

Porphyre, exégète d'Homère

Autor(en): **Pépin, Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **12 (1966)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660992>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

VII

JEAN PÉPIN

Porphyre, exégète d'Homère

PORPHYRE, EXÉGÈTE D'HOMÈRE

Il ne peut être question, en quelques pages, d'aborder, même sommairement, tous les aspects d'un aussi vaste sujet. On en choisira donc quelques-uns seulement, qui concernent les principes de l'exégèse allégorique tels qu'on les trouve définis ou appliqués par Porphyre, en particulier dans son opuscule *De antro nympharum*. Cependant, avant d'en venir là, on dira quelques mots d'une question qui touche elle aussi, quoique d'une façon différente, à l'interprétation du poète : il s'agit des vues de Porphyre sur la chronologie comparée d'Homère et de Moïse.

I

PORPHYRE SUR MOÏSE ET HOMÈRE

Sans aucun doute, Porphyre s'est intéressé aux problèmes de chronographie : il est l'auteur d'une vaste *Chronique*, qui allait de la prise de Troie au règne de Claude II¹ ; de plus, son *Histoire philosophique* mettait l'accent sur les rapports chronologiques, au point d'être désignée parfois comme une φιλόσοφος χρονογραφία² ; enfin, dans son traité *Contre les chrétiens*, à propos notamment du prophète Daniel, il utilisait des arguments chronographiques empruntés aux historiens grecs³.

En ce qui concerne la datation d'Homère, l'*Histoire philosophique* situe le *floruit* du poète par rapport à l'institu-

¹ Cf. Eus., *Chron.*, trad. arménienne, éd. Karst, p. 125, 24-25, = Porph., *Chron.*, *testim.* 2 Jacoby (*FGH* II B), p. 1198, 2-4.

² Cf. R. BEUTLER, art. *Porphyrios*, dans *PW*, col. 287.

³ Cf. Jérôme, *Comment. in Daniel.*, prolog., = Porph., *C. christ.*, fr. 430 Harnack, 31-32, p. 68.

tion de la 1^{re} Olympiade et à la prise de Troie : 132 ans avant la première, 275 ans après la seconde¹. Quant à Moïse, le livre IV du *Contra christianos* le dit antérieur à Sémiramis, qui a elle-même précédé le troyen Inachos, en sorte que le prophète juif est de 850 ans plus ancien que la guerre de Troie². Un autre passage du même livre IV complétait ces renseignements par le témoignage de Philon de Byblos sur Sanchuniathon : ce personnage a vécu sous Sémiramis, elle-même antérieure à l'histoire de Troie ou, au plus, sa contemporaine ; il avait eu accès aux livres du prêtre Hiérombalos, qui, lui, est à coup sûr plus ancien que Troie et rejoint presque l'époque de Moïse³. Si l'on rapproche ces trois fragments, on constate que Porphyre fait de Moïse le prédécesseur d'Homère et établit entre eux un intervalle de plus d'un millénaire.

Peu importe ici ce que vaut sur le plan de la science cette chronologie porphyrienne. Mais il convient de souligner qu'elle atteste une originalité intéressante relativement à la tradition antichrétienne antérieure. L'un des thèmes favoris de celle-ci consistait en effet à soutenir que Moïse avait suivi Homère dans le temps et s'était inspiré de lui. Parmi les adeptes de cette thèse, le plus connu est Celse ; il prétendait que les poètes théologiens de la Grèce sont plus anciens que Moïse (πρεσβυτέρους εἶναι Μωϋσέως), et que c'est pour avoir été informé (ἐπακηκοώς) de leurs doctrines que ce dernier se fit une réputation d'homme de Dieu⁴ ; le polémiste médio-platonicien produisait des exemples à l'appui de cette

¹ Suidas, *s.u.* "Ομηρος, = Porph., *Histor. philos.* I, fr. 2 Nauck, p. 5, 9-13.

² Eus., *Chron.*, praef., trad. Jérôme, éd. Helm², p. 7, 18-8, 7, = *C. christ.*, fr. 40, p. 66.

³ Eus., *Praep. ev.* I 9, 21, éd. Mras, p. 39, 18-40, 8, = *C. christ.*, fr. 41, 5-13, p. 66-67. Texte encore cité, un peu plus brièvement, *ibid.* X 9, 12, p. 588, 1-10, et par Théodoret, *Graec. affect. curatio* II 44-45, éd. Canivet, p. 151, 4-15.

⁴ *Apud* Origène, *C. Cels.* IV 36, éd. Koetschau, p. 307, 3-5, = Cels., Ἀληθῆς λόγος, éd. Glöckner, p. 25, 20-21 ; I 21, p. 72, 3-5, = p. 3, 22-23.

dépendance présumée : il soutenait que Moïse, dans son récit relatif à la tour de Babel, n'avait fait que démarquer l'histoire des fils d'Aloeus (οἴεται Μωϋσέα... παραφθείροντα τὰ περὶ τῶν Ἀλωέως υἱῶν ἱστορούμενα) ¹ ; méconnaissant l'antiquité de Moïse (μὴ τετηρηκέναι τὰ τῆς Μωϋσέως ἀρχαιότητος), il comparait la destruction punitive de Sodome et Gomorrhe à la légende de Phaéthon ². On sait, depuis les travaux de C. Andresen ³, que ces vues de Celse constituaient une réponse à l'apologie de Justin ; mais, sur ce point, Justin lui-même ne faisait sans doute que riposter à des critiques antérieures. Car on relève une position tout à fait analogue à celle de Celse chez des adversaires non identifiés de Philon d'Alexandrie, selon lesquels Moïse aurait introduit le récit de Babel à la place de l'épisode des Aloïdes (πύργον δὲ ὁ νομοθέτης ἀντὶ τούτων εἰσάγει) ⁴. Il semble que la thèse de Celse ait été partagée en outre dans les milieux gnostiques ; selon la notice d'Hippolyte en effet, les Naasséniens attribuaient à Homère la gloire d'avoir, le premier, révélé la vérité, et ils ramenaient les Écritures à cette révélation (τὰς ἀγίας γραφὰς εἰς τοιαύτας ἐννοίας συνάγοντες) ⁵.

Ayant cessé de tenir Homère pour plus ancien que Moïse, Porphyre s'interdisait évidemment de poursuivre cette tradition du plagiat supposé commis par le second aux dépens du premier. Sa hargne contre Moïse n'est pourtant pas moindre, ainsi que le rappelle Eusèbe ⁶. C'est donc par

¹ *Ibid.*, IV 21, p. 290, 16-19, = p. 24, 10-12 ; cf. *Gen.* 11, 1-9 ; *Il.* V 385-391 ; *Od.* XI 305-320.

² *Ibid.* IV 21, p. 291, 4-8, = p. 24, 8-12. Il s'agit d'ailleurs là d'une légende post-homérique, cf. Eur., *Hipp.* 735-741 ; Plat., *Tim.* 22c ; Apoll., *Argon.* IV 595-600. Et, d'autre part, *Gen.* 19, 1-29.

³ *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten zur Kirchengesch., 30, Berlin 1955), p. 352-355.

⁴ Philon, *De confus. ling.* 2, 2-5, éd. C.-W., II, p. 230, 3-17.

⁵ Hippolyte, *Elench.* V 8, 1, éd. Wendland, p. 89, 6-8.

⁶ *Praep. ev.* X 9, 11, p. 587, 21-22.

un autre moyen, celui de la critique historique, qu'il devra l'assouvir : rien ne subsiste, dira-t-il, des écrits de Moïse, qui ont tous péri dans l'incendie du Temple ; ceux qui portent son nom ont été composés en réalité 1180 ans après sa mort, de façon inexacte, par Esdras et son entourage ¹. Si l'on se rappelle que l'auteur de l'*Histoire philosophique* et du *Contra christianos* supposait, de Moïse à Homère, une période d'environ 1125 ans (850+275), on voit que, pour lui, les ouvrages attribués à Moïse deviennent en réalité postérieurs à Homère ; la théorie du plagiat pouvait donc être réintroduite ; pourtant, il ne semble pas qu'elle ait été soutenue dans le *Contra christianos*.

Le changement d'attitude inauguré par Porphyre se retrouve exactement chez l'empereur Julien. Celui-ci ne retient pas non plus l'idée d'un emprunt de Moïse à Homère ; il avait pourtant l'occasion de le faire, car il confronte longuement lui aussi l'épisode de la tour de Babel et celui des Aloïdes ² ; mais, contrairement à Celse et aux anonymes signalés par Philon, il se borne à mettre les deux récits sur le même pied mythique, il ne prétend en rien que le premier soit issu du second. En revanche, tout comme Porphyre, quoique moins radicalement, il soutenait qu'Esdras avait, de son propre chef, ajouté aux livres de Moïse ³.

¹ Macarius, *Apocrit.* III 3, = Porph., *C. christ.*, fr. 68, 3-6, p. 87 ; pour attribuer à Esdras la paternité de l'œuvre mosaïque, Porphyre se fonde probablement sur le *IV^e livre* (ou *Apocalypse*) d'*Esdras* 14, 21-25, éd. Violet, p. 414-417.

² Cyr. Alex., *C. Iulian.* IV, PG 76, 705 d-708 c, = Jul., *C. christ.*, I éd. Neumann, p. 181, 10-183, 6.

³ Cyr. Alex., V, 757 a, = Jul., II, fr. 15, p. 237, 21-22 ; rapprochement avec Porphyre déjà signalé par NEUMANN, édit. citée, Proleg., p. 135.

II

HISTOIRE ET ALLÉGORIE

Après beaucoup d'autres (tels Strabon, Sénèque, l'auteur du *De uita et poesi Homeri*, le commentateur Héraclite, Maxime de Tyr, Longin), Porphyre attribuait à Homère la qualité de philosophe. Car le catalogue de Suidas cite, de lui, un traité Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας¹, et il avait déjà abordé le thème dans ses *Quaestiones homericae*: ῥητέον δὲ ὅτι φιλοσοφεῖ Ὀμηρος². Mais on sait que l'habitude de voir en Homère un philosophe est généralement solidaire, ainsi qu'il est naturel, de l'interprétation allégorique du poète. Alors que les *Quaestiones homericae* sont consacrées surtout à des remarques philologiques³, le *De antro nympharum* donne libre cours à l'allégorie philosophique. C'est donc ce dernier opuscule qu'il faut interroger sur les postulats et les principes de l'exégèse allégorique.

Vilipendant, dans le *Contra christianos*, un passage du IV^e Évangile, 6, 53 (« si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous »), Porphyre formule la critique suivante : quand bien même ce discours aurait, par le moyen de l'allégorie, quelque sens mystérieux et profitable, la lettre même en exhale à l'audition une odeur qui blesse l'âme et la soulève de répugnance, en sorte que l'enseignement caché en est tout entier vicié (καὶν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστι-

¹ Cf. BEUTLER, *art. cit.*, col. 297 ; G. WOLFF, *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda*, Berolini 1856, p. 23-26, proposait d'identifier cet opuscule au *De uita et poesi Hom.* ; il n'a pas été suivi.

² Porph., *Quaest. homer. ad Iliad.* XV 13 sq., éd. Schrader, p. 200, 13.

³ Cf. en dernier lieu le savant mémoire d'A. R. SODANO, *Prolegomeni primi alle fonti delle « Quaestiones Homericae » di Porfirio. Un capitolo sulla storia dell'antica critica e filologia omerica* (Annali del Pontificio Istituto superiore « S. Chiara », 14, Napoli 1964).

κώτερον καὶ λυσιτελέστερον, ἀλλ' ἡ ὁσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθοῦσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν τῆ ἀηδία ταραξασα, καὶ τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὅλον) ¹. Autrement dit, l'interprétation allégorique d'un texte exige au préalable que le sens littéral en soit recevable. Le réquisit ainsi défini par Porphyre ne manque pas d'intérêt. Car c'est celui-là même qu'Origène opposait à l'allégoriste Celse : qu'ils aient été écrits avec une signification cachée ou tout autrement, les mythes et les fictions des Grecs font honte quand on les prend dans leur sens premier (αἰσχύνῃς ἀξία τὰ κατὰ τὴν πρώτην ἐκδοχὴν χρὴ λέγειν μύθων καὶ ἀναπλασμάτων, εἴτε δι' ὑπονοίας γεγραμμένων εἴτε ἄλλως ὁπωσοῦν) ; ils font honte par eux-mêmes, fussent-ils interprétés par l'allégorie (αἰσχύνῃς αὐτόθεν ἀξίας καὶ ἀλληγορουμένας) ².

Il est bien connu que, même chez un auteur unique, la pratique de l'exégèse allégorique ne s'accorde pas toujours à la théorie. On doit donc se demander si Porphyre, dans son propre usage, a respecté le principe qu'on vient de le voir lui-même poser. Touchant l'Antre des nymphes, le sens littéral est d'ordre géographique, et l'exigence définie dans le *Contra christianos* doit être formulée dans les termes suivants : avant toute exploitation allégorique du texte de l'*Odyssée*, il faut que la description de l'antre corresponde à la réalité concrète. Strabon s'était déjà penché sur le problème, et l'avait résolu par l'affirmative : sans doute n'y a-t-il à Ithaque aucune grotte semblable à celle dont parle Homère ; mais cette absence doit être imputée à une mutation du site plutôt qu'à l'ignorance ou au mensonge d'une topographie mythique (Ἐν τε τῇ Ἰθάκῃ οὐδέν ἐστιν ἄντρον τοιοῦτον οὐδὲ νυμφαῖον, οἷόν φησιν Ὅμηρος · βέλτιον δὲ αἰτιᾶσθαι μεταβολὴν ἢ ἄγνοιαν ἢ κατάψευσιν τῶν τόπων κατὰ τὸ μυθῶδες) ³.

¹ Macarius, *Apocrit.* III 15, = Porph., *C. christ.*, fr. 69, 19-22, p. 88.

² Orig., *C. Cels.* IV 48, p. 320, 26-27, et 321, 4-5.

³ Strab., *Geogr.* I 3, 18.

L'attitude de Porphyre est moins nette, et pourrait même sembler, à première vue, contradictoire. D'une part, Homère n'a pas, selon lui, décrit un lieu réel (*De antro nymph.* 2, éd. Nauck², p. 55, 14-15: οὐ καθ' ἱστορίαν παρειληφῶς μνήμην τῶν παραδοθέντων; 4, p. 57, 19: οὐδ' ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν), puisque, comme le dit Cronius¹, les récits des géographes ne mentionnent dans l'île aucune grotte de ce genre (2, p. 55, 15-17). D'autre part, il ne s'agit pas davantage d'une invention poétique (2, p. 55, 17-18: κατὰ ποιητικὴν ἔξουσίαν πλάσσων ἄντρον ἀπίθανος ἦν; 4, p. 57, 18-19: πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον μὴ εἶναι; p. 58, 11-12: πλάσμα μὲν οὖν Ὀμηρικὸν παντελῶς οὐκ ἂν εἶη), parce que le poète ne pouvait espérer accréditer une fiction aussi incroyable (2, p. 55, 18-56, 6), et aussi parce que les meilleurs géographes, tel Artémidore d'Éphèse, ont fait état de l'ancre d'Ithaque (4, p. 57, 24-58, 11). On a donc affaire à un mélange de fiction et d'histoire, car Homère ne pouvait réussir sans emprunter à la vérité quelques traits (36, p. 81, 6-8: οὐ γὰρ ἐνῆν ἐπιτυχῆ πλάσσειν ὄλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπὸ τινῶν ἀληθῶν μεταποιοῦντα τὸ πλάσμα). D'ailleurs, que le poète ait décrit un lieu réel ou fictif, la tâche de l'interprète ne varie guère: elle est de rechercher, dans le premier cas, le dessein des consécrateurs de l'ancre, dans le second, le sens caché du récit (21, p. 70, 22-24: ἔπεται τοίνυν ζητεῖν <τί> τὸ βούλημα εἴτε τῶν καθιδρυσάμενων, εἴπερ ἱστορίαν ὁ ποιητῆς ἀπαγγέλλει, ἢ αὐτοῦ γε τὸ αἰνίγμα, εἴπερ αὐτοῦ πλάσμα τὸ διήγημα; même remarque en 4, p. 58, 12-18, où il est expliqué en outre que les Anciens ne déterminaient pas les lieux sacrés ἄνευ συμβόλων μυστικῶν, et qu'Homère n'en parlait pas au petit bonheur).

Mais l'abondance même des notations de Porphyre montre que la question n'est pas pour lui aussi indifférente qu'il le dit. L'important serait de préciser le dosage d'histoire et de fiction que contenait, à ses yeux, la description de

¹ *Fr.* 9 Leemans, p. 155.

l'Odyssee. La fin du § 4 doit aider à se faire une opinion sur ce point ; l'auteur y consigne en effet une réflexion de grande portée : plus l'on montrera que la description de l'autre n'est pas une invention d'Homère, mais remonte à ceux qui, avant Homère, l'ont dédié aux dieux, plus cette consécration apparaîtra pleine de la sagesse antique et méritera que l'on cherche à en établir l'intention symbolique (p. 58, 18-23 : ὄσω δ' ἄν τις μὴ Ὅμηρου πλάσμα ἐγχειρῆ τὰ κατὰ τὸ ἄντρον δεικνύναι, τῶν δὲ πρὸ Ὅμηρου θεοῖς τοῦτο καθιερωσάντων, τοσοῦτῳ τῆς παλαιᾶς σοφίας πλήρες τὸ ἀνάθημα εὐρεθήσεται καὶ διὰ τοῦτο ἄξιον ἐρεύνης καὶ τῆς ἐν αὐτῷ συμβολικῆς καθιδρύσεως δεόμενον τῆς παραστάσεως). En d'autres termes, le texte homérique invite d'autant plus instamment à l'exégèse allégorique qu'il reflète, non pas une fiction imaginée par le poète, mais une réalité antérieure à lui ; l'histoire fournit à l'allégorie un meilleur support que ne le ferait le pur mythe, et l'exploitation allégorique ne prend toute sa valeur que si elle part d'un texte pourvu d'un sens littéral consistant. De fait, il est facile de se rendre compte que tout l'effort d'interprétation du *De antro nympharum* porte sur les dispositions religieuses des Anciens et leurs intentions beaucoup plus que sur les vers mêmes d'Homère. On voit que l'objection d'Origène tirée du caractère irrecevable de la πρώτη ἐκδοχή des mythes grecs, sans doute opérante contre Celse, ne le serait plus contre Porphyre.

Cette constatation invite à corriger le jugement que l'on porte d'ordinaire sur l'allégorie grecque, qui, dit-on, s'accommode d'un sens littéral inexistant. Sans doute une telle façon de voir correspond-elle à une orientation de la philosophie religieuse antique, selon laquelle les mythes seraient dépourvus de toute réalité historique. Une page de Sextus Empiricus, vraisemblablement inspirée de Cratès de Mallos, illustre excellemment cette perspective : à l'histoire, qui rapporte des faits vrais et réels, y sont opposés la fiction, qui raconte à la façon d'événements réels des événements qui ne le

sont pas (πλάσμα δὲ πραγμάτων μὴ γενομένων μὲν ὁμοίως δὲ τοῖς γενομένοις λεγομένων), et le mythe, qui expose des événements irréels et imaginaires (μῦθος δὲ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις) ¹, le contenu des mythes et des fictions étant dit encore dénué de réalité (ψευδῆ δὲ ἔστι καὶ ἀνύπαρκτα τὰ περὶ τοὺς μύθους καὶ τὰ πλάσματα) ². Dans le même sens, l'empereur Julien se défendra de prétendre que les épisodes du mythe de Cybèle et Attis se soient jamais passés (μὴ τις ὑπολάβοι με λέγειν ὡς ταῦτα ἐπράχθη ποτὲ καὶ γέγονεν) ³. Mais cette représentation est loin d'être la seule, comme on peut s'en convaincre par ce que rapporte Proclus des diverses interprétations proposées pour le mythe platonicien (*Tim.* 20d-25d) de la rivalité d'Athènes et de l'Atlantide : il fait état d'abord de deux positions extrêmes, l'une (Crantor) selon laquelle le récit était de l'histoire pure et simple (ἱστορίαν εἶναι ψιλὴν), l'autre selon laquelle il était un mythe, une fiction sans aucune base réelle, uniquement chargée d'enseignement métaphysique (μῦθον εἶναι καὶ πλάσμα γενόμενον μὲν οὐδαμῶς, ἔνδειξιν δὲ φέρον...); vient enfin une thèse intermédiaire et synthétique, qui ne contestait pas que les événements se fussent effectivement passés de la sorte, mais voulait voir en eux désormais l'image des oppositions constitutives de l'univers (γεγονέναι μὲν ταῦτα τοῦτον τὸν τρόπον οὐκ ἀπογινώσκουσι, παραλαμβάνεσθαι δὲ νῦν ὡς εἰκόνας...) ⁴. Cette troisième attitude est d'un extrême intérêt; car elle montre que le fait d'accorder à un récit une signification allégorique n'excluait en rien qu'on lui eût reconnu d'abord une valeur historique. Elle a les préférences de Proclus, qui la donne aussi pour celle d'Amélius, d'Origène le néo-

¹ *Adu. mathem.* I (= *Adu. grammat.*) 263-264, éd. Mau, p. 658, 1-13, = Cratès, fr. 18 Mette (*Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936), p. 157, 35-158, 2.

² *Ibid.* 265, p. 658, 15-16, = Cratès, p. 158, 4-5.

³ *Disc.* VIII (*Sur la Mère des dieux*) 10, 169 d, éd. Rochefort, p. 117.

⁴ Procl., *In Plat. Tim.* 20d, éd. Diehl, I, p. 75, 30-76, 19.

platonicien, de Numénius, de Jamblique, lesquels assignaient divers contenus aux ἐναντιώσεις ; mais elle était également celle de Porphyre, qui, mélangeant les interprétations d'Origène et de Numénius, entendait l'opposition du conflit entre les démons et les âmes qui descendent dans le devenir et en remontent¹ (on reconnaît là l'un des thèmes principaux du *De antro*). Il apparaît donc que Porphyre, commentant Homère ou Platon, ne voyait pas d'incompatibilité entre l'exploitation allégorique d'un récit ou d'une description et son exactitude historique, qu'il tenait au contraire la validité du sens littéral préalable pour la meilleure assise du sens symbolique ultérieur ; on voit par là que, dans son propre maniement de l'interprétation allégorique, il n'est pas tellement infidèle à l'exigence qu'il imposait à ses adversaires du *Contra christianos*.

Une dernière observation mettra mieux encore en lumière l'originalité de Porphyre sur ce point. On sait que les commentateurs antérieurs avaient adopté l'idée que, sans l'allégorie, les poèmes d'Homère ne sont qu'impiété ; ainsi parlent l'auteur du *Traité du sublime*² et Héraclite³ ; tel devait être aussi l'avis de Celse, puisque Origène lui reproche, pour défendre les mythes homériques, de « se réfugier dans les allégories »⁴. Cet axiome consacrait l'abandon du sens littéral, jugé inutile à l'édification de l'exégèse allégorique. En démentant une telle appréciation, en affirmant au contraire que la valeur historique du texte donne plus de prix à son interprétation allégorique, Porphyre se sépare des conventions du moyen platonisme.

¹ *Ibid.*, p. 77, 6-24, = Porph., *In Plat. Tim.*, fr. 10 Sod., p. 6, 6-7, 6.

² Περὶ ὕψους IX 7, 2, éd. Lebègue, p. 13 : εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα.

³ *Quaest. homer.* 1, 1, éd. Buffière, p. 1 : πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἠλληγόρησεν ; de même 22, 1, p. 26.

⁴ Orig., *C. Cels.* III 23, p. 219, 22-23 : ἐὰν δὲ καὶ οἱ περὶ τούτων ἀπολογούμενοι ἐπὶ ἀλληγορίας καταφεύγωσιν,...

III

LE PLURALISME DE L'ALLÉGORIE

Une constatation s'impose tout de suite au lecteur du *De antro nympharum*: l'interprétation allégorique de Porphyre y manque d'unité. Ce caractère se manifeste de deux façons. D'une part, l'auteur ne s'en tient pas à un type unique d'allégorèse. Comme on le verra mieux dans un instant, le début et la plus grande partie de l'opuscule montrent l'application d'une allégorie essentiellement métaphysique, et accessoirement physique. Mais, vers la fin, à partir du § 34, apparaît brusquement une allégorie morale, qui n'a guère de liens avec le texte commenté et invoque d'autres vers d'Homère : arrivés dans l'ancre, le poète nous enjoint de dépouiller tous les biens extérieurs et de voir à anéantir les passions ; car, comme l'a bien vu l'école de Numénios¹, Ulysse échappant à la mer désigne l'homme qui quitte le monde du devenir et de la matière ; mais le nom même du port d'Ithaque (le port de Phorkys, grand-père du cyclope dont Ulysse creva l'œil, cf. *Od.* XIII 96-97 et I 68-75) rappelle au héros sa faute et lui impose l'attitude du suppliant ; à nous aussi, de longues épreuves sont nécessaires avant d'abolir le souvenir de la vie sensible.

D'autre part, à l'intérieur même de l'allégorèse métaphysique, un même terme revêt plusieurs valeurs symboliques différentes. Il vaut la peine de parcourir les principaux exemples de ce phénomène, à commencer par l'ancre lui-même. Il est d'abord l'image du monde sensible ; dans cette perspective, la terre et la roche dont est fait l'ancre désignent la matière dont est fait le monde, parce qu'elles sont, comme la matière, homogènes, illimitées, inertes, infinies, rebelles à la forme dont elles sont dépourvues ; l'eau et les ténèbres des

¹ *Testim.* 45 Leemans, p. 103, 25-104, 2.

antres sont également le symbole de la matière, qui est fluide comme l'une, et, comme les autres, invisible à cause de l'absence de la forme (§ 5). En deuxième lieu, de par son obscurité, l'ancre figure les puissances invisibles (§ 7) intérieures au monde (9, p. 62, 10). Une troisième interprétation voit en lui l'image de l'essence intelligible, inaccessible à la sensation et inébranlable de même que l'ancre est obscur et rocheux (§ 9). En définitive, c'est la première valeur symbolique qui est seule retenue, parce que les eaux courantes de l'ancre n'ont pas de correspondance dans le monde intelligible, alors qu'elles s'appliquent parfaitement au flux de l'essence matérielle (§ 10).

Pareillement, les Naïades auxquelles l'ancre est consacré désignent à la fois les puissances des eaux et les âmes qui descendent dans le devenir, le rapport de celles-ci à l'élément liquide étant illustré par diverses références traditionnelles (§ 10-11, et aussi 12, 13, 19, 24). Les différents objets dont Homère signale la présence dans l'ancre sont répartis, de par leur valeur symbolique, entre les puissances des eaux et les âmes : aux premières conviennent les cratères et amphores de pierre, puisque l'eau jaillit de la roche (§ 13-14), et aussi le miel que les abeilles fabriquent dans ces vases, puisque le miel est purificateur à l'égal de l'eau (§ 15 et 17) ; aux âmes échoient les métiers à tisser faits de pierre, recouverts d'étoffes comme le squelette l'est de chair, et les tissus teints de pourpre qui figurent la chair faite de sang (§ 14), et aussi le miel, symbole du plaisir de la génération (§ 16-17), comme enfin les abeilles, qui désignent les meilleures des âmes s'en venant dans le devenir (§ 18-19).

Dernier exemple de polyvalence symbolique : les deux portes de l'ancre. Homère lui-même les donne pour le chemin des hommes et celui des dieux (§ 20). Puis elles marquent les passages empruntés respectivement par les âmes qui descendent dans la génération et par celles qui en remontent (§ 22-25). Pour finir, le symbolisme des deux

portes est élargi de telle sorte qu'elles deviennent le signe du caractère universellement binaire de la nature (intelligible-sensible, astres fixes-planètes, immortel-mortel, etc.) (§ 29-31).

Dans une étude admirable¹, K. Praechter a recherché dans la personnalité de Porphyre l'explication de cette méthode allégorique. Si l'exégète, aux allégories métaphysique et physique, ajoute une allégorie éthique qui s'accorde peu avec elles, c'est en raison de son attachement bien connu à la morale et de son souci du salut de l'âme. S'il juxtapose, d'un même terme, plusieurs interprétations parfois incohérentes, la faute en est à son goût célèbre de l'érudition², qui lui fait accueillir en vrac toutes les références possibles aux poètes, aux théologiens, aux mythes et aux cultes.

Ce qui est sûr, c'est que Porphyre a pleinement conscience du caractère pluraliste de son procédé exégétique. Car il mêle, au déroulement de ses allégories, au moins deux réflexions sur la méthode qui les inspire. Récapitulant, dans le § 9, les trois grandes significations symboliques de l'ancre (κόσμος, ἐγκόσμοι δυνάμεις, νοητὴ οὐσία), il précise que les théologiens qui les ont proposées sont partis de considérations non pas identiques, mais différentes (p. 62, 12-13: ἐκ διαφόρων μέντοι καὶ οὐ τῶν αὐτῶν ἐννοιῶν ὀρμώμενοι). Plus loin, traitant du miel qui, interprété différemment, est applicable à la fois aux puissances des eaux et aux âmes, il observe que les théologiens l'ont chargé de plusieurs valeurs symboliques diverses parce qu'il comporte plusieurs propriétés, entre autres celle de purifier et celle de conserver (15, p. 66, 23-67, 1: κέχρηται δὲ τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμ-

¹ *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus* (Genethliakon Carl Robert, Berlin 1910), p. 127-128. Les conclusions de Praechter sont admises, à quelques détails près, par A. J. FRIEDL, *Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos*, diss. Würzburg 1936, p. 40-41.

² Cf. David, *In Porph. Isagogen comment.*, prooem., 4, éd. Busse, p. 92, 4: πολυμαθὴς ὁ Φοίνιξ [sc. : Πορφύριος].

βολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων). De ces déclarations, il ressort certainement que Porphyre ne s'est pas laissé entraîner par inadvertance à multiplier les significations symboliques de chaque donnée, mais qu'il l'a fait de propos délibéré et en connaissance de cause ; on voit d'ailleurs le mécanisme de cette diversification : discernant, dans tel ou tel élément de la description homérique, plusieurs qualités, l'auteur prend successivement chacune d'elles et formule le symbolisme qu'elle suggère ; loin d'entasser, au hasard de son érudition, des allégories discordantes, il met en œuvre un procédé d'analyse.

Cet aspect méthodique de l'exégèse porphyrienne apparaît clairement dans le traitement symbolique de l'ancre. L'ancre, tel qu'Homère le dépeint ou que Porphyre l'imagine, comporte trois qualités principales, liées à sa constitution ou à son contenu : l'obscurité, la dureté de la roche, la fluidité de l'eau vive. Si l'on considère maintenant les trois significations proposées, on découvre qu'elles entretiennent, avec les trois qualités, une relation étroite, quoique différente dans chacun des cas : les puissances cosmiques sont amenées par l'obscurité de l'ancre, car elles sont invisibles ; au monde intelligible conduisent à la fois l'obscurité et la dureté de la roche, parce qu'il est à la fois invisible et immuable ; le monde sensible enfin rend compte tout ensemble de l'obscurité, de la dureté de la roche et de la fluidité de l'eau, puisque la matière dont il provient est tout ensemble invisible, résistante et ductile. Il existe donc, entre les trois significations de l'ancre et ses trois qualités majeures, une correspondance plus ou moins poussée ; ce sont ces variations que veut faire entendre Porphyre quand il dit que les différentes valeurs symboliques sont issues de *διάφοροι ἔννοιαι* ; car il décrit aussitôt après, de la façon la plus claire, le schéma que l'on vient de dégager : τοῦ μὲν γὰρ αἰσθητοῦ κόσμου [*sc.* : σύμβολον τὰ ἄντρα ἐτίθεντο οἱ θεολόγοι] διὰ τὸ σκοτεινὰ εἶναι τὰ ἄντρα καὶ πετρώδη καὶ δίυγρα · τοιοῦτον δ'εἶναι τὸν κόσμον διὰ τὴν ὕλην ἐξ

ῆς συνέστηκεν, καὶ ἀντίτυπον¹ καὶ ῥευστὸν ἐτίθεντο · τοῦ δ' αὖ νοητοῦ διὰ τὸ ἀφανὲς αἰσθήσει καὶ στερρόν καὶ βέβαιον τῆς οὐσίας · οὕτως δὲ καὶ τῶν μερικῶν ἀσαφῶν δυνάμεων (9, p. 62, 13-19).

Mais on comprend aussitôt que ces trois significations allégoriques de l'ancre ne sont pas toutes d'égale valeur, et pourquoi : la signification « puissances cosmiques » est la plus fragile parce qu'elle n'est justifiée que par une seule qualité de l'ancre ; aussi Porphyre ne s'y arrête-t-il pas, et l'exclut-il implicitement en parlant seulement du double symbolisme de l'ancre (10, p. 62, 24-63, 1 : διπλοῦ δ' ὄντος ἄντρου) ; mais la signification « monde intelligible » doit elle-même s'effacer parce que, si elle est cautionnée par deux qualités de l'ancre, elle n'a rien de commun avec la troisième, c'est-à-dire avec la fluidité de l'eau ; seule s'impose en définitive la signification « monde sensible », qui a de quoi répondre aux trois qualités de l'ancre. Cette exclusion progressive des significations imparfaites est expliquée au § 10, p. 63, 1-5 : οὐκέτι τοῦτο [sc. : τὸ ἄντρον] ἐπὶ τῆς νοητῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητῆς παρελάμβανον οὐσίας, ὡς καὶ τὸ νῦν παραληφθὲν διὰ τὸ ἔχειν ὕδατα ἀερόντα οὐκ ἂν εἶη τῆς νοητῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς ἐνύλου φέρον οὐσίας σύμβολον. Il est curieux d'observer qu'en conservant seulement la signification « monde sensible », Porphyre en arrive à évincer, à propos de l'ancre, l'allégorie proprement métaphysique au profit de la seule allégorie physique ; car, ce faisant, il prête le flanc à la critique que, dans la *Lettre à Anébon* (qui, pour la date, ne doit pas être très éloignée du *De antro*), il adressera au stoïcien Chaérémon et à ses semblables, leur reprochant de ne remonter, dans leurs interprétations, qu'aux réalités physiques

¹ L'adjectif ἀντίτυπος répond manifestement à πετρώδης ; il signifie donc que la matière « résiste » à la forme, et nullement qu'elle est « malléable » ou qu'elle a une « aptitude à recevoir la forme », ainsi que traduit F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (thèse Paris, dans Collect. d'études anciennes... de l'Assoc. G. Budé, Paris 1956), Appendice, p. 599 et 601 (la dernière formule citée rend ἀντίτυπον πρὸς τὸ εἶδος du § 5, p. 59, 12).

et non pas à des essences incorporelles et vivantes, ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικά καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντας¹. Quoi qu'il en soit de cette inconséquence, on doit reconnaître que les appréciations de Praechter, malgré leur mérite, exagèrent considérablement le caractère décousu des allégories porphyriennes de l'antre ; en fait, on retire au contraire l'impression d'un pluralisme calculé, chaque fois rattaché à l'analyse du symbole, et souvent tempéré par l'adjonction d'un ordre préférentiel.

Ce n'est pas à dire qu'on ne rencontre jamais chez Porphyre, à propos de tel ou tel symbole, cette profusion un peu anarchique d'allégories qui a frappé Praechter. Le *De imaginibus* notamment donne dans ce travers ; c'est ainsi que Cerbère, le chien tricéphale, y apparaît comme la figure des trois phases de la formation des fruits (dépôt, réception, épanouissement)², puis, peu après, comme celle des trois emplacements supérieurs du soleil (levant, midi, couchant)³ ; autre exemple : sur la tête de la statue anthropomorphe qui, chez les Égyptiens, représente le monde, se trouve une sphère d'or qui signifie que l'univers ne change pas de place, et que les astres sont chatoyants, et que le monde est sphérique⁴ ; enfin, toujours selon les traditions égyptiennes que Porphyre accueille avec prédilection, le personnage d'Osiris, selon que l'on considère la terre chthonienne ou la terre céleste, figure soit la puissance de la fertilité, soit la puissance fluviale du Nil (qui passe pour couler du haut du ciel)⁵. Le *De imaginibus*, on le voit, ne se faisait pas faute de

¹ Eus., *Praep. ev.* III 4, 2, p. 117, 1-2, = Porph., *Epist. ad Aneb.* 2, 12c Sod., p. 25, 1-2, = Chaérémon, *fr.* 5 Schwyzer, p. 32, 14-15. Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 84-85.

² Eus., III 11, 11, p. 137, 5-7, = Porph., *De imaginibus*, *fr.* 7 Bidez, p. 9*, 17-19.

³ Eus., III 11, 29, p. 140, 18-19, = Porph., *fr.* 8, p. 14*, 11-12. Cf. BIDEZ, *op. cit.*, p. 22, 108-109, 154.

⁴ Eus., III 11, 47, p. 143, 11-13, = Porph., *fr.* 10, p. 19*, 4-6.

⁵ Eus., III 11, 51, p. 144, 4-7, = Porph., *fr.* 10, p. 20*, 6-10.

multiplier les interprétations allégoriques d'un même terme, sans autrement se soucier de les relier entre elles ; mais il s'agit, s'accorde-t-on à reconnaître ¹, d'un traité relativement ancien, antérieur à la rencontre de Plotin, et *a fortiori* au *De antro nympharum* ; d'une œuvre à l'autre, le foisonnement de l'allégorie s'est assagi en un pluralisme concerté.

On pourrait aussi comparer l'exégèse d'Homère dans le *De antro* à l'exégèse porphyrienne des dialogues platoniciens, en particulier du *Timée*. K. Praechter l'a fait de façon magistrale ², et il a découvert que les deux exégèses, ce qui n'est nullement étonnant, reflètent les mêmes procédés, notamment l'attachement au pluralisme de l'allégorie. A la suite de Proclus, Praechter a montré que, sur ce point, l'opposition est complète entre Porphyre et Jamblique. Pour Jamblique en effet, comme plus tard pour Syrianus et Proclus, chaque dialogue de Platon est défini par une intention propre (*σκοπός*) à laquelle le commentateur doit ramener toute son exégèse, y compris celle du prologue (que les interprètes antérieurs avaient coutume de traiter de façon particulière). S'il arrive qu'un dialogue contienne des notations étrangères à son *σκοπός*, si par exemple un dialogue physique renferme des éléments moraux, métaphysiques ou mathématiques, Jamblique unifiera ces divers ingrédients en les répartissant dans une hiérarchie d'*εἰκόνες* et de *παραδείγματα* : le métaphysique devient le paradigme du mathématique, lui-même paradigme du physique, lui-même paradigme de l'éthique ; par cet artifice, la diversité du dialogue est surmontée, et l'unité de l'exégèse rétablie.

Porphyre est naturellement fort éloigné de cette exégèse unitaire. Son penchant pour la morale le détermine à interpréter en termes moraux le prologue du *Timée*, dont le *σκοπός*

¹ Cf. BIDEZ, *op. cit.*, p. 25-26 ; BEUTLER, *art. cit.*, col. 295.

² *Art. cit.*, p. 128-141.

est pourtant physique ¹. Quand il propose, pour un même terme, plusieurs significations allégoriques, il ne se soucie pas de les unifier en les insérant dans une structure hiérarchique comme fera l'habile Jamblique; il a bien tenté un essai dans ce sens en considérant les deux portes de l'antré comme le symbole de l'ἑτερότης qui régit la nature à tous les niveaux de l'intelligible aussi bien que du sensible (29, p. 76, 12-17); mais il abandonne tout de suite cette trouvaille au lieu de l'exploiter systématiquement; quand il découvre, pour l'antré, trois significations possibles, il ne parvient pas à les conserver toutes, alors qu'il aurait été facile de le faire en situant chacune d'elles à son propre plan. C'est ainsi que s'y serait pris Jamblique s'il avait eu à traiter le même sujet, et Praechter reconstruit excellemment ce qu'aurait été le *De antro nympharum* de cet auteur ², sauvant de la dispersion toutes les valeurs symboliques avancées en désordre par Porphyre et les installant harmonieusement aux différents étages de l'univers néoplatonicien.

Mais Praechter a certainement forcé la maladresse de Porphyre tout autant que l'habileté de Jamblique. On a vu que l'exégèse pluraliste du premier, loin de s'abandonner au hasard, obéit au contraire à des procédés assez subtils; si elle s'oppose sans aucun doute à l'exégèse unitaire du second, ce n'est pas comme l'anarchie diffère de l'ordre, mais bien comme le parti pris de l'analyse tranche sur le souci de la synthèse. On retrouve d'ailleurs la dualité de ces deux dispositions dans un passage de Proclus, où il est dit que Porphyre et Jamblique produisirent une interprétation conforme à l'intention d'ensemble du dialogue, mais que

¹ Cf. Procl., *In Plat. Tim.* 17a, I, p. 19, 24-29 : alors que Porphyre interprète le prologue du *Timée* (τὰ πρὸ τῆς φυσιολογίας) πολιτικώτερον, c'est-à-dire en le rapportant aux vertus et aux devoirs, Jamblique procède φυσικώτερον · δεῖν γὰρ τῷ προκειμένῳ σκοπεῖν πάντα σύμφωνα εἶναι · φυσικὸς δὲ ὁ διάλογος, ἀλλ' οὐκ ἠθικός.

² *Art. cit.*, p. 134-135.

celle de l'un était plus particulière (μερικώτερον), et celle de l'autre plus universelle (ἐποπτικώτερον)¹ ; Praechter a bien vu que le premier de ces adverbes désigne une exégèse qui vise successivement divers éléments du monde, tandis que le second, emprunté au vocabulaire des mystères, indique que, parvenu au sommet de l'initiation, l'on embrasse d'un seul coup d'œil la totalité de l'univers² ; il s'agit par excellence de l'opposition entre l'interprétation analytique et l'interprétation synthétique ; la première définit tout à fait l'allégorèse pluraliste du *De antro* : on ne peut dire qu'elle soit moins méthodique que l'autre. Aussi bien, Jamblique n'est pas l'inventeur du fameux principe de l'εἰς σκοπός ; car l'on rencontre l'usage herméneutique du terme chez Origène³ ; mais Porphyre lui-même ne l'ignorait probablement pas ; rappelant, à la fin du *De antro* (34, p. 79, 19 sq.), que, pour l'école de Numénios, Ulysse représente l'homme qui traverse le devenir, il observe en effet que cette interprétation n'est pas ἀπὸ σκοποῦ ; il aura voulu faire entendre par là qu'elle est conforme au dessein du poème, selon la terminologie même de Jamblique ; Porphyre connaissait donc la théorie du σκοπός, et ne pensait pas y contrevenir.

Sans doute n'est-il nullement original quand il entremêle les divers types d'allégorèse et qu'il propose pour un même symbole plusieurs significations ; car il continuait ainsi la tradition, bien connue, des commentateurs d'Homère ; Plotin lui-même, qui voit ordinairement dans Zeus le symbole de l'Âme (*Enn.* IV 4, 10, 2-4 ; V 1, 7, 35-37, etc.), charge parfois le même dieu de représenter l'Intellect (III 5, 8, 11-20 ; V 8, 4, 40-42), voire l'Un (VI 9, 7, 21-26).

¹ Procl., *In Plat. Tim.* 27b, I, p. 204, 24-27 : Πορφύριος δὲ καὶ Ἰάμβλιχος τῇ πάσῃ τοῦ διαλόγου προθέσει σύμφωνον ἀπέφηναν, ὃ μὲν μερικώτερον, ὃ δὲ ἐποπτικώτερον.

² *Art. cit.*, p. 136-137.

³ Ainsi *De princ.* IV 2, 9 (16 [15]), éd. Koetschau, p. 321, 11-12 : τοῦ προηγουμένου σκοποῦ ; cf. M. HARL, *Le guetteur et la cible : les deux sens de « skopos » dans la langue religieuse des chrétiens* (REG, 74, 1961), p. 455-456.

Mais peut-être l'innovation introduite par Jamblique est-elle, de son côté, moins décisive que ne le voulait Praechter. Elle a certes fait école dans l'exégèse des dialogues platoniciens, puisqu'on la voit adoptée par Syrianus et Proclus. Mais elle n'a pas rencontré le même succès auprès des commentateurs des poètes, comme le montre l'exemple de Sallustius ; elle était pourtant bien propre à séduire cet auteur, qui, on le sait, a subi, au moins indirectement, l'influence de Jamblique ; or Sallustius s'est fait le théoricien de l'allégorie pluraliste des mythes : sa classification des mythes en θεολογικοί, φυσικοί, ψυχικοί, ὕλικοί et μικτοί concerne en réalité les diverses interprétations possibles d'un même mythe, puisqu'il donne comme exemple des quatre premières catégories la légende de Cronos avalant ses enfants, qui signifierait, selon le cas, que l'intellect divin se tourne vers lui-même, que les parties du temps sont absorbées dans sa totalité, que nos pensées demeurent en nous, ou enfin que Cronos est le nom de l'eau ¹ ; quant aux mythes « mixtes », ils sont composés d'éléments dont chacun est justiciable de l'une des interprétations précédentes ; ainsi, dans le jugement de Pâris, le banquet des dieux, la pomme d'or, le choix de Pâris sont à entendre respectivement de façon « théologique », « physique » et « psychique » ². Ainsi donc, dans cette perspective, tout mythe, pris dans sa totalité ou dans chacune de ses parties, admet les divers types d'allégorie ; l'auteur ne se préoccupe en rien d'unifier ces différentes significations, qui n'ont de commun que leur relation à un même symbole ; ce disciple de Jamblique n'applique nullement le principe de l'εἰς σκοπός, il renoue, à n'en pas douter, avec le pluralisme allégorique de Porphyre ³.

¹ SALLUSTIUS, *De dis et mundo* 4, 1-3, éd. Rochefort, p. 6.

² *Ibid.* 4, 4-5, p. 7.

³ Après avoir donné une interprétation théologique et physique du mythe de Cybèle et Attis (4, 7-9), Sallustius en propose une exégèse morale (4, 10-11), tout à fait dans la manière de Porphyre à la fin du *De antro*.

IV

L'ABSURDITÉ, SIGNE DE L'ALLÉGORIE

Au début du *De antro nympharum*, Porphyre s'étonne de certains traits de la description homérique qu'il vient de citer : comment croire que la nature ou la main de l'homme ait ménagé dans l'ancre une route pour les hommes et une autre pour les dieux ? (2, p. 55, 17-56, 6) ; comment l'ancre peut-il être à la fois charmant et ténébreux, alors que les ténèbres ne sont rien moins que charmantes, mais bien effrayantes ? que sont ces cratères et ces amphores qui ne contiennent aucun liquide, mais où ruchent des abeilles ? pourquoi des mâts de pierre et non de bois ? comment des déesses peuvent-elles, dans l'obscurité, tisser des étoffes admirables à voir ? pourquoi enfin les deux portes de l'ancre regardent-elles vers le nord et le midi, alors que l'entrée des sanctuaires est d'ordinaire orientée vers le levant ? (3, p. 56, 11-57, 16). Autant de dispositions étonnantes (θαῦμα, p. 56, 24), incompréhensibles (ἄσαφές, p. 56, 22 ; ἄσαφειῶν, p. 57, 17), incroyables (ἀπίθανος, p. 55, 18) ; ce sont elles qui rendent impossible, comme on l'a vu, que la description d'Homère soit une pure fiction, car le poète aurait alors fait en sorte qu'elle fût plus convaincante. Mais leur étrangeté même comporte un autre enseignement : elle avertit que le poète s'exprime en allégorie ; que la nature allégorique du récit soit inférée à partir de son absurdité, Porphyre le donne clairement à entendre, soit qu'il rapporte cette observation à Cronius¹ (3, p. 56, 6-9 : τοιαῦτα τοίνυν ὁ Κρόνιος προειπὼν φησὶν ἔκδηλον εἶναι... ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν), soit qu'il la prenne à son propre compte

¹ Fr. 9 Leemans, p. 155-156.

(4, p. 57, 17-20 : τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος, ... ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητήν).

De fait, l'interprétation allégorique permet de résorber l'absurdité. Soit le cas le plus manifeste, celui des deux qualités inconciliables, agrément et ténèbres ; toute difficulté disparaît si l'on regarde l'ancre comme le symbole du monde ; car le monde est à la fois ténébreux de par sa matière, et charmant par l'adjonction de la forme (6, p. 59, 18-60, 1) ; ou encore, naturellement ténébreux, il est charmant pour les âmes qui viennent s'y initier à la génération ; bref, ἄντρον ἐπήρατον ἡεροειδὲς κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου (12, p. 65, 4-10). Il apparaît donc que, sans qu'il soit formulé de façon théorique, l'exégèse de Porphyre obéit en fait à un principe selon lequel l'absurdité du sens littéral est l'indice de l'intention allégorique du poète et trouve dans l'interprétation allégorique son explication. L'auteur n'a d'ailleurs pas attendu le *De antro* pour l'appliquer, puisqu'il le fait de la façon la plus nette dans les *Quaestiones homericae*, à propos de l'*Iliade* I 397-406 : racontant qu'Athéna, Héra et Poséidon voulaient enchaîner Zeus, leur père et frère, le poète tient des propos pleins de déraison et d'incohérence (πολὺ ἔχοντα τὸ ἄλογον καὶ ἀνάρμοστον) ; certains exégètes corrigent « Athéna » en « Apollon », comme s'ils supprimaient ainsi l'absurdité (ὥσπερ οὐ τοῦ αὐτοῦ μένοντος ἀτόπου) ; d'autres intervertissent les vers, sans plus de succès ; la solution, dit Porphyre, est bien plutôt de discerner dans ce texte un enseignement physique (δεῖ τοίνυν φυσικόν τινα μᾶλλον ἐν τούτοις ὑπονοεῖν λόγον), les dieux figurant les éléments, Briarée le soleil et Thétis la nature universelle¹. Dans ce commentaire aussi, l'absurdité (exprimée par l'adjectif ἄτοπος, dont on va voir bien des exemples) de la lettre est donnée pour l'invitation à l'interprétation allégorique.

Il valait la peine de relever cette idée chez Porphyre ; car

¹ *Quaest. homer. ad Iliadem* I 399, éd. Schrader, p. 13, 8-14, 11. Cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 173-176.

elle est traditionnelle et se retrouve chez quantité d'autres auteurs. Pour la commodité de l'exposé, on distinguera parmi ceux-ci les commentateurs d'Homère et de Platon, les historiens des oracles, enfin les philosophes du mythe¹. Dans la première catégorie, l'inspirateur lointain pourrait être le stoïcien Zénon ; reprenant la distinction entre τὰ κατὰ δόξαν et τὰ κατὰ ἀλήθειαν, mais la poussant plus loin que n'avait fait Antisthène, il l'utilisait en effet à montrer que le poète, malgré les apparences, ne se contredit pas (ὅπως μὴ φαίνεται αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος ἐν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι)² ; c'était déjà appeler l'allégorie au secours de l'incohérence. Quand on trouve, mise par le poète dans la bouche d'un personnage prestigieux, une absurdité (ὅταν οὖν ἄτοπόν τι καὶ δυσχερὲς ἐν τοῖς ποιήμασι λέγεται) sur les dieux, les démons ou la vertu, deux attitudes sont possibles, dit Plutarque³ : croire à un discours vrai, et tomber dans l'erreur, ou bien faire la part de la fiction poétique, cette dernière réaction s'apparentant à l'interprétation allégorique. Beaucoup plus tard, Eustathe récapitulera la tradition de ses prédécesseurs en affirmant, de la façon la plus claire, que l'absurdité spontanée du récit trouve son remède dans l'allégorie : τὴν δὲ τοῦ λόγου αὐτόνομον ἄτοπίαν ἀλληγορία ἐθεράπευεν⁴. Parallèlement, un principe identique régissait l'exégèse des dialogues platoniciens ; un passage du *Timée* (20 d) s'y prêtait plus que tout autre, dans lequel Platon lui-même donne le récit de Solon pour tout ensemble très ἄτοπος et tout à fait vrai (λόγου μάλα μὲν ἄτόπου, παντάπασί

¹ C'est à peu près la division introduite par Sallustius, *De dis et mundo* 3, 1, p. 5, parmi les utilisateurs des mythes : καὶ γὰρ τῶν ποιητῶν οἱ θεόληπτοι καὶ τῶν φιλοσόφων οἱ ἄριστοι, οἳ τε τὰς τελετὰς καταδείξαντες καὶ αὐτοὶ δὲ ἐν χρημοῖς οἱ θεοὶ μύθοις ἐχρήσαντο. On verra le témoignage de la téléstique *infra*, pp. 262-263.

² *Ap. Dion de Pruse*, LIII 4, = *SVF* I 274, p. 63, 9-15. Cf. H. SCHRADER, *Porphyrus Quaest. homer. ad Iliadem*, Lipsiae 1880, Proleg., p. 386-387.

³ *De aud. poetis* 2, 16d, éd. Paton, p. 32, 4-9.

⁴ *Comment. ad Hom. Iliadem* I 3-7, éd. de Leipzig, I, p. 17, 25.

γε μὴν ἀληθοῦς); or, Proclus nous rapporte que, si l'on excepte Crantor, partisan d'une interprétation purement historique, tous les commentateurs s'entendaient à appliquer à la narration l'exégèse allégorique : la plupart (Amélius, Origène le néoplatonicien, Numénus, Porphyre, Jamblique) voyaient dans la guerre entre Athènes et l'Atlantide l'image des oppositions qui sont à l'origine de l'univers, sans rejeter pour autant, on l'a déjà dit ¹, l'exactitude historique du récit ; mais d'autres n'y trouvaient qu'une fiction dépourvue de réalité, uniquement destinée à indiquer l'être et le devenir cosmiques, ou encore un discours faux dans son apparence et vrai dans son sens profond (ψεῦδος μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον, ἀληθὲς δὲ κατὰ τὴν ὑπόνοιαν) ; ces derniers représentaient évidemment la tendance allégoriste la plus radicale ; or Proclus, qui ne les désigne d'ailleurs pas nommément, observe qu'ils n'étaient sensibles, dans la phrase de Platon, qu'au μάλα μὲν ἄτοπος ὁ λόγος, et restaient sourds au παντάπασί γε μὴν ἀληθής ² ; eux aussi étaient déterminés à l'interprétation allégorique par l'absurdité du sens superficiel.

Autant que les mythes homériques ou platoniciens, les consultations accordées par les oracles étaient, à première vue, entachées d'absurdité. Mais Plutarque ³ explique que, du moins aux temps anciens, ce caractère ne manquait pas d'avantages ; en effet, ce que les réponses avaient d'insolite, de singulier, de tout à fait détourné et embarrassé passait

¹ Cf. *supra*, pp. 239-240.

² Procl., *In Plat. Tim. 20d*, I, p. 75, 30-78, 25, en particulier p. 76, 10-17. On force évidemment le sens de ἄτοπος en *Tim. 20d* en traduisant par « absurde » ; Proclus lui-même se livre un peu plus loin à une enquête sur le sens du mot chez Platon, où il signifierait tantôt τὸ παράλογον (*Gorg.* 473a), tantôt τὸ παράδοξον (*Crito* 44b), tantôt τὸ θαυμαστόν (*Théét.* 142b) ; pour notre texte, il propose τὸ θαύματος ἄξιον (p. 80, 11-18). Mais les exégètes anonymes, qui refusaient au récit toute vérité historique, donnaient probablement à ἄτοπος un sens péjoratif. Voir K.-O. WEBER, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation* (Zetemata, 27, München 1962), p. 118.

³ *De Pythiae orac.* 25, 407a, éd. Sieveking, p. 53, 8-11.

pour l'indice de leur origine divine aux yeux de la foule frappée de stupeur et de vénération (πάλαι μὲν τὸ μὴ σύννηθες μηδὲ κοινὸν ἀλλὰ λοξὸν ἀτεχνῶς καὶ περιπεφρασμένον εἰς ὑπόνοιαν θειότητος ἀνάγοντας ἐκπλήττεσθαι καὶ σέβεσθαι τοὺς πολλούς). On sait que le mot ὑπόνοια, et plus encore l'expression εἰς ὑπόνοιαν ἀνάγειν sont d'un usage technique pour décrire l'interprétation allégorique ; c'est donc bien elle que, ici encore, l'on voit amorcée par l'apparence déroutante de la sentence oraculaire.

Le témoignage des théoriciens de l'expression mythique est plus substantiel encore. Depuis longtemps, Aristote¹ avait mis en relation l'étonnement provoqué par l'absurdité (τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες) et l'utilité du mythe pour la philosophie. Maxime de Tyr note que le caractère déconcertant des mythes détourne d'ajouter foi à leur sens premier (μύθους... κατὰ δὲ τὸ παράδοξον ἀπιστουμένους)². Pourquoi, dans les mythes, tant d'adultères, de raptés, de chaînes liant un père, et autres étrangetés? Disposition admirable, répond Sallustius : l'étrangeté apparente a pour but de persuader à l'âme que ces récits sont des voiles et que le vrai est ineffable (διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασιν ; ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἠγῆσθαι προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρητον εἶναι νομίση;) ³; on ne saurait dire plus clairement que l'absurdité de la lettre est l'indice de l'expression allégorique. Dans son discours *Contre le cynique Héraclius*, l'empereur Julien rapporte la même idée à Jamblique : l'absurdité des mythes est le chemin de la vérité ; plus l'énigme est déconcertante et

¹ *Metaph.* A 2, 982 b 12-19.

² *Dissert.* IV 6, éd. Hobein, p. 46, 13 ; comparer avec Porph., *De antro* 2, p. 55, 18 : ἀπίθανος.

³ *De dis et mundo* 3, 4, p. 6.

monstrueuse, plus elle porte témoignage contre la croyance au sens littéral et pour la recherche du sens caché (12, 217c, éd. Rochefort, p. 60-61 : τὸ γὰρ ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῷ τούτῳ προοδοποιεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν· ὅσῳ γὰρ μᾶλλον παράδοξόν ἐστι καὶ τερατῶδες τὸ αἰνιγμα, τοσούτῳ μᾶλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι μὴ τοῖς αὐτόθεν¹ λεγομένοις πιστεύειν, ἀλλὰ τὰ λεληθότα περιεργάζεσθαι ; de même 17, 222c, p. 68 : κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίνωνται περὶ τῶν θείων, αὐτόθεν ἡμῖν ὡσπερ βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεύειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι) ; l'absurdité est donc utile : elle dispense d'avertissement extérieur, et suffit à inciter à la recherche de la vérité profonde (14, 219a, p. 62) ; elle est même préférable au discours grave, car celui-ci risque de faire passer les dieux pour des hommes portés à la perfection, tandis que le récit absurde laisse espérer que l'on dépassera le sens apparent des mots (διὰ δὲ τῶν ἀπεμφαινόντων ὑπερδιδόντας τῶν ἐν τῷ φανερωῷ λεγομένων) pour remonter jusqu'à l'essence divine transcendante (17, 222 c-d, p. 68) ; on aura remarqué que, par cette dernière notation, Julien rejoint l'opposition classique entre la théologie cataphatique et la théologie négative. Dans son discours *Sur la Mère des dieux*, il explique la finalité des mythes absurdes par leur genèse : ayant trouvé les causes des êtres, les Anciens les enveloppèrent de mythes déconcertants pour que leur absurdité même nous engageât à démasquer la fiction et à rechercher la vérité, alors que le vulgaire s'en tient aux symboles dans leur insanité (10, 170 a-b, p. 118 : εὐρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰς μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρκούσης, οἷμαι, τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων ὠφελείας).

Avec Julien, on le voit, l'absurdité du sens littéral s'hypertrophie au point de s'identifier plus ou moins à l'essence

¹ Comparer Eustath., *ad Iliad.* I 3-7 : αὐτόνομον ἀτοπίαν.

même de l'expression mythique ; position extrême, qui, par son excès même, atteste la vitalité d'une tradition dans laquelle Porphyre a joué son rôle. L'apologiste chrétien Arnobe met le paganisme au défi de fournir le critère qui permettrait de distinguer, dans des mythes d'apparence homogène, ce qui doit être pris à la lettre et ce qui doit être entendu allégoriquement : *Qui scitis aut unde cognoscitis, utra pars sit sententiis historiae scripta simplicibus, utra uero sit dissonis atque alienis significationibus tecta?... Nec inest in re signum quo differitas indicari ambiguum possit simpliciterque dictorum*¹. A cette mise en demeure, on sait maintenant que l'hellénisme aurait pu répondre : l'absurdité du sens apparent, voilà le *signum* qui indique, dans les mythes, les oracles et les poèmes, les passages d'intention allégorique, à interpréter comme tels.

Plusieurs des auteurs qui viennent d'être mis à contribution ont été des adversaires du christianisme. On doit donc se demander s'ils estimaient leur propre principe exégétique applicable aussi à la lecture des Écritures chrétiennes. Celse est convaincu qu'il était en tout cas appliqué par les chrétiens ; car le polémiste médio-platonicien observe que les interprétations allégoriques de la Loi sont beaucoup plus absurdes que les mythes mêmes dont elles voudraient réduire l'absurdité (αἱ γοῦν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι γεγράφθαι πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι), dès lors qu'elles rapprochent, par une folie sans mesure, des termes inconciliables². La position de Julien est sensiblement différente ; il ne dit pas, semble-t-il, que les chrétiens aient admis le principe de l'absurdité comme signe de l'allégorie ; mais ils auraient eu, à ses yeux, raison de le faire ; car il juge lui-même que l'interdiction de discerner le bien et le mal,

¹ *Adu. nat.* V 36, éd. Reifferscheid, p. 206, 20-207, 1.

² *Ap. Orig., C. Cels.* IV 51, p. 324, 8-11, = *Cels.*, p. 27, 1-4 ; dans la suite du §, Origène conjecture que Celse vise Philon ou Aristobule, connus par ouï-dire ; que n'a-t-il lu Numénus !

signifiée par Dieu à ses créatures, est le comble de l'absurdité ($\tilde{\alpha}\rho'$ οὐχ ὑπερβολὴν ἀτοπίας ἔχει;) ¹, et que les récits du début de la *Genèse* n'évitent la plénitude du blasphème que s'ils comportent un enseignement théorique secret ($\epsilon\acute{\iota}$ μὴ μῦθος ἔχων θεωρίαν ἀπόρρητον εἶη, ὅπερ ἐγὼ νενόμικα, πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας) ², autrement dit s'ils sont de nature allégorique.

Trouve-t-on, dans les restes du *Contra christianos* de Porphyre, la trace de données du même genre? Il n'est pas impossible que le célèbre *fr.* 39, relatif aux origines de la méthode allégorique d'Origène, offre quelque renseignement sur ce point. Après avoir posé que l'exégèse allégorique des chrétiens est une tentative de résoudre la médiocrité ($\tauῆς$ δὴ $\mu\omicron\chi\theta\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$... λύσιν) des Écritures juives et d'en justifier les étrangetés ($\epsilon\acute{\xi}\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$... ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων... φερούσας), Porphyre ajoute qu'Origène, familier de l'allégorie grecque qu'il adapta aux textes bibliques, est à la source de ce τρόπος τῆς ἀτοπίας; quand on connaît la vaste diffusion en quelque sorte technique de ce dernier mot, on est tenté d'entendre qu'Origène, au dire de Porphyre, a inauguré en milieu chrétien le traitement allégorique de l'absurdité, d'autant plus que l'allégorie grecque est désignée un peu plus loin comme τὸν μεταληπτικὸν... τρόπον ³. S'il en était ainsi, on aurait la preuve que Porphyre, dans le moment même où il appliquait pour son propre compte le principe de l'absurdité comme indice de l'allégorie, n'ignorait pas qu'il avait également cours dans l'exégèse chrétienne.

¹ *Ap.* Cyrill. Alex., *C. Iulian.* III, PG 76, 636 c, = Jul., *C. christ.* I, p. 168, 5-7.

² *Ap.* Cyrill. Alex., III, 644 a-b, = Jul., I, p. 169, 4-6.

³ Eus., *Hist. eccl.* VI 19, 4-8, éd. Schwartz, II, p. 558, 14-560, 17, = Porph., *C. christ.*, *fr.* 39, 11-35, p. 64-65. Ruf., *Hist. eccl.* VI 19, 5, éd. Mommsen, II, p. 559, 20, traduit ainsi la formule en question: *Huius autem absurdae expositionis initium processit a uiro...*

V

LA FONCTION PROTREPTIQUE DE L'ALLÉGORIE

Dans la pensée de Porphyre invoquant encore Cronius ¹, l'absurdité du sens littéral ne se borne pas à signaler les passages justiciables de l'exégèse allégorique, elle est le moyen qu'emploie le poète pour contraindre son lecteur à rechercher laborieusement (*De antro* 3, p. 56, 9-10: τὸν ποιητὴν πολυπραγμονεῖν ἀναγκάζοντα) le sens symbolique. Lourd travail que de traquer et de dévoiler cet enseignement, pensaient les Anciens ; en leur compagnie et par nos propres lumières, à nous d'essayer de le découvrir (4, p. 57, 21-24).

En opinant ainsi que l'expression allégorique incite à la recherche et que celle-ci est une dure tâche, Porphyre se montre peu original. Avant comme après lui, c'est en effet là une idée traditionnelle dans la théorie du mythe. Déjà Aristote ² avait observé que le mythe, par le merveilleux qui le constitue, provoque l'étonnement, révèle l'ignorance et pousse à la philosophie. Maxime de Tyr ³ montre comment, par son obscurité, il pique la curiosité, fait naître l'investigation, et conduit l'âme, comme par la main, à chercher ce qui en est (χειραγωγοῦντας τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὸ ζητεῖν τὰ ὄντα). On lit dans le *De uita et poesi Homeri* ⁴ que les récits mythiques du poète, par leur alliance de charme et d'enseignement, rendent plus aisées la recherche et la trouvaille (ψυχαγωγούμενοι ῥᾶρον ζητῶσιν τε καὶ εὐρίσκωσι). Comme Porphyre, Sallustius ⁵ note que cacher la vérité sous le voile du mythe, c'est *forcer* le lecteur

¹ Fr. 9 Leemans, p. 156.

² *Metaph.* A 2, 982b 12-19.

³ *Dissert.* IV 5-6, p. 46, 3-15.

⁴ 92, éd. Bernardakis, p. 378,22 - 379,4.

⁵ *De dis et mundo* 3, 4, p. 6.

à philosopher (τὸ δὲ διὰ μύθων τάληθές ἐπικρύπτειν... τοὺς δὲ φιλοσοφεῖν ἀναγκάζει). Comme Porphyre encore, Julien ¹ ajoute que le mythe communique aux hommes le désir d'en rechercher le sens caché *sans ménager leur effort* (ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῶ λεγομένων τῷ μύθῳ διδασκόμενοι τὸ λανθάνον μῶσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν... προθυμηθεῖεν).

La réflexion sur les cultes rejoint à cet égard la doctrine du mythe. Tout à fait comme on a vu Porphyre le faire pour l'autre (§ 2-3), Plutarque s'étonne des étrangetés qu'il observe dans la disposition et le fonctionnement du sanctuaire de Delphes : pourquoi, d'entre les arbres qui poussent là, seul le sapin est-il brûlé par le feu qui ne s'éteint pas ? pourquoi n'y a-t-il pas d'autre fumigation que de laurier ? pourquoi les effigies de deux des Parques, alors que l'usage est partout qu'elles soient trois ? pourquoi aucune femme n'a-t-elle accès à l'oracle ? pourquoi le trépied ? etc. Sa réponse ne diffère guère de celle de Porphyre : tous ces points d'interrogation, soumis à des hommes doués d'un minimum de réflexion, les appâtent et les provoquent à l'examen (παρακαλεῖ πρὸς τὸ σκοπεῖν), et il n'en va pas autrement des mystérieuses inscriptions delphiques ². Peu auparavant, se souvenant d'Aristote, le même auteur avait écrit que, l'étonnement étant le principe de la philosophie, il est naturel que le culte d'Apollon soit dissimulé par des énigmes et réclame ainsi des explications (αἰνίγμασι κατακρύφθαι λόγον τινὰ ποθοῦντα διὰ τί) ³. Jamblique enfin assure qu'il n'en va pas autrement de la divination : si les démons qui dévoilent l'avenir le font de façon symbolique et non en clair, c'est pour secouer l'apathie de notre intelligence et la pousser à plus d'acuité (εἰς ὀξύτητα πλείονα ἀνακινουῖσι) ⁴.

¹ *Disc. VII (Contre le cynique Héraclius)* 14, 219a, p. 62.

² *Plut., De E apud Delphos* 2, 385 c-d, éd. Sieveking, p. 3, 9-16.

³ *Ibid.* 385c, p. 3, 5-9.

⁴ *De myst.* III 15, éd. Parthey, p. 136, 1-8.

Ainsi, ce n'est pas seulement l'exégèse des poètes, c'est toute la philosophie religieuse grecque qui apparaît informée par le principe porphyrien selon lequel l'expression allégorique a pour fin de provoquer à la recherche. Sans doute faudrait-il même voir dans cette conviction l'application au domaine religieux d'une perspective beaucoup plus vaste, qui exalte la valeur stimulante de la difficulté dans le progrès de la civilisation. On sait que ce fut là l'une des grandes idées de Posidonius¹ ; mais elle est déjà présente dans le mythe du *Protagoras* de Platon, 321c-e, aux termes duquel le dénuement originel de l'homme a pour contrepartie l'έντεχνος σοφία, instrument de toutes les inventions. Que la fonction provocante de l'allégorie se rattache effectivement à la valeur heuristique du besoin, c'est ce que pourrait montrer une page d'Origène², qui, dans un contexte théologique et herméneutique, explique, à la façon stoïcienne, comment l'indigence des premiers hommes était propre à appliquer leur ingéniosité à l'invention des techniques (τὸ ἀπορεῖν ὑπὲρ τοῦ τῆ συνέσει χρήσασθαι πρὸς εὔρεσιν τεχνῶν).

C'est une impression toute différente qui se dégage d'une autre notation de Cronius³ reprise par Porphyre, d'après laquelle la portée allégorique de l'autre serait évidente non seulement pour les doctes, mais aussi pour les simples (*De antro* 3, p. 56, 7-9 : ἔκδηλον εἶναι οὐ τοῖς σοφοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδιώταις ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν) ; Porphyre revient sur la même idée à la fin du traité, assurant que les interprétations qui précèdent n'ont

¹ Cf. K. REINHARDT, art. *Poseidonios*, *PW*, col. 719-725 et 807 ; Diod., *Bibl.* I 8, 9, éd. Bekker, I, p. 13, 13-14 : τὴν χρεῖαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις ; Virg., *Georg.* I 123 : *curis acuens mortalia corda* ; 133 : *ut uarias usus meditando extunderet artis* ; Sen., *Epist.* 90, 7.

² *C. Cels.* IV 76, p. 346, 5-16. Ce texte a déjà été invoqué à propos des problèmes de l'allégorie par A. D. NOCK, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1926, p. XLIV-XLV.

³ *Fr.* 9, p. 155-156.

rien de forcé, qu'elles ne sont pas des subtilités de beaux esprits (36, p. 81, 1-2 : οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὐρεσιλογούντων πιθανότητος).

En affirmant ainsi le caractère populaire de l'exégèse allégorique, le *De antro* semble bien en effet tourner le dos à toute une tradition faite de dédain pour le vulgaire. Telle était l'attitude de nombreux littérateurs grecs ; on cite à ce sujet le témoignage d'un biographe de Thucydide : l'historien se serait exprimé obscurément afin de n'être pas accessible à tous et de garder ainsi son prestige ¹. On devine les ressources que l'expression allégorique pouvait offrir à une telle disposition, dans les domaines les plus divers. Les épistoliers y voient le moyen de sauvegarder le secret de la correspondance ; c'est à cette fin que le pseudo-Platon, dans une lettre à Denys, disserte de la nature du Premier δι' αἰνιγμῶν ², et que Cicéron, écrivant à Atticus, annonce : ἀλληγορίαις *obscurabo* ³. Un souci analogue se faisait jour dans la mantique ; certains oracles pouvaient être de nature confidentielle ; il importait d'en masquer le sens à la foule et de le réserver au consultant, discernement que rendait possible l'expression allégorique ; aussi le dieu de Delphes, rapporte Plutarque ⁴, usait-il de significations cachées et de circonlocutions (τούτοις οὖν περιέβαλεν ὑπονοίας καὶ ἀμφιλογίας). L'usage de l'allégorie permettait enfin une sélection du même genre dans les liturgies des mystères ; Proclus ⁵ expose que les mythes jouent leur rôle dans les rites de l'initiation, pour garder enfermée et secrète la vérité des dieux (ἵνα τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν ἄρρητον κατακλείωσιν) ; par

¹ Marcellinus, *Vit. Thuc.* 35, éd. Stuart Jones-Powell (en tête de l'éd. des *Thucyd. Historiae*, I), p. 5, 35-6, 4 ; cf. C. A. LOBECK, *Aglaophamus siue de Theologiae mysticae graecorum causis*, I, Regimontii 1829, p. 163.

² *Epist.* II 312d.

³ *Epist.* 47 (= *Ad Attic.* II 20), 3, éd. Constans, I, p. 251.

⁴ *De Pyth. or.* 26, 407e, p. 54, 28-55, 2.

⁵ *In Plat. Rempubl.*, éd. Kroll, II, p. 108, 17-27.

eux se produit dans les âmes une participation sympathique aux actions sacrées ; mais le mode en est différent selon les bénéficiaires de l'initiation : les uns sont simplement frappés de la crainte divine qui les emplit, tandis que les autres se laissent modeler par les symboles sacrés et, sortant d'eux-mêmes, envahir par les dieux. Bien que Proclus ne le dise pas clairement, il est vraisemblable que, dans son esprit, cette hiérarchie entre les initiés, qui exclut les plus humbles de la divination, a pour instrument la dualité du sens apparent et du sens profond dans le mythe. Il faut ajouter que ce texte est d'autant plus intéressant pour nous que, comme l'a rappelé M. W. Theiler ¹, il a toutes les chances d'être inspiré de Porphyre, nommé deux pages plus haut et mis à contribution pour une théorie de mythe en tant qu'approprié à l'âme imaginative ².

L'allégorie comme facteur de ségrégation, tel est le thème qui se retrouve avec la plus grande netteté chez les théoriciens du mythe. Dans les *Homélies* pseudo-clémentines ³, Appion, porte-parole de l'hellénisme, enseigne que les anciens sages, sous le voile des fables, ont dissimulé la connaissance de la vérité aux indignes et aux indifférents (τοὺς ἀναξίους καὶ μὴ ὀρεγομένους) et l'ont réservée aux φιλομαθεῖς. Jean Lydus ⁴ rapporte l'usage des allégories, des mythes, des paraboles au souci d'exclure les impies (διὰ τοὺς ἀνιέρους) du récit des choses divines. Julien ⁵ ne se contente pas, comme faisaient ces deux personnages, de penser que symboles, mythes et énigmes gardent l'essence des dieux loin des oreilles impures (εἰς ἀκαθάρτους ἀκοάς), il

¹ *Der Mythos und die Götter Griechenlands* (Horizonte der Humanitas, Freundesgabe für W. WILI, Bern 1960), p. 19 et p. 32-33, n. 30-36.

² Théorie exposée par Procl. p. 107, 14-108, 14 ; Porph. donné comme source p. 106, 14-16.

³ VI 2, 1, éd. Rehm, p. 105, 16-18 ; IV 24, 3, p. 92, 13-14.

⁴ *De ostentis* 3, 12 a, éd. Wachsmuth, p. 8, 7-10.

⁵ *Disc. VII (Contre le cynique Héraclius)* 11, 216 c-d, p. 59.

parle encore des oreilles de la foule (εις τὰς τῶν πολλῶν ἀκοάς); c'était ajouter, aux indignes, les ignorants. Le fabuliste latin Phèdre ¹ avait déjà dit que les Anciens ont enveloppé la vérité *ut... erraret rudis*. Selon l'auteur du *De uita et poesi Homeri* ², le poète a usé de l'énigme et du mythe pour que les esprits incultes (οἱ δ'ἀμαθεῖς) ne méprisent pas ce qu'ils ne peuvent comprendre. Sallustius ³ dit de même que l'enseignement par le mythe enlève aux insensés (τοῖς μὲν ἀνοήτοις) l'occasion de mépriser ce qu'ils ne peuvent apprendre. S'inspirant lui aussi de Porphyre, comme l'a rappelé hier notre collègue Sodano (cf. *supra*, p. 202), Macrobe ⁴ n'est pas d'un autre avis : grâce au revêtement des figures, les mystères de la nature ne sont accessibles qu'aux hommes éminents, les autres s'en tiennent à la vénération de l'arcane, *figuris defendentibus a uilitate secretum*. Aux indignes, aux ignorants, dont l'expression allégorique assure l'exclusion, Celse joignait probablement les humbles ; car Origène lui reproche d'accorder sa faveur à des auteurs qui se sont peu souciés de leurs lecteurs selon la lettre et n'ont écrit que pour les esprits capables d'interprétation figurée et allégorique (ὀλίγον μὲν ἐφρόντισε τῶν αὐτόθεν ⁵ ἐντευξομένων, μόνοις δὲ ἄρα τοῖς τροπολογῆσαι καὶ ἀλληγορῆσαι δυναμένοις ἔγραψε); et l'apologiste chrétien de rappeler que les récits bibliques au contraire ont été destinés également à la foule des gens simples, dont les poètes grecs n'ont eu cure (ἐστόχασται καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἀπλουστέρων, ὅπερ οἱ τὰ Ἑλληνικὰ πλάσματα ποιήσαντες οὐκ ἐφυλάξαντο) ⁶.

Sans doute cet empressement généralisé à faire gloire à l'allégorie d'éliminer le vulgaire ne va-t-il pas sans quelques

¹ *Fables*, Append. I, *fab.* 5, 17-18, éd. Dressler, p. 54.

² 92, p. 379, 1-2.

³ *De dis et mundo* 3, 4, p. 5-6.

⁴ *Comm. in Somn. Scip.* I 2, 18, éd. Willis, p. 7, 19-23.

⁵ Cf. *supra*, p. 256 et n. 1.

⁶ *C. Cels.* I 18, p. 69, 32-70, 2 ; IV 50, p. 324, 1-3.

exceptions. Certains déplorent cet aspect de l'enseignement mythique. Déjà Platon reprochait aux auteurs présocratiques de mythes sur l'être et les êtres de faire bon marché de la foule et de ne pas se soucier d'être ou non entendus d'elle (λίαν τῶν πολλῶν ἡμῶν ὑπερδιδόντες ὀλιγόρησαν · οὐδὲν γὰρ φροντίσαντες εἴτ' ἐπακολουθοῦμεν αὐτοῖς λέγουσιν εἴτε ἀπολειπόμεθα) ¹. Plus tard, Denys d'Halicarnasse dira sa défiance des mythes grecs et sa préférence pour la théologie en clair des Romains ; car rares sont ceux qui peuvent tirer profit des mythes et en apercevoir la destination ; mais l'immense masse sans philosophie (ὁ δὲ πολὺς καὶ ἀφιλοσόφητος ὄχλος) les prend à la lettre, c'est-à-dire dans le pire sens, au risque soit de mépriser les dieux, soit de justifier par leur exemple toutes les turpitudes ². Au demeurant, le voile de l'allégorie est-il une barrière aussi infranchissable qu'on le croit ? Quintilien en douterait, qui montre combien souvent cette figure sert aux esprits médiocres dans la conversation courante (*allegoria parvis quoque ingeniis et cotidiano sermone frequentissime servit*) ³. Il faut enfin faire état des réflexions inspirées sur ce point à l'école épicurienne par son hostilité à l'égard du mythe. Le texte de Proclus sur la téléstique, cité il y a un instant, fait partie de la réponse de cet auteur aux attaques de l'épicurien Colotès contre les mythes platoniciens ; or, au nombre des griefs de Colotès, il y avait que les mythes ne conviennent pas à la foule incapable de les comprendre (τοῖς μὲν γὰρ πολλοῖς οὐδὲ συνεῖναι δυναμένοις αὐτῶν εἰσιν ἀσύμμετροι) ; ils sont d'ailleurs tout aussi superflus pour les doctes qui n'ont aucun progrès à en attendre ; ils sont impuissants à faire connaître à l'intention de qui ils ont été écrits, et ne peuvent avouer que leur inéluctable vanité ⁴. En bon disciple d'Épicure,

¹ *Soph.* 242 c-d ; 243a.

² *Antiq. rom.* II 20, 2, éd. Jacoby, I, p. 181, 12-22, cité par Eus., *Praep. ev.* II 8, 11-12, p. 101, 8-15.

³ *Inst. or.* VIII 6, 51, éd. Radermacher, II, p. 126, 15-17.

⁴ *Ap. Procl., In Plat. Rempubl.*, II, p. 106, 9-14.

Lucrèce a le goût de la clarté et l'horreur de l'expression obscure ; il réproouve l'allégorie physique des stoïciens à propos du mythe de Cybèle¹ ; or, prenant par avance le contrepied de la tradition qui verra dans l'allégorie le moyen d'exclure les sots, il affirme que c'est précisément à eux seuls qu'elle s'adresse :

*Omnia enim stolidi magis admirantur amantque
inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt*².

L'unanimité avec laquelle on se félicitait que l'expression allégorique fermât au vulgaire la vérité des dieux, se heurtait donc à quelques réfractaires. Toutefois, il faut observer que ces derniers se bornaient à déplorer le fait plutôt qu'ils ne le démentaient. Tout au contraire, c'est un démenti qu'apporte Porphyre en affirmant que la réalité de l'allégorie, sinon son contenu, est manifeste pour les simples aussi bien que pour les doctes ; on reconnaîtra que, confrontée à la tradition, cette prise de position ne manque pas d'un certain relief. Sur ce point comme sur plusieurs autres que l'on a vus (chronologie comparée de Moïse et d'Homère, valorisation de la portée historique des textes interprétés par l'allégorie), Porphyre se distingue nettement de Celse, et se soustrait rétrospectivement aux critiques d'Origène.

¹ *De rer. nat.* II 598-660.

² *Ibid.* I 641-642. Ce point a été bien mis en lumière par P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme* (collect. Les grands penseurs, Paris 1963), p. 63 et n. 1, p. 123 et 291.

DISCUSSION

M. Hadot : J'ai particulièrement remarqué la formule « pluralisme calculé » employée par M. Pépin pour caractériser la méthode allégorique de Porphyre. Elle exprime bien l'impression que j'avais moi-même éprouvée en étudiant la méthode exégétique de Porphyre. Je pense, comme M. Pépin, que Praechter a exagéré l'opposition entre Porphyre et Jamblique dans ce domaine.

En ce qui concerne l'opposition μερικώτερον - έποπτικώτερον, je proposerai la traduction suivante : selon les différentes parties de la philosophie — selon la dernière partie de la philosophie. M. Pépin a opposé l'attitude de Porphyre dans la *Lettre à Anébon* et dans l'*Antre des Nymphes* au sujet des rapports entre allégorie et considération physique. Je pense que Porphyre a toujours admis que l'allégorie était une φυσιολογία ayant pour objet la connaissance de la nature. Si, dans la *Lettre à Anébon*, Porphyre paraît reprocher aux Stoïciens d'avoir fait une allégorie physique, il me semble qu'en fait, il ne leur reproche que leur matérialisme. Pour Porphyre, la nature est en effet le résultat d'une action de l'âme incorporelle sur la matière, elle aussi incorporelle.

M. Pépin : En ce qui concerne le sens de μερικώτερον et d'έποπτικώτερον, il faut noter que Proclus, dans ce passage, considère Porphyre et Jamblique comme d'accord τῆ πάσῃ τοῦ διαλόγου προθέσει. Il s'ensuivrait donc que μερικώτερον peut difficilement avoir le sens de « selon les trois parties de la philosophie ». En ce qui concerne le passage de la *Lettre à Anébon*, il faut observer que Porphyre reproche aux Stoïciens de produire une interprétation εἰς τὰ φυσικά et non pas, comme on l'attendrait, εἰς τὰ σωματικά.

M. Dörrie : Mit herzlichem Dank am M. Pépin möchte ich mir zwei Bemerkungen erlauben :

1) Zur Diskussion über die Antithese μερικώτερον - έποπτικώτερον, möchte ich auf eine Parallele bei Plutarch, *De Iside et Osiride* 7, 353 d, hinweisen. Dort bietet Plutarch für ein im

übrigen unerhebliches Detail ägyptischen Sakralwesens zwei Deutungen an : die eine ist ein λόγος ἐμφανής καὶ πρόχειρος, die andere bezeichnet Plutarch als φιλοσοφώτερον. Ganz offenbar ist zumindest die zweite Position in direkter Beziehung zum jetzt Diskutierten : Hier wird die umfassendere, auf die ganze Philosophie bezügliche Deutung gegeben.

2) Die oft so mühsamen Studien kaiserzeitlicher Gelehrter zur Chronologie dürften zwei Beweggründe haben : a) Wie M. Pépin erwähnte, liegt oft das Postulat zu Grunde, dass ein späteres Werk aus einem früheren plagiiert sei. Tiefer freilich führt der Blick auf die stoische Logos-Lehre : In ältester Zeit war die Ausstrahlungskraft und die Intensität des Logos viel grösser als später. So darf einem Werk, das die literarische Priorität hat, grössere Logos-Nähe zugewiesen werden. Ersichtlich kam es dem Kelsos auf diesen Gesichtspunkt sehr an. Nun war mir M. Pépin's Nachweis ausserordentlich wertvoll, dass Porphyrios diesen — im Grunde stoischen — Masstab nicht mehr anlegt, sondern darum bemüht ist, den Abstand Moses' von der hellenischen Tradition anders zu begründen.

M. Pépin : Je suis tout disposé à admettre l'interprétation des termes μερικώτερον - ἐποπτικώτερον suggérée à M. Dörrie par le texte parallèle du *De Iside*. Quant à l'effort, commun aux chrétiens et aux païens, pour s'assurer le témoignage de l'Antiquité la plus reculée, il doit certainement quelque chose aux vues stoïciennes sur la dégradation du logos. Mais il ne semble pas que le changement d'attitude inauguré sur ce point par Porphyre repose sur une désaffection à l'endroit de la doctrine stoïcienne ; il s'explique plutôt, à mon sens, par le fait que Porphyre a reconnu que l'antériorité de Moïse par rapport à Homère ne peut plus être contestée.

M. Theiler : Ich möchte nochmals den Zusammenhang von durch geistigen Kräften bestimmter Physik und Allegorie streifen. Insbesondere kann die Allegorie der hinter der bunten von der Phantasie erfassten Hülle liegenden Sinn enthalten. In *De antro* findet sich die von M. Sodano ans Licht gestellte Lehre der

φαντασία, vom φανταστικόν, vom spirituellen Weg der von Ammonios aufgegriffenen und in der neuplatonischen Schule weit wirkenden *Oracula Chaldaica*. Ich bin überzeugt, dass die Schrift in eine Zeit zu setzen ist, da Porphyrios noch keinen Einfluss von Plotin erfahren hatte.

Die charakteristische Weise numenischer Allegorese — und nicht etwa späterer — lässt sich an dieser Schrift erweisen. Ausdrücke wie νοητὴ οὐσία sind nicht erst neuplatonisch. Die verschiedenen Arten der Allegorese sind auf jeden Fall älter. Die berühmte Einteilung in einen vierfachen Schriftsinn, die bis in die neueste Zeit die Bibelexegese bestimmt hat, lässt sich weitgehend bei Philon beobachten. Er unterscheidet neben dem wörtlich-historischen oft einen ethischen und einen physikalischen Sinn. Unter physikalischer Deutung versteht er oft die höhere, symbolische und das was später epoptische und anagogische heissen könnte. Dabei ist daran zu erinnern, dass gerade auch für die Stoa die Theologie zur Physik gehört. Die Allegorese der Neuplatoniker hatte Mythen, die sonst anstössig gewesen wären, zu verteidigen, während Xenophanes resolut auf alles ἀπρεπές in den Mythen verzichtete. Unklar ist die Herkunft der Mythen-Einteilung bei Sallustios *De diis et mundo*. Oft geht Sallust auf Porphyrios zurück — hier lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob etwa Iamblich zu Grunde liegt.

Der vielfache Schriftsinn bei Origenes *könnte* auf Ammonios zurückgehen.

M. Pépin: La date du *De antro nympharum* est difficile à fixer avec précision. J'admets volontiers avec M. Theiler que rien ne prouve véritablement que ce traité soit postérieur à la rencontre de Plotin. Quant à la théorie origénienne des divers sens de l'écriture, on peut certes supposer qu'Ammonius l'a en partie inspirée. Pour ce qui est de la théorie du mythe que l'on trouve chez Sallustius, je dois avouer que j'en ignore encore l'origine. Je me suis borné à souligner qu'on trouve chez Sallustius le même présupposé que chez Porphyre : une pluralité d'interprétations allégoriques est possible.

M. Sodano : Mi si permetta di rivolgere una domanda al prof. Pépin. Gli Ζητήματα Ὀμηρικά di Porfirio si presentano, soprattutto, al lettore, come l'opera di un filologo, il quale si sofferma spesso sull'interpretazione testuale di Omero : cfr., ad esempio, la *Quaestio Vaticana* ottava (p. 286, 19 sgg. I Schrader), nella quale Porfirio discute se in O 682 si debba leggere συναείρεται oppure συναείρεται e, nel seguito, se in Φ 126 sia più esatta la lezione ὑπάξει ο ὑπαλύξει. Nel *De antro*, invece, come ha giustamente rilevato il prof. Pépin, prevale, esclusivamente, un interesse allegorico, il quale guida Porfirio nell'interpretazione di Omero. Quindi, la mia domanda : è esatta la tesi di F. Buffière (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 35), il quale vede negli Ζητήματα Ὀμηρικά il frutto dell'insegnamento di Longino e nel *De antro* una opera scritta sotto l'influenza immediata dell'insegnamento di Plotino?

M. Pépin : La thèse retenue par M. Buffière est la thèse habituellement acceptée. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet, c'est que rien ne permet d'affirmer avec certitude que le *De antro* soit postérieur à la rencontre de Porphyre avec Plotin.

M. Theiler : Gewiss ist *De antro* später als die Ζητήματα Ὀμηρικά — aber damit ist nicht gesagt, dass man mit *De antro* bis in plotinische Zeit herabgeht. Nun, es gibt mehrere Stufen im Denken des Porphyrios.

M. Waszink : Pensez-vous que l'allégorie de Philon ait vraiment pu influencer Porphyre?

M. Pépin : Il y a une ressemblance entre la méthode allégorique de Philon et celle de Porphyre, mais il est malaisé de dire s'il y a eu ou non influence directe.

M. Waszink : Dans la mesure où il y a ressemblance spécifique entre Philon et Porphyre, Numénios ne serait-il pas l'intermédiaire?

M. Pépin : « Ressemblance spécifique » est peut-être beaucoup dire ; mais l'hypothèse de Numénios intermédiaire est de toute façon bien plus vraisemblable que celle d'une influence directe (voir par exemple la citation de la *Genèse* I 2 dans le *De antro* 10).

M. Waszink : Je m'excuse de revenir sur l'interprétation de *μερικώτερον*. Je me demande toujours si cet adjectif qualifie l'habitude de commenter un texte partie par partie, ou s'il y a association avec le concept de *μερισμός*, qui joue un tel rôle dans le système de Porphyre.

M. Walzer : Porphyre a-t-il pu comprendre Homère de manière différente dans les *Ζητήματα* et dans le *De antro*? Si c'était le cas, cela témoignerait d'une évolution spirituelle. En ce qui concerne l'opposition entre Porphyre et Jamblique au sujet de l'unité du *σκοπός* des dialogues, il convient de remarquer que c'était se conformer à une ancienne tradition que de rechercher le *σκοπός* des dialogues de Platon. Les sous-titres qu'on leur a donnés correspondent probablement à cette préoccupation.

J'en viens à un troisième point : à quoi correspond l'idée d'Homère philosophe? Cela signifie-t-il qu'on attribuait à Homère une métaphysique pour son usage propre, tout en constatant qu'il a délibérément préféré s'exprimer en poésie? Si tel est le cas, on comprend mieux que les chrétiens aient imaginé que Moïse se soit volontairement exprimé d'une manière voilée ou cachée, *διὰ συμβόλων*. Les chrétiens auraient ainsi attribué à Moïse ce que les néo-platoniciens attribuaient à Homère. De même, semble-t-il, Al-Fârâbî pensait que Mahomet était un « philosophe » qui avait écrit le Coran parce qu'il préférait s'exprimer dans un langage symbolique. Nous avons au VI^e siècle à Alexandrie une interprétation de l'*Ἔργον*, dans laquelle la *Poétique* et la *Rhétorique* font partie de cet *Ἔργον*. On comprend la rhétorique comme donnant la méthode d'enseigner la philosophie d'une manière persuasive, et la poétique comme une méthode pour influencer l'imagination.

M. Pépin : On est obligé de reconnaître une évolution entre les *Ζητήματα* et le *De antro* : dans les *Ζητήματα*, la part de l'allégorie est assez réduite, et toujours empruntée à la tradition scolaire. Il est vrai que la question du *σκοπός* d'un dialogue a été posée avant Jamblique, notamment par Origène et Albinus.

M. Dörrie : Für eine radikal philosophische Betrachtungsweise besitzen wir ein fast bestürzendes Zeugnis : Das ist der zweite Teil der ps.-plutarchischen Schrift *De vita et poesi Homeri*. Dort wird in konsequenter Systematisierung für nahezu jede Position neuplatonischer Philosophie ein Beleg (oder mehrere) aus Homer gegeben. Mit aller Vorsicht möchte ich dies schülerhafte und doktrinäre Werk in die Nähe des Porphyrios einordnen, diesem aber keineswegs zuschreiben.

M. Theiler : Dagegen halte ich die Herkunft dieser Schrift aus vor-porphyrischem, also mittelplatonischem Bereich für wahrscheinlicher.