philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Lagueux*, 2007.
22. Russell, Bertrand. *Principes de reconstruction sociale*, 2007.
23. Belzile, Jean-François. *Vaincre et convaincre. Une dialectique indienne de la certitude (III^e-VII^e s.), son éthique et sa comparaison avec la dialectique grecque*, 2009.
24. Achard, Martin, Wayne Hankey et Jean-Marc Narbonne (éditeurs). *Perspectives sur le néoplatonisme. International Society of Neoplatonic Studies. Actes du colloque de 2006*, 2009.
25. Jean de Salisbury. *Metalogicon. Présentation, traduction, chronologie, index et notes par François Lejeune*, PUL/VRIN, 2009.
26. Cornea, Andrei. *Lorsque Socrate a tort*, 2009.
27. Narbonne, Jean-Marc et Paul-Hubert Poirier (dir.). *Gnose et philosophie. Études en hommage à Pierre Hadot*, PUL/VRIN, 2009.
28. Moreau, Daniel. *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, 2009.
29. Morais, Marceline. *Le souverain bien et la fin dernière de la philosophie. Vers une interprétation téléologique de la philosophie kantienne*, 2010.
30. Mattéi, Jean-François et Jean-Marc Narbonne (dir.). *La transcendance de l'homme. Études en hommage à Thomas De Koninck*, 2012.
31. Alexandre d'Aphrodise. *De l'âme II (Mantissa)*. Traduction et annotations par Richard Dufour, 2013.
32. Lafleur, Claude (dir.). *Le sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, PUL/VRIN, 2016.
33. Narbonne, Jean-Marc et Josiane Boulad-Ayoub (dir.). *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, PUL/HERMANN, 2018.
34. Lafleur, Claude (dir.). *Les philosophies morale et naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste. Étude, édition critique et traduction des Communia de Salamanque (ms. Salamanca, BU 1986, fol. 99ra-102vb)*, PUL/VRIN, 2018.

35. Mazur, Zeke. *Introduction and Commentary to Plotinus' Treatise 33 (II 9) Against the Gnostics and Related Studies*, Francis Lacroix et Jean-Marc Narbonne (éd.), 2019.
36. Jean, Marco, *Penser la laïcité avec Habermas. La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*, 2019.
37. Lafleur, Claude, avec la collaboration de Joanne Carrier. *La Vieille logique des Communia version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?)*. Présentation, édition critique et traduction des Communia logice ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 171ra-183rb (et ms. Salamanca, BU 1986, fol. 91rb-99ra), PUL/VRIN, 2019.
38. Narbonne, Jean-Marc, Hans-Jürgen Lüsebrink et Heinrich Schlange-Schöningen. *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*, PUL/VRIN, 2020.
39. Narbonne, Jean-Marc. *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, PUL/VRIN, 2020.
40. Létourneau, René avec la collaboration de Claude Lafleur et de Joanne Carrier, *La grammaire philosophique du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?)*. Présentation, édition et traduction des Communia parisiens et salmantins, (mss Paris, BnF, lat. 16617, fol. 183rb-205vb et Salamanca, BU 1986, fol. 102vb-115rb), PUL/VRIN, 2020.
41. Tranchant, Thibault et Stéphane Vibert (dir.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, PUL, 2021.

Série « Esthétiques »

1. Carrier-Lafleur, Thomas. *Une philosophie du « temps à l'état pur ». L'autofiction chez Proust et Jutra*, PUL/VRIN, 2010.
2. Narbonne, Jean-Marc. *Démocratie dans l'Antigone de Sophocle. Une relecture philosophique*, 2020.
3. Fortier, Paul. *Robertine*, 2021.

Série « Instruments »

1. Boulad-Ayoub, Josiane et Raymond Klibansky (dir.). *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*, 1998.
2. Thibaudeau, Victor. *Principes de logique. Définition, énonciation, raisonnement*, 2006.



SALUT GNOSTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE PLOTINIENNE

Cinq études

Le recueil *Salut gnostique et métaphysique plotinienne* contient cinq études portant sur les relations entre Plotin et différents courants gnostiques, plus particulièrement celui des séthiens platonisants. L'ouvrage est le résultat de rencontres et de discussions intervenues entre les auteurs, mais aussi de la volonté de poursuivre la réflexion entamée par Zeke Mazur sur ce sujet à la suite de son décès en 2016. Les articles de ce recueil cherchent à relier entre elles plusieurs idées de même nature que l'on découvre au sein de plusieurs traités plotiniens et des textes appartenant au courant séthien platonisant, des thèmes communs, fruits sans doute d'échanges qui eurent lieu avant ou même pendant que Plotin enseignait à Rome.

Jean-Marc Narbonne, membre de la Société royale du Canada, est professeur de philosophie antique à l'Université Laval (Québec), titulaire de la Chaire de recherche du Canada en antiquité critique et modernité émergente (ACME, 2022-2029), directeur du projet Partenariat international de recherche, raison et révélation : l'Héritage critique de l'Antiquité (CRSH 2014-2021) et directeur du projet d'édition des œuvres complètes de Plotin aux éditions Les Belles Lettres. Il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles sur Plotin et, plus récemment, sur l'héritage critique de l'Antiquité, comme *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote* (2020) et *Démocratie dans l'Antigone de Sophocle* (2020), sans oublier les entretiens qui viennent de paraître sur son parcours intellectuel, dus à Nicolas Comtois : *De la métaphysique à l'exigence démocratique : entretiens avec Jean-Marc Narbonne* (2022).

Francis Lacroix a obtenu un doctorat en philosophie en cotutelle à l'Université Laval (Québec) et à l'École pratique des hautes études (Paris). Sa thèse, qui porte le titre *Plotin : sur la descente de l'âme dans les corps, introduction, traduction et commentaire*, a été portée en 2019 au Tableau d'honneur de la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université Laval.

Mauricio Pagotto Marsola est professeur à la Universidade Federal de São Paulo. Ses champs de recherche se situent en philosophie ancienne et en Antiquité tardive, notamment Plotin et les gnostiques. Il est l'auteur de nombreux articles et a participé à plusieurs ouvrages collectifs liés à l'étude des liens entre Plotin et les gnostiques.

Zeke Mazur est un spécialiste du courant gnostique, plus particulièrement des séthiens platonisants et des liens que ceux-ci entretenaient avec Plotin. Il a publié plusieurs articles sur le sujet et plus récemment, dans la même collection, a paru son commentaire au traité 33 (II 9) de Plotin : *Introduction and Commentary to Plotinus' Treatise 33 (II 9) Against the Gnostics and related studies*, Zeke Mazur (éd. par Francis Lacroix et Jean-Marc Narbonne, collection « Zêtêsis », Presses de l'Université Laval, Québec, 2019).

ISBN 2-7637-5931-9



9 782763 759319

Presses de l'Université Laval