

This pdf is a digital offprint of your contribution in A. Galonnier (ed.), *La tradition du néoplatonisme latin au Moyen Âge et à la Renaissance*, ISBN 978-90-429-4129-8

https://www.peeters-leuven.be/detail.php?search_key=1077261&series_number_str=68&lang=en

The copyright on this publication belongs to Peeters Publishers.

As author you are licensed to make printed copies of the pdf or to send the unaltered pdf file to up to 50 relations. You may not publish this pdf on the World Wide Web – including websites such as academia.edu and open-access repositories – until three years after publication. Please ensure that anyone receiving an offprint from you observes these rules as well.

If you wish to publish your article immediately on open-access sites, please contact the publisher with regard to the payment of the article processing fee.

For queries about offprints, copyright and republication of your article, please contact the publisher via peeters@peeters-leuven.be

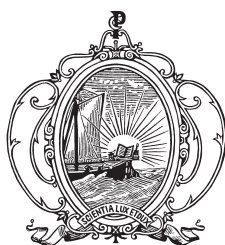
PHILOSOPHES MÉDIÉVAUX

TOME LXVIII

LA TRADITION DU NÉOPLATONISME LATIN
AU MOYEN ÂGE ET À LA RENAISSANCE

Sous la direction
d'Alain GALONNIER

Avec le concours
d'Alice LAMY



ÉDITIONS DE L'INSTITUT
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
LOUVAIN-LA-NEUVE

PEETERS
LEUVEN - PARIS - BRISTOL, CT
2020

TABLE DES MATIÈRES

<i>Remerciements</i>	VII
Alain GALONNIER	
<i>Introduction</i>	
<i>Le Néoplatonisme latin au Moyen âge et à la Renaissance</i>	1
Alain GALONNIER, Alice LAMY	
LE NÉOPLATONISME LATIN AU MOYEN ÂGE	
<i>Nouvelles perspectives sur le platonisme gnosticisant de Marius Victorinus</i>	47
Chiara Ombretta TOMMASI	
<i>Les destinataires païens des Diuinae institutiones de Lactance : quelle présence du néoplatonisme ?</i>	71
Blandine COLOT	
<i>L'hymne au dieu cosmique dans la latinité tardive : une synthèse d'éléments (néo)platoniciens ?</i>	89
Jean-Baptiste GUILLAUMIN	
<i>La descente et la remontée de l'âme humaine chez Macrobe</i>	139
Luc BRISSON	
<i>Le « lieu » du vrai bonheur dans la Consolatio de Boèce</i>	155
Sophie VAN DER MEEREN	
<i>L'influence plotinienne sur l'exégèse de la mort d'Abel dans De fide catholica de Boèce</i>	179
Alain GALONNIER	
<i>L'origine de la tripartition de la philosophie selon les substantiae intellectibiles, intellegibiles et naturales : dans le premier commentaire de Boèce à l'Isagogè</i>	195
Min-Jun HUH	
<i>Existe-t-il un néoplatonisme monastique ?</i>	
<i>Références platoniciennes et exercices du cloître au XII^e siècle</i>	215
Cédric GIRAUD	

<i>L'âme médiévale à l'épreuve du corps : éléments néoplatoniciens pour une physique de la conversion chez Maître Eckhart</i>	233
Alice LAMY	

LE NÉOPLATONISME LATIN À LA RENAISSANCE

<i>Ficin et le platonicien Pléthon, récupération et trahison</i>	249
Brigitte TAMBRUN	
<i>La toute-puissance métaphysique ou la naissance du virtuel. Lecture du De possest de Nicolas de Cues</i>	263
Pierre CAYE	
<i>La funzione del neoplatonismo nel De harmonia mundi di Francesco Zorzi</i>	275
Claudio MORESCHINI	
<i>Platon et les Platoniciens dans le De immortalitate animæ de Pomponazzi</i>	293
Thierry GONTIER	
<i>Bibliographie</i>	319
<i>Sources textuelles éditées</i>	319
<i>Sources anciennes</i>	313
<i>Index</i>	353
<i>Résumés</i>	367

NOUVELLES PERSPECTIVES SUR LE PLATONISME GNOSTICISANT DE MARIUS VICTORINUS¹

Chiara Ombretta TOMMASI

(Université de Pise Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere)

Depuis plusieurs années, les recherches magistrales de Pierre Hadot ont contribué à l'éclaircissement presque définitif de la pensée de Marius Victorinus, qui joua un rôle très important dans le développement d'une philosophie chrétienne organique et cohérente². Malgré les difficultés de son style et l'obscurité de ses idées, sa synthèse trinitaire est à certains égards la plus profonde et la plus structurée qui ait été proposée en Occident à l'époque de la controverse arienne³, même si son extrême subtilité technique l'empêcha d'être compris immédiatement par ses contemporains, à l'exception, peut-être, d'Augustin et surtout de Boèce⁴. Originaire d'Afrique, Marius Victorinus fut dans sa jeunesse l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages de grammaire et de logique ; il enseigna la rhétorique à Rome : son succès fut tel qu'on érigea en son honneur une statue sur le Forum de Trajan⁵. En raison de sa conversion au christianisme très probablement à un âge avancé, pendant les années 350-360 (conversion narrée en détail par Augustin dans le livre huit des *Confessions*), il fut victime des lois antichrétiennes de l'empereur Julien et dut abandonner sa chaire d'enseignant. Victorinus composa alors, en vue de sa nouvelle religion, une série de traités théologiques ainsi que le premier commentaire latin des *Épîtres* de Paul, qui profitèrent de sa connaissance très

¹ Nous sommes très reconnaissants à Jordi Pia, à Luciana Gabriela Soares Santoprete et à Alain Galonnier pour leur relecture attentive du texte et leurs précieuses suggestions.

² Nous nous référons à ses monographies (P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* ; *Id.*, *Marius Victorinus*), mais aussi à l'édition des *Opera Theologica*, réalisée en collaboration avec P. Henry et parue dans la collection des *Sources Chrétiennes* en 1960, dont nous citerons par la suite le texte et la traduction. Pour des études plus générales, on peut consulter assez utilement S. Gersh, *Middle Platonism* ; M. Colish, *The Neoplatonic Tradition* ; M. Baltes, « Überlegung » ; *Id.*, *Marius Victorinus* ; Ch.-O. Tommasi, « Introduzione » ; S. Cooper, « Marius Victorinus », avec plusieurs références bibliographiques.

³ Cf. E. Benz, *Marius Victorinus*.

⁴ N. Cipriani, « La presenza » ; C. Moreschini, « Filosofia pagana ».

⁵ Voir la mise au point de R. Chenault, « Statues ».

approfondie du grec et de la spéculation philosophique ; il a en outre traduit plusieurs ouvrages de philosophie néoplatonicienne⁶.

Les deux éléments se combinent donc entre eux dans un mélange unique d'idées philosophiques et de connaissance doctrinale, unissant le néoplatonisme et la théologie trinitaire en une fusion constante entre termes scripturaires et termes philosophiques. Les *Opera theologica*, qui furent écrits environ entre 356 et 363 – année probable de la mort de l'auteur – sont un *unicum* dans la littérature latine chrétienne du quatrième siècle ; pour certains spécialistes, ils constituent la seule œuvre métaphysique de la littérature romaine⁷.

Pierre Hadot a eu l'immense mérite d'identifier les sources philosophiques de la spéculation de Victorinus chez Plotin, Porphyre et leurs prédécesseurs médio-platoniciens (Numénius, Alkinoos, mais aussi les *Oracles chaldaïques*) et de démontrer sa dette à l'égard du *Parménide* de Platon, et surtout d'un commentaire anonyme à ce dialogue qu'il estimait postérieur à Plotin et attribua à Porphyre. À côté des aspects, dans ce commentaire, qui font supposer une datation tardive ou un système néoplatonicien post-porphyréen, on peut aussi penser qu'Hadot fut inspiré par le *Zeitgeist* de son époque, qui regardait Porphyre comme le « maître des esprits » dans l'Occident latin⁸. Grâce à ces sources hétérogènes, Victorinus

⁶ Il s'agit peut-être des *Ennéades* de Plotin (P. Courcelle, « Litiges »), ou de la *Philosophie tirée des Oracles* de Porphyre (P.-F. Beatrice, « Quosdam Platoniorum Libros »). Cf. aussi H. Marti, « Das Übersetzen ».

⁷ On désigne sous ce nom les trois lettres qui composent l'*opus* à l'Arien Candidus et qui traduisent en latin des documents de la controverse ; les quatre livres de l'*Aduersus Arium*, où Victorinus présente une réfutation détaillée de l'arianisme et surtout de ses développements pendant les années 358-361 ; le traité *De homoousio recipiendo*, dédié à ceux qui, sans adhérer à des positions radicales, hésitaient à accepter la doctrine sanctionnée par le Concile de Nicée ; enfin, trois *Hymni de Trinitate*, en prose rythmée.

⁸ Ce commentaire a été édité aussi par A. Linguisti, *Commentarium*. L'attribution à Porphyre, acceptée par J. Dillon, « Porphyry's Doctrine » et H.D. Saffrey, « Connaissance », a été mise en question par G. Bechtel, *The Anonymous Commentary*, qui propose une datation antérieure à Plotin, tandis que M. Baltes, *Marius Victorinus*, est enclin à favoriser une datation tardive, au quatrième siècle. Sur la question, on verra aussi les volumes collectifs édités par K. Corrigan et J.-D. Turner, *Plato's Parmenides*. Si l'hypothèse de Bechtel a joui d'une certaine considération dans les milieux anglo-américains, on ne peut pas négliger le scepticisme avec lequel elle a été accueillie ailleurs, surtout par les spécialistes du Néoplatonisme (voir par exemple les compte rendus de L.-P. Gerson, BMCR 2001.02.28, <http://bmc.brynmaur.edu/2001/2001-02-28.html>, et surtout de M. Zambon, *Elenchos* 20, 1999, p. 194-202). Sur la question on verra aussi R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione », qui, tout en nuancant certaines thèses de Pierre Hadot, retient pourtant l'attribution à Porphyre, et notifie un certain apport au lexique aristotélicien. On notera toutefois (avec M.J. Edwards, « Porphyry », p. 23, et S. Cazalais, « L'expression ») la présence, dans ce commentaire, d'expressions qui semblent être tirées de milieux étrangers au platonisme, à savoir ἡνάς, πλήρωμα, ὁ ἐπι πᾶσι θεός.

fut en mesure de développer une métaphysique très articulée, en évitant pourtant toute interprétation qui, prise à la lettre, serait susceptible d'être perçue comme arianisante : par exemple, la subordination de la deuxième Personne à la première, même si sa théologie du Logos semble être toujours liée à des schémas archaïques (en général, il se conforme à la tradition philosophique du platonisme moyen lorsqu'il interprète le Père comme immobilité et repos, et le Fils comme mouvement)⁹. Son trait le plus original est sans doute l'égalité des Personnes, qui se distinguent par la prédominance d'un aspect ou d'un autre, comme on le verra dans les pages qui suivent. En se fondant sur les auteurs susmentionnés, Victorinus théorise un système métaphysique assez complexe, caractérisé par la distinction entre l'être de l'essence et celui de la prédication (en d'autres termes, le niveau ontologique et épistémologique), qui amène souvent à hypostasier le *logos*, c'est-à-dire la raison interne à la nature et douée de puissance démiurgique. Une grande partie des spéculations à propos de Dieu et de la progression des êtres sont tirées du *Parménide* de Platon, car ce dialogue a pour but la connexion entre Être et pluralité : l'exégèse du *Parménide* explique comment les créatures, en tant qu'images de l'être, peuvent être intégrées dans l'unité suprême. Il est donc crucial de distinguer entre eux *l'esse*, c'est-à-dire l'être pur, équivalent de l'Un, selon une théologie théomoniste, ou parfois séparé de l'Un et situé à un niveau inférieur, et *l'ens*, l'étant, la créature. La réalité est structurée d'une façon hiérarchique décroissante et trouve son origine dans les théophanies émanant de l'Un, qui permettent d'apercevoir le divin dans la création. Si le premier Un est l'existence absolue en soi, le deuxième se compose des noms divins dans une sorte d'indétermination ; c'est seulement au troisième degré, celui de l'« Un-plusieurs », que devient possible la manifestation ontogénétique des êtres. Ce schéma, formulé par l'historien de la philosophie islamique Henry Corbin, peut bien se superposer aux *Opera theologica*, dont la question cruciale est l'explication des relations entre les deux premières personnes de la Trinité (l'Esprit saint représentant l'aspect du retour du Logos) : autrement dit, le passage de l'Un à la multiplicité¹⁰.

⁹ M. Simonetti, *La crisi ariana*, p. 287-298. On remarquera que des tendances archaïques sont perceptibles ailleurs dans l'Occident latin du quatrième siècle, par exemple dans le commentaire de Chalcidius au *Timée* ; d'autre part, le même *Commentaire anonyme au Parménide* semble retenir certaines doctrines attestées dans une période pré-platonicienne, lesquelles, en dernière analyse, ont amené à en situer la rédaction dans un milieu médio-platonicien.

¹⁰ H. Corbin, *Le paradoxe*. L'article récent de M. Bonazzi, « Platonismo » tend, en revanche, à sous-estimer l'apport de la philosophie médio-platonicienne à l'interprétation

Pour être plus précis, la description du Père, la première Personne de la Trinité, présente de nombreux aspects en commun avec les descriptions du premier principe de la philosophie du moyen et du néoplatonisme. Au début de son travail, Victorinus insère une déclaration de principe sur l'impossibilité de l'homme à décrire la perfection et l'omnipotence de Dieu, où se mêlent réminiscences philosophiques et bibliques ; mais il ajoute aussi une explication détaillée des présuppositions théoriques de l'appréhension de la nature divine, en affirmant que celle-ci doit être considérée comme un non-être – non pas *per negationem* (dans la mesure où elle est dépourvue de tout), mais plutôt *per supralationem* (à savoir, en raison de son excellence)¹¹. Cette affirmation est répétée plusieurs fois, avec des expressions qui soulignent l'impossibilité de parler de Dieu ou de le connaître, son infinitude, toute absence de limites ou de détermination, le manque de passion ou de corruption, ou plusieurs attributs spécifiques (absence de corps, de qualité, de couleur, de forme, de participation, etc.)¹².

La longue section de l'*Aduersus Arium* (= *Adu. Ar.*) I, 49, 7 ss. est encore plus significative en ce qui concerne la doxologie du Père par

du *Parménide* : il est sans doute vrai que ce dialogue fut objet de réflexions surtout dans la phase tardive du Néoplatonisme (comme Corbin le reconnaît également) et que nous n'avons pas d'évidence de commentaires médio-platoniciens sur ce dialogue ; mais il nous semble plus prudent de revenir à la supposition formulée par E.R. Dodds, « The Parmenides of Plato », à savoir qu'on peut retracer déjà chez les représentants du Néopythagorisme de la première époque impériale les prodromes d'un certain intérêt pour la spéculation sur l'Un, tirée justement du *Parménide* (à cet égard on verra les contributions dans la première section du volume de K. Corrigan et J.-D. Turner, *Plato's Parmenides*, où par ailleurs la thèse de Dodds a été nuancée par J.N. Hubler, « Moderatus »).

¹¹ Cf. *Ad Candidum* 13, 5 et aussi *Adu. Ar.* IV, 23, 25.

¹² Sur les attributs négatifs chez Victorinus, voir Ch.-O. Tommasi, « Viae Negationis ». Certains d'entre eux remontent à Platon : ceux, par exemple, qui nient l'existence des genres suprêmes en Dieu, à savoir l'existence, la substance, la vie, l'intelligence, mais aussi la forme (cf. *Parm.* 137d) et la couleur (*Phèdre* 247b). On peut aussi ramener à la doctrine platonicienne des attributs comme l'invisibilité, l'immatérialité, l'incorporalité, l'immobilité et le calme (ce dernier subissant l'influence de l'image du moteur immobile d'Aristote). Une autre caractéristique intéressante à considérer est le fait que Dieu est simple et dépourvu de qualité. Victorinus a forgé l'hapax *inqualitas*, qui est un calque du grec ἄποιος, un adjectif fréquent dans la littérature philosophique grecque, bien que non attesté sous sa forme nominale. En outre, chez Victorinus, Dieu est curieusement décrit comme sans qualité en même temps que sans non-qualité. La même caractéristique est attribuée à Dieu depuis Alkinoos (*Didask.* x, p. 24, 10 Whittaker-Louis). Deux autres caractéristiques sont tout aussi intéressantes, en raison de leur rareté : *inpartilis* (*Adu. Ar.* IV, 49, 23), qui traduit le grec ἀμερής (*Sophiste* 245e) ou ἀμεριστός (*Théétète* 205c), et le concept de Dieu comme sans participation (*inparticipatus* ; ἀμέθεκτος). Ce dernier adjectif est également très rare (on trouve des parallèles chez Proclus, *El. Theol.* 23 et Denys l'Aéropagite, *Hiérarchie céleste* PG 3, 284C-E, et *Les noms divins* PG 3, 644B, avec le nom ἀμεθεξία).

rapport à la première hypothèse du *Parménide*. Le passage est très élaboré sur le plan rhétorique et offre un témoignage éclairant de la théologie oppositive, c'est-à-dire celle où se mélangent attributs positifs et négatifs en un même temps¹³. On y voit donc la simplicité et l'unicité, qui est aussi exprimée par la totale transcendance : Dieu est au-delà du nombre, au-delà de l'être et de l'existence et de toutes les autres caractéristiques semblables (substance, vie, etc.). Il s'agit probablement d'un élargissement progressif de la célèbre définition platonicienne sur le Bien au-delà de l'essence et de l'intellect (*Rép.* 509b). Le texte présente certaines réminiscences d'Alkinoos et d'Apulée, notamment les passages sur la théologie négative en *Didaskalikos* 10 et *De Platone* 1, 5¹⁴. La notion d'unicité divine est étroitement liée à la notion d'un Dieu simple par sa nature, qui est attestée déjà chez Platon, Aristote et Xénocrate, mais deviendra cruciale dans le platonisme moyen et plus tard dans la spéculation de Plotin. En effet, le manque de simplicité a été considéré par les platoniciens comme un élément négatif, car il implique une sorte de contamination de l'Un¹⁵. Victorinus rapporte donc cette notion au Père, mais le plus souvent aux trois Personnes de la Trinité, en se fondant sur l'exégèse des *Oracles chaldaïques* proposée par le *Commentaire anonyme au Parménide* (IX, 3) : « Ils concèdent [le texte étant ici lacunaire en ce qu'il manque d'un sujet, on peut supposer qu'il s'agit des « Oracles »] néanmoins que sa puissance et son intellect sont co-unifiés dans sa simplicité »¹⁶, où la *δύναμις* et l'intelligence sont unies au Père dans la simplicité – un passage qu'on pourrait comparer avec *Adu. Ar.* I, 50, 10 :

Simplicitate unus qui sit tres potentias cōuniens.

Étant un en sa simplicité, il unit pourtant intérieurement, en lui-même, ces trois puissances.

Dans la réflexion développée en *Adu. Ar.* IV, 13, 20, Dieu est caractérisé par une simplicité première et génératrice de vie, tandis qu'en III, 1,

¹³ Sur cette caractéristique par rapport à Plotin (VI, 9) et au *Commentaire* de Turin, voir M. Zambon, dans son compte rendu du livre de Bechtle.

¹⁴ Voir, sur ces passages, M. Abbate, « Non dicibilità », et C. Moreschini, *Apuleius*, 230. À propos du passage apuléen, R. Van den Broek, « Apuleius », souligne l'emploi du terme *beatificus*, qui est étranger au langage platonicien et est probablement inspiré par la littérature gnostique. L'expression est aussi discutée par B. Pieri, « Mediazioni (neo)platoniche », qui pourtant n'a pas connaissance de la thèse de Van den Broek.

¹⁵ Cf. Platon, *République* 380d ; 382e ; *Théétète* 205c. ; Arist., *Métaphysique* D 1015b 11-12 ; Xénocrate, *Fragment* 213 Isnardi (= 15 Heinze) ; Plotin, *Ennéades* II, 9, 1 ; V, 3, 11 ; V, 5, 6 ; V, 5, 10.

¹⁶ Trad. dans P. Hadot, *Porphyre*, vol. 2, p. 91.

26 on perçoit des échos pythagoriciens, à propos de la notion de transcendance divine et de sa supériorité sur les nombres ; de plus, Dieu est décrit comme au-delà de la simplicité (iv, 19, 10) :

Verum esse primum ita inparticipatum est, ut nec unum dici possit, nec solum, sed per praelationem, ante unum et ante solum, ultra simplicitatem, praexistentiam potius quam existentiam.

Mais l'être premier est à ce point non participé que l'on ne peut même pas l'appeler un ou seul, mais plutôt par prééminence, avant l'Un, avant le seul, au-delà de la simplicité, préexistence plutôt qu'existence¹⁷.

Ces données établies, nous aimerions explorer une question un peu différente, à savoir les rapports entre Victorinus et certains écrits anonymes du corpus gnostique de la Bibliothèque de Nag Hammadi, qui ont été datés dans l'original grec de la moitié du troisième siècle, et que l'on a fait remonter au séthianisme. Ils présentent de nombreuses similitudes avec les auteurs platoniciens et le contexte culturel qui a inspiré Victorinus, manifestant très clairement l'influence du platonisme moyen¹⁸. En effet, le passage précité, notamment la description du Père au chapitres 49-50, avec le mélange si caractéristique de théologie positive et de théologie négative, a été corrélé par Michel Tardieu à une section doxologique du traité *Zostrien*, qui est malheureusement assez lacunaire (64, 13 à 66, 11 ; 74, 8 à 75, 24). On ajoutera qu'un passage semblable est contenu dans les pages finales de l'*Allogène* (63 s.). Pour expliquer ces ressemblances entre les deux, Tardieu a supposé l'existence d'une source commune d'origine médio-platonicienne, surtout parce que, à son sentiment, l'exposé de la

¹⁷ La même idée est reprise dans le passage de iv, 23, 8 s., où le développement de la monade paternelle dans les trois Personnes semble avoir un parallèle dans l'image chaldaïque de la monade qui est contemplée d'une façon triadique dont nous parle Jean le Lydien, *De Mensibus* II, 6, p. 23, 9 Wunsch : « Lorsque la monade est contemplée dans la triade, on peut comprendre l'image de l'hymne, 'vers celui qui est une fois au-delà' ». On fait généralement remonter à Porphyre la doctrine, très voisine, du non-être comme supérieur à l'être, qui est expliquée dans la *Sentence* 26 : « Il y a le non-être que nous engendrons une fois séparé de l'être et celui dont nous avons une prénotion quand nous sommes attachés à l'être ; dès lors, si nous avons été séparés de l'être nous n'avons pas de prénotion du non-être au-dessus de l'être, mais nous engendrons une passion trompeuse, le non-être, qui advient chez celui qui est sorti de soi-même » (trad. Porphyre, *Sentences*). Sur ce passage et surtout sur la digression de Victorinus à propos des quatre modes du non-être (*ad Cand.* 4 s.), on verra l'article très intéressant et novateur de S. Emmel, « Not Really ».

¹⁸ Nous faisons référence surtout aux traités *Allogène* (NHC XI, 3), *Zostrien* (NHC VIII, 1), *Marsanès* (NHC X) et *Les trois stèles de Seth* (NHC VI, 5), dont la matrice séthienne est généralement acceptée (mais on verra les réserves formulées par J.-D. Dubois, « La ritualité ») ; dans la suite de l'article, les textes seront cités d'après la version française publiée par les soins de l'Université de Laval.

théologie positive dans la paraphrase qu'en fait *Zostrien* est assez limitée et ressemble à un « patchwork comportant maladroites, omissions et contresens », qui n'a pas pu « avoir produit la structure bien charpentée des propositions constituant l'argument de théologie positive de l'exposé en 150, 1-21 »¹⁹. À la suite de cette découverte, le débat sur la datation du commentaire de Turin a intégré un examen plus approfondi de ces écrits séthiens et un meilleur éclaircissement de leurs relations avec la philosophie²⁰. De fait, si l'on suppose que Victorinus et l'auteur du *Zostrien* furent inspirés par une source grecque commune, on peut en déduire que la réflexion et l'élaboration de certains concepts à propos du premier principe eurent lieu antérieurement à Plotin, et que l'auteur du commentaire au *Parménide* (quel qu'il soit) fut influencé par certaines doctrines élaborées au sein des milieux gnostiques. Pourtant, si, d'un côté, les consonances entre Victorinus et l'auteur du *Zostrien* n'offrent pas suffisamment de précision pour déterminer exactement la chronologie du commentaire au *Parménide* et établir le degré d'élaboration du texte originel du *Zostrien*, d'un autre côté, ils semblent confirmer la précision du traducteur copte, qui devait faire face aux difficultés que représentait la traduction de textes riches en technicismes et concepts philosophiques presque intraduisibles.

Tout en suivant l'analyse de Tardieu et en reconnaissant la grande importance de sa découverte, nous souhaitons néanmoins apporter quelques modifications aux conclusions du savant français. En effet, nous croyons que Victorinus avait de toute façon une connaissance directe des textes gnostiques, sans que cette acquisition implique de nier la matrice philosophique de la majeure partie de son œuvre²¹. Du reste, Pierre Hadot

¹⁹ M. Tardieu, *Recherches*, p. 112 : en outre, Tardieu souligne l'erreur de Victorinus à propos de la Sophia valentiniennne (*Adu. Ar.* 16, 1), qui témoignerait de sa « piètre connaissance » du gnosticisme. Il suppose enfin que Victorinus n'aurait pas voulu employer un texte honni de l'école de Plotin. L. Brisson, « The Platonic Background », renforce l'hypothèse originelle de Tardieu et identifie Numénius comme le probable auteur de cette source commune.

²⁰ À cet égard on fera référence aux nombreux travaux de J.-D. Turner, notamment *Sethian Gnosticism* ; « Sethian Gnosticism » ; « The Anonymous ». Les relations entre ces textes et la philosophie platonicienne ont déjà été soulignées à partir de la moitié des années 1970, et surtout au cours de la décennie suivante (voir l'excellente synthèse fournie par M. Tardieu, *Recherches*, p. 9-17).

²¹ Voir Ch.-O. Tommasi « Tripotens » ; « L'androginia » ; « Viae negationis ». Le Père Antonio Orbe avait déjà souligné, dans ses volumes consacrés à la gnose valentiniennne, que Victorinus partage certains motifs avec ces écrits. Ses considérations apparaissent d'autant plus remarquables qu'à l'époque les textes de Nag Hammadi (qui nous ont apporté une connaissance capitale et de première main du gnosticisme) n'étaient pas encore édités ; et Pierre Hadot aussi avait signalé dans son édition (1960) certains parallèles soit avec l'*Apocryphon Iohannis* dans la rédaction du *codex Bezae Cantabrigiae* 8502, soit

était du même avis lorsqu'il envisageait l'hypothèse selon laquelle Victorinus, en tant que chrétien, aurait pu également avoir connaissance de ces courants peu conformes aux doctrines de la Grande Église et fortement inspirés par la philosophie platonicienne²². Par ailleurs, on ne doit pas oublier que Victorinus utilise des documents chrétiens contemporains en prise sur les enjeux de la controverse, à savoir des lettres d'Arius et d'Eusèbe de Nicomédie. Ainsi, était-il en mesure d'avoir accès à une grande diversité de sources et de s'en servir très librement.

De fait, certains passages de Victorinus semblent avoir été influencés par des thèses gnostiques, notamment l'emploi d'images singulières et inattendues dans la littérature platonicienne « pure » ou, pour mieux dire, « technique », au point que l'on a pu parler de « platonisme mythologique »²³. D'une manière plus générale, on ajoutera volontiers que les recherches les plus récentes ont eu pour but de souligner les relations osmotiques et mutuelles entre gnosticisme et platonisme : du reste, l'empreinte philosophique, notamment platonicienne, des gnostiques, était bien reçue pendant l'Antiquité tardive, au point que déjà Tertullien adresse des reproches à Valentin parce qu'il se montre platonicien, et qu'une grande partie de la polémique menée par Plotin s'appuie sur ce qu'il considère comme des interprétations fautives du texte de Platon (sans compter le fait que, parmi les textes retrouvés à Nag Hammadi,

avec le valentinianisme d'Héracléon. Malheureusement, ni les travaux d'Orbe, ni les nôtres n'ont suscité suffisamment d'attention dans la communauté scientifique, sauf quelques remarques (chez M.J. Edwards, R. Majercik, S. Cooper). De toute évidence, c'est parce que l'italien ou l'espagnol sont dans l'actuel monde anglophone comme le grec pendant le Moyen Âge ; à cet égard, on notera que les passages que nous avons mis en évidence en 1996 et 1998 ont été discutés aussi par T. Rasimus, « Johannine Background » en 2013.

²² P. Hadot, « Porphyre et Victorinus », p. 125. Nous nous réjouissons de voir que V.H. Drecoll, « The Greek Text », p. 211 s., et « Is Porphyry », semble partager les mêmes conclusions auxquelles nous étions parvenue dans les travaux indiqués à la note précédente : « That Victorinus directly used Zostrianos (or an earlier stage of it) or a text that depended on it is an alternative we cannot exclude by referring to the common source » (« The Greek Text », p. 212).

²³ Sur la tendance gnostique à mythologiser, voir I.P. Couliano, *Les gnosés* ; J.-D. Turner, *Sethian Gnosticism*, p. 132. Nous avons résumé les principaux points de contact entre gnosticisme et philosophie dans Tommasi Ch.-O., « Gnosticismo » ; mais on verra plus récemment W. Löhr, « Christian Gnostics » et E. Thomassen, « Gnosis and Philosophy », qui aborde la question sur un plan socio-historique et met en lumière ces notions comme résultant de communautés de croyances, rituels et modèles scolastiques ; Thomassen souligne aussi la rupture avec le modèle traditionnel de la transmission ou de la chaîne des savoirs. En effet, les maîtres et les scholarques gnostiques se servirent des doctrines néopythagoriciennes et platoniciennes « as a structural skeleton for their systems », mais la composante sotériologique et l'accent mis sur la fonction rédemptrice du Saver devinrent prépondérants.

figure une traduction partielle de la *République* et des *Sentences de Sextus*)²⁴. On peut aussi rappeler que Plotin lui-même cite un passage du *Zostrien* (9, 16-20) en *Ennéades* II, 9 (33), 10, 19-33²⁵. Il ne nous semble donc guère étonnant que Victorinus, qui a, par ailleurs, largement employé un texte comme les *Oracles chaldaïques* (même par la médiation de Porphyre)²⁶, ait aussi puisé dans les sources gnostiques, au moyen desquelles il pouvait retracer des éléments d'un certain intérêt pour l'élaboration d'une philosophie chrétienne, justement en reconnaissant cette influence chrétienne, si hétérodoxe fût-elle ; on doit ajouter que les derniers témoignages du gnosticisme nous révèlent un rapprochement avec

²⁴ Voir à ce propos G. Sfamini Gasparro, *La conoscenza*, p. 207 s. Toutefois, sur la question on fera surtout référence aux recherches de L.-G. Soares Santoprete, qui est en train de publier l'édition du *Traité* 32 (v, 5) et 33 (II, 9) de Plotin (ce dernier avec M. Tardieu), et au volume collectif édité par elle-même, *Plotin et les Gnostiques*, sous presse. Voir aussi *Eadem*, « Tracing the connections ». Parmi les ouvrages antérieurs, mérite d'être mentionnée l'étude monographique de Z. Plese, *Poetics*. D.-M. Burns, *Apocalypse*, qui offre une synthèse très efficace sur la question et des thèmes plus importants. À propos du séthianisme, l'affirmation formulée par M. Bonazzi, « Platonismo », p. 26, sur la prétendue aporie à laquelle on aboutirait en voulant concilier les adversaires gnostiques de l'école romaine de Plotin (Porph., *Vit. Plot.* 16), qui étaient chrétiens, et les écrits platonisants de Nag Hammadi (non-chrétiens), n'a pas de raison d'être : la question de l'interprétation du passage porphyrien sur le τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, ἀίρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι et sur la nature réelle de ses sectateurs est bien connue ; il n'est donc pas nécessaire de la résumer ici. On peut supposer, avec M. Tardieu (« Les gnostiques »), qu'en toute probabilité la situation des gnostiques romains reflétait la pluralité de vues dont témoigne la « bibliothèque » de Nag Hammadi, où coexistent des textes d'inspiration valentinienne et séthienne. En outre, il nous semble indéniable que le gnosticisme dans son ensemble était un mouvement issu du sein du Christianisme, même si ses aboutissements furent presque immédiatement de nature contraire. En conclusion, le manque quasi total d'éléments chrétiens dans les écrits platonisants de Nag Hammadi ne doit pas inspirer de soupçons, et l'on peut considérer ce fait comme l'indice de l'extrême variété de l'univers gnostique. Par ailleurs, la récurrence des mêmes noms dans les écrits de Nag Hammadi et dans le passage de Porphyre (*Zostrien*, *Allogène*, *Messos*, *Marsanès*) doit nous induire à penser qu'il s'agit justement des mêmes ouvrages. On pourrait plutôt discuter d'une question un peu différente et déjà soulevée par d'autres : la rédaction des textes qui nous sont parvenus en traduction copte reflète-t-elle une étape postérieure à la polémique avec Plotin ? En d'autres termes, ces textes furent-ils remaniés après les débats avec Plotin (voir R. Majerčik, « The Existence-Life-Intellect Triad » ; L. Abramowski, « Marius Victorinus » ; V.H. Drecoll, « Is the Greek Text », p. 212), question que, par ailleurs, nous croyons pertinente et complexe – voir aussi M. Tardieu, *Recherches*, p. 112 ; T. Rasimus, « Porphyry and the Gnostics », p. 86 s. ; Z. Mazur, « The Platonizing » ; J.-D. Turner, « The Anonymous », avec d'autres références à des travaux inédits de Zeke Mazur.

²⁵ M. Tardieu, « Plotin citateur de Zostrien » ; J.-D. Turner, « The Platonizing », p. 172.

²⁶ Après H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, et P. Hadot, *Porphyre*, cf. M.-J. Huh et J. Pia, « Pour un index » ; en particulier S. Cazalais, « Prière et élévation » souligne une certaine tendance « mystique » dans l'utilisation des *Oracles* par Victorinus.

la Grande Église et parfois une tendance à adopter des positions nicéennes²⁷.

Sans doute l'idée d'une connaissance directe se révèle-t-elle moins compliquée, mais surtout, à notre avis, on doit interpréter l'usage des sources de manière plus flexible que celle des schématismes de la *Quellenforschung*, en prenant en considération la liberté de l'auteur et son activité, pourrait-on dire, « éclectique »²⁸ : à côté de passages qui sont redevables à sa formation scolaire et sont presque intégralement tirés de textes antérieurs (par exemple les passages dit « porphyriens » décelés par Hadot, ou la section reproduisant le *Zostrien*), nous sommes en mesure de supposer un usage plus créatif des sources, que Victorinus aurait pu entremêler et réélaborer d'une manière autonome²⁹. L'objection

²⁷ On peut aussi penser à un rapprochement entre catholicisme et gnosticisme sur la base de leur antiarianisme au début du quatrième siècle (voir M. Tardieu, « Une diatribe » ; R. Mortley, « The Name of the Father » ; M.J. Edwards, « The Epistle to Rheginus ») ; à ce sujet L. Abramowski, « Audi ut dico » a proposé l'idée que Victorinus a pu utiliser un dossier gnostique qui circulait dans les milieux nicéens de Rome sans être conscient de son contenu doctrinal. Dans un proche avenir, nous espérons approfondir l'examen du passage, de tendance eunomienne et probablement anti-gnostique, qu'on trouve inséré comme une interpolation au troisième livre des *Recognitiones*, car certaines de ses particularités lexicales apparaissent proches de l'usage qu'en fait Victorinus.

²⁸ Bien que nous ne soyons pas d'accord avec toutes ses conclusions, nous signalerons l'article de C. Dell'Aversano, A. Grilli et M. Nervi, « La legge di Axelson », où le critère esthétique, touchant des questions de priorité et d'imitation entre deux textes, est justement mis en lumière, critère que d'habitude la philologie traditionnelle tend à négliger (ou qui, au mieux, est implicite dans la formulation d'un jugement de valeur). À cet égard, on notera le préjugé qui existe toujours chez certains historiens de la philosophie qui nient tout apport doctrinal des gnostiques. Sur la méthode de la *Quellenforschung* voir la discussion subtile et précise de J. Mansfeld et D. Runia, *Aetiana*, p. 3-31, à propos de l'édition Diels des *Doxographi Graeci*. Sur les correctifs qu'on apportera à la recherche des sources traditionnelles, voir p. 12 (en particulier sur la dite « contamination rétrograde ») et 17 s.

²⁹ Sur un plan méthodologique on peut lire les considérations formulées au début de son livre par Z. Plese, *Poetics*, qui se sert très finement des théories modernes sur l'intertextualité. V.H. Drecoll, « The Greek Text », p. 211, affirme que le texte de Victorinus est « a kind of "patchwork," based on several different – including also Gnostic – sources », et que ses sources gnostiques ne se limitent pas nécessairement à la section coïncidant avec *Zostrien* ; voir aussi « Is Porphyry », où le même chercheur suggère par ailleurs que Victorinus a employé un nombre de sources (marqué parfois par des tournures syntactiques de type didactique, comme *ponamus* ou *audi ut dico*) beaucoup plus étendu qu'on le croyait par le passé, pour conclure (p. 80), « that there is no striking evidence for the assumption that the variety of extrinsic materials that appears in the different contexts in *Adversus Arium* belongs to one source or author. Perhaps we should better assume that Victorinus is puzzling over very different pieces of material, piecing them together in his own thought... Perhaps the character of Victorinus as a creative and independent thinker who was inspired by several different philosophical and even Gnostic texts has to be reaffirmed. Of course we know only a small portion of the material he could have used, and perhaps even texts of Neoplatonic provenance belonged to such material ». Nous remarquerons incidemment qu'en supposant l'idée d'une source

majeure de Tardieu, à savoir l'état de brouillon du passage du *Zostrien* comparativement à celui, plus complet, de Victorinus, ne nous apparaît pas insurmontable : le codex du *Zostrien* est fortement corrompu, et donc les pages suivantes auraient pu contenir un passage semblable, mais surtout il nous semble normal de supposer que celui qui exploite une source est en droit de l'élargir et de la développer.

Nous ne reviendrons donc pas sur la section déjà magistralement abordée par Tardieu ; en revanche, nous nous efforcerons de montrer les points où Victorinus est en accord avec les Gnostiques, et, en particulier, les conceptions où ces derniers semblent avoir devancé les élaborations néoplatoniciennes qui ont suivi.

À part la notion d'androgynie du Fils, que nous aborderons dans un second temps et qui nous paraît constituer l'emprunt le plus évident à la littérature gnostique, la question de l'apophatisme et de la théologie trinitaire constitue une véritable pierre de touche, car Victorinus mêle entre elles des sources platoniciennes et judéo-chrétiennes, mais il utilise aussi des termes forgés par les auteurs gnostiques qui ne sont attestés nulle part ailleurs dans la littérature grecque. On peut faire la même remarque à propos des « paronymes » abstraits, qui caractérisent la nature pure et non mêlée du Père (existentialité, vitalité, intellectualité), et qui se distinguent de l'existence, de la vie et de l'intellect (ces dernières désignant le Fils, qui est Dieu en action, et représentant le mouvement). Tous ces mots ont une origine platonicienne, bien sûr, mais l'idée de forger des termes abstraits est beaucoup plus courante dans la littérature gnostique. À cet égard, nous nous limiterons à considérer ici la séquence des mots qui font référence au Père en tant qu'être pur et mouvement immobile dans *Adu. Ar.* III, 7, 9 :

Id est existentia uel subsistentia uel, si alius, metu quondam, propter nota nomina conscendas dicasque uel existentialitatem uel substantialitatem, id est ὑπαρκτοτήτα, οὐσιότητα, ὄντοτήτα.

Cet être, c'est l'existence ou l'hypostase, ou encore, si par quelque scrupule, à cause de ces termes trop connus, l'on remonte plus haut et que l'on emploie les expressions suivantes : l'existentialité, la substantialité, l'essentialité, qui correspondent à ὑπαρκτότης, οὐσιότης, ὄνότης.

On doit souligner que le mot ὑπαρκτότης est un hapax de Victorinus, dont on ne trouve pas d'autres attestations dans la littérature grecque – de

gnostique exploitée par Victorinus, notre but n'est pas d'identifier précisément cette source (qu'il est impossible de déterminer en l'état actuel de nos connaissances), mais de postuler qu'il s'est appuyé aussi sur des ouvrages gnostiques.

même οὐσιότης et ὄντοτης sont des mots très rares³⁰. Il nous semble possible d'envisager qu'avec le premier terme Victorinus vise à hypostasier la notion d'existence et que, donc, sa doctrine de l'ὑπαρξις est très différente en comparaison de celle de Porphyre, notamment dans son *Commentaire sur le Parménide*, où l'existence se situe à un niveau inférieur à celui de l'être³¹. En revanche, l'hypostatisation de l'ὑπαρξις semble attestée à plusieurs reprises dans *Les trois stèles de Seth*, 125, 28 ou dans l'*Allogène*.

Bien plus, ces textes présentent aussi l'hypostatisation des membres de la « triade intelligible », être, vie, pensée³², hypostatisation qui n'a pas d'équivalent chez Plotin ou Porphyre, de sorte que l'on a parfois fait remonter l'établissement de la triade au platonisme tardif³³. Par ailleurs, l'une des doctrines les plus originales et les mieux connues de Victorinus est celle de l'établissement d'une équivalence entre les trois Personnes de la Trinité et les trois membres de la triade intelligible. Victorinus présente ainsi l'identification entre le Père et l'être, le Fils et la vie, l'Esprit Saint et l'intellect. Il serait le premier et le seul écrivain chrétien à formuler une telle exégèse et à utiliser aisément des expressions néoplatoniciennes, relativement à la présence massive d'une imagerie triadique, qui à certains égards est comparable au dogme de la Trinité³⁴.

³⁰ Le premier mot se retrouve chez Alkinoos, *Did.* x, et aussi chez Jamblique, *Myst.* VIII, 3, mais surtout dans la littérature hermétique ; le second est attesté à partir d'Alexandre d'Aphrodise, *in Met.* 641, 27.

³¹ Cf. R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione », p. 93 : « Quanto a *hyparxis*, il discorso è più complesso. Il termine compare nel Commento al Parmenide in riferimento al secondo principio, come primo elemento di una triade che comprende, oltre a ὑπαρξις, ζωή e νόησις (xiv, 15 ss.). Il dibattito sulla presenza di questa triade nell'Anonimo, che trova numerosi paralleli tanto tra i Neoplatonici quanto in testi gnostici, è molto ampio e non può essere ripercorso qui. Hadot suggerisce che per l'Anonimo la *hyparxis* coincida con l'essere infinitivo del primo principio, e che in questo uso si debba vedere una trasposizione metafisica dello ὑπάρχειν stoico ». Sur l'hypostatisation de l'ὑπαρξις dans les écrits gnostiques, voir T. Rasimus, « Porphyry and the Gnostics ».

³² Cf. Proclus, *El. Theol.* 101 ; l'étude capitale de P. Hadot, « Être, vie, pensée », démontre au contraire que la triade est le résultat d'une exégèse plus ou moins courante du *Sophiste*, et assigne à Porphyre un rôle déterminant dans sa diffusion. Voir plus récemment D.-N. Bell, « Esse, uiuere, intellegere », G. Lettieri, « L'esegesi » et P. Manchester, « The Noetic Triad ». T. Rasimus, « Stoic Ingredients », propose de mettre en valeur les influences stoïciennes (partiellement évidenciées déjà par Hadot), tandis que dans « Johannine Background », il souligne de probables échos chrétiens qui imprègnent les notions et leur expression. On doit toutefois noter que dans le passage de Théodore d'Asiné, *Test.* 17, Deuse, avec la référence à Porphyre, l'ordre des constituants apparaît bouleversé. Que Porphyre ne fut pas systématique est reproché déjà par Augustin, *de Ciu.* x, 23, un passage abordé par S. Lilla, « Un dubbio » et M. Edwards, « Porphyry », p. 19 s. Sur l'inversion de l'ordre, être-vie-pensée ou être-pensée-vie, voir aussi *infra*.

³³ J.-D. Turner, « The Gnostic », p. 338.

³⁴ P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*.

Sa spéculation trinitaire est pourtant plus complexe et se rattache à la doctrine de l'ineffabilité du Père et à celle du Logos. En effet, les *Œuvres théologiques* présentent aussi d'autres concepts qui se réfèrent au rôle de la primauté de Dieu et qui, en même temps, expliquent le rapport entre le Père et le Fils ou entre les trois Personnes de la Trinité. Le quatrième livre contre Arius introduit l'une des caractéristiques les plus intéressantes de la pensée de Victorinus avec son assimilation de la triade intelligible à la Trinité chrétienne, à savoir la distinction entre *esse* et *agere*, qui se reflète dans la relation mutuelle entre le Père et le Fils-Esprit³⁵.

Le Père étant immobile et invisible, le Fils est la révélation visible de l'invisibilité du Père. En outre, Victorinus caractérise les deux par des attributs semblables, dont les premiers font cependant référence à la dimension cachée ou, pour le dire autrement, abstraite, et les derniers à la dimension manifestée : *esse uiuere intellegere* et *existentia uita intelligentia*. La dimension « abstraite » du Père est donc réalisée par l'« extériorisation » du Fils. Ce processus fait partie d'un discours plus général sur le mouvement : le Père est la stase, le Fils l'action, toujours en gardant l'idée du Dieu trinitaire et celle du mystère chrétien³⁶.

D'un point de vue linguistique, méritent d'être signalés les paronymes abstraits grecs ὀντότης, ζωότης, νοότης, qui se situent au niveau du Père et correspondent à οὐσία, ζωή, νοῦς, qui servent à désigner le Fils. Ces mots apparaissent dans *Adu. Ar.* IV, 5, 31 s., un passage qui vise à expliquer la génération des idées ou des genres premiers, à savoir existentialité, vitalité, etc. :

Has Plato ideas uocat, cunctarum in existentibus specierum species principales ; quod genus in exemplo est : ὀντότης, ζωότης, νοότης et item ταυτότης, ἑτερότης, atque hoc genera cetera. ...Ergo ὀντότης, id est existentialitas uel essentitas, sive ζωότης, id est uitalitas, id est prima uniuersalis uitae potentia, hoc est prima uita, fonsque omnium uiuendi, item νοότης, intellegendi uis, uirtus, potentia uel substantia uel natura, haec tria accipienda ut singula, sed ita ut qua suo plurimo sunt, hoc nominentur et esse dicantur.

Ce sont elles que Platon nomme 'idées', c'est-à-dire les formes originelles de toutes les formes réalisées dans les existants ; ainsi à titre d'exemple : ὀντότης, ζωότης, νοότης, et de même ταυτότης, ἑτερότης, et d'autres de ce genre... Donc l'ὀντότης, c'est-à-dire l'existentialité ou l'entité, ou la

³⁵ Sur la conception dyadique du Fils-Esprit, voir *infra*.

³⁶ À côté du passage que nous allons citer, cf. aussi *Adu. Ar.* IV, 30, 42 : « De eo enim quod diximus patrem, esse uiuere intellegere, existentia genita est ut uita, intelligentia. Et haec est Dei forma, haec est filius = car de ce que nous avons appelé le Père, l'être, le vivre, le penser, l'existence comme la vie et l'intelligence, sont engendrés. Et c'est cela la forme de Dieu, c'est cela le Fils ».

ζωότης, c'est-à-dire la vitalité, c'est-à-dire la puissance première de la vie universelle, c'est-à-dire la vie première et la source du vivre de tous les existants, de même la νοότης, force, vertu, puissance ou substance ou nature du penser, ces puissances, donc, doivent, prises chacun à part, être considérées comme étant les trois à la fois, mais de telle sorte pourtant qu'on leur donne leur nom et qu'on définisse leur être propre par l'aspect selon lequel chacune a une propriété prédominante.

L'utilisation de paronymes abstraits est par conséquent fonction de l'accentuation de la transcendance et de la non-substantialité du premier principe. Or, il est vrai que ces mots sont déjà attestés dans la littérature grecque de l'époque impériale (ζωότης est largement employé par les médecins ; οντότης se répète chez les commentateurs d'Aristote et notamment chez Alexandre d'Aphrodise ; νοότης, en revanche, semble être un hapax de Victorinus), mais on soulignera que les écrits gnostiques utilisent aussi des termes équivalents à ces mots abstraits pour connoter les trois membres de la triade intelligible (à côté des traductions coptes, petšoop, tmnōnh, tmnteime, on notera aussi la graphie grecque noētēs)³⁷. On pourrait donc envisager de s'écarter de la position de Pierre Hadot, selon laquelle il est probable que, dans l'élaboration de ses schémas de pensée, Victorinus ait été influencé par le néoplatonisme post-plotinien (en particulier Porphyre, qui était, à son tour, influencé par une exégèse de la triade des *Oracles*).

L'emploi d'attributs, construits avec le préfixe *prae-*, qui visent à souligner la prééminence du Père et à caractériser l'être dans sa pure puissance et transcendance (sans, par ailleurs, lui subordonner les autres Personnes), peut être ramené à ce même contexte : ainsi le Père n'est pas seulement *praeoprens*, mais aussi *praeprincipium et praecausa*, c'est-à-dire premier principe et première cause (on rappellera ici les noms du premier éon valentinien : προπάτωρ ou προαρχή). De plus, conformément à la division tripartite entre les trois hypostases divines de l'être, de la vie et de la pensée, le Père se situe avant elles et à un degré le plus haut, comme Victorinus l'explique dans le passage complexe d'*Adu. Ar.* IV, 23, 26 s. :

Omnia enim quae uoces nominant post ipsum sunt, unde nec ὄν sed magis πρόον. Eodem modo praeeistentia, praeuiuentia, praecognoscentia, haec quae conficiuntur ; ipse autem praeeexistens, praeuiuens, praecognoscentis,

³⁷ *Allog.* 47, 34 ; 49, 26-38 ; *Stel. Seth.* 122, 20 et 125, 28-32 ; *Zostrien* 15, 2-12, avec R. Majercik, « The Existence-Life-Intellect Triad », p. 482 ; Ch.-O. Tommasi, « Tripotens », p. 69 s. ; T. Rasimus, « Johannine Background », p. 380. Personne n'a encore, à notre connaissance, observé la présence de ces termes chez Damascius, *de Princ.* II, p. 61, 4 Westerink-Combès : Ἄρα οὖν καὶ τὸ ὄν οὐχ ἄπλοῦν ἰδίωμα, οἷον οὐσιότης καὶ ἡ ζωότης ἐπὶ τῆς ζώης καὶ ἡ νοότης ἐπὶ νοῦ.

sed haec omnia, apparentibus secundis, et intellecta sunt et nominata. Postquam enim apparuit cognoscentia, et intellecta et appellata est praecognoscentia ; eodem modo et praeesistentia et praeviuentia ; erant quidem haec, sed nondum animaduersa, nondum nominata.

Car toutes les choses que désignent les mots, sont après lui ; c'est pourquoi il n'est pas existant, mais plutôt préexistant. De la même manière, les réalités produites en lui sont : préexistence, préviabilité, préconnaissance ; quant à lui, il est le préexistant, le préviant, le préconnaissant. Mais toutes ces choses n'ont été pensées et nommées qu'après l'apparition de ce qui vient en second rang. Ce n'est, en effet, qu'après la manifestation de la connaissance qu'a été pensée et nommée la préconnaissance ; de même, pour la préexistence et la préviabilité ; elles existaient déjà sans doute, mais elles n'étaient pas encore reconnues, pas encore nommées.

Ici, les trois attributs apparaissent ensemble et ils sont liés tantôt à la condition du Père, en soulignant sa transcendance, tantôt à celle du Fils. En effet, dans le premier cas il s'agit plutôt de pré-être, de pré-vie et de pré-pensée (on peut comparer cette triade à celle de Proclus en ses *Éléments de théologie* 115). Un acte est donc préposé à chacune des formes de l'être, qui peut devenir compréhensible seulement grâce à la génération de la forme³⁸.

À côté de cette distinction qui marque toujours la relation entre Père et Fils, on considérera aussi le développement de la différenciation des

³⁸ L'insistance sur la théologie négative, dont nous avons parlé, nous semble aller dans cette même direction. On peut se contenter de mentionner un passage qui précède immédiatement (*Adu. Ar.* IV, 23, 23 s. : « Quare et ἀνύπαρκτος et ἀνούσιος et ἄνους et ἄζων, sine existentia, sine substantia, sine intelligentia, sine vita dicitur, non quidem per στερήσιν, id est non per privationem, sed per supralationem = c'est pourquoi on dit qu'il est ἀνύπαρκτος, ἀνούσιος, ἄνους, ἄζων, sans existence, sans substance, sans pensée, sans vie, non par στερήσις, sans doute, c'est-à-dire non par privation, mais par transcendance », où Victorinus définit la divinité non seulement comme non-existante et non-substantielle, mais aussi comme dépourvue de vie et d'intelligence. Or, on notera que ἀνύπαρκτος est fréquent dans la prose philosophique grecque depuis l'époque hellénistique, mais est rarement utilisé pour décrire la nature de Dieu ; ἀνούσιος appartient à une sphère sémantique analogue. Il est attesté dans le commentaire de Turin (XII, 5), mais il se répète surtout très fréquemment dans les écrits gnostiques, où l'on trouve aussi le substantif ἀνουσία, à propos duquel B.A. Pearson. « The Tractate... », p. 384, déclare : « the term itself appears to be a Gnostic coinage, though of course we cannot exclude the possibility that the term was coined by Platonists whose works are no longer extants ». Enfin, ἄζων et ἄνους sont également très rares. Nous aimerons souligner toutefois l'emploi « triadique » de mots qui apparaissent toujours par trois chez Proclus, in *Parm.* 1005, 18, et Denys l'Aréopagite, *Les noms divins* 4, 3, 1 : καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολὴ καὶ τὸ ἄζων ὑπερέχουσα ζωὴ καὶ τὸ ἄνουν ὑπεραίρουσα σοφία. Voir déjà *Allog.* 61, 34 s. : « Or, il est quelque chose dans la mesure où il est, ou parce qu'il est et sera, ou (parce qu'il) agit ou (parce qu'il) connaît, alors qu'il vit sans avoir d'Intellect, ni de Vie, ni d'Existence, ni de Non-existence, d'une façon (qui nous est) incompréhensible ».

trois Personnes selon le critère de la prédominance : ce thème, qui apparaît pour la première fois dans la spéculation théologique latine, constitue sans doute la contribution la plus originale de Victorinus aux enjeux de la controverse arienne. L'auteur rattache la distinction par prédominance à la notion du consubstantiel en *Adu. Ar.* III, 4, 6 s. et I, 63, 11, mais il en discute explicitement la doctrine en *Adu. Ar.* IV, 25, 44 s. et l'associe à celle de la distinction entre forme et acte :

Etenim deus uiuit. Id autem est esse et intellegere, quae ista unum tria conficiunt potentias tres, existentiam, uitam, intellegentiam, sed quia illa tria unum – quomodo sunt, docui : ut unum quodlibet tria sit, sic et ista tria unum sunt, sed in deo haec tria esse sunt, in filio uiuere, in spiritu sancto intellegere – ergo esse, uiuere, intellegere in deo esse sunt, existentia autem, vita, intellegentia forma sunt, actu enim interiore et occulto eius quod est esse, uiuere, intellegere.

Et, en effet, Dieu vit. Or il est aussi être et penser, et ces trois qui sont un, produisent trois puissances, l'existence, la vie et la pensée, mais parce que ces trois sont un – j'ai exposé comment ils sont un : ils sont un de telle sorte que l'un quelconque d'entre eux est les trois et que ces trois sont un, mais, en Dieu, ces trois sont l'être, dans le Fils le vivre, dans l'Esprit Saint le penser – il s'ensuit donc que l'être, le vivre, le penser, en Dieu, sont l'être et que, par contre, l'existence, la vie, l'intelligence, en Dieu, sont la forme, car elles proviennent de l'acte intérieur et caché de celui qui est être, vivre, penser.

Dans l'épître de Candidus 3, 16 le concept est introduit avec netteté :

Et uero ipsum esse, ipsum est et uiuere et intellegere. Secundum enim quod est, et uiuit et intellegit et, secundum quod uiuit, et est et intellegit et, secundum quod intellegit, et est et uiuit et secundum unum tria et secundum tria unum et secundum ter tria unum, unalitas simplex et unum simplex.

Et pourtant l'être en soi est, lui-même, vivre et penser. Car en tant qu'il est, il vit et pense, en tant qu'il vit, il est et pense, en tant qu'il pense, il est et vit, et en tant qu'il est un, il est les trois, et en tant qu'il est les trois, il est un, et en tant qu'il est trois fois les trois, il est un, unité simple et un simple.

S'il est possible d'attribuer les origines d'une telle conception à Antiochus d'Ascalon³⁹, on peut supposer que Victorinus développe ici l'idée à partir de Porphyre. En effet, le Tyrien, selon un témoignage de Jean le Lydien, présentait un système ennéadique, qui se composait de trois triades, où probablement chaque élément (Père, Puissance ou Intellect)

³⁹ Cf. Antiochus, *ap. Cicéron, Tusc. Disp.* v, 9, 22. Voir aussi quelques aperçus chez Philon, *De Abrah.* 52-54 ; Numénius, *frag.* 41 ; cf. également Jamblique, *ap. Stob.* I, p. 49, 32 Wachsmuth (P. Hadot, *Porphyre*, p. 242 s. et 337 s.).

était tour à tour prééminent⁴⁰. La triade, donc, se reflète dans chacun de ses termes, comme Proclus l'expliquera en ses *Éléments de théologie*⁴¹ ou, de manière plus détaillée, dans les premiers chapitres du livre IV de sa *Théologie platonicienne*.

Un passage assez proche de celui de Victorinus est toutefois attesté déjà dans l'*Allogène*, où la triade manifeste aussi une relation d'interdépendance et de prédominance (49, 28 s.)⁴² :

La Vitalité, la Connaissance et l'Être, c'est lui. Or donc, ce dernier (*sc.* l'Être) possède constamment sa Vitalité et l'Intelligibilité {et la Vie}, alors que la Vitalité possède la Non-substantialité et la Connaissance, (et que) l'Intelligibilité possède la Vie et l'Être. Et les trois sont un, bien qu'ils soient trois, individuellement.

On peut enfin faire remonter aux milieux gnostiques la définition du Père comme étant doué de triple puissance, une idée assez rare, notamment parce que le développement théologique du quatrième siècle avait souligné la distinction entre les trois personnes divines tout en gardant une puissance unique⁴³. Nous en citerons à la suite deux passages :

Hic est deus, hic pater, praeintelgentia praeexistens et praeexistencia beatitudinem suam et immobili motione semet ipsum custodiens, et propter istud, non indigens aliorum, perfectus supra perfectos, tripotens in unalitate spiritus, perfectus et supra spiritum.

C'est lui, Dieu, c'est lui, le Père, préintelligence préexistante et préexistence se gardant elle-même et sa propre béatitude, en un immobile mouvement, et, à cause de cela, n'ayant nul besoin des autres êtres ; parfait au-dessus des parfaits, esprit ayant, en son unité, une triple puissance, esprit parfait et qui est au-dessus de l'Esprit.

Τριδύναμος ἐστὶν ἰgitur deus, ἰd ἐστὶν τρες potentias habens, esse, uiuere, intellegere, ita, ut in singulis tria sint sitque ipsum unum quodlibet tria, nomen, qua se praestat accipiens, ut supra docui et in multis. Nihil enim esse

⁴⁰ Jean le Lydien, *De Mensibus* IV, 122, p. 159, 5 s. Wunsch, avec les considérations formulées par P. Hadot, *Porphyre*, p. 260 s., et M.J. Edwards, « Porphyry », p. 19.

⁴¹ *El. Theol.* 103 : « Tout en tous, et, comme il faut, en chacun : dans l'être on a la vie et l'intellect, et dans la vie l'être et l'intellect, et dans l'intellect, l'être et la vie, mais chacun existe en fonction de l'intellect, ou de la vie, ou de l'être ».

⁴² Voir Ch.-O. Tommasi, « Introduzione », p. 62 ; T. Rasmus, « Johannine Background », p. 380.

⁴³ Ces deux extraits sont tirés respectivement d'*Adu. Ar.* I, 50, 1 s. (nous préférons interpréter *tripotens spiritus* comme un nominatif, à la lumière du passage de *Zostrien* 67, 19, tandis que L. Abramowski, « Audi ut dico », p. 537 s., et V.H. Drecoll, « The Greek », p. 204, pensent plutôt à un génitif, à savoir, « triple en unité d'esprit », sur la base de l'expression de la ligne 19, *indiscernibilis spiritus cōunitio*) et IV, 21, 26 s. Cf. aussi I, 56, 5 : *facta enim a tripotenti spiritu*.

dicendum, nisi quod intellegit. Triplex igitur in singulis singularitas et unitas in trinitate.

Dieu est τριδύναμος, c'est-à-dire qu'il a trois puissances, l'être, le vivre, le penser, et que l'un quelconque des trois [est] les trois, recevant seulement son nom propre par l'aspect où il prédomine, ainsi que je l'ai enseigné plus haut et en de nombreux endroits. Rien, par exemple, ne peut être appelé être, si ce n'est ce qui pense. Triple est donc en chacun de ces individus, leur individualité, et triple également l'unité qu'ils forment en leur trinité.

Si l'on ne rencontre pas beaucoup d'attestations du terme τριδύναμος dans la philosophie platonicienne, il est en revanche très fréquent dans la littérature gnostique ; à ce propos, une image semblable, celle de la monade triple (τριοῦχος), est attestée dans les *Oracles Chaldaïques* (26, 1). En réalité la « monade triple » des *Oracles* indique simplement qu'elle contient les deux autres membres, sans faire mention de la puissance. De plus, Victorinus emploie « puissance » dans le sens de qualité particulière de chaque être, de telle sorte qu'il peut développer son concept de distinction par prédominance, qui a été également exposée par Porphyre⁴⁴. Nous avons supposé que Victorinus avait tiré le mot τριδύναμος (ou τριδύναμον πνεῦμα, *spiritus tripotens*) directement de la littérature gnostique. Les Gnostiques attribuent effectivement la triple puissance soit à l'être suprême, soit à une entité qui lui est subordonnée et se situe au niveau de l'intellect, comme on peut le voir dans *Les trois stèles de Seth* (125, 25-33), et surtout dans *l'Allogène*. Ce dernier écrit présente l'Un à la triple puissance comme lié à la vie et à la pensée, mais aussi à l'Un⁴⁵. Il est possible qu'il s'agisse d'une exégèse gnostique de la deuxième hypothèse du *Parménide* de Platon, lorsque l'Un reste silencieux, invisible et indifférencié, tandis que l'Un à la triple puissance se manifeste dans les trois aspects de l'existence (ou de l'essence), de la vie, et de l'intelligence (ou du bonheur), en vertu d'un processus présenté comme une émanation continue de la réalité. Peut-être la contamination de ces deux aspects (l'Un à la triple puissance en tant qu'aspect visible de l'invisible, ainsi que le fait qu'il contient en lui-même les « genres suprêmes ») a-t-elle influencé la théologie de Victorinus : selon ce dernier, en effet, le Christ, tout en étant consubstantiel, est l'Un-étant et correspond précisément à la deuxième hypothèse du *Parménide*.

⁴⁴ Cf. *Sent.* 10 : « Toutes choses sont en toutes, mais sur un mode approprié à l'essence de chacune ; elles sont en effet dans l'intellect sur le mode de l'intellection, dans l'âme sur le mode des raisons, etc. » (trad. Porphyre, *Sentences*).

⁴⁵ *Allog.* 49, 26-38 ; *Stel. Seth* 125, 28-32 ; *Zostrien*, 15, 2-12. Cf. J.-D. Turner, « The Platonizing », p. 145.

Il y a toutefois un autre élément que nous croyons essentiel à la démonstration d'un lien direct entre Victorinus et les gnostiques, à l'occasion de l'emploi d'un terme comme πνεῦμα, qui est redevable plutôt du christianisme que de la philosophie. C'est la caractérisation de l'Esprit saint comme *beatitudo*, que Victorinus utilise en trois occasions⁴⁶. Dans *Adu. Ar.* I, 50, 10 s., à propos des trois puissances, il écrit :

Simplicitate unus qui sit, tres potentias cōniens, existentiam omnem, uitam omnem et beatitudinem, sed ista omnia et unum et simplex unum et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est existentiae, potentia uitae et beatitudinis : quo enim est et existit, potentia quae sit existentiae, hoc potentia est et uitae et beatitudinis, ipsa per semet ipsam et idea et λόγος sui ipsius, et uiuere et agere habens secundum ipsam suimet ipsius in-existentem existentiam, indiscernibilis spiritus cōnitio, diuinitas, substantialitas, beatitudo, intellegentialitas, uitalitas, optimitas.

Étant un en sa simplicité, il unit pourtant intérieurement, en lui-même, ces trois puissances : l'existence universelle, la vie universelle et la béatitude – mais toutes ces réalités sont l'un et l'un et simple – et c'est par prédominance, dans la puissance de l'être, c'est-à-dire de l'existence, que sont contenues les puissances de la vie et de la béatitude : car la puissance, qui est puissance de l'existence, par cela même qu'elle est et qu'elle existe, est puissance, par là même, de la vie et de la béatitude ; elle est, elle-même et par elle-même, idée et logos de soi-même, ayant son vivre et son agir en sa propre existence qui n'est pas existante ; union sans distinction de l'esprit avec lui-même, divinité, substantialité, béatitude, puissance de l'intelligence, de vie et de bonté.

Le même concept est repris plus loin dans I, 52, 3. Cet usage n'est pas seulement dû à la tradition chrétienne d'un Dieu comme être bienheureux et impassible, car Victorinus attribue le bonheur à l'Esprit, et la notion est étroitement liée à l'être (ou à l'existence) et à la vie, à savoir les propriétés qualifiantes des deux autres Personnes. De plus, l'Esprit est caractérisé tantôt par la notion de béatitude, tantôt par celle d'intelligence, selon une oscillation que l'on trouve également dans les écrits gnostiques⁴⁷.

Avant de conclure, il nous reste à considérer la théologie du Logos, qui est assez développée, pas seulement en raison de l'interprétation néo-platonicienne, mais aussi parce qu'elle était cruciale dans la controverse

⁴⁶ Voir Ch.-O. Tommasi, « Tripotens », p. 73 s. ; T. Rasimus, « Johannine Background », p. 399.

⁴⁷ Voir, par exemple, *Allog.* 59, 9 s. : les trois étapes de l'ascension sont le bonheur (ligne 10), la vie (ligne 14) et l'existence (ligne 20) ; les chapitres 14 et 15 du *Zostrien* sont influencés par le même schéma triadique (mais dans un ordre inversé), existence-béatitude-vie, auquel se joignent les fonctions de divinité-connaissance-vitalité des trois éons, Kalyptos-Protophanes-Autogenes.

arienne. De manière plus générale, la notion d'auto-génération, largement répandue dans la littérature gnostique, hermétique, magique et oraculaire, apparaît comme le moyen à travers lequel Dieu le Père peut s'extérioriser⁴⁸. Une telle notion se rattache à la distinction entre puissance et action (δύναμις / ἐνέργεια), c'est-à-dire entre l'être pur et l'être façonné, ou, en d'autres termes, entre l'immobilité et le mouvement⁴⁹. La théologie chrétienne emploie cette distinction pour expliquer les relations entre le Père et le Fils, lequel est, par conséquent, l'extériorisation du Père : l'idée remonte à l'exégèse de l'Évangile de Jean, où le Logos joue le rôle du Médiateur par excellence ; néanmoins, Victorinus a été très certainement influencé par la philosophie du platonisme moyen⁵⁰. Il s'agit effectivement d'un thème déjà largement développé chez Modératus, mais surtout dans l'œuvre de Maxime de Tyr ou de Numénios ; en outre, le contraste entre οὐσία et ἐνέργεια, si caractéristique chez Victorinus, est souvent récurrent dans le *Commentaire sur le Parménide* de Turin⁵¹, et dans les *Oracles Chaldaïques*, où la δύναμις constitue par ailleurs le lien entre le Père et l'Intellect. On notera, en outre, que ce motif est aussi courant dans les écrits gnostiques : le *Marsanès* donne l'image de l'Un silencieux qui s'extériorise dans l'Un à la triple puissance ; l'*Allogène* souligne ultérieurement ces traits antithétiques, en caractérisant l'être par le repos, et la vie par le mouvement.

Victorinus propose donc une équation entre le Fils, ou Second Un, et la deuxième hypothèse du *Parménide* en développant ses conceptions au chapitre 51 et plus loin au chapitre 58 du premier livre de l'*Aduersus Arium*. Le Fils, uni d'une façon dyadique au Saint-Esprit, est interprété comme une manifestation du Père (touchant la distinction entre l'être et la forme voir également *Adu. Ar.* IV, 17, 2). Pour expliquer les rapports

⁴⁸ Voir J. Whittaker « Self-generating » et « The Historical Background ».

⁴⁹ Voir déjà W. Theiler, *Forschungen*, p. 23 s. et 269 s.

⁵⁰ Voir Ch.-O. Tommasi, « L'androgina divina », p. 976 s. ; la question est développée avec beaucoup plus d'exemples par T. Rasimus, « Johannine Background », p. 381 s. ; voir aussi M. Dillon, « Logos and Trinity ».

⁵¹ À titre d'exemple, on fera référence à R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione », p. 90 : « L'Anonimo, invece, nel passo considerato presenta tanto l'*on/ousia* quanto l'*energeia* come aspetti costitutivi del secondo Uno, i quali non vanno dunque attribuiti al primo principio (xii, 24-25 : ὃν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια). Il Primo è invece caratterizzato da uno stato infinitivo di *on/ousia* ed *energeia*, uno stato corrispondente all'*einai* e all'*energein*. L'Anonimo procede in modo diverso : pone due aspetti caratterizzanti della sostanza intelligibile (l'*on/ousia* e l'*energeia*) e ritiene che essi in qualche modo preesistano nel Primo Principio (come puro essere e puro agire : αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν εἶναι καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος). Inoltre stabilisce che la forma infinitiva è, rispetto alla forma sostantivata, l'analogo di un'Idèa rispetto alla forma che ne partecipa ».

entre Père et Fils-Esprit, Victorinus emploie le symbole traditionnel de la source et du fleuve ou celui de l'arbre et du fruit, mais il convient également de mentionner l'image de la sphère ou celle du mouvement circulaire, inspirée par la pensée pythagoricienne (*Adu. Ar.* I, 60, 1), dans un passage où la génération de la dyade est comparée à la ligne qui prend son origine à partir d'un point. Victorinus utilise aussi la métaphore du silence et de la parole pour expliquer le moment caché du Père et celui de la révélation à travers le Fils (I, 41, 49) :

siue substantiam et motionem, siue potentiam et actionem, siue silentium et effatum.

ou bien substance et mouvement, ou bien puissance et acte, ou bien silence et élocution ;

Ad Cand. 17, 13 :

deus ipse λόγος sit, sed silens et requiescens λόγος.

puisque Dieu lui-même est Logos, mais Logos silencieux et en repos.

Il s'agit de la reprise d'une doctrine archaïque, à savoir la théorie des deux λόγοι, attestée chez Ignace d'Antioche et Clément d'Alexandrie. De tout évidence, Victorinus reprend ici l'exégèse du prologue de Jean donnée par Tertullien dans le premier traité trinitaire latin, l'*Aduersus Praxean* (ch. 5 et 7) ; il y a néanmoins d'autres cas significatifs du même genre dans la *Protennoia Trimorphe*, un autre texte de la collection de Nag Hammadi (NHC XIII, 1, 35, 33 s.)⁵².

Dans ce même contexte, l'une des caractéristiques les plus étonnantes est sûrement la notion d'androgynie attribuée au Christ (*Adu. Ar.* I, 51, 26, mais aussi I, 64, 9, avec une référence explicite au passage de *Genèse* 1, 26, lorsque Victorinus aperçoit dans le corps humain un modèle des deux sexes du Logos). Nous croyons que Victorinus se souvient ici d'une image probablement d'origine gnostique⁵³. L'auteur établit un lien entre la théorie de la double dyade et la perception du mouvement en tant qu'extériorisation : en effet, la descente sur terre est comparée au mouvement ou à la vie, donc à la féminité, au même titre que le retour vers le Père est caractérisé en termes de réalisation et de virilisation. La doctrine de Victorinus sur

⁵² Cf. Ch.-O. Tommasi, « Silenzio » ; Victorinus s'inspire de Tertullien dans l'emploi d'autres métaphores trinitaires assez traditionnelles (la source et le fleuve ; l'arbre et le fruit ; le soleil et le rayon, etc.), qui sont, par ailleurs, attestées aussi dans le *Traité Tripartite* (NHC I, 5), 51, 16 s.

⁵³ Nous en avons fourni la démonstration dans Ch.-O. Tommasi, « L'androginia ». Voir aussi S. Cazalais, « La masculoféminité ».

l'androgynie du Christ a des similitudes assez significatives avec la figure de la vierge masculine Barbélos qui donne son nom aux systèmes dits séthiens ou barbeloïtes. Barbélos a été mise en relation avec une sorte de Sophia supérieure et, à certains égards, elle est semblable à la Dyade platonicienne. Barbélos est effectivement la première pensée du Père, le premier éon, l'image visible de celui qui est invisible, ou, en d'autres termes, son ἐνέργεια, qui, tout en existant en puissance dans le père, donne la vie et l'altérité. Barbélos est par conséquent l'aspect dynamique du Père, ainsi que sa première idée (πρώτη ἔννοια). La notion d'androgynie s'explique par le fait que sa partie féminine et vitale est douée d'un νοῦς caché.

Dans *Zostrien* (118, 10 à 15), on peut lire une identification entre Barbélos-vie et l'intellect, alors que précédemment (66 s.) le texte a présenté une alternance des deux moments, qui aboutit à la délimitation de la vie par l'intelligence. La dialectique masculin/féminin semble un thème courant chez l'auteur du *Zostrien*. Barbélos est qualifiée de mâle (97, 1), parce qu'elle est intellect, de même qu'elle est toujours vie (87, 17)⁵⁴. La descente dans le monde sous l'aspect d'une femme et le retour au ciel sur le modèle masculin est enfin résumé dans le chapitre neuf du *Marsanes* : la vierge androgyne Barbélos se détache et, abandonnant la dualité, elle est capable de redevenir un homme. On peut associer à cette description la représentation de Barbélos dans *Les trois stèles de Seth* : Barbélos existe potentiellement à l'intérieur du Père ; elle est semblable à lui, possède les mêmes caractéristiques d'insubstantialité, d'unicité et d'immobilité et de triple-puissance, mais, par rapport au Père, elle représente son aspect façonné et dynamique. Par conséquent, Barbélos compose une dyade avec le Père, mais en même temps, elle est également dyadique en soi, parce qu'en descendant dans le monde, elle donne la vie, retourne après au Père et devient νοῦς. La figure de Barbélos représente l'auto-objectivation de l'ἔννοια paternelle, qui se complète en devenant νοῦς, grâce à la connaissance du Père. Tous ces textes ont pour but la vision finale et la contemplation de l'Un silencieux, une sorte de pré-Père, totalement inconnaissable et au-dessus de toute révélation. La nature androgyne de Barbélos et son aspect tripartite représentent le développement de la triade qui est à la base de la métaphysique séthienne, à savoir Père-Mère-Fils (Esprit invisible-Barbélos-Autogenes). Il s'agit d'un schéma qui se retrouve presque toujours dans la littérature gnostique

⁵⁴ *L'Allogène* développe la même doctrine : l'auteur utilise le thème de l'ἐπιστροφή (49, 5-21), bien que le texte ne semble pas faire référence à Barbélos, mais au Triple Pouvoir.

et qui est la version hétérodoxe de la Trinité chrétienne ; mais il peut aussi avoir des liens avec une interprétation du *Timée* platonicien (48c-52d) et surtout de la triade chaldéenne, Père-Hécate/Dynamis-Nous. En même temps, ces trois moments font partie intégrante du thème de la descente dans le monde, comme en témoignent les longues sections monologiques de textes plus anciens, en particulier l'*Apocryphe de Jean*⁵⁵. Le gnosticisme barbéloite présente aussi une deuxième triade qui est par ailleurs intérieure à Barbélos et peut être interprétée d'une façon noologique : il s'agit de la triade être, vie, pensée ou, d'une autre façon, des trois éons Kalyptos, Autogenes, Protophanes. D'une manière analogue, on mentionnera aussi la figure de l'Un Trois-puissant, qui se situe entre l'Un silencieux et Barbélos, dont les trois puissances sont essentialité, vitalité et bonheur. Plotin, par ailleurs, adressait des reproches à ses adversaires gnostiques, justement à propos de leur division triple de l'Intellect⁵⁶.

On peut voir très clairement que ces conceptions sont très proches de celles utilisées par Marius Victorinus. À plusieurs reprises le rhéteur affirme que le Fils existe en puissance dans le Père, est sa forme cachée, et constitue une dyade avec lui ; en même temps, il déclare que le Fils et le Saint-Esprit forment aussi une dyade, qui est caractérisée par la dimension de la vie et par celle de l'intelligence. Le Christ est pour lui soit la forme cachée du Père (καλυπτός, μονή – *existentia*), soit l'aspect féminin et sujet à la passion au moment de sa descente dans le monde et de son incarnation (πρόοδος – *vita*), et le retour sous la forme masculine de l'Esprit (ἐπιστροφή – *sapientia*). Victorinus use d'argumentations analogues dans son exégèse des lettres de Paul, par exemple à propos de l'interprétation de *Galates* 4, 3.

Le processus d'auto-extension de l'Un (la monade), qui aboutit à la dyade et se résout dans la triade, témoigne d'une interaction entre la philosophie et la doctrine gnostique. Ce processus peut être lié à des tendances encratites très communes dans la religion de l'Antiquité tardive, qui visent à éliminer toute dichotomie entre l'élément sensible féminin et l'intellectuel masculin, en la complétant avec le troisième moment, à savoir le retour. Cette dernière distinction triadique, ainsi que la notion de double dyade employée par Victorinus à propos de l'union entre Fils et Saint-Esprit, nous permet de préciser comment Marius

⁵⁵ Cf. J.-D. Turner, « The Figure » ; A. Böhlig, « Triade und Trinität » ; M. Troiano, « Padre femenino ».

⁵⁶ II, 9 (33), 6 : cf. M.J. Edwards, « Porphyry », p. 16.

Victorinus énonce sa doctrine expliquant la relation entre les différentes personnes de la Trinité. À cet égard, on notera aussi que l'identification entre Fils et Vie et Esprit et Intelligence présuppose l'ordre « canonique » de la triade être, vie, pensée, que l'on retrouve parfois présentée selon la séquence être, pensée, vie, plus conforme au platonisme traditionnel, et probablement suggérée à Victorinus par l'identification entre le Fils et le Logos (tandis que l'Esprit est conçu comme Vie ou Âme, pour ne rien dire sur la nature féminine de l'Esprit, influencée par la notion sémitique de *ruah* et attestée dans les courants non orthodoxes)⁵⁷.

On le voit, tous ces traits ne peuvent être définis comme « orthodoxes » ni par rapport à la doctrine chrétienne ni par rapport au néoplatonisme : leur insertion dans les *Opera theologica* confirme l'éclectisme des sources de Victorinus et atteste en même temps qu'à côté de ses lectures philosophiques, l'auteur n'ignorait pas les doctrines religieuses et les courants pour ainsi dire plus marginaux ou « ésotériques »⁵⁸. La dualité de ses sources, à savoir les textes des Néoplatoniciens et ceux des Gnostiques, permet en outre de mieux apprécier l'extrême originalité et la singularité de sa spéculation doctrinale.

⁵⁷ Voir Ch.-O. Tommasi, « L'androgina », p. 70. J.-D. Turner, « The Platonizing », p. 144, et T. Rasimus, « Johannine Background », p. 379, observent que cette même oscillation est aussi courante dans les écrits gnostiques. M.J. Edwards, « Porphyry » résume la question de manière la plus exacte, en supposant une association entre l'ordre traditionnel d'inspiration numénienne (*frg.* 12 Des Places), chaldaïque (Père, Intellect, Puissance), ou néoplatonicienne (Un, Intellect, Âme), et un ordre qui est attesté chez les Gnostiques et chez le commentateur anonyme au *Parménide* (XIV, 16 s., tr. P. Hadot, *Porphyre*, vol. 2, p. 111) : « It appears, then, that one series has been imposed upon the other, and it is natural to infer that it is the system of Victorinus which has supervened upon the Numenian triad. Both formulations appear to be indebted to the vocabulary of fourth-century Christian authors, since pagans were not accustomed to substitute Blessedness for Mind. Unless we postulate two independent borrowings from the Gnostics, one by Porphyry and one by Victorinus, we shall conclude that the confusion in these documents results from the attempt to keep pace with a century of Platonic innovation » (p. 25).

⁵⁸ Nous employons le mot avec le sens qui lui a été donné dans notre article (Tommasi, « Some Reflections »).