Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius

The Ages of Humanity and the Critique of Christianity According to Damascius

Philippe Hoffmann

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8832>

DOI : 10.4000/rhr.8832

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 737-775

ISBN : 978-2-200-93128-5

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Philippe Hoffmann, « Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2017, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8832> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8832>

PHILIPPE HOFFMANN

*École pratique des hautes études, PSL Research University, Paris
Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584)
Laboratoire d'excellence Histoire et anthropologie
des savoirs, des techniques et des croyances*

Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius

Damascius, chef de l'École néoplatonicienne d'Athènes (vr^e siècle) expose une philosophie de l'Histoire inspirée à la fois par Hésiode et par Platon, et liée à la théologie de l'École. Il distingue entre un âge de la Raison, ou « âge d'or » ; un âge historique (la Grèce et Rome jusqu'au iv^e siècle), et un présent vil et détesté – l'Empire chrétien. L'âge d'or est la vie sous le règne de Cronos, assimilé par la théologie néoplatonicienne à un intellect divin, tandis que les passions dont souffre l'âme chrétienne ont pour horizon cosmologique le monde de la génération. Cette doctrine pourrait être reliée à la politique de Damascius à la tête de l'École, et avec le rêve illusoire de voir un philosophe-roi en Chosroès, le roi des Perses auprès de qui les philosophes se réfugièrent après 529.

The Ages of Humanity and the Critique of Christianity According to Damascius

Damascius, leader of the Neoplatonist School of Athens (6th C), exposes a philosophy of History that is inspired by both Hesiod and Plato, and linked to the theology of the School. He distinguishes between an age of reason or « golden age », a historical age (Greece and Rome up to the 4th C), and a vile and hateful present – the Christian Empire. The golden age was life under the reign of Cronos, whom Neoplatonist theology assimilates with a divine intellect, whereas the cosmological horizon of the passions afflicting the Christian soul is the realm of generation. This doctrine could be related to Damascius' own political views as head of the School, and to an illusory dream of finding a philosopher-king in Khosrow, king of the Persians, with whom the philosophers sought refuge after 529.

Le document que l'on va étudier dans ces pages correspond – comme le veut le thème de la rencontre organisée par Francesco Massa – à un *discours* philosophique néoplatonicien construit au début du VI^e siècle, au sujet non pas du christianisme comme corpus de croyances ou de doctrines théologiques – aspect presque complètement ignoré par les philosophes néoplatoniciens¹ –, mais de ce que l'on pourrait appeler le christianisme « réel », en tant que réalité sociale et politique – détestée on le sait par les derniers païens. Il s'agit d'un texte de Damascius, dernier diadoque de l'« Académie » platonicienne à Athènes², appartenant à la *Vie d'Isidore*, ouvrage où Damascius brosse un panorama du paganisme philosophique du V^e siècle, en même temps qu'un portrait de son maître, le philosophe Isidore d'Alexandrie³. La *Vie d'Isidore* est conservée de façon fragmentaire dans le *codex* 242 de la *Bibliothèque* de Photius⁴ – lequel ne semble pas avoir eu connaissance de l'œuvre proprement philosophique

* Je souhaite dédier ces pages à la mémoire de mon élève et ami Stéphane Diebler, enseignant à l'École normale supérieure, qui avait entrepris une thèse de doctorat à l'EPHE sur la *Vie d'Isidore*. Toujours vif est le souvenir de nos échanges autour de cette œuvre qu'il connaissait si bien, et qu'il avait traduite dans son mémoire de DEA en 1994. – Cette étude prend la suite d'une recherche antérieure, « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », dans Arnaud Perrot, éd. *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions Rue d'Ulm (« Études de littérature ancienne », 20), 2012, p. 161-197, où j'avais déjà eu l'occasion d'évoquer le texte de Damascius (p. 161-163 et 197). Il m'est agréable de remercier une nouvelle fois la Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique (Vandœuvres/Genève), pour les remarquables conditions de travail qu'elle offre aux chercheurs.

1. Voir « Un grief anti-chrétien chez Proclus », p. 161-162.

2. Voir Philippe Hoffmann, article « Damascius », dans Richard Goulet, éd. *Dictionnaire des Philosophes Antiques [DPhA]*, II, Paris, CNRS éditions, 1994, D3, p. 541-593. – Il convient de rappeler qu'il n'y a pas de continuité historique entre l'Académie de Platon et l'école néoplatonicienne de l'Antiquité tardive, comme l'a bien montré John Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata, 56), Göttingen 1978, spéc. p. 248-255 et 322-329.

3. Voir R. Goulet, article « Isidore d'Alexandrie », *DPhA*, III, Paris 2000, I 31, p. 870-878.

4. Voir l'édition de René Henry, *Photius. Bibliothèque*, VI, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 8-56 (335 a 20-353 a 20 Bekker), et la publication récente de Fozio. *Biblioteca*, introduzione di Luciano Canfora, nota sulla tradizione manoscritta di Stefano Micunco, a cura di Nunzio Bianchi e Claudio Schiano, Pise, Edizioni della Normale, 2016, p. 584-615.

de Damascius⁵ –, et dans une série de notices de l'encyclopédie byzantine de la *Souda*⁶. L'ouvrage, écrit alors que Théodoric régnait en Italie (493-526), et peut-être après la mort du philosophe Ammonius d'Alexandrie (disparu après 517), excède largement, par ses développements, le genre de la biographie, et se démarque nettement – et sans doute intentionnellement – de l'éloge de Proclus par Marinus, qui célébrait le bonheur (εὐδαιμονία) auquel était parvenu le philosophe par la réalisation des vertus néoplatoniciennes⁷. Il est connu sous deux titres, ou du moins deux appellations : d'une part comme « Vie d'Isidore » (βίος, βιογραφία)⁸, d'autre part comme « Histoire philosophique » (φιλόσοφος ἱστορία)⁹. Il a fait l'objet de divers travaux menés au xx^e siècle par des philologues, des historiens, et des historiens de la philosophie, depuis le travail pionnier de reconstitution tenté par Rudolf Asmus en 1909-1911¹⁰, et l'on dispose pour l'étudier

5. Photius, dans la *Bibliothèque*, ne nous donne de notices que sur le recueil paradoxographique de Damascius (*codex* 130, voir *DPhA*, II, D 3, p. 565-566) et sur la *Vie d'Isidore* (*codices* 181 et 242), dont il souligne la virulence antichrétienne, mais il ne fait aucune allusion au *Traité des premiers principes* ni aux commentaires sur Platon, transmis par les *Marciani graeci* 196 et 246 de la « Collection philosophique » (sur laquelle voir *infra*, note 45).

6. Voir les articles « Damascius », *DPhA*, II, p. 566-570, et « Isidore d'Alexandrie », *DPhA*, III, p. 870-872 ; et *infra*, note 17.

7. Voir Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, édité par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds (avec la collaboration de Concetta Luna), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2001 ; et *DPhA*, II, p. 568.

8. Photius, *Bibliothèque*, *codex* 181, 125 b 30-31 (ἀνεγνώσθη Δαμασκίου Δαμασκηνοῦ εἰς τὸν Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου βίον) et 126 a 4-5 (τὴν βιογραφίαν Ἰσιδώρου) ; cf. *codex* 242, 335 a 20 et 335 b 14. Voir *DPhA*, II, p. 568.

9. Dans la notice n° 39 (Δαμάσκιος) de la *Souda*, II, 3, 28-4, 2 Adler. Voir *DPhA*, II, p. 567. C'est le titre retenu par Polymnia Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, Athènes 1999 [texte grec et traduction en anglais], voir p. 39-42, 58-60, qui justifie cette préférence par une analyse du genre littéraire de l'ouvrage, et considère cette œuvre non comme une *biographie* d'Isidore, mais comme un ensemble organique émergeant d'un désordre accentué par la pratique des digressions et les conditions de la transmission : « As I reassembled the pieces of the jigsaw puzzle left by Photius and the Suda, I increasingly saw how all this disparate material – the *patria* and *paradoxa*, the lives of the pagan intelligentsia against a background of persecution and martyrdom, the history of the Platonic succession, and the story of Damascius' conversion to philosophy – formed more of an organic whole than had ever been realised before » (p. 60).

10. Rudolf Asmus, « Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus », *Byzantinische Zeitschrift*, 18, 1909, p. 424-480 [première partie], et 19, 1910, p. 265-284 [seconde partie] ; et *Das Leben des Philosophen Isidoros, von Damaskios aus Damaskos*, coll. « Der Philosophischen Bibliothek », Bd 125,

d'une édition critique dans laquelle Clemens Zintzen (1967), sans chercher à reconstituer un état originel du texte de Damascius, permet de confronter les deux – ou même trois – états conservés du texte, en donnant d'un côté, sur la page de gauche, la première série des extraits de Photius (« Epitoma Photiana ») et en face, sur la page de droite, la deuxième série des extraits de Photius, et surtout les extraits transmis par la *Souda* (« Fragmenta »)¹¹. Cette édition, qui est tributaire à bien des égards de la reconstruction d'Asmus, offre néanmoins une base philologique très utile pour toute recherche sur la *Vie d'Isidore*.

I. L'EXPOSÉ DE DAMASCIUS SUR LES TROIS ÂGES DE L'HUMANITÉ : L'ÉTAT DU TEXTE

L'on voudrait ici s'arrêter sur un « fragment » particulièrement important, pour lequel nous disposons déjà d'un beau commentaire du P. Henri Dominique Saffrey¹². Le texte nous a été transmis sous plusieurs formes sensiblement différentes, dont la comparaison, riche d'enseignement philologique, montre le caractère très problématique de la notion même de « fragment », et la difficulté des tentatives de reconstruction du texte originel, comme celles

Leipzig, Felix Meiner, 1911. On lira avec intérêt la présentation de la méthode suivie par Asmus (qui a tenté d'organiser les fragments autour du projet d'une biographie d'Isidore), dans P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 63-64.

11. Clemens Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae* edidit adnotationibusque instruxit C.Z., coll. « Bibliotheca graeca et latina suppletoria » 1, Hildesheim, Olms, 1967, XIV-376 p. Dans cette édition, certains fragments provenant de la *Souda* sont marqués par un astérisque et ne sont attribués à Damascius que de façon conjecturale (« Stellula significavi fragmenta Damascio coniectura attributa », p. XIV). Le compte rendu critique de René Henry, dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, 46, 1968, p. 853-858, en souligne la qualité, en dépit de nombreuses fautes dans la lecture des manuscrits. – Sur les éditions et traductions de la *Vie d'Isidore*, voir *DPhA*, II, p. 567-568 (on ajoutera à présent l'édition de Polymnia Athanassiadi citée *supra*, note 9).

12. Henri Dominique Saffrey, « Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens », dans ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. « Chercheurs de sagesse ». *Hommage à Jean Pépin* (coll. des Études augustinienes. Série Antiquité. 131), Paris 1992, p. 421-431 ; article repris dans *Le néoplatonisme après Plotin* (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 24), Paris 2000, p. 207-217 ; spéc. p. 424-426 [210-212] : traduction et commentaire des fragments de la *Vie d'Isidore*.

de Rudolf Asmus (1911) et de Polymnia Athanassiadi (1999)¹³. Dans le *codex* 242, le patriarche Photius a prêté attention à deux reprises à notre texte, dont il donne une version « brève » (fr. 22) et une version « longue » (fr. 238) dans une deuxième série d'extraits choisis pour leur « beauté d'expression » (καλλιέπεια)¹⁴ – selon un procédé que l'on observe aussi dans le *codex* 241 consacré à la *Vie d'Apollonios de Tyane* par Philostrate¹⁵. Même dans leur section commune, le deuxième extrait (fr. 238) n'offre pas un texte rigoureusement identique au premier (fr. 22). Il est certain que, dans la seconde série d'extraits, Photius ne s'intéressait pas uniquement à la forme littéraire du texte de Damascius, mais aussi au contenu même, ce qui explique sans doute qu'il ait décidé alors de reproduire – ou d'adapter – la version *complète* de l'exposé sur les trois âges de l'Humanité, même si la richesse du vocabulaire, des images et des allusions littéraires chez l'écrivain Damascius justifient le jugement de καλλιέπεια¹⁶. La comparaison des deux fragments confirme en

13. R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros*, p. 13-14 ; et P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, fragment 18 aux p. 96-97 (spéc. note 45 aux p. 97 et 99).

14. La seconde série d'extraits est signalée par la mention ὅσα παρεῖται χρεὼν ταῖς ἐκλογαῖς συντετάχθαι καλλιέπειαν ἔχοντα, « Morceaux qui ont été laissés de côté et qu'il faut ajouter aux extraits pour la beauté de leur expression » (349 b 13-14 ; Henry, t. VI, p. 46). Lire la note de Henry (t. VI, p. 207), qui établit à partir du rapprochement avec le *codex* 241 (voir la note suivante) que les deux séries d'extraits sont dues à Photius lui-même, et non à un reviseur de la *Bibliothèque* (contre l'opinion de R. Asmus, « Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidoros », *ByzZ*, 18, 1909, p. 426-427). Voir aussi P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 61.

15. Photius, *Codex* 241, 331 a 38-39 (Henry, t. V, Paris 1967, p. 191) : ἐκ τοῦ αὐτοῦ βίου ὅσα παρεῖται κάλλει ῥημάτων καὶ συνθήκης διαλάμποντα, « Extraits de la même biographie qui ont été laissés de côté et qui se signalent par la beauté des mots et des tournures ». Lire la longue note de Henry (t. V, p. 228-229) sur la technique de Photius, dont l'étude est, dans le cas de la *Vie d'Apollonios de Tyane*, facilitée par la possibilité de mener une comparaison entre le texte original de Philostrate, qui est conservé, et les extraits de Photius, ce qui n'est évidemment pas le cas pour la *Vie d'Isidore*.

16. La méthode de travail de Photius dans les *codices* 44 et 241 (Philostrate) a été étudiée de façon approfondie par Tomas Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpieren in der Bibliothek*, Uppsala, Almqvist & Wiksell International (« Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia », 8), 1975, p. 15-124, qui compare dans le *cod.* 241 les *Sachexzerpte* (première série d'extraits, 323 b 33-331 a 37, voir p. 24-35) et les *Stilexzerpte* (seconde série d'extraits, 331 a 38-335 a 19, voir p. 35-39), et conclut qu'il n'y a pas en fait de différence nette entre les deux : « Es existiert also in der Praxis keine absolute Abgrenzung zwischen

tout cas que l'excerpteur ne s'astreignait pas toujours à reproduire avec une parfaite précision le texte qu'il copiait ou adaptait. Et l'on ne peut non plus évaluer le degré d'exactitude du texte, plus long que les deux « extraits » de Photius, que l'on reconstitue à partir de trois articles de la *Souda*, qui peuvent sans hésitation être recollés comme les pièces d'un puzzle (mais là encore, avec de légères variations)¹⁷.

Ce texte philologiquement instable, en raison de sa transmission multiple, expose clairement ce que l'on pourrait appeler une « philosophie néoplatonicienne de l'Histoire », ou une théorie des « Âges de l'Humanité », selon une consécution chronologique et un schéma de dégradation qui font se succéder : un temps – mythique – de la Raison (λόγος), correspondant à l'âge d'or d'Hésiode ; un temps – héroïque et proprement historique – du principe Irascible (θυμός) et des activités guerrières, qui est, en termes platoniciens, le temps du courage (ἀνδρεία) et de la recherche des honneurs (φιλοτιμία) et qui correspond à l'histoire de la Grèce ancienne et de la Rome païenne jusqu'au IV^e siècle ; et enfin un temps présent (νῦν) dominé par le principe Concupiscible, et où s'exprime toute la détestation de Damascius pour le régime politique byzantin

Sach- und Stilexzerpten. Die letzteren wirken gewissermassen als Ergänzungen zu den vorigen, auch im Hinblick auf den Inhalt. Ein wichtiger Unterschied ist jedoch, dass die Stilexzerpte nicht in zusammenhängenden Abschnitten gegeben sind ; der Exzerptor bemüht sich überhaupt nicht, sie miteinander zu verbinden. Die Grenze wird übrigens nicht nur in einer Richtung überschritten ; es darf vermutet werden, dass die Sachexzerpte *auch* wegen der Formulierungskunst des Philostratos Photios angezogen haben » (p. 39). Ces remarques, formulées au sujet du *codex* 241, sont probablement valables aussi pour le *codex* 242. Sous réserve évidemment d'une étude des deux séries d'extraits du *codex* 242, avec une comparaison des deux *codices* (241 et 242), on accordera donc une égale importance aux deux « extraits » de la *Vie d'Isidore* donnés par Photius. C'était déjà en substance l'opinion de R. Asmus, « Zur Rekonstruktion... », *ByzZ.* 18, 1909, p. 426 : « Hinter 230 findet sich die Bemerkung : ὅσα κτλ., wonach man in den folgenden Nummern einen aus stilistischen Gründen gefertigten Nachtrag zu den vorausgehenden zu erblicken hätte. Dem ist aber nicht so. Vielmehr ist auch weiterhin für den Exzerptor nicht ausschließlich das formale Interesse, sondern auch der Inhalt maßgebend gewesen, und zudem enthält die angebliche Ergänzung eine ganze Anzahl von Fragmenten, welche bereits in der Anfangspartie vorkommen ».

17. Ada Adler, éd. *Suidae Lexicon*, Pars IV (Π-Ψ), Leipzig, Teubner, 1935, p. 852, 19-853, 3 (Ψ n° 164 ψυχή) ; p. 637, 10 (Y n° 78 ὑγνεία· ἐν πάσῃ ὑγνείᾳ καλινδούμενος), et p. 637, 17-25 (Y n° 79 ὑγνεία : *inc.* ἡ νῦν γενεὰ ὑπὸ τρυφῆς ἀκολάστου διεφθαρμένη, *des.* τὴν ζῶντων νῦν ἐν τῇ γενέσει πολιτευομένων). Voir Zintzen p. 27 (note au Fragment 30a, p. 27, 3-31, 7).

et la société corrompue qui l'entoure. Le schème hésiodique du mythe des races¹⁸ (Hésiode étant toujours lu et commenté dans l'Antiquité tardive, comme le montre le commentaire de Proclus)¹⁹ et la tripartition caractéristique de la psychologie platonicienne – celle de la *République* – se conjuguent pour broser une histoire de la décadence morale et politique de l'Humanité, qui pour Damascius, ici, coïncide avec le monde grec. Dans la description de la période *présente*, celle de l'Empire chrétien, Damascius déploie une rhétorique de l'invective, en accumulant des termes et des épithètes violemment dépréciatifs, qui relèvent pour l'essentiel de la disqualification morale et qui, d'un point de vue littéraire, illustrent l'art de l'écrivain et ont retenu toute l'attention de Photius.

Par souci de clarté, nous commencerons par reproduire les trois versions de l'exposé sur les âges de l'Humanité, en annotant la version « longue » de Photius, et la notice de la *Souda*²⁰. La comparaison attentive des diverses versions en grec permet de repérer des mots et des expressions identiques qui doivent conserver avec fidélité la rédaction même de Damascius, faisant apparaître par là-même les libertés prises par les excerpteurs.

Les deux sens du mot πολιτεία doivent être compris simultanément et le français offre aussi le mot « régime », qui peut

18. À propos duquel on relira avec fruit, en dépit de l'écart immense entre le poète archaïque et le « diadoque platonicien », les études classiques de Jean-Pierre Vernant (qui donnent accès à l'essentiel de la bibliographie antérieure) : « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point » [réponse à des critiques de Jean Defradas], et « Méthode structurale et mythe des races » [en hommage à Victor Goldschmidt], repris dans Jean-Pierre Vernant, *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, I, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 255-334 : le mythe, que Vernant organise notamment à l'aide de la tripartition fonctionnelle indo-européenne (G. Dumézil, voir p. 276 et n. 2), et où il souligne le rôle structurant du couple *Dikè-Hubris* (cf. v. 213... σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὀφελλε) – l'âge d'or, celui de Cronos, étant placé sous le signe de la Justice –, porte une opposition qui demeure intéressante pour notre lecture de Damascius : « L'or et l'argent se rattachent à la fonction de souveraineté qui assure le bon exercice de la justice entre les hommes et le respect de la piété envers les dieux ; bronze et héros se situent entièrement dans le champ de l'activité militaire, vouée à la guerre et aux combats » (p. 317) – cette dimension militaire et guerrière, ici rapportée au θυμός platonicien, apparaissant dans le deuxième âge, *historique*, de Damascius.

19. Voir *infra*, p. 755-757, et note 72.

20. Je me suis inspiré très librement des traductions de R. Henry et H.D. Saffrey, en m'en éloignant souvent.

s'entendre du *genre de vie* (ici, en un sens non médical) et du *régime politique*²¹.

Extrait 22 Photius²²

Τριῶν δὲ ὄντων μερῶν ἢ εἰδῶν τῆς ψυχῆς²³, ἢ ὅπως ἄν τις ἐθέλοι καλεῖν, τριττὴν ἔφασκε γίνεσθαι πολιτείαν, ἔχουσιν μὲν ἑκάστην τὰς τρεῖς, ἀλλὰ τῷ κρατοῦντι ἐνὶ τὸ πᾶν μορφουμένην· καὶ τὴν μὲν προῖέναι μάλιστα κατὰ λόγον, ἣν ἄν τις οἶμαι τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον ἐπονομάσειεν ἢ τὴν χρυσὴν γενεάν ἢ τὸ θεῶν ἀγχίσπορον γένος, οἷα ἐν σχήματι μύθου σεμνύνουσιν ἐν τῷ τρίτοδι τῆς Μούσης καθήμενοι ποιηταί.

« Puisqu'il y a trois parties dans l'âme ou qu'il y en a trois aspects – quelque terme qu'on veuille employer – il [Isidore ?] avait accoutumé de dire qu'il existe un triple régime de vie²⁴, dont

21. Πολιτεία s'entend donc ici comme « mode de vie », « genre de vie » (cf. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 1113-1114, s.v. πολιτεία, F « way of life » ; et Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lyon 1688, réimpr. Graz 1958, col. 1194 : « vitae ratio »), et comme « régime politique » fondé sur ce « mode de vie », conformément à l'analogie de la *République* de Platon entre les ἡθῆ et les constitutions politiques.

22. p. 336 b 13-21 Bekker ; Henry, t. VI, p. 12 ; Zintzen p. 26 ; Canfora p. 587. – Voir *infra*, les notes 26-28.

23. L'expression μέρη ἢ εἶδη (« parties ou formes ») se retrouve dans la version de la *Souda*, tandis que le fr. 238 Photius ne mentionne que des εἶδη (cf. Platon, *République*, IV, 435 B 9-C 1 τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη, et C 5 τὰ τρία εἶδη ταῦτα, E 2 εἶδη τε καὶ ἡθῆ). Comme le démontre par exemple la Proposition 190 des *Éléments de Théologie* de Proclus (éd. Dodds, p. 166, 1-25), l'âme est intermédiaire entre les réalités indivisibles (τὰ ἀμέριστα) et « celles qui se divisent dans les corps » (τὰ περὶ τοῖς σώμασι μεριστά), et l'on peut de ce fait hésiter à employer le terme μέρη. Mais on le rencontre chez Proclus dans son commentaire sur *Rép.* IV, par ex. *In Rempublicam*, I, p. 206, 8 ; 207, 9-11 (distinction entre λόγος, θυμός et ἐπιθυμία) ; 211, 7-213, 1 ; 229, 3-4 (μόρια) ; cf. aussi 233, 29-234, 30 K. (sur l'unité de l'âme selon Platon, compatible avec la tripartition). La division de l'âme en trois est décrite aussi, dans le cadre d'une analogie qui fait se correspondre κατὰ τὴν εἰς τρία τομὴν la Cité, l'âme humaine, l'ensemble des âmes et toutes les réalités encosmiques, dans l'*In Timaeum*, I, p. 33, 28-34, 3 Diehl (traduction A.-J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, I, Paris 1966, p. 65-66). – Saloustios, X, 1 affirme que l'âme est τριμερής, et au ch. XI il établit une correspondance entre la tripartition de l'âme et les trois types de gouvernement (καὶ αἱ πολιτεῖαι δὲ κατὰ τὴν τριμέρειαν γίνονται τῆς ψυχῆς) : voir Arthur Darby Nock, *Sallustius concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, University Press, 1926, p. LXXVI et note 165, p. 20, 15 et 22, 1-2.

24. Ou : « trois types de régimes politiques ».

chacun contient les trois régimes, mais dans son ensemble reçoit sa forme du seul régime qui prédomine. Le premier procède surtout conformément à la Raison ; c'est celui qu'on pourrait nommer, je crois, *la vie au temps de Cronos*, ou l'âge d'or, ou "la race [des hommes] parente des dieux", que célèbrent sous forme de fables les poètes assis sur le trépied de la Muse ».

Extrait 238 Photius²⁵

ὅτι τριῶν ὄντων εἰδῶν τῆς ψυχῆς τριττὴ καὶ ἡ πολιτεία, καὶ ἔχει μὲν ἐκάστη τὰς τρεῖς, ἀλλ' ἐνὶ διαμορφοῦνται καὶ ὀνομάζεται τῷ ἐπικρατοῦντι. καὶ λόγῳ μὲν ἰθύνεται, ὡς ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος, ἡ λεγομένη χρυσεῖα²⁶ γενεὰ ἢ τὸ θεῶν ἀγχίσπορον γένος²⁷, οἷα ἐν σχήματι μύθου σεμνύνουσιν οἱ ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθήμενοι ποιηταί²⁸. θυμῷ δὲ διανισταμένην πολιτείαν τὴν ἐπὶ πολέμους καὶ μάχας²⁹, καὶ ὡς ἐπίπαν φάναι, τὴν περὶ πρωτείων καὶ δόξης ἀγωνιζομένην, οἷαν γενέσθαι τὴν ἐπὶ τῆς ἱστορίας ἐκάστοτε θρυλουμένην ἀκούομεν· ἐπιθυμία δὲ τὴν πανταχῇ διαρρέουσιν καὶ ὑπὸ τρυφῆς ἀκολάστου διεφθαρμένην, ταπεινὰ³⁰ καὶ γυναικεῖα

25. p. 350 a 5-20 Bekker ; Henry, t. VI, p. 47-48 ; Zintzen p. 27-31 (Epitoma Photiana 238 = fragment 30 Z.) ; Canfora p. 609-610.

26. Zintzen (p. 27) édite, peut-être avec raison (cf. Photius 22) : λόγῳ μὲν ἰθύνεται ὁ ὡς ἐπὶ Κρόνου βίος <ἢ> ἡ λεγομένη χρυσεῖα ἢ τὸ θεῶν ἀγχίσπορον γένος, ce qui se comprend : « Est régie par la Raison la vie qui est comme au temps de Cronos, ou encore ce que l'on appelle l'âge d'or, ou bien la race [des hommes] parente des dieux ».

27. Reformulation des premiers mots d'un fragment de la *Niobé* d'Eschyle (οἱ θεῶν ἀγχίσποροι, fr. 162 Nauck²), déjà cité par Platon, *République*, II, 391 E 7-11. Voir l'édition de Stefan Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 3 : *Aeschylus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, fr. 162, p. 277-278, qui rassemble l'ensemble des témoignages sur ce fragment.

28. Cette expression imagée est une imitation de Platon, *Lois*, IV, 719 C 3-4 (... ποιητής, ὁπότεν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστίν). Elle n'a pas été reproduite par la *Souda*.

29. Cet âge du θυμός n'est pas sans évoquer la race de bronze et celle des héros (Hésiode, *Travaux*, v. 143-173) : les premiers ne songent qu'aux « travaux gémissants d'Arès », Ἄρης ἔργα στονόνετα, et sont caractérisés par l'ὑβρις (v. 145-146) ; les autres manifestent plus de justice (v. 158). Parmi les héros, Hésiode mentionne les guerriers morts devant les murs de Thèbes (ὑφ' ἐπταπύλῳ Θήβῃ, v. 162-163), ceux qui ont combattu à Troie (v. 164-165), et enfin ceux qui ont été installés aux « Îles des Bienheureux » (v. 171). Voir *supra*, note 18.

30. Le contraire de la « grandeur d'âme » à laquelle doit s'efforcer le philosophe.

φρονοῦσαν, δειλία σύνοικον καὶ ἐν πάσῃ ὑγνεῖα καλινδουμένην³¹, φιλοχρήμονα, μικροπρεπῆ, δουλεύειν ἀσφαλῶς ἐθέλουσαν, οἷα τῶν ἐν τῇ νῦν γενέσει πολιτευομένων ἡ ζωή.

« Puisqu'il y a trois aspects dans l'âme, il y a aussi un triple régime de vie³² : sans doute chacun contient les trois régimes, mais il reçoit sa forme et son nom du seul régime qui prédomine. Est régi par la Raison – comme *la vie au temps de Cronos* – ce que l'on appelle l'âge d'or, ou bien "la race [des hommes] parente des dieux", que célèbrent sous forme de fables les poètes assis sur le trépied de la Muse. Est inspiré par l'Irascible, le régime qui se précipite vers les guerres et les combats et qui, en général, lutte pour les premiers rangs et pour la gloire, comme nous entendons dire qu'a été celui dont on parle en toute occasion dans l'Histoire. Est gouverné par le Concupiscible, le régime qui se répand de tous côtés, qui est corrompu par une jouissance intempérante, qui n'a que des pensées basses et indignes d'un homme, qui est inséparable de la lâcheté, qui se vautre dans toute espèce de fange, qui est avide de richesses, qui est mesquin, qui ne veut que la sécurité de l'esclavage, telle la vie que mènent les hommes de la génération de maintenant ».

Souda IV 852, 19-853, 3 (n° 164 ψυχῇ) ; IV 637, 10 (n° 78 ὑγνεῖα) ; 637, 17-25 (n° 79 ὑγνεῖα)

Nous reproduisons ici le texte de la notice ψυχῇ, en indiquant en note les variantes mineures présentées par les deux notices ὑγνεῖα (« grossièreté », *litt.* « porcherie », « cochonnerie ») :

ὅτι μέρη τῆς ψυχῆς ἦ εἶδη τρία· λογιζόμενον, θυμούμενον, ἐπιθυμοῦν. ἀναγκαῖον οὖν καὶ τριττὴ πολιτεία ἐγένετο, ἔχουσα

31. Expression inspirée de Platon, *Politique*, 309 A 5-6, en liaison avec l'idée d'esclavage (τοὺς δὲ ἐν ἀμαθίᾳ τε αὐτὰ καὶ ταπεινότητι πολλῇ κυλινδουμένους εἰς τὸ δουλικὸν ὑποζεύγνυσι γένος, « ceux qui se vautrent dans l'ignorance et la bassesse, [la science royale] les soumet au joug de l'esclavage »), ou du *Phédon*, 82 E 4-5 (l'âme dont la philosophie prend possession est, initialement, ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένη, « vautrée dans une ignorance totale »). – Les pourceaux (ῥες) sont un motif fréquent dans les injures, ou du moins les formules dépréciatives (cf. Platon, *République*, II, 372 D 4 à propos de la cité primitive, ὧν πόλις). Les porcs se plaisent au bourbier, βόρβορος (cf. Plotin, *Traité I* [I, 6], 6, 1-6, suivant Platon, *Phédon*, 69 C 1-7, et Héraclite, fragment B 13 DK).

32. Ou : « trois types de régimes politiques ».

ἐκάστη τὰς τρεῖς, ἀλλὰ τῷ κρατοῦντι ἐνὶ τὸ πᾶν μορφουμένη. καὶ τὴν μὲν προῖεναι κατὰ λόγον, ἦν ἂν τις τὴν ἐπὶ Κρόνου ὀνομάσειε ζωὴν καὶ πολιτείαν· τὴν δὲ κατὰ θυμόν, διανισταμένην εἰς πολέμους καὶ μάχας περὶ πρωτείων καὶ δόξης, οἷα τὰ ἐν ταῖς ἱστορίαις θρυλλούμενα· τὴν δὲ κατ' ἐπιθυμίαν, πανταχῇ διαρρέουσιν καὶ ὑπὸ τρυφῆς ἀκολάστου διεφθαρμένην³³, ταπεινὰ καὶ γυναικεῖα φρονοῦσαν, δειλίᾳ σύννοικον καὶ ἐν πάσῃ ὑνείᾳ³⁴ καλινδουμένην³⁵, φιλοχρήμονα, δουλοπρεπῆ³⁶, οὐδὲν τίμιον οὐδὲ ἐλεύθερον³⁷ διαπραττομένην, ἀνδραποδῶδη³⁸ καὶ ἀσθενῇ, γαστρὶ καὶ αἰδοίοις αἰεὶ τὴν εὐδαιμονίαν μετροῦσαν³⁹ οὔτε θυμῷ γενναίῳ χρωμένην· οἷον

33. Ici commence le parallèle avec la notice ὑνεία (*Souda* IV, 637, 17-25 A. n° 79 : *inc.* ἡ νῦν γενεὰ ὑπὸ τρυφῆς ἀκολάστου διεφθαρμένη, *des.* γενέσει πολιτευομένων ; la longue phrase, jusqu'à οὐδὲ κινεῖσθαι ἐτι δυνάμενον, est au nominatif).

34. Les deux autres notices (n° 78 et 79) présentent la forme ὑνεία.

35. Texte identique en *Souda* IV, 637, 10 (n° 78) : ἐν πάσῃ ὑνείᾳ καλινδοῦμενος. L'article suivant (n° 79, IV, 637, 18-19) porte δειλίᾳ σύννοικος καὶ πάσῃ ὑνείᾳ. Voir *supra*, note 31.

36. *Souda* IV, 637, 19-20 porte μικροπρεπής, δουλεῦεν ἐθέλουσα ἀσφαλῶς, cf. Photius 238, en 350 a 18-19 (*ubi legitur* ἀσφαλῶς ἐθέλουσιν).

37. *Souda* IV, 637, 20 : οὐδὲν τι μέγα οὐδὲ ἐλεύθερον (διαπραττομένη).

38. Mot plusieurs fois utilisé par Platon : *Alcibiade* I, 120 B 2-3 (la « tonsure des esclaves », ἀνδραποδῶδης θρίξ, en liaison avec l'absence de culture, ἀμουσία) ; *Phèdre*, 258 E 4-5 (à propos des plaisirs du corps) ; *Phédon*, 69 B 7 (à propos de la vertu de pure apparence) et peut-être 68 E 5 (leçon τὴν ἀνδραποδῶδη σωφοσύνην de Π² contre εὐήθη des mss, de Jamblique et de Stobée) ; et aussi *République*, IV, 430 B 8 (joint à θηριώδης, à propos de l'opinion ἄνευ παιδείας sur le courage) ; *Lois*, IX, 880 A 4-5 (joint à ἄγρικοις et ἀνελεύθεροις) ; *Lettre* II, 311 C 4-6 (οἱ ἀνδραποδωδέστατοι opposé à οἱ ἐπιεικέστατοι) ; *Lettre* VII, 335 B 4 (en liaison avec ἀχάριστος, voir la note suivante).

39. Cf. Platon, *Lettre* VII, 335 A 7-B 5 (l'homme φιλοχρήματος se jette dans la gloutonnerie et l'intempérance sexuelle) ; *Phédon*, 81 B 5-6 ; mais surtout ici Démosthène, *Sur la couronne*, 296 (contre les traîtres semblables à Eschine) : τῇ γαστρὶ μετροῦντες καὶ τοῖς αἰσχίστοις τὴν εὐδαιμονίαν (« ils prennent pour mesure du bonheur leur ventre et leurs parties les plus honteuses », et ont renoncé à la liberté). Ce thème d'invective rappelle aussi un fragment de Lycurgue conservé en traduction latine par le grammairien Rutilius Lupus (*Cuius omnes corporis partes ad nequitiam sunt appositissimae : oculi ad petulantem lasciviam, manus ad rapinam, venter ad aviditatem, [virilis naturae secl.] membra, quae non possumus honeste appellare, ad omne genus corruptelae, pe<de>s ad fugam etc.*) que Félix Durrbach (éd. *Lycurgue. Contre Léocrate. Fragments*, Paris, CUF, 1932 [1956], p. 93, fr. VIII, 4* = Blass 61) pensait peut-être provenir du *Contre Céphissodote sur les honneurs décernés à Démade* (voir F. Durrbach, *L'orateur Lycurgue. Étude historique et littéraire* [BEFAR 57], Paris, Ernest Thorin, 1890, p. 144-147), mais qui est désormais classé parmi les fragments d'origine incertaine par le récent éditeur Nicos C. Conomis, *Lycurgi Oratio in Leocratem, cum ceterarum Lycurgi orationum fragmentis*, Leipzig, Teubner, 1970, p. 119

σῶμα παρειμένον ἐν μιᾷ χώρᾳ, κείμενον ἐκνενευρισμένον⁴⁰, οὐδὲ κινεῖσθαι ἔτι δυνάμενον· καὶ πολλῶ χαμαιπετεστέραν⁴¹ ἐπεδείκνυτο τὴν ζωὴν τῶν νῦν ἐν τῇ γενέσει πολιτευομένων ἀνθρώπων⁴².

« Il y a trois parties ou aspects dans l'âme : ce qui raisonne, ce qui est irascible, ce qui désire. Il fallait donc bien qu'il y eût aussi un triple régime de vie, chacun contenant les trois régimes mais recevant sa forme, dans son ensemble, du seul régime qui prédomine. Et le premier régime procède selon la Raison : on pourrait l'appeler *la vie et le régime au temps de Cronos*. Le deuxième procède selon l'Irascible et se précipite sur les guerres et les combats pour les premiers rangs et pour la gloire, ainsi qu'on en parle sans cesse dans les histoires. Le troisième procède selon le Concupiscible : il se répand de tous côtés, il est corrompu par une jouissance intempérante, il n'a que des pensées basses et indignes d'un homme, il est inséparable de la lâcheté et se vautre dans toute espèce de fange, il est avide de richesses, servile, il n'accomplit rien d'estimable ni de libre, il est digne d'un esclave et débile, il règle toujours son bonheur sur son ventre et sur son sexe et ne fait jamais montre d'un noble cœur ; il est comme un corps abandonné quelque part, gisant énérvé et incapable de se mouvoir encore ; et c'est sous des couleurs plus viles encore que [Damascius] représentait la vie des hommes qui maintenant mènent leur existence dans le monde de la *génération* ».

(XV. 6). – Dans le traité de Rutilius Lupus sur les figures de rhétorique, *De figuris sententiarum et elocutionis*, ce fragment de Lycurgue illustre la figure dite μερισμός [I 18] : « Hoc schema singulas res separatim disponendo et suum cuique proprium tribuendo magnam efficere utilitatem et illustrem consuevit ». Voir les éditions de : Giuseppina Barabino, *P. Rutilii Lupi. Schemata Dianoëas et Lexeos*, Gênes, Istituto di Filologia Classica e Medioevale, 1967, p. 172 ; Edward Brooks Jr., *P. Rutilii Lupi. De figuris sententiarum et elocutionis* (Mnemosyne. Suppl. 11), Leyde, Brill, 1970, p. 22.

40. Cf. Démosthène, *III^e Olynthienne*, 31 : ὑμεῖς δ' ὁ δῆμος, ἐκνενευρισμένοι καὶ περιηρημένοι χρήματα, συμμάχους, « Vous qui êtes le peuple, énérvés, dépouillés de votre argent, de vos alliés... ».

41. Comme le montre la lecture de l'article du *LSJ* (s.v. χαμαιπετής, *litt.* « qui est tombé à terre »), Damascius a également choisi ici un mot bien attesté dans la littérature grecque classique (Pindare, Eschyle, Euripide, Platon).

42. *Souda* IV, 637, 23-25 : τοιάνδε εἶναι καὶ πολλῶ χαμαιπετεστέραν ἐπεδείκνυε τὴν ζωὴν τῶν νῦν ἐν τῇ γενέσει πολιτευομένων.

II. DAMASCIUS, HÉSIODE ET PLATON : L'HISTOIRE HUMAINE SELON UN SCHEMA DE DÉGRADATION

Damascius croise deux références fondamentales : les *Travaux* d'Hésiode – commentés par Proclus – et la *République* de Platon, qui, sans appartenir expressément au « canon de Jamblique » qui régissait l'enseignement néoplatonicien⁴³, était évidemment lue et commentée à Athènes comme à Alexandrie : le commentaire de Proclus, là encore, en est une preuve éclatante et l'on sait que Damascius – restaurateur de l'ensemble du cursus philosophique néoplatonicien dans l'école d'Athènes – a peut-être lui-même consacré des cours à la *République*⁴⁴. Cet immense dialogue nous a par ailleurs été transmis par le *Parisinus graecus* 1807 (sigle A des manuscrits de Platon), manuscrit de la « Collection philosophique » du IX^e siècle, dérivant probablement d'un modèle provenant de la bibliothèque de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie⁴⁵. En amont du « fragment » sur les âges de l'Humanité, il faut donc se représenter un arrière-plan scolaire et exégétique, et le mélange d'érudition littéraire et philosophique qui caractérisait la culture des professeurs néoplatoniciens.

43. Lire par exemple : André-Jean Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e/VI^e siècles », *Museum Helveticum*, 26, 1969, p. 281-296, repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 535-550 ; et Leendert Gerrit Westerink, Jean Trouillard, Alain-Philippe Segonds, *Prolégomènes à la Philosophie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1990, p. LXVII-LXXIII.

44. Voir Ph. Hoffmann, article « Damascius », *DPhA*, II, D3, p. 580. Ce point n'est pas très assuré.

45. Voir Leendert Gerrit Westerink, « Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus », dans Dieter Harlfinger, dir. *ΦΛΑΟΦΩΝΗΜΑ. Festschrift für Martin Siefert zum 75. Geburtstag. Von Textkritik bis Humanismusforschung* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge 1, 4), Paderborn-Munich-Vienne-Zürich, Schöningh, 1990, p. 105-123 ; Ph. Hoffmann, notice « Damascius », dans *DPhA*, II, p. 570 et 584-586, et « Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles », dans Cristina D'Ancona, éd. *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network « Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture »*. Strasbourg, March 12-14, 2004 (Philosophia Antiqua, 107), Leyde-Boston, Brill, 2007, p. 135-153 (p. 145-148). Un débat actuel sur l'existence même de la « Collection philosophique » (mise en question par Guglielmo Cavallo et Filippo Ronconi) me semble tranché par les travaux de Didier Marcotte, « Priscien de Lydie, la géographie et les origines néoplatoniciennes de la “Collection philosophique” », *Journal des Savants*, juillet-décembre 2014, p. 165-203 ; et « La “Collection philosophique” : historiographie et histoire des textes », *Scriptorium*, 68, 2014, p. 145-165.

La doctrine de Damascius situe la πολιτεία chrétienne au dernier niveau d'un processus de dégradation qui évoque les livres VIII et IX de la *République* et la description platonicienne de la corruption des πολιτεῖαι, et qui est fondée sur l'idée d'une homologie de structure entre l'âme humaine et les régimes politiques déterminés par un certain état de l'ἦθος des citoyens : cette analogie parcourt la *République*, et Damascius, après Proclus⁴⁶, réinterprète ici la théorie de Platon (notamment en *Rép.* IV et VIII-IX) selon laquelle il y a une correspondance entre la ψυχή et la πόλις, la Cité idéale étant une projection universelle de l'âme juste – dans le cadre d'une doctrine de la tripartition de l'âme, et des quatre vertus que sont la σοφία, l'ἀνδρεία, la σωφροσύνη et la δικαιοσύνη. On a montré ailleurs que l'anthropologie platonicienne de la *République* est le cadre conceptuel à travers lequel un Proclus appréhende le phénomène du christianisme, et l'état dégradé de l'âme chrétienne – ignorante, passionnelle et injuste⁴⁷. Proclus lui-même s'inscrit dans la lignée des auteurs médio- et néoplatoniciens – Apulée⁴⁸, Alkinoos⁴⁹, Saloustios⁵⁰ – qui avant lui ont proposé des résumés, ou des développements, de la description des πολιτεῖαι dans la *République* et de la doctrine du livre IV – objet de la VII^e Dissertation de l'*In Rempublicam*⁵¹. Damascius s'inspire lui aussi des analyses de la *République*, mais pour penser une véritable *histoire* de l'Humanité, rompant ainsi avec une certaine tradition, mais tout en conservant la même perception « anthropologique » du présent que Proclus⁵². Le point de départ est probablement l'exposé du livre IV de la *République* (435 E 1-436 A 3), dans lequel Platon établit un lien de

46. Lire Proclus, *In Rempublicam*, I, p. 11, 5-14, 14 Kroll (Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, I, Paris 1970, p. 27-30) : exposé du σκοπός de la *République*.

47. Ph. Hoffmann, « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », p. 163-164, 169-170, 196.

48. Apulée, *De Platone et eius dogmate*, livre II, 24-28, 255-263.

49. Alkinoos, *Didaskalikos*, XXXIV, H 188. 8-35 (éd. Whittaker, CUF, p. 69-70 et notes *ad loc.* p. 151-152).

50. Saloustios, *Des dieux et du monde*, X-XI (édition Rochefort, CUF, p. 15-16 et notes *ad loc.* p. 41-43 ; A. D. Nock, Sallustius. *Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1926, p. lxxvi-lxxvii et 20-23).

51. Proclus, *In Rempublicam*, I, p. 206, 6-235, 21 Kroll (Festugière, *Commentaire sur la République*, II, Paris 1970, p. 13-39), sur le livre IV. – Voir notamment I, p. 208, 12-25 K. (Festugière II, p. 15) la description de l'activité (ἔργον) propre à chaque partie de l'âme (λογικόν, θυμός, ἐπιθυμητικόν).

52. Cf. « Un grief antichrétien », p. 162 note 5.

dérivation entre la psychologie et une *géographie* des peuples et des cultures. Au principe de la Raison et à l'amour de la connaissance (τὸ φιλομαθές) correspond la Grèce, centrée sur Athènes ; le principe Irascible (τὸ θυμοειδές) est réalisé chez les Thraces, les Scythes et les peuples du Nord, qui sont belliqueux ; et au principe Concupiscible, identifié au désir de l'argent (τὸ φιλοχρήματον), correspondent les peuples de négociants, les Phéniciens et les Égyptiens :

Ne devons-nous pas, dis-je, reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces (εἶδη) et ces habitus (ἥθη) qui se trouvent dans la cité (πόλις) existent aussi en chacun de nous (ἐν ἐκάστῳ) ? Car ils ne sont certainement pas parvenus là provenant de je ne sais quelle autre origine (οὐ γάρ πον ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφίκται). Il serait en effet ridicule de penser que l'ardeur du tempérament (τὸ θυμοειδές) dans les cités ne trouve pas son origine dans les individus particuliers (ἐκ τῶν ἰδιωτῶν), ceux-là mêmes qui possèdent cette réputation, à l'exemple de ceux qu'on trouve en Thrace et en Scythie, et presque dans toute la région du Nord (κατὰ τὸν ἄνω τόπον) ; ou alors l'amour de la connaissance (τὸ φιλομαθές), qu'on pourrait tout à fait imputer à notre région (τὸν παρ' ἡμῶν... τόπον), ou encore l'amour des richesses (τὸ φιλοχρήματον), qu'on prétend trouver surtout chez les Phéniciens et chez les habitants de l'Égypte.⁵³

Alors que Proclus reproduit assez fidèlement⁵⁴ la géographie platonicienne de *République* IV, une nouveauté marquante s'observe dans le texte de la *Vie d'Isidore* : la tripartition de l'âme ne fonde plus une *géographie*, mais une *histoire*, qui porte incontestablement une marque hésiodique – le lecteur est immédiatement renvoyé au mythe des races, suggéré par la mention de la « race d'or », χρυσῇ γενεᾷ⁵⁵. Mais comment les trois âges de l'humanité s'articulent-ils aux cinq races d'Hésiode ? Damascius pourrait se souvenir de l'usage, fait par Platon lui-même, dans la *République*, du mythe des races pour décrire la tripartition sociale. Au livre III de la *République* (415 A-C), dans le contexte du μῦθος sur la fondation de la différenciation sociale, Platon articule le mythe de l'autochtonie et le mythe des races, lequel est remodelé, les races hésiodiques

53. Traduction de Georges Leroux, GF, Paris 2002, p. 241-242.

54. Proclus, *In Rempublicam*, I, p. 221, 12-222, 3 Kroll (Festugière II, p. 26-27).

55. Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 109-126. Une mention de la race d'or se lit chez Platon, *République*, V, 468 E 5-6 (à propos des guerriers valeureux morts à la guerre, destinés à devenir des δαίμονες ἐπιχθόνιοι selon Hésiode). D'autres passages de la *République* font usage du mythe hésiodique des races, comme nous allons le voir immédiatement.

étant réorganisées selon la tripartition platonicienne⁵⁶. Mais l'on peut songer aussi au livre VIII, en 546 C-547 C, dans le contexte de l'analyse de la dégradation des constitutions (Platon explique alors que l'inculture de rejetons mal nés conduira à confondre les « races » d'Hésiode, *qui correspondent à la structure sociale*, et cette confusion produira la discorde civile, la στάσις, qui aboutit à l'établissement de la timocratie, intermédiaire entre l'aristocratie et l'oligarchie⁵⁷).

En fait, dans le texte de Damascius, seul le premier âge de l'Humanité, celui qui correspond à la race d'or, a une couleur hésiodique. Le deuxième âge présente des traits qui peuvent

56. « Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, leur dirons-nous en poursuivant l'histoire (μυθολογούντες), mais le dieu, en modelant **ceux** d'entre vous **qui sont aptes à gouverner** (ἱκανοὶ ἄρχειν), a mêlé de **l'or** à leur genèse ; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux (τιμιώτατοι). Pour ceux qui sont aptes à devenir **auxiliaires** (ἐπικούροι), il a mêlé de **l'argent**, et pour ceux qui seront le reste des **cultivateurs** et des **artisans** (τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς), il a mêlé du **fer** et du **bronze**. (...) Si [les] rejetons [des gouvernants] sont **formés d'un alliage de bronze ou de fer** (ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος), qu'ils n'aient aucune forme de pitié à leur égard et qu'ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant ce qui convient à leur nature ; si par ailleurs surgissent dans leur descendance quelques rejetons **alliant l'or et l'argent** (ὑπόχρυσος ἢ ὑπάργυρος), qu'ils respectent leur valeur et qu'ils les élèvent, les uns à la tâche de gardiens (φυλακὴ) et les autres à la tâche d'auxiliaires (ἐπικουρία), tenant compte de ce que l'oracle dit que la cité périra si son gardien est de **fer** (ὁ σιδηροῦς φύλαξ) ou si elle est gardée par l'homme de **bronze** (ὁ χαλκοῦς) » [traduction Georges Leroux, GF, Paris 2002, p. 210]. – Luc Brisson me fait observer à ce propos que cette tripartition des « races » chez Platon est fondée sur la tripartition fonctionnelle qui a un spectre beaucoup large, comme il le montre dans son article « La tri-fonctionnalité indo-européenne chez Platon », dans *Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine* (Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles), coordination scientifique Joachim Lacrosse, Paris, Vrin, 2005, p. 121-142.

57. « Lorsque la discorde surgit, (...) alors les deux ensembles de races (ἐκατέρω τῷ γένει) se mettent à tirer <la constitution politique> chacun de son côté : **les races de fer et de bronze** tendent vers la recherche de la richesse, la possession de la terre, des habitations, de l'or et de l'argent (ἐπὶ χρηματισμὸν καὶ γῆς κτήσιν καὶ οἰκίας χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου), tandis que **les races d'or et d'argent**, qui ne souffrent pas de la pauvreté compte tenu du fait qu'elles sont riches par nature (φύσει ὄντε πλουσίω), tirent leurs âmes en direction de la vertu et de l'ancien système (ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν). Elles se dressent violemment les unes contre les autres, elles entrent en conflit, mais elles finissent par convenir de mettre en commun la terre et les habitations, pour les répartir et les donner en propriété privée [...]. Eh bien ! dis-je, cette constitution politique n'occupera-t-elle pas la position intermédiaire entre l'aristocratie et l'oligarchie ? » (547 B 2-C 7, traduction Georges Leroux, retouchée, GF, Paris 2002, p. 407). Cf. le commentaire de Proclus, cité à la note suivante.

évoquer la race de bronze ou celle des héros⁵⁸. L'âge présent, lui, est décrit comme l'empire de l'ἐπιθυμία, et ne relève plus du schème hésiodique : seule sa dimension complètement négative permettrait de faire un rapprochement – superficiel – avec la race de fer.

III. UN AUTRE SCHÈME DE PENSÉE : LE MÉLANGE AVEC PRÉDOMINANCE

Cet usage platonicien du mythe hésiodique des races avait déjà été commenté par Proclus⁵⁹. À cette référence Damascius mêle, pour décrire les trois âges de l'humanité, un autre schème extrêmement puissant dans la pensée grecque, et en particulier dans toute la métaphysique néoplatonicienne : le schème du mélange avec prédominance. Les trois états du « fragment » de Damascius expliquent de façon concordante que chacun des trois âges contient (ἔχειν) les deux autres⁶⁰, et est « configuré » (μορφοῦσθαι, διαμορφοῦσθαι) – c'est-à-dire déterminé dans sa forme –, et aussi dénommé (ὀνομάζεται), d'après le principe qui prédomine (κρατεῖν, ἐπικρατεῖν) dans le mélange⁶¹, tout en assurant en lui la présence – minoritaire pourrait-on dire – des deux autres. Le schème de la détermination par prédominance (κατ' ἐπικράτειαν), d'origine anaxagoréenne⁶², est un outil très présent dans le néoplatonisme⁶³,

58. Voir *supra*, notes 18 et 29.

59. Proclus, *In Rempublicam*, II, p. 75, 12-78, 11 Kroll, spéc. p. 77, 19-78, 11 sur l'interprétation platonicienne du mythe des races (traduction A.-J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, II, Paris 1970, p. 186-188).

60. Proclus, déjà, dans *In Rempublicam*, I, p. 230, 14-18 *sqq.* K. (Festugière, II, p. 35-36), explique que « les façons de vivre de l'âme ne sont pas pures de tout mélange », οἱ βίοι τῶν ψυχῶν οὐκ εἰσὶν ἀμιγεῖς, et que chacun peut être mélangé avec les autres. Mais sa perspective est bien différente de celle de Damascius.

61. ἔχουσιν μὲν ἐκάστην τὰς τρεῖς, ἀλλὰ τῷ κρατοῦντι ἐνὶ τῷ πᾶν μορφομένην (Photius 22) ; ἔχει μὲν ἐκάστη τὰς τρεῖς, ἀλλ' ἐνὶ διαμορφοῦται καὶ ὀνομάζεται τῷ ἐπικρατοῦντι (Photius 238) ; ἔχουσα ἐκάστη τὰς τρεῖς, ἀλλὰ τῷ κρατοῦντι ἐνὶ τῷ πᾶν μορφομένην (*Souda*).

62. Cf. Aristote, *Physique*, I, 4, 187 b 1-7.

63. Voir P. Hadot, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », dans *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, t. V. Vandœuvres-Genève 21-29 août 1957), Genève 1960, p. 107-157 (124-130) ; repris dans Plotin, *Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 127-181 (142-147) ; id., *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, p. 239-244 ; Ph. Hoffmann, « Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du

peut-être admis déjà par Numénios⁶⁴, et le principe énoncé dans la *Sentence* 10 de Porphyre⁶⁵ est utilisé notamment par Proclus pour décrire la structure de la triade de l'Être, de la Vie et de la Pensée dans la Proposition 103 des *Éléments de Théologie*⁶⁶ : il est ici appliqué à la description de la structure mixte de chacun des âges de l'Humanité. Ainsi s'explique en particulier que dans l'âge actuel de corruption soient encore présents des philosophes, serviteurs de la Raison et contempteurs de l'injustice.

IV. L'ANTITHÈSE DU ΛΟΓΟΣ ET DE L'ΕΠΙΘΥΜΙΑ, ET « LA VIE SOUS LE RÈGNE DE CRONOS »

Bien qu'il expose la succession de *trois* âges de l'Humanité, et qu'il évoque aussi l'époque historique de la Grèce ancienne et de la Rome païenne comme un temps de φιλοτιμία, le texte est dominé par une antithèse forte entre Raison (λόγος) et Concupiscence (ἐπιθυμία), et

Ciel », dans Ilsetraut Hadot, éd., *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque international « Simplicius ». Paris, Fondation Hugot du Collège de France, 28 septembre-1^{er} octobre 1985) [Peripatoi, Bd 15], Berlin-New York, De Gruyter, 1987, p. 183-221 (p. 214-215) ; et l'étude fondamentale de Jocelyn Groisard, *Mixis. Le problème du mélange dans la philosophie grecque d'Aristote à Simplicius*, Paris, Les Belles Lettres (« Anagôgê », 9), 2016, spéc. p. 227 sqq. : Le mélange en métaphysique néoplatonicienne.

64. Selon un passage du *De anima* de Jamblique, où le principe est ainsi formulé : ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκειῶς μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἐκάστοις. Voir Numénios, test. 33 Leemans = fragment 41 des Places (CUF, Paris 1973, p. 90), cité par Stobée, I, 49, 32 ; p. 365, 5-21 (voir 365, 12-14) Wachsmuth = Jamblique, *De anima*, 6 dans John F. Finamore et John M. Dillon, *Iamblichus « De anima ». Text, Translation and Commentary* (Philosophia Antiqua, 92), Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002, p. 30-31 et p. 89-90. Il faut se reporter à la traduction annotée d'A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 1284.

65. Voir Porphyre, *Sentence* 10 (πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκειῶς τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ), et les commentaires *ad loc.*, dans Luc Brisson et alii, *Porphyre. Sentences* (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », XXXIII), Paris, Vrin, 2005, t. I, p. 310-311, et t. II, p. 400-403. – Syrianus, *In Metaphysica* (M 1), p. 81, 31-82, 2 Kroll (CAG VI, 1) attribue l'origine de ce principe (... εἶναι δὲ καθ' ἐκάστην [*scil.* τάξιν τῶν ὄντων] τὰ εἶδη πάντα μὲν, οἰκειῶς δὲ ἀπανταχοῦ τῇ τῆς ὑπάρξεως ιδιότητι [82, 1-2 K.] aux Pythagoriciens, mais l'ensemble du passage est d'une indéniable couleur néoplatonicienne.

66. Voir Eric R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1933 (1963²), Prop. 103, p. 92, 13-29, avec traduction p. 93 et commentaire p. 254 (avec un renvoi à *Théol. Plat.* IV, 1-3).

la disqualification du présent de l'Empire chrétien est conduite non seulement par la rhétorique de l'invective et un style accumulant les termes négatifs, mais par l'effet même de contraste entre ce présent et ce que serait (ou ce qu'a été) une πολιτεία conforme aux normes de l'Intellect, réalisant la vie « cronienne ». L'évocation du premier âge mérite, pour cette raison, une attention toute particulière, parce qu'elle relie avec précision cette philosophie de l'Histoire à la théologie néoplatonicienne. Comparé à la πολιτεία parfaite, régie par la Justice, l'Empire byzantin est décrit comme une inversion de la σωφροσύνη, et est rejeté dans les bas-fonds de la γένεσις.

Dans la première πολιτεία prédomine donc la Raison, et cet âge s'identifie à « la vie sous le règne de Cronos » (ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος), ce qui correspond à la fois à l'âge d'or hésiodique, et à la doctrine néoplatonicienne du bonheur (εὐδαιμονία) réalisé dans la vie de l'Intellect divin – antithèse du « malheur des temps » déploré à travers l'évocation de la vie « des hommes qui à présent vivent dans la *génération* » (τῶν νῦν ἐν τῇ γενέσει πολιτευομένων ἀνθρώπων)⁶⁷. Le texte de Damascius s'inscrit dans une longue tradition de réflexion néoplatonicienne sur l'Intellect (divin), symbolisé par la figure de Cronos, et l'allusion s'imposait au lecteur averti des doctrines néoplatoniciennes. Cela est prouvé par la scholie de Proclus au vers 111 des *Travaux* d'Hésiode, οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν, « C'était au temps de Cronos, quand il régnait encore au ciel » (traduction Paul Mazon). Proclus établit explicitement une liaison entre « la vie sous le règne de Cronos » et la vie « intellectuelle » (νοερά), ce qui nous assure qu'une telle association ne force pas le texte de Damascius et que nous avons affaire à une allusion sans aucun doute intentionnelle, et perçue comme telle par les lecteurs anciens :

CEUX DE L'ÉPOQUE DE CRONOS : Que les hommes de la race d'or menaient une vie pure, immatérielle, exempte de passions, et que cette vie est désignée par l'or, selon l'explication donnée aussi par Platon⁶⁸, c'est évident. L'or ne peut être en effet atteint par la rouille

67. Voir *infra*, p. 765-768 et notes 105-108, la discussion du texte.

68. Platon, *Cratyle*, 398 A 4-6, où Socrate explique le mythe des races et affirme qu'Hésiode « par "race d'or", entend non pas "née de l'or", mais "bonne et belle". Et la preuve [...] c'est qu'il nous appelle nous-mêmes "race de fer" » (οἶμαι ἐγὼ λέγειν αὐτὸν τὸ χρυσοῦν γένος οὐκ ἐκ χρυσοῦ πεφυκὸς ἀλλ' ἀγαθὸν τε καὶ καλόν. τεκμήριον δέ μοι ἐστὶν ὅτι καὶ ἡμᾶς φησὶν σιδηροῦν εἶναι γένος). – Par ailleurs, pour le thème de l'âge d'or, identifié à l'âge de Cronos, le mythe

et la décomposition⁶⁹, et pour cette raison il représente⁷⁰ l'absence de passions. Mais quel était le type de vie de tels hommes sous le règne de Cronos, nous pouvons le comprendre en réfléchissant que **Cronos est dispensateur de la vie intellectuelle**, puisqu'il est la plénitude (κόρος) de l'intelligence, ou plutôt qu'il est un intellect immaculé (κορός)⁷¹ et

du *Politique* (voir *infra*, note 73) est la médiation entre Hésiode et les auteurs néoplatoniciens.

69. Cf. un texte très proche en *In Rempublicam*, II, p. 75, 15-18 Kroll : τὸ μὲν οὖν χρυσοῦν καὶ τούτῳ δηλοῖ νοεράν τινα ζωὴν αὐλον καὶ ἄχραντον, ἧς σύμβολον ὁ χρυσὸς ἀδεκτός ὢν, φασίν, ἰοῦ καὶ σήψεως, « Or donc, la race d'or signifie, pour Hésiode aussi, une certaine vie intellectuelle immatérielle et pure, dont le symbole est l'or qui, comme on dit, n'est susceptible ni de rouille ni de putréfaction » (traduction A.-J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, II, Paris 1970, p. 186). Le contexte est un développement comparant, à propos de *République*, VIII, 546 E 1 *sq.*, le mythe des races dans la version orphique, la version hésiodique et l'interprétation donnée par Platon (*In Remp.*, II, p. 74, 26-78, 11 Kroll = Festugière, II, p. 185-188). Selon Proclus (*In Remp.*, II, p. 74, 26-75, 12 K., cf. fr. 140 Kern = 159 F Bernabé), Orphée distingue entre la race d'or, créée par Phanès, la race d'argent, sur laquelle a régné Kronos, et la race « Titanique » mise au jour par Zeus. Toute « forme » (εἶδος) de la vie humaine est comprise dans ces trois termes (ὅροι). La première est « intellectuelle et divine » (νοερὸν καὶ θεῖον), elle est « installée au sommet même de l'échelle des êtres » (αὐτοῖς τοῖς ἀκροτάτοις τῶν ὄντων ἐνιδρυμένον). La deuxième, sur laquelle règne Kronos, « est convertie vers elle-même, s'intelligé elle-même et se contente de ce genre de vie » (πρὸς ἑαυτὸ ἐπέστραπται καὶ νοεῖ ἑαυτὸ καὶ ἀγαπᾷ τὴν τοιαύτην ζωὴν). La troisième, celle de Zeus, « regarde vers les êtres inférieurs, et c'est avec eux, qui sont irrationnels, qu'elle veut vivre » (πρὸς τὰ χείρονα βλέπει καὶ μετ' ἐκείνων ἐθέλει ζῆν ἀλόγων ὄντων), le propre de l'activité démiurgique étant de « prendre soin des êtres de second rang » (τῶν δευτέρων προνοεῖν) et de « mettre en ordre ce qui est inférieur » (τὰ χείρονα διακοσμεῖν). Sur ce texte, voir Luc Brisson, « La figure du Kronos orphique chez Proclus », cité *infra* (note 86), aux pages 448-449.

70. Sur l'expression εἰκόνα φέρειν, voir Patrizia Marzillo (citée *infra*, note 72), p. 317 n. 4 (*ad sch.* XLVI).

71. Les éditeurs (Pertusi et Marzillo) distinguent entre deux formes, diversement accentuées (κόρος substantif et κορός adjectif), et κορός adj. correspond à une entrée du *LSJ* (voir l'édition augmentée de 1996, p. 982), qui s'appuie sur les textes que nous étudions (Proclus, *Théol. Plat.*, V, 3 (p. ?) ; id., *In Opera et Dies*, v. 111 ; *Etymologicum Magnum*, 540, 4-8 (reprise partielle de la scholie de Proclus sur Hésiode, l'édition Gaisford présentant [540, 5] les deux accentuations κόρος et κορός), et renvoi (non probant) à *Cratyle*, 396 b [6-7]. Sans pouvoir poursuivre plus avant cette recherche, je remarque que l'édition de M. van der Valk, *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes*. Vol. I (ad libros A-Δ), Leyde, Brill, 1971, p. 309, 33-310, 2 (= ed. Rom. I, 203, 19-21), édite : ... ὁ τοῦ Διὸς πατὴρ Κρόνος, εἰς νοῦν, οὐ τὸν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸν καθαρὸν ἀλληγορούμενος, ὡς οἶα τις κορός νοῦς κατλ. Cf. une autre mention de l'étymologie de Kronos chez Eustathe (éd. van der Valk, vol. III ([ad libros K-II], Leyde 1979, p. 721, 6-7 (= ed. Rom. II, 1012, 27) : ... ὥσπερ καὶ τὸ παρὰ τισι Κρόνον τὸν κόρον, ἥτοι νέον καὶ καθαρὸν νοῦν, λέγεσθαι κατὰ ἀλληγορίαν ἠθικὴν. – La pertinence de distinguer une forme d'adjectif pour comprendre le texte de Platon a été mise en doute par Marguerite Harl, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la "satiété" (κόρος) de la

pur (le [mot] « immaculé », *korón*, signifie en effet « pur », *katharon*). Donc **tous les hommes qui vivent de la vie intellectuelle** (*noerôs*) ont une constitution (*politeia*) « cronienne » : et pour cette raison l'on dit que Cronos règne sur eux, tout comme Zeus règne sur ceux qui vivent selon des [principes] politiques (*politikôs*) en suivant la meilleure constitution (*politeia*), celle qui institue la communauté des biens. Il ne faut donc pas penser que c'est la souveraineté des dieux qui subit un changement, mais que, lorsque les âmes changent de [type de] vie, il [*scil.* Hésiode] établit un autre dieu comme leur roi ; et [il faut concevoir que] c'est le mythe qui opère un transfert en attribuant ce changement non pas à nous [les hommes], mais aux rois.⁷²

V. EXCURSUS SUR LA FIGURE DE CRONOS DANS LA TRADITION NÉOPLATONICIENNE

Sans pouvoir entreprendre ici une histoire approfondie des usages philosophiques de la figure de Cronos, qui excéderait les limites de cette étude, il convient de rappeler l'importance de la spéculation plotinienne, puis de signaler les principaux textes de Proclus qui, dans la *Théologie Platonicienne* et le commentaire sur le *Cratyle*, a situé le dieu Cronos au « sommet » de l'ordre des Intellectifs – doctrine qui pour l'essentiel est reprise par Damascius. La formule proverbiale, utilisée par Platon dans le *Politique*⁷³ pour décrire un

contemplation comme motif de la chute des âmes », dans *Studia Patristica*, VIII (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 93), Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 373-405 (voir note 4, p. 400-401).

72. Texte grec : *οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνον· ὅτι μὲν οἱ ἀπὸ χρυσοῦ γένους ἄνθρωποι ζωὴν εἶχον καθαρὰν καὶ αὐλὸν καὶ ἀπαθῆ καὶ ταύτην ὁ χρυσὸς δηλοῖ, καθάπερ ἐξηγήσατο καὶ Πλάτων, φανερόν. καὶ γὰρ ὁ χρυσὸς ἄδεκτος τοῦ καὶ σήψεως, καὶ διὰ τοῦτο φέρει τῆς ἀπαθείας εἰκόνα. πῶς δὲ ἐπὶ Κρόνον ἐξῶν οἱ τοιοῦτοι, μάθοιμεν ἂν νοήσαντες ὅτι τῆς νοερᾶς ἐστὶ ζωῆς δοτὴρ ὁ Κρόνος, κόρος ὢν τοῦ νοῦ, μᾶλλον δὲ κορὸς νοῦς καὶ καθαρὸς· τὸ γὰρ κορὸν σημαίνει τὸ καθαρὸν. πάντες οὖν οἱ νοερῶς ζῶντες κρονίαν ἔχουσι πολιτείαν· καὶ διὰ τοῦτο λέγεται βασιλεύειν αὐτῶν ὁ Κρόνος, ὥσπερ ὁ Ζεὺς τῶν πολιτικῶς ζώντων κατὰ τὴν ἀρίστην πολιτείαν τὴν πάντα κοινὰ τιθεμένην. οὐχὶ τῶν θεῶν οὖν οἰητέον τὴν βασιλείαν μεταβάλλειν, ἀλλὰ τῶν ψυχῶν τὴν ζωὴν μεταβαλλουσῶν ἄλλον βασιλέα ποιῆσαι θεόν· τὸν δὲ μῦθον ἀφ' ἡμῶν ἐπὶ τοὺς βασιλέας μεθιστάναι τὴν μεταβολήν. Éditions : Agostino Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del s. Cuore. Nuova Serie. Volume LIII), Milan, Società editrice « Vita e Pensiero », 1955, p. 50, 2-17 ; Patrizia Marzillo, *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods « Werken und Tagen »*. Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente (Classica Monacensia, 33), Tübingen, Narr Verlag, 2010, scholie LXX, p. 52-53.*

73. Platon, *Politique* : le règne de Cronos opposé à celui de Zeus, 269 A 7 sqq, 269 C sqq, spécialement 271 C 4-5 (τὸν βίον ὃν ἐπὶ τῆς Κρόνου φῆς εἶναι δυνάμεως) et 272 B-C (272 B 1-2 τὸν βίον... τὸν τῶν ἐπὶ Κρόνον).

état du monde antérieur à l'état présent (qui est le règne de Zeus), apparaît chez Plotin qui l'emploie pour décrire la vie de l'Intellect divin⁷⁴, dans le contexte d'un jeu étymologique où l'analyse du *Cratyle* (Κρόνος < κόρος + νοῦς, pureté + intellect)⁷⁵ s'enrichit d'une nouvelle signification (κόρος au sens positif de « satiété », « plénitude »)⁷⁶. En même temps, Plotin superpose – à travers un

par le mythe du *Politique*, et le rapport de Platon à Hésiode, lire par exemple, au milieu d'une très abondante bibliographie : Mauro Tulli, « Età di Crono e ricerca sulla natura nel "Politico" di Platone », dans *Studi Classici e Orientali*, 40, 1991, p. 97-115 ; Luc Brisson, « Interprétation du mythe du *Politique* », dans Christopher Rowe, éd. *Reading the "Statesman"*. *Proceedings of the III Symposium Platonicum* (« International Plato Studies », 4), Sankt Augustin, 1995, p. 349-363, repris dans L. Brisson, éd. *Lectures de Platon*, Paris, 2000, p. 169-205 ; id., « Le mythe du *Politique* à la lumière des *Lois* : un argument supplémentaire en faveur des trois phases », *Polis : The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 31, 1, 2014, p. 122-150 ; et aussi Dimitri El Murr, « Hesiod, Plato and the Golden Age : Hesiodic Motifs in the myth of the *Politicus* », dans G. R. Boys-Stones et J. H. Haubold, dir. *Plato and Hesiod*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, p. 276-297 ; et, dans le même volume, Christopher Rowe, « On grey-haired babies : Plato, Hesiod and visions of the past (and future) », p. 298-316. – Mais cette question ne concerne pas directement notre recherche sur Damascius.

74. Plotin, Traité 10 (V, 1), 4, 8-10 : (ιδέτω)... καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ἐπὶ Κρόνου βίον θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος, « (il faut voir) l'Intellect "pur" qui est [le] guide [des intelligibles], la sagesse prodigieuse et la vie véritable sous le règne de Cronos, le dieu qui est "satiété" et Intellect » (traduction Francesco Fronterotta, dans Plotin. *Traité 7-21* [GF 1164], Paris 2003, p. 158, cf. p. 182 note 63). Voir aussi le même Traité 10 (V, 1), 7, 27-38, et le commentaire de Michael Atkinson, *Plotinus : Ennead V. 1. On the three principal hypostases. A Commentary with Translation by M. A.*, Oxford University Press, 1983, p. 78-79, 175-180.

75. Platon, *Cratyle*, 396 B 5-7 : εὐλογον δὲ μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον εἶναι τὸν Δία· κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ, « Il est plausible que Zeus soit la progéniture d'une puissante intelligence. "Propreté", voilà le sens du nom de Cronos : non pas en effet "jeune garçon", mais "ce qu'il y a de pur", de "non mélangé" dans son intellect » (d'après Léon Robin, *Platon. Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1977 (1950), p. 630, avec des modifications). Cf. Hugo Koning, « Plato's Hesiod : not Plato's alone », dans G. R. Boys-Stones et J. H. Haubold, dir. *Plato and Hesiod* (cit. *supra*, note 73), p. 104-105 (sur les étymologies de Zeus, Cronos et Ouranos, et le rapport entre généalogie et étymologie). – Allusion à l'étymologie du *Cratyle* se lit déjà chez Plutarque, *De facie*, 942 A.

76. L'idée apparaît dès le Traité 5 (V, 9), 8, 7-8 : ἔστιν οὖν οὗτος ὁ νοῦς ἐν αὐτῷ καὶ ἔχων ἑαυτὸν ἐν ἡσυχίᾳ κόρος αἰεὶ, « Cet intellect est donc en lui-même et, puisqu'il se possède lui-même dans la tranquillité, il est éternellement rassasié » (traduction Francesco Fronterotta, Plotin. *Traité 1-6* [GF 1155], Paris 2002, p. 207, cf. n. 67 p. 221). L'étymologie est d'origine stoïcienne et a un parallèle latin (« Saturnus autem est appellatus quod saturaretur annis », Cicéron, *De natura deorum*, II, 25, 64). Elle apparaît aussi chez Augustin, qui adapte l'étymologie du traité 10 (V, 1), ch. 4 et 7 de Plotin, dans le *De consensu evangelistarum*, I, 23,

filtre platonicien – les deux références hésiodiques : le Cronos de la *Théogonie*, le dieu qui dévore ses propres enfants dès leur naissance, illustre la thèse de l'intériorité des Intelligibles à l'Intellect divin, il est le second *un* qui produit en lui la totalité des Formes-intellects et les retient en lui, – tandis que le Cronos des *Travaux* d'Hésiode, sous le règne duquel vit la race d'or⁷⁷, exprime la thèse du bonheur parfait qui est celui de la tranquille contemplation des Formes intelligibles par l'Intellect, dont la complétude autarcique fonde l'εὐδαιμονία⁷⁸.

À plusieurs reprises dans son œuvre, Plotin procède ainsi à une réélaboration philosophique du mythe d'Ouranos, Cronos et Zeus⁷⁹ – déjà reformulé par Platon dans le *Cratyle*⁸⁰. Le récit hésiodique narrant la mutilation d'Ouranos par son fils Cronos, l'acte par lequel celui-ci dévore ses propres enfants et la révolte de Zeus qui vainc enfin son père « par ses ruses et sa force »⁸¹ est pour Plotin,

34-35 (éd. Wehrich, CSEL 43, p. 33, 4-6 et surtout 12-17) : *Saturnus/saturari*, *Saturnus* = *Cronos* = « satiété de l'intelligence » (car « *satietas* » = « *coros* ») = *satur nûs*, « intelligence rassasiée ». Voir Arthur Stanley Pease, éd. *M. Tulli Ciceronis De natura deorum Libri secundus et tertius*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1958, p. 709-712, où les notes (*ad* II, 25, 64) rassemblent un dossier considérable sur les noms et le mythe de Cronos-Saturne ; Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948, p. 162-163 (Augustin et Plotin) ; et Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, cité *infra* (note 84), p. 126, p. 204 et n. 116 (traduit le texte d'Augustin, qui ici « se propose de traduire en latin la substance de l'*Ennéade* V, 1, 4 »). – Une histoire du mot et de la notion de κόρος a été brossée par Marguerite Harl, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la "satiété" (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », cité *supra* n. 71 (voir p. 400-401 sur Platon, *Cratyle*, 396 B, et sur Plotin, et un classement des significations de κόρος, p. 405 n. 1).

77. Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 109-126. – Sur le thème multi-forme de l'âge d'or (célébré par Ovide, *Métamorphoses*, I, 89-112), lire par exemple l'histoire générale rassemblée par Bodo Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (Spudasmata, XVI), Hildesheim, Olms, 1967 (spéc. p. 114-128, *Das Leben unter Kronos-Saturn*), et les perspectives philosophiques proposées par Pierre Hadot dans *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 154-157, 215-216.

78. Et tel est aussi, pour Plotin, le bonheur de la part, *demeurée en haut*, de chacune des âmes. – Sur la conception néoplatonicienne du bonheur, lire principalement Plotin, *Traité 46* (I, 4), et Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, cité *supra*, note 7.

79. Plotin, *Traité 10* (V, 1), 4, 8-10 et 7, 27-38 ; *Traité 30* (III, 8), 11, 26-42 ; *Traité 31* (V, 8), 12, 3-26 et 13, 1-11 ; *Traité 32* (V, 5), 3, 21-24 ; *Traité 50* (III, 5), 2, 19-21 et 32-35, à propos de l'Âme-Aphrodite Ouranienne. Cf. aussi *Traité 38* (VI, 7), 15, 18-20 et 35, 30-32.

80. Platon, *Cratyle*, 396 B-C.

81. Hésiode, *Théogonie*, v. 154-210, 453-506 (vers 496 : Cronos est νικηθεὶς τέχνησι βίηφί τε παιδὸς ἐοῖο), et aussi 73, 851.

qui en réécrit une version apaisée et épurée⁸², un mythe *hellène*, opposable aux complexes mythologies gnostiques, étrangères selon lui à l'hellénisme, et c'est aussi un mythe d'une grande *simplicité*, antithèse des multiples généalogies gnostiques. Les trois dieux constituant une *lignée* – Ouranos, Cronos, Zeus – figurent pour Plotin les trois niveaux principaux, l'Un, l'Intellect et l'Âme. Les niveaux principaux sont au nombre de trois, et les intermédiaires entre le premier Principe et nous ne sont pas nombreux : οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξὺ⁸³. Le mythe d'Hésiode résume ainsi les deux thèses fondamentales de Plotin – les trois niveaux principaux de la Réalité et l'intériorité des Formes intelligibles à la Pensée divine⁸⁴.

82. Il faut rappeler les fortes réserves de Platon, *République*, II, 377 E-378 A, à l'égard de ce mythe qui ne convient pas aux jeunes. Mais c'est Platon lui-même qui, dans le *Cratyle*, 396 A-C, pose les bases de l'usage philosophique du mythe d'Ouranos, Cronos et Zeus.

83. Plotin, *Traité* 10 (V, 1), 3, 4.

84. Les études fondamentales sont celles de Jean Pépin, « Plotin et les Mythes », *Revue philosophique de Louvain*, 53, 1955, p. 5-27, repris dans *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, p. 190-209, spéc. p. 203-206 (2^e édition, Études Augustiniennes, 1976) ; et Pierre Hadot, « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics », dans H.J. Blumenthal et R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Aldershot, Variorum Publications, Londres 1981, p. 124-137, et « Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V. 8. 10-13) », dans *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay (n° 19-22), ENS de Fontenay-aux-Roses, mars 1981, p. 205-214 (cf. id., « Plotin et les Gnostiques », dans *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 222-223) ; *Plotin. Traité* 38 (VI, 7), Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 39-41, 127, 175, 263-265, 269, 343-344 ; *Plotin. Traité* 50 (III, 5), Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 48-50, 74, 110-112, 170-179. Lire aussi Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, (1986¹) 1989, p. 104-106 ; Loraine Oliveira, « A genealogia mítica : Urano, Cronos e Zeus em Plotino », dans *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, 25, 2008/2009, p. 109-133, et *Plotino escultor de mitos*, São Paulo, 2013, p. 199-226 ; Luciana Gabriela Soares Santoprete, « Le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin », dans Anna Van den Kerchove et Luciana Gabriela Soares Santoprete, éd. *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois* (coll. *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses*, 176 = Série « Histoire et prosopographie de la Section des Sciences Religieuses », 13), Paris 2016, p. 829-858 (où l'on trouvera une très riche bibliographie, et le dossier des textes gnostiques, notamment valentiniens, auxquels Plotin s'oppose), et « New Perspectives on the Structure of Plotinus' Treatise 32 (V 5) and his Anti-Gnostic Polemic », dans Helmut Seng, Luciana Gabriela Soares Santoprete et Chiara O. Tommasi, dir. *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg, Universitätsverlag

Un texte particulièrement saisissant se lit dans le Traité 31 (V, 8) *Sur la beauté intelligible*, qui est une partie du grand traité *Contre les Gnostiques*. Les chapitres 12 et 13 représentent l'achèvement d'une longue exégèse du cortège de Zeus dans le *Phèdre* : le philosophe, c'est-à-dire le « voyant » (τις) qui participe à ce cortège, révèle la Beauté du Monde intelligible (= Cronos), fils d'Ouranos et père de Zeus, en un véritable *évangile philosophique païen*. Les aspects terribles du mythe sont effacés par l'allégorie, qui fonctionne chez Plotin comme *mode d'expression voilée*, et dont le style *apocalyptique* répond probablement, et s'oppose, à des formes littéraires familières aux gnostiques⁸⁵.

Après Plotin, la figure de Cronos, et la triade des dieux Ouranos, Cronos et Zeus, continuent de jouer un rôle structurant dans la doctrine néoplatonicienne, moyennant des réélaborations, et une modification de leur situation dans l'ordre hiérarchique du Réel, la référence hésiodique se trouvant souvent appréhendée à travers le filtre de l'interprétation orphique du mythe. Dans le livre V de la *Théologie platonicienne*⁸⁶ Proclus reprend l'interprétation de

Winter, 2016, p. 109-162 (p. 120, 122-123). Le dossier est aussi clairement présenté (mais sans prendre suffisamment en compte la dimension antignostique) dans l'article d'Izabela Jurasz, « L'Intellect-Kronos chez Plotin. La place du mythe dans la noétique plotinienne », dans la revue en ligne *Methodos. Savoirs et textes*, 16 | 2016 [La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique], 28 pages (mis en ligne le 19 janvier 2016, consulté le 7 août 2017 ; accessible à l'adresse : URL : <https://methodos.revues.org/4401> ; DOI : 10.4000/methodos.4401). Cette étude très bien informée met en évidence le fait que le rapport de Plotin à Hésiode n'est pas direct, et passe par la médiation de Platon (notamment le *Cratyle*). Giulia Guidara a eu la gentillesse de me faire lire son bel article « Il mito di Kronos in Plotino : la teoria dell'Intelletto fra modello artigianale e modello biologico », à paraître dans *Studia Graeco-Arabica*, où elle montre notamment comment la figure de Cronos permet à Plotin de donner la préférence à un modèle « biologique » (l'Intellect est *père* des Formes qu'il retient en lui) sur le modèle « artisanal » du Dmiurge, en liaison avec la théorie de la connaissance dans l'Intellect divin, et la doctrine de la causalité des Formes intelligibles. – Quant au livre très riche de Hugo H. Koning, *Hesiod : the Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon* (Mnemosyne, Suppl. 325), Leyde-Boston, Brill, 2010, il offre un cadre général très approfondi à notre enquête, mais n'a pas pris en considération le dossier plotinien, et circonscrit son étude de Proclus au commentaire sur les *Travaux* (voir *Index locorum*, p. 433).

85. Émile Bréhier, *Plotin. Ennéades*, V, p. 150-151 (n. 1) dit très justement qu'il y a « quelque chose du langage messianique » dans ce texte de Plotin.

86. Nous ne pouvons que renvoyer, au sujet de ces doctrines très complexes, à l'édition commentée de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre V*, Paris, C.U.F., 1987. Parallèlement, le commentaire de Proclus sur le *Cratyle* comporte de riches développements sur Ouranos, Cronos et

Cronos dans un cadre systématique profondément différent de celui des *Ennéades*. La distinction entre les trois niveaux de l'Intelligible (νοητόν), de l'Intelligible-intellectif (νοητόν καὶ νοερόν) et de l'Intellectif (νοερόν)⁸⁷, est l'horizon dans lequel se produit une « descente » de la lignée Ouranos-Cronos-Zeus, qui s'éloigne fortement du niveau du Premier principe dans la très complexe hiérarchie des dieux, et s'articule à une triade Cronos-Rhéa-Zeus⁸⁸. Ouranos n'est plus une figure de l'Un, mais il est comme rétrogradé jusqu'au diacosme intelligible-intellectif où il occupe la position

Zeus, à travers la version orphique du mythe : voir *In Cratylum*, scholies CV-CXI, p. 54, 12-64, 27 Pasquali (spéc. CVII, p. 57, 2 *sqq.* ; p. 59, 5 Cronos / κορόνου), et Francesco Romano, *Proclo. Lezioni sul « Cratilo » di Platone. Introduzione, Traduzione e Commento di F.R.* (« Symbolon », 7), Università di Catania-Roma (L'Erma di Bretschneider), 1989, p. 54-64 ; Luc Brisson, « La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néoplatonisme, sur l'origine de l'être humain », *Revue de l'histoire des religions*, 219, 4, 2002, p. 435-458, qui traduit et commente les scholies *In Crat.*, CVII-CIX de Proclus (p. 441-445) ; et les textes étudiés par R. M. van den Berg, *Proclus' Commentary on the « Cratylus » in Context. Ancient Theories of Language and Naming* (Philosophia Antiqua, 112), Leyde-Boston, Brill, 2008, p. 156-160, 178, 184-187, 213-215. – Sur la vie intellectuelle, qualifiée de « cronienne » par les « Théologiens » (c'est-à-dire les Orphiques), et le rapport entre Cronos et Zeus au sein de la première triade des dieux intellectifs, voir Proclus, *In Parmenidem*, I, 691, 6-13 (éd. Steel, I, p. 84-85) = C. Luna et A.-Ph. Segonds, *Proclus. Commentaire sur le « Parménide » de Platon*, t. I, 2^e partie, Livre I, Paris, CUF, 2007, I, 691, 9-18 (p. 98, et notes 4 et 6 *ad loc.* p. 284 ; lire aussi p. 274, la note 1 *ad I*, 684, 11 [p. 89], sur l'hebdomade des dieux intellectifs et la triade Cronos-Rhéa-Zeus).

87. La distinction entre le plan intelligible et le plan intellectif est expliquée dans la *Théol. Plat.*, V, 1, p. 6, 6-9, 8 S.-W. Le livre III a étudié les hénades et les Intelligibles (νοητά), tandis que le livre IV était tout entier consacré à l'exposé de l'ordre, intermédiaire, des Intelligibles et Intellectifs (νοητά καὶ νοερά).

88. Cette structure complexe est facilement compréhensible à l'aide des tableaux récapitulatifs donnés par Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, 3^e édition augmentée par Michel Tardieu (Collection des Études augustinienne. Série Antiquité, 77) Paris 2011 (1956¹), Excursus VII, p. 483-484 (Synopsis of the three Theological Systems of Proclus [*scil.* platonicien, orphique, chaldaïque) ; Luc Brisson, « La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie Platonicienne », dans Alain-Philippe Segonds et Carlos Steel, éd. *Proclus et la Théologie Platonicienne (Actes du Colloque International de Louvain, 13-16 mai 1998)*, Leuven-Paris 2000, p. 109-162 (voir p. 136-139 et Annexe p. 161) ; id., « Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme. La place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le commentaire sur le *Timée* de Platon par Proclus », dans Marie-Odile Goulet-Cazé *et alii*, éd. *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des Traditions Textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)*, Paris, Vrin, 2000, p. 329-353 (voir p. 344-346 et 353) ; et R.M. van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary* (« Philosophia Antiqua », 90), Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2001, p. 40 (voir aussi p. 253, p. 312-313).

médiane⁸⁹, tandis que Cronos et Zeus se rangent dans le diacosme inférieur, le diacosme intellectif (qui est hebdomadique), ils constituent une triade⁹⁰ avec Rhéa⁹¹, et sont des intellects *intellectifs* (νοεοί) : mais dans ce diacosme Cronos est un intellect *intelligible* – car il est établi au sommet des dieux intellectifs –, tandis que Zeus, identifié au démiurge, est, à la limite inférieure, un intellect simplement *intellectif*⁹². On est alors loin de l'Un-Bien, mais la figure de Cronos correspond à un niveau très précis, et éminent, de la réalité intellectuelle. Et comme naguère l'intellect unique de Plotin, chacun de ces Intellects – qu'il s'agisse de Cronos ou de Zeus – réalise sous son mode propre l'unité du *pensant* et du *pensé*, de *ce qui intellige* et de *ce qui est intelligé* – nouvel avatar⁹³ de l'interprétation néoplatonicienne de la thèse aristotélicienne du *De anima*, livre 3, à propos de l'identité de la science et de ses objets immatériels⁹⁴. Le projet de la *Théologie Platonicienne* étant de bâtir un système théologique *total* à partir de toutes les données fournies par les dialogues de Platon, Proclus effectue une synthèse de tous les textes mentionnant Cronos, dans le *Cratyle*⁹⁵, le *Politique*⁹⁶, les *Lois* (IV, 713 A 6-714 B 2) et le *Gorgias* (523 A 3-5)⁹⁷, et les données platoniciennes s'accordent à celles du mythe dans sa version orphique, conformément au principe néoplatonicien de la συμφωνία⁹⁸. Ainsi, l'opération d'harmonisation entre les dialogues

89. Proclus, *Théol. Plat.*, IV, 5, p. 18, 23-22, 8 S.-W. La figure d'Ouranos se superpose alors à l'interprétation du Ciel du *Phèdre* comme entité supra-sensible (intelligible) et non plus cosmologique.

90. Proclus, *Théol. Plat.*, V, 2, p. 9, 16-24 S.-W.

91. Proclus, *Théol. Plat.*, V, 11, p. 35, 22-39, 24 S.-W.

92. Proclus, *Théol. Plat.*, V, 12-32, p. 40, 1-120, 25 S.-W.

93. On se reportera à la section des *Éléments de Théologie*, Propositions 166-183, sur les intellects.

94. Lire par exemple Pierre Hadot, « La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote », dans Gilbert Romeyer Dherbey et Cristina Viano, éd. *Corps et âme : sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 367-376 ; repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres (« L'âne d'or »), 1999, p. 267-278.

95. Proclus, *Théol. Plat.*, V, 5, p. 20, 23-24, 21 S.-W.

96. Proclus, *Théol. Plat.*, V, 6-8, p. 24, 23-30, 6 S.-W. Voir John Dillon, « The Neoplatonic Exegesis of the *Statesman* Myth », dans Christopher Rowe, éd. *Reading the Statesman*, volume cité *supra* (note 73), p. 364-374.

97. Proclus, *Théol. Plat.*, V, 9, p. 30, 8-33, 16 S.-W.

98. Proclus, *Théol. Plat.*, V, 10, p. 33, 18-35, 20 S.-W. (remarquer en 35, 5 l'étymologie Cronos / κορόνους, voir la note 2 *ad loc.* p. 167). Cf. les scholies au *Cratyle* mentionnées *supra* (note 86), et l'étude de Luc Brisson, « La figure du

VI. UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE INTIMEMENT ARTICULÉE AU SYSTÈME NÉOPLATONICIEN

La théologie systématique que nous lisons dans le livre V de la *Théologie platonicienne* permet donc, par sa netteté, de comprendre comment les expressions de Damascius, qui avait lui-même critiqué Proclus sur de nombreux points, et repris de façon souvent allusive – dans la version orphique – le mythe d'Ouranos, Cronos et Zeus dans le cadre de sa théologie¹⁰¹, imposent de toute évidence au lecteur l'idée d'une correspondance entre le premier âge de l'Humanité – régi par la Raison et par le Νοῦς – et le niveau premier du diacosme intellectif. À ce titre, le premier âge, celui de « “la race [des hommes] parente des dieux” (τὸ θεῶν ἀγγίσπορον γένος)¹⁰², que célèbrent sous forme de fables les poètes assis sur le trépied de la Muse », est proprement *pré*-historique, car situé dans un passé mythique ou dans l'ordre Intellectif transcendant – au sens le plus propre, puisque

ἐστί τοῦ μεγίστου Διός, καὶ ἀπλῶς πατήρ· ὁ γὰρ τοῦ πάντων πατρὸς πατήρ πολλῶν δῆπου μειζόνως ἔλαχε τὴν πατρικὴν ἀξίαν. Νοῦς μὲν οὖν οὗτος πρῶτος, νοῦς δὲ καὶ ὁ μέγιστος Ζεὺς, βασιλικὴν μὲν ἔχων ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν, ὡς ὁ ἐν τῷ Φιλίβῳ Σωκράτης· καὶ δύο νόες οὗτοι καὶ πατέρες νοεροί, ὁ μὲν νοερός ὢν ἐν τοῖς νοεροῖς, ὁ δὲ νοητός. – Un peu plus loin (V, 5, p. 24, 3-6 S.-W.), Proclus précise : Καὶ ὁ Κρόνος δὴ οὖν νοῦς ἐστί καθαρὸς καὶ ἄυλος καὶ τέλειος, ἐν ἐφετοῦ τάξει τῆς δημιουργίας ὑπεριδρυμένος. Τοιαύτην δὲ ἔχων ιδιότητα πλήρης ἐστί τῶν νοητῶν πάντων νοερός, « Et donc Cronos est un *intellect pur*, immatériel et parfait, installé dans l'ordre du désirable au-dessus de la démiurgie. Possédant cette propriété caractéristique, il est plein de tous les intelligibles, sous le mode intellectif » ; et « il a divinisé le sommet intellectif » (τὴν ἀκρότητα τὴν νοερὰν ἐκθεώσας, p. 24, 20 S.-W.).

101. Damascius, *Traité des Premiers principes*, I, p. 6, 18-19 Westerink-Combès ; II, p. 92, 5-15 (voir les notes 3 et 6 *ad loc.* aux p. 256-257) ; III, p. 10, 10-24 (et la note 3 *ad loc.* p. 178-179) ; p. 27, 16-28, 12 ; p. 48, 8-12 ; p. 78, 4-24 ; et *Commentaire du « Parménide » de Platon*, I, CUF, Paris 1997, p. XXXV (tableau exposant la structure du diacosme intellectif et de son heptomade, avec les correspondances entre Platon, la théologie orphique et les *Oracles chaldaïques*), et III, p. 1, 1-34, 4 Westerink-Combès-Segonds (exposé du premier ordre des intellectifs ; cf. Notice, p. LXXVIII, même tableau), en particulier p. 8, 19 (Κρόνος / Κορόνους) ; p. 11, 1-14, 25 ; p. 15, 15-19 ; p. 17, 23-26 (et note 1 *ad loc.*, p. 220) ; p. 18, 23-25 (et note 12 *ad loc.*, p. 221) ; p. 20, 2-4 ; p. 22, 11 ; p. 25, 16-18 (l'intellect kronien, premier autoconstituant, αὐθυπόστατος) ; p. 33, 13-15 W.-C.-S. On pourra se reporter aussi aux notes à la traduction de Marie-Claire Galpérine, *Damascius. Des Premiers principes. Apories et résolutions*, Lagrasse, éditions Verdier, 1987, voir *Index nominum*, p. 653, s.v. Kronos (par ex. p. 363 n. 129 ou p. 499-500 n. 13). – Il n'est évidemment pas possible d'entreprendre ici une étude de la critique adressée par Damascius à Proclus.

102. Voir *supra*, note 27.

les hommes, alors, vivaient avec les dieux, et comme les dieux¹⁰³. À l'inverse, l'âge présent, celui de l'Empire chrétien, celui « des hommes qui à présent vivent dans la *génération* » (οἱ νῦν ἐν τῇ γενέσει πολιτευόμενοι ἄνθρωποι) correspond ontologiquement et cosmologiquement à un niveau très inférieur : l'ordre de la *γένεσις*, horizon naturel de toutes les passions irrationnelles qui habitent les âmes des Chrétiens¹⁰⁴, au plus loin du règne de l'Intellect *cronien*. Le texte donné par la Souda (τὴν ζωὴν τῶν νῦν ἐν τῇ γενέσει πολιτευομένων ἀνθρώπων)¹⁰⁵ est en effet sans doute préférable à celui de Photius 238 (τῶν ἐν τῇ νῦν γενέσει πολιτευομένων ἢ ζωῇ), comme l'ont proposé dans leurs reconstitutions et traductions Rudolf Asmus¹⁰⁶ et Polymnia Athanassiadi¹⁰⁷ – même si le texte de Photius donne aussi un sens acceptable (avec *γένεσις* au sens de « génération », « âge »¹⁰⁸), quoique plus faible.

Si l'on admet donc le texte de la *Souda*, le schéma de dégradation se comprend dans un cadre ontologique proprement néoplatonicien, entre d'une part l'ordre Intellectif transcendant et d'autre part la zone sublunaire (le monde de la génération et de la corruption) qui se situe au niveau inférieur de la Procession. Si l'on se souvient aussi que l'âge de Cronos, dans les *Travaux* d'Hésiode, est un âge de justice, et que dans l'exposé platonicien des *Lois*, IV, 713 A 2-714 A 2, il se caractérise par l'absence de démesure (ὑβρις) et d'injustice (ἀδικία)¹⁰⁹, par la paix (εἰρήνη), la pudeur (αἰδώς), la bonne législation (εὐνομία) et une abondance de justice (ἀφθονία δίκης) qui préservent le genre

103. Cf. Hésiode, *Travaux*, v. 112 : ὥς τε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες, « Ils vivaient *comme des dieux*, le cœur libre de soucis » (Mazon).

104. Voir Proclus, *In Cratylum*, CXXV, p. 74, 5-15 Pasquali, qui assigne aux âmes des chrétiens le Tartare et « la région de l'Univers la plus dépourvue de lumière et d'ordre » ; et Ph. Hoffmann, « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », spéc. p. 196 et note 120. – Selon Damascius, la vie irrationnelle est « titanique » : voir par exemple L.G. Westerink, éd. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume II : Damascius*, Amsterdam-Oxford-New York, 1977, North-Holland Publishing Company, p. 32-33, *In Phaedonem* I, 9, (I 86-87 N.).

105. *Souda*, IV, 853, 2-3 Adler. Voir *supra*, p. 748.

106. R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros*, p. 14 : « Dargestalt und noch viel niedriger schilderte er auch das Leben der Menschen, welche sich jetzt in der Welt des Werdens politisch betätigten ».

107. P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 97 (et n. 44) : « And he showed the life of the men who are now in the service of generation to be much baser even than this ».

108. Comme chez Platon, *Phèdre*, 252 D 3 (τὴν τῇδε πρώτην γένεσιν) ; *Politique*, 310 D 6 (ἐν πολλαῖς γενέσεσιν).

109. Platon, *Lois*, IV, 713 C 7.

humain (τὰ τῶν ἀνθρώπων γένη) de la dissension (ἀστασίαστα), et lui assurent le bonheur (εὐδαίμονα)¹¹⁰ ; – et si l'on songe d'autre part que pour ces farouches opposants à l'Empire chrétien que sont les derniers néoplatoniciens, la situation présente, et les hommes d'aujourd'hui, sont essentiellement *mauvais, injustes* – au sens précis de la *République* de Platon¹¹¹ – et correspondent à un âge de tyrannie¹¹², on peut alors proposer le tableau suivant :

110. Platon, *Lois*, IV, 713 E 1-3.

111. C'est ce que j'ai tenté de démontrer dans mon article « Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », voir p. 163-164, 169-170, 196.

112. Simplicius, *In Epicteti Enchiridion*, p. 138, 18-19 Dübner = E(pilogus), 3-4, p. 454 Hadot¹, évoque les « circonstances tyranniques » (τυραννικὴ περίστασις) dans lesquelles il a écrit son commentaire. H.D. Saffrey, « Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens », cité *supra* (note 12), p. 426-429 [212-214], a signalé ce passage, après avoir traduit et commenté un autre texte du Commentaire sur le *Manuel* d'Épictète (p. 35, 22-46 Dübner = XIV, 16-35, p. 256-257 Hadot¹) dans lequel Simplicius, expliquant le précepte selon lequel, pour être heureux (εὐροεῖν), il faut « vouloir que les événements se produisent tels qu'ils se produisent », accorde que cela peut sembler à certains « trop dur et impossible », et évoque les nombreux malheurs qui ont accablé à son époque (ἐν τῷ βίῳ τῷ καθ' ἡμᾶς) l'humanité, victime, entre autres maux, de « violences tyranniques (τυραννικαὶ βίαι) qui vont jusqu'à contraindre à l'impiété » et de mesures fatales à la culture (παιδεία) et à la philosophie : de tels malheurs ne peuvent être tolérés, et même voulus, que par « un homme qui veut le malheur [d'autrui] et qui hait le bien » (κακοθελής... καὶ μισόκαλος ἄνθρωπος), peut-être – selon Saffrey – l'empereur Justinien lui-même (527-565). Mais I. Hadot, dans plusieurs publications (*Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 33-40 ; *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction et édition critique du texte grec* [Philosophia Antiqua, 66], Leyde-New York-Cologne, Brill, 1996, p. 8-20, et *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, p. 166-170) a dénié aux textes et expressions de Simplicius sur l'âge de tyrannie au milieu duquel doit vivre le philosophe (cf. aussi un long développement sur le thème du philosophe dans l'État corrompu, XXXII, 163-234, p. 313-316 Hadot¹, p. 64, 52-66, 36 Dübner) toute portée autobiographique permettant de dater et de localiser avec précision la rédaction du commentaire, et elle a montré que ces développements, de portée générale (mais néanmoins applicables, de toute évidence, au régime chrétien), relèvent de lieux communs déjà bien attestés chez Platon et les Stoïciens – ce qui selon elle ruinerait les analyses d'Alan Cameron, « The Last Days of the Academy at Athens », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 195 (N.S.), 1969, p. 7-29 (repris dans *Literature and Society in the Early Byzantine World*, Londres 1985, n° 13, p. 7-30), et « La fin de l'Académie », dans *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque international du CNRS (Royumont, 9-13 juin 1969)*, Paris, Éditions du CNRS, 1971, p. 281-290. Sur ce débat, qui sort de notre sujet, voir aussi mes quelques observations, dans « Un grief antichrétien chez Proclus », p. 170-174. – Le ch. 32 de l'*In Epicteti Enchiridion* a par ailleurs été traduit et commenté par

vie sous le règne de Cronos Prédominance de la Raison Parenté avec les dieux	âge d'or <justice>	Niveau intellectif : Κρόνος (père de l'Intellect démurgeur = Zeus)
Prédominance du θυμός Guerres et φιλοτιμία	Temps historiques de la Grèce (jusqu'au IV ^e siècle)	
Prédominance de l'ἐπιθυμία et des passions mauvaises	Temps présent (νῦν) Empire chrétien <injustice>	Niveau de la γένεσις Zone sublunaire (lieu cosmologique des passions)

VII. « VIE SOUS LE RÈGNE DE CRONOS »
VS. « MALHEURS DES TEMPS » : UNE MISE EN CONTEXTE

L'idéal de la *République* était vivant chez les derniers néoplatoniciens, qui maintenaient la flamme de la pensée politique de tradition platonicienne¹¹³. Si l'on en croit le témoignage d'Agathias¹¹⁴ – dont on ne peut toutefois exclure qu'il ait voulu railler les philosophes en les présentant sous un jour naïf¹¹⁵ –,

Dominic O'Meara, « Simplicius on the Place of the Philosopher in the City (*In Epictetum*, ch. 32) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57, 2004, p. 89-98.

113. Lire l'ouvrage fondamental de Dominic J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

114. L'ensemble du texte d'Agathias, *Histoires*, II, 30, 3-31, 4 ; p. 80, 5-81, 21 Keydell (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 2, Berlin 1967), a été traduit par Ilsetraut Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 21-23, et Simplicius. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* (1996), p. 9-10 (note 4). Voir aussi ead., *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines*, p. 19-22, et la notice de Richard Goulet et Elisa Coda, « Simplicius », *DPhA*, VI, Paris 2016, S 92, p. 341-394 (voir p. 343-346). Il serait hors de propos de présenter et de discuter le dossier très complexe du séjour des philosophes néoplatoniciens en Perse. – On dispose aussi pour le texte d'Agathias d'une traduction en anglais (J.D. Frendo, *Agathias. The Histories* [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, II/A], Berlin-New York 1975, voir p. 62-67), et d'une traduction en français de Pierre Maraval, *Agathias. Histoires. Guerres et malheurs du temps sous Justinien*, Paris, Les Belles Lettres (« La roue à livres », 50), 2007, suivie par Richard Goulet, notice « Simplicius », p. 343-344.

115. Sur ce point, important pour la question qui nous occupe, voir les remarques d'Ilsetraut Hadot, dans *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 21-22 note 29 [la notice d'Agathias est hostile à Chosroès], et p. 24 et note 35 ; « La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes », dans *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie*, cité *supra* (note 63), p. 7-9 ; Simplicius. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète* [1996], p. 12 et note 15. I. Hadot pense (contre l'opinion d'Averil Cameron, *Agathias*, Oxford, 1970, p. 101, et de moi-même) qu'Agathias a voulu tourner en dérision les philosophes néoplatoniciens,

Damascius et ses compagnons pourraient s'être lancés dans l'aventure perse, après 529, dans des dispositions d'esprit bien dignes de platoniciens, puisqu'ils croyaient que chez les Perses était réalisée la coïncidence de la philosophie et de la royauté, dans un État juste¹¹⁶ : on peut imaginer en ce cas qu'ils aient eu à l'esprit les mots de Platon affirmant la possibilité que l'État parfait se réalise présentement ἐν τινι βαρβαρικῷ τόπῳ πόρρω που ἐκτὸς ὄντι τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, « en quelque lieu barbare vraiment éloigné de notre regard »¹¹⁷. On sait quelle fut – toujours selon Agathias – leur

pour lesquels il n'aurait eu aucune sympathie. En ce cas et à la limite, la mention de leur attachement à l'idéal de Platon pourrait n'être qu'un trait destiné à souligner leur naïveté, et dont il n'y aurait rien à tirer pour notre présente enquête. Dans la notice « Damascius » du *Dictionnaire des Philosophes antiques* (II, 1994), p. 560, je considérerais au contraire le témoignage d'Agathias comme favorable aux néoplatoniciens. Il me semble prudent, ici, de signaler au lecteur ce problème, qui touche à l'interprétation d'ensemble du texte d'Agathias, et qui conditionne la façon de comprendre la phrase « ils étaient persuadés que les dirigeants, chez [les Perses] étaient parfaitement justes et tels que le veut le discours de Platon, la royauté coïncidant avec la philosophie » (voir la note suivante). Selon moi, il est tout à fait plausible, étant donné la réputation favorable dont jouissaient alors les Perses, que Damascius et ses compagnons aient sincèrement pensé qu'ils trouveraient la πολιτεία juste dans leur royaume, et qu'ils aient été animés d'un intérêt profondément platonicien au début de leur aventure. D'ailleurs Ilsetraut Hadot ne produit-elle pas (cf. *loc. cit. supra*) des arguments en faveur de l'opinion favorable que l'on pouvait avoir des Perses, comme la tolérance et la liberté religieuse dont jouissait l'Université nestorienne de Nisibe, foyer de culture grecque ? Et la notice de Michel Tardieu, « Chosroès », dans *DPhA*, II, Paris 1994, C 113, p. 309-318, montre assez que l'excellente réputation de Chosroès n'était pas usurpée, en dépit du portrait malveillant qu'en brosse Agathias.

116. Agathias, II, 30, 3 (p. 80, 11-16 Keydell) : ἐπειδὴ αὐτοὺς ἡ παρὰ Ῥωμαίοις κρατοῦσα ἐπὶ τῷ κρείττονι δόξᾳ οὐκ ἤρεσκεν ῥοντό τε τὴν Περσικὴν πολιτείαν πολλῶ εἶναι ἀμείνονα, τούτοις δὴ τοῖς ὑπὸ τῶν πολλῶν περιδομένοις ἀναπεισμένοι, ὡς εἶη παρ' ἐκείνοις δικαιοτάτον μὲν τὸ ἄρχον καὶ ὅποιον εἶναι ὁ Πλάτωνος βούλεται λόγος, φιλοσοφίας τε καὶ βασιλείας ἐς ταὐτὸ ζυνελθούσης, σῶφρον δὲ ἐς τὰ μάλιστα καὶ κόσμιον τὸ κατήκοον κτλ., « Puisqu'ils n'étaient pas satisfaits de l'opinion dominante chez les Romains concernant le divin (*i.e.* le christianisme), et qu'ils croyaient que le régime politique des Perses était bien meilleur, comme tout le monde faisait l'éloge des Perses, ils étaient persuadés que les dirigeants, chez ces gens-là, étaient parfaitement justes et tels que le veut le discours de Platon, la royauté coïncidant avec la philosophie, et que les sujets étaient, au plus haut point, de mœurs tempérantes et honnêtes *etc.* » (trad. Hadot, légèrement modifiée). – Dominic O'Meara, « Simplicius on the Place of the Philosopher in the City », p. 96, parle de « a philosopher's folly ».

117. Platon, *République*, VI, 499 C 9-D 1. – P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 49, me semble résumer de façon très plausible l'état d'esprit de Damascius : « ... he conceived the idea of transferring intact to another land the edifice that he had been building over the years. Platonic reminiscences of the constitutionally just character of the Persian king, fashioned by the ideal

déception en découvrant l'injustice qui régnait chez les Perses, et dans quelles conditions ils revinrent s'installer dans l'Empire byzantin. Si l'on ajoute foi au texte d'Agathias, le projet politique qui aurait animé le voyage d'exil des philosophes auprès du roi Chosroès – un souverain éclairé¹¹⁸ – peut apparaître comme une mise en acte de la philosophie de l'Histoire exposée dans la *Vie d'Isidore* : les philosophes étaient, au sein d'un présent corrompu, des ferments de Raison qui ne renonçaient pas à rechercher chez les ennemis de Byzance une πολιτεία juste, qui fût contrepoint à la tyrannie de l'Empire chrétien.

Pour Damascius, en tout cas, il est possible au philosophe de vivre présentement, au sein d'un monde corrompu, la vie de l'âge de Cronos. C'est ce que prouve, selon la *Vie d'Isidore*, la figure du pieux ermite païen Sarapion¹¹⁹, qui vivait à Alexandrie. Homme d'une absolue simplicité, ami d'Isidore, c'était un « chercheur de vérité au naturel contemplatif », qui dédaignait les subtilités trop techniques de la philosophie pour entrer en communion avec les « notions de plus grande ampleur et de nature à produire plus intensément la possession divine »¹²⁰. Seule la « théologie » orphique intéressait Sarapion¹²¹, qui s'entretenait fréquemment à ce sujet avec Isidore, en raison de l'extrême compétence

educational methods, mingled in his mind with the language of contemporary Sassanian propaganda and, suddenly, Ctesiphon appeared as the ideal philosophical abode ».

118. Michel Tardieu, notice « Chosroès », citée *supra* note 115 (notamment aux p. 313-314).

119. Voir le rapprochement effectué par R. Asmus, « Zur Rekonstruktion... », *ByzZ*, 18, 1909, p. 448 ; et la notice de Richard Goulet, « Sarapion », *DPhA*, VI, Paris 2016, S 11, p. 121-122. Les textes sur Sarapion correspondent aux fragments *33-*41 de Zintzen (p. 31-37), mais la *Souda* offre (IV, 323, 28-325, 9 Adler) un texte continu, repris (avec raison me semble-t-il) et traduit par P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 264-269 (= fragments 111 et 112 A), voir aussi Introduction, p. 23-24 et note 16, et p. 66-67 sur la méthode d'édition. – Une belle évocation de Sarapion se lit chez André-Jean Festugière, « Proclus et la religion traditionnelle », repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 575-584 (voir p. 583-584, où plusieurs passages sont traduits).

120. *Souda* IV, 324, 17-20 Adler = Fragment *41 Zintzen (p. 37, 6-8) : ζητητικός δὲ ὢν τῆς ἀληθείας καὶ φύσει θεωρητικός οὐ περὶ τὰ τεχνικώτερα τῆς φιλοσοφίας ἡξίου διατρίβειν, ἀλλὰ τοῖς ἀδροτέροις καὶ ἐνθουσιαστικώτεροις νοήμασιν ἐνεφύετο.

121. Cela tend à prouver que les écrits orphiques circulaient à Alexandrie. Sur ce point, voir Ilsetraut Hadot, *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines*, cité *supra* (note 112), p. 17 ; et *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, traduit

scientifique de celui-ci en théologie¹²², et Sarapion n'était soucieux que de « toujours se rassembler et se concentrer, autant qu'il le pouvait, en direction de la [partie] intérieure et plus indivise [en lui] »¹²³, et qui précisément est la partie selon laquelle se produit l'ἐνθουσιασμός¹²⁴. Plus que la philosophie rationnelle, il pratiquait une vie de prières (εὐχαί)¹²⁵. Un extrait de Photius (Ph 240), rapproché par Zintzen des témoignages sur Sarapion, comporte une description des trois étapes de la prière (concentration sur soi-même, dépassement de la rationalité discursive jusqu'au niveau du Νοῦς, puis possession par la divinité)¹²⁶, qui explique que la prière

par Michael Chase, Leyde-Boston, Brill (« Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition », 18), 2015, p. 12-13.

122. *Souda* IV, 324, 20-22 Adler = Fragment *41 Zintzen (p. 37, 8-10) : διὸ μόνον σχεδὸν τὸν Ὀρφέα ἐκέκτητο καὶ ἀνεγίνωσκεν, ἐρωτῶν ἐφ' ἐκάστοις ἀεὶ τοῖς παραπίπτουσι ζητήμασι τὸν Ἰσίδωρον, ἄκραν, ὡς εἰπεῖν, ἐπιστήμην ἐν θεολογίᾳ προβεβλημένον.

123. *Souda* IV, 324, 24-26 Adler = Fragment *33 Zintzen (p. 31, 17-33, 2) : οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι διετέλει πράττων καὶ λέγων ἐκεῖνος ἢ συνάγων ἑαυτὸν ἀεὶ καὶ συναίρων, ὡς οἶόν τε, πρὸς τὸ εἶσω καὶ τὸ ἀμερέστερον.

124. Comme le montre un rapprochement très éclairant avec un passage du commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcidiade* (*In Alcibiadem*, 8, 10-14 Westerink [p. 9]), traduit par Festugière, « Proclus et la religion traditionnelle », p. 583.

125. *Souda* IV, 324, 12 (εὐκτικός) et 16.

126. Photius, *Codex* 242, 350 a 24-31 ; Zintzen p. 35 et 37 (fr. 40) [avec les notes *ad loc.*] ; Henry, t. VI, p. 48, extrait 240 : αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν ἐν ταῖς ἱεραῖς εὐχαῖς πρὸς ὅλον τὸ θεῖον πέλαγος ἔλεγε, τὰ μὲν πρῶτα συναγειρομένην ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς ἑαυτήν, αἴθρις δὲ ἐξισταμένην τῶν ἰδίων ἡθῶν καὶ ἀναχωροῦσαν ἀπὸ τῶν λογικῶν ἐννοιῶν ἐπὶ τὰς τῷ νῷ συγγενεῖς, ἐκ δ' αὖ τρίτων ἐνθουσιῶσαν καὶ παραλλάττουσαν εἰς ἀήθη τινὰ γαλήνην θεοπρεπὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην, « il disait que l'âme elle-même, dans les prières sacrées, aspirant à tout l'océan du divin, tout d'abord se sépare du corps pour se concentrer sur elle-même ; ensuite, elle sort des modes d'être qui lui sont propres et se retire des pensées rationnelles pour atteindre celles qui sont de même nature que l'Intellect ; en troisième lieu, elle est possédée par le divin et elle change de niveau pour entrer dans une sérénité insolite, qui est divine, et non plus humaine ». Les trois étapes sont donc : la séparation de l'âme et du corps et la conversion de l'âme vers elle-même (niveau de la raison discursive = la διάνοια) ; puis une remontée au-delà de la pensée « logique » jusque dans la pensée non discursive de l'Intellect ; enfin, l'installation dans l'ordre du divin. Je voudrais ajouter à la note *ad loc.* de Zintzen (p. 35 et 37) que la doctrine de la prière exposée par Jamblique (*Réponse à Porphyre* = *De Mysteriis*, V, 26 = p. 237, 7-240, 17 Parthey = p. 176, 20-179, 7 Saffrey-Segonds-Lecerf) présente une progression sensiblement différente, et formulée de façon plus complexe, même si le terme ultime est aussi une installation spirituelle dans le monde des dieux, comme d'ailleurs chez Proclus, *In Timaeum*, I, 211, 8-212, 28 Diehl (traduction Festugière, II, p. 32-35). Sur cette question, voir Ph. Hoffmann, « Ἐρὸς, Ἀλῆθεια, Πίστις... et Ἐλπίς. Τέτραδε χaldaïque, triade néoplatonicienne (OC 46 des Places, p. 26 Kroll) », dans Helmut Seng et Michel Tardieu, éd. *Die Chaldaeischen*

permet d'atteindre des pensées, des « notions » (έννοιαι) qui soient « de même nature que l'Intellect », c'est-à-dire, probablement, les notions « intellectives » (νοεαί) : lorsque Sarapion dépasse ainsi les subtilités de l'argumentation philosophique pour atteindre la pensée intellectuelle, qui est celle du νοῦς νοερός, il vit de la vie de l'Intellect-Cronos. Dans cette perspective, que l'on peut qualifier de « supra-rationnelle », Sarapion ne possédait que deux ou trois livres contenant notamment les poèmes orphiques¹²⁷, qui se situaient au sommet du cursus anagogique néoplatonicien, au-delà même de l'enseignement philosophique platonicien qui avait culminé avec la lecture du *Parménide* – mais en concurrence, on le sait, avec les *Oracles Chaldaïques*¹²⁸. N'ayant pas de descendance humaine (il avait maîtrisé les nécessités du corps et conservé sa virginité tout au long de sa vie)¹²⁹, il transmet ses livres à Isidore en un acte de légitimation spirituelle. Damascius nous dit que Sarapion demeurait la plupart du temps dans sa maison, « menant une vie non pas humaine mais à proprement parler divine » (... ζῆν οὐ τινα ἀνθρωπίνην ζωὴν, ἀλλ' ἀτεχνῶς εἰπεῖν θεῖαν), essentiellement consacrée à la prière¹³⁰, et qu'on avait l'impression de « contempler en lui la vie légendaire dans l'âge de Cronos » (ἐν

Orakel : Kontext, Interpretation, Rezeption (Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, 15-18 novembre 2006), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2011, p. 255-324 (aux p. 287-301) ; repris sous une forme différente dans Mariano Delgado, Charles Méla, Frédéric Möri, dir. *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe. Enjeux et implications de la translatio studiorum dans le judaïsme, le christianisme et l'islam de l'Antiquité à la Renaissance* (Actes du colloque international, Fribourg, 16-19 novembre 2009), Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 63-136 (aux p. 98-112).

127. *Souda* IV, 324, 26-28 Adler : ὃς οὕτω μὲν κατεφρόνει χρημάτων, ὥστε κεκτηῖσθαι μηδοτιοῦν ἢ μόνα β' ἢ γ' βιβλία· ὧν ἦν καὶ ἡ Ὀρφείως ποίησις ; voir aussi 325, 1-3 (sur le legs de ces livres à Isidore).

128. Parmi l'abondante bibliographie consacrée au *cursus* d'étude néoplatonicien, lire en particulier : Marie-Odile Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*. Excursus : le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes », dans Luc Brisson *et alii*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I, Paris, Vrin (« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 6), 1982, p. 277-280, aux p. 279-280 ; et *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur*, ch. 26-27 (p. 30-32 de l'édition Saffrey-Segonds-Luna, Paris, CUF, 2001, et notes 5 et 7 aux p. 150-152), où l'on apprend comment Proclus avait enrichi de scholies marginales un exemplaire du Commentaire de Syrianus aux *Rhapsodies* orphiques.

129. *Souda* IV, 324, 28-30 Adler : ... ἀφροδισίων δὲ ἄχραντον εἶναι διὰ βίου παντός.

130. *Souda* IV, 324, 14-17 Adler = Fragment *39 Zintzen (p. 35).

αὐτῷ θεάσασθαι... τὸν μυθεύμενον Κρόνιον βίον)¹³¹. D'ailleurs il serait resté inconnu si un dieu n'avait pas voulu offrir aux hommes, à travers Sarapion, un exemple réel, un modèle (παράδειγμα) de *la vie sous l'âge de Cronos*, afin que cette formule (λόγος) ne semble pas être seulement un mythe (μῦθος), et qu'elle reçoive ainsi la confirmation d'un fait historique (ἱστορία)¹³².

Concluons par quelques réflexions d'ordre historique. Dans son article sur le thème du « malheur des temps », le P. Saffrey a souligné très justement le contraste entre la modération de ton que Proclus observe lorsqu'il introduit, de façon voilée, des allusions aux Chrétiens et au christianisme¹³³, et la « violence rare » qui traduit, notamment dans les extraits conservés par la *Souda*, la « colère » de Damascius devant la situation présente qui est celle de l'Empire byzantin¹³⁴. La datation de la *Vie d'Isidore* (avant 526, et peut-être entre 517 et 526)¹³⁵ interdit de voir dans ces invectives une allusion précise au règne de Justinien (devenu empereur en 527), et la critique des Chrétiens revêt un caractère trop général pour que l'on puisse tirer de notre texte une quelconque indication

131. *Souda*, IV, 324, 23-24 Adler.

132. *Souda*, IV, 324, 32-34 Adler. Un peu plus loin (325, 3-9), Damascius brosse une antithèse forte entre la simplicité de Sarapion, qui mène une vie à la fois « cronienne » et « jovienne », et le personnage « typhonien » de Pamprépios de Panopolis (440-484), « une bête encore plus retorse que Typhon, et d'une enflure pire encore » (Τυφῶνος ἔτι πολυπλοκώτερον θήριον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον). Sur Pamprépios, poète, grammairien, homme politique païen, lire P. Athanassiadi, *Damascius*, Introduction p. 24, 38, et fr. 112, p. 268-271, voir p. 269 note 301 la récapitulation des principaux événements de la vie de Pamprépios d'après son horoscope ; Richard Goulet, notice « Pamprépios de Panopolis », dans *DPhA*, Va, Paris 2011, P 18, p. 116-125 (p. 123 sur notre texte). Malgré ses convictions religieuses païennes, il représente aux yeux de Damascius le contraire de la philosophie.

133. Lire à ce sujet H. D. Saffrey, « Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 59, 1975, p. 553-563 ; repris dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin (« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 14), 1990, p. 201-211 ; spéc. p. 561-562 [209-210]. La prudence de Proclus pourrait s'être accompagnée du sentiment que le christianisme n'était pas destiné à durer.

134. Henri Dominique Saffrey, « Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens », cité *supra* (note 12), p. 423-426 [209-212].

135. Voir *supra*, p. 739.

chronologique. Damascius s'en prend à la politique des empereurs chrétiens, et ce texte s'inscrit dans le phénomène très concret de l'opposition païenne à cette politique depuis le iv^e siècle, dont plusieurs épisodes sont rapportés dans l'ouvrage¹³⁶. Par ailleurs, il est certain que la rédaction de la *Vie d'Isidore* est à mettre en relation avec le projet de grande ampleur de Damascius, devenu diadoque de l'Académie à Athènes (vers 515 ?)¹³⁷ : réaffirmation de l'autorité de Platon, restauration et pérennisation de l'École et de ses programmes philosophiques, grâce notamment à l'apport de forces vives venues d'Alexandrie¹³⁸. Au cœur d'un état des choses corrompu par l'ἐπιθυμία, le renouveau de l'École marquait la présence active du λόγος, et le texte que nous venons d'étudier situe dans l'histoire du Monde le projet du scolarquat de Damascius, qui était résolument tourné vers le futur. L'on songera alors que la rigueur des mesures prises par Justinien s'explique sans aucun doute, non comme le coup de grâce donné à une école païenne moribonde, mais comme un acte fort contre un foyer de résistance plein de vitalité institutionnelle et intellectuelle¹³⁹ – attestée par les œuvres immenses de Damascius et, plus tard, de Simplicius. L'ambition de Damascius était de rétablir la Philosophie dans toute son ampleur, par la restauration du *cursus* complet, qui comprenait les études aristotéliennes : de ce programme, Simplicius devait être l'un des acteurs, à travers ses grands commentaires sur Aristote. Le même Simplicius, dans sa polémique contre Jean Philopon, compare les « nouveautés » de la pensée chrétienne aux Jardins

136. Lire à ce sujet Raban von Haehling, « Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus. Betrachtungen zu einem Katalog heidnischer Widersacher in der *Vita Isidori* », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 23, 1980, p. 82-95, et, du même auteur, « Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 77, 1982, p. 52-85.

137. La date n'est pas assurée : voir la notice « Damascius », dans *DPhA*, II, p. 547, et P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 43 et 45.

138. Voir la notice « Damascius », dans *DPhA*, II, p. 555-559 ; et l'analyse convaincante de P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 42-48 : l'*Histoire philosophique* « was to be a cultural manifesto weaving around the historical leitmotiv of the Platonic *diadoche* the various themes of the "education of the future". These themes consisted in the cultivation of philosophy for the few and in the worship of the holy for all (...) » (p. 47).

139. Voir la notice « Damascius », dans *DPhA*, II, p. 557 ; et P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, p. 45.

d'Adonis¹⁴⁰ : preuve que, pour lui, comme naguère pour Proclus, et très probablement pour les autres néoplatoniciens, tout cela n'était qu'un mauvais moment à passer¹⁴¹. Il était dans l'ordre *platonicien* des choses que la masse (les πολλοί) ait son heure – transitoire – de triomphe. Dans l'exposé sur les trois âges de l'Humanité, la détestation virulente du présent ne signifie pas que Damascius ait considéré comme une chose impossible la réalisation d'une *πολιτεία* conforme aux exigences de la Raison, telle que la définissait la théologie néoplatonicienne¹⁴², et le renouveau de l'École s'inscrit dans cet horizon.

Les faits, on le sait, se chargèrent de démentir ce qui était une illusion.

Philippe.Hoffmann@ephe.sorbonne.fr

140. Simplicius, *In De caelo*, p. 25, 34-36 Heiberg. Voir Ph. Hoffmann, « Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du Ciel », cité *supra* (note 63), aux p. 196-197.

141. H.D. Saffrey, « Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien », cité *supra* (note 133), voir p. 562 (210).

142. Luc Brisson, que je remercie pour sa lecture très attentive de cet article, me fait observer que les néoplatoniciens se savaient sans doute trop peu nombreux pour pouvoir réellement espérer changer le cours des choses. Un argument toutefois qui pourrait aller dans le sens, « optimiste », défendu dans cette conclusion, tient selon lui à la possibilité de déceler une théorie des « cycles » dans la section des *Éléments de Théologie* de Proclus (Prop. 184 *sqq.*) qui traite de l'âme. Cette interprétation, proposée à l'occasion de la préparation d'une nouvelle traduction collective des *Éléments de Théologie*, ménagerait la possibilité d'un cycle nouveau commençant par l'âge de Cronos.