



**PLOTIN**  
**SIXIÈME ENNÉADE.**  
**LIVRE NEUVIÈME. DU BIEN ET DE L'UN**  
**Tome troisième**  
**Traduction française : M.-N. BOUILLET.**

[Ennéade VI, livre VIII - NOTES SUPPLÉMENTAIRES DES TOMES I ET II.](#)

Offert par [VenerabilisOpus.org](http://VenerabilisOpus.org) Dédié à  
préservier le riche patrimoine culturel et  
spirituel de l'humanité.

**LES ENNÉADES**

**SIXIÈME ENNÉADE.**

**LIVRE NEUVIÈME.**

**DU BIEN ET DE L'UN (01).**

[1] Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἐστίν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἐστίν ὄντα, καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι. Τί γάρ ἂν καὶ εἶη, εἰ μὴ ἐν εἶη; Ἐπειτέρ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὁ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. Οὔτε γάρ στρατός ἐστιν, εἰ μὴ ἐν ἔσται, οὔτε χορός οὔτε ἀγέλη μὴ ἐν ὄντα. Ἄλλ' οὐδὲ οἰκία ἢ ναὺς τὸ ἐν οὐκ ἔχοντα, ἐπειτέρ ἡ οἰκία ἐν καὶ ἡ ναὺς, ὃ εἰ ἀποβάλοι, οὔτ' ἂν ἡ οἰκία ἐπι οἰκία οὔτε ἡ ναὺς. Τὰ τοίνυν συνεχῆ μεγέθη, εἰ μὴ τὸ ἐν αὐτοῖς παρείη, οὐκ ἂν εἶη τμηθέντα γούν, καθόσον τὸ ἐν ἀπόλλυσιν, ἀλλάσσει τὸ εἶναι. Καὶ δὴ καὶ τὰ τῶν φυτῶν καὶ ζῶων σώματα ἐν ὄντα ἕκαστα εἰ φεύγοι τὸ ἐν εἰς πλήθος θρυπτόμενα, τὴν οὐσίαν αὐτῶν, ἣν εἶχεν, ἀπώλεσεν οὐκέτι ὄντα ἢ ἦν, ἄλλα δὲ γενόμενα καὶ ἐκεῖνα, ὅσα ἐν ἔστι. Καὶ ἡ ὑγίεια δὲ, ὅταν εἰς ἐν συνταχθῆ τὸ σῶμα, καὶ κάλλος, ὅταν ἡ τοῦ ἐνός τὰ μόρια κατάσχη φύσις· καὶ ἀρετὴ δὲ ψυχῆς, ὅταν εἰς ἐν καὶ εἰς μίαν ὁμολογίαν ἐνωθῆ.

Ἄρ' οὖν, ἐπειδὴ ψυχὴ τὰ πάντα εἰς ἐν ἀγει δημιουργοῦσα καὶ πλάττουσα καὶ μορφοῦσα καὶ συντάπτουσα, ἐπὶ ταύτην ἐλθόντας δεῖ λέγειν, ὡς αὕτη τὸ ἐν χορηγεῖ καὶ αὕτη ἐστὶ τὸ ἐν; Ἥ ὥσπερ τὰ ἄλλα χορηγοῦσα τοῖς σώμασιν οὐκ ἔστιν αὕτη ὃ διδωσιν, οἷον μορφὴ καὶ εἶδος, ἀλλ' ἕτερα αὐτῆς, οὕτω χρῆ, εἰ καὶ ἐν διδωσιν, ἕτερον ὄν αὐτῆς νομίζειν αὐτὴν διδόναι καὶ πρὸς τὸ ἐν βλέπουσαν ἐν ἕκαστον ποιεῖν, ὥσπερ καὶ πρὸς ἄνθρωπον ἄνθρωπον, συλλαμβάνουσαν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ἐν. Τῶν γὰρ ἐν λεγομένων οὕτως ἕκαστόν ἐστιν ἐν, ὡς ἔχει καὶ ὃ ἐστιν, ὥστε τὰ μὲν ἦπτον ὄντα ἦπτον ἔχον τὸ ἐν, τὰ δὲ μάλλον μάλλον. Καὶ δὴ καὶ ψυχὴ ἕτερον οὐσα τοῦ ἐνός μάλλον ἔχει κατὰ λόγον τοῦ μάλλον καὶ ὄντως εἶναι τὸ μάλλον ἐν. Οὐ μὴν αὐτὸ τὸ ἐν· ψυχὴ γὰρ μία καὶ συμβεβηκός πως τὸ ἐν, καὶ δύο ταῦτα

**536** [1] Tous les êtres, tant les êtres premiers que ceux qui reçoivent le nom d'êtres à un titre quelconque, ne sont des êtres que par leur unité. Que seraient-ils, en effet, sans elle? Privés de leur unité, ils cesseraient d'être ce qu'on dit qu'ils sont. Une armée n'existe point, en effet, si elle n'est une; il en est de même d'un chœur, d'un troupeau. Une maison, un vaisseau non plus ne sont point, s'ils ne possèdent l'unité; en la perdant, ils cesseraient d'être ce qu'ils sont (02). Il en est de même des quantités continues : elles n'existeraient pas si elles n'avaient pas d'unité : quand on les divise, en perdant leur unité, elles perdent en même temps leur nature. Considérez encore les corps des plantes et des animaux, dont chacun est un : s'ils viennent à perdre leur unité en se fractionnant en plusieurs parties, ils perdent aussitôt leur essence ; ils ne sont plus ce qu'ils étaient, ils sont devenus des êtres nouveaux, qui n'existent eux-mêmes qu'autant qu'ils sont uns. Ce qui fait en nous la santé, c'est que les parties de notre corps sont coordonnées dans l'unité ; la beauté, c'est que l'unité contient tous nos membres ; la vertu, c'est que notre âme tend à l'unité et devient une par l'harmonie de ses facultés.

Puisque l'Âme amène à l'unité toutes choses en les produisant, en les façonnant, en leur donnant la forme, devons-**537** nous, après nous être élevés jusqu'à l'âme, dire qu'elle ne donne pas seulement l'unité, mais qu'elle est elle-même l'Un en soi? — Non. Comme les autres choses que l'âme donne aux corps, telles que la forme, la figure, ne sont nullement identiques à l'âme qui les donne ; de même, elle donne l'unité sans être l'Un : ce n'est qu'en contemplant l'Un qu'elle rend une chacune de ses productions, comme ce n'est qu'en contemplant l'homme en soi qu'elle fait l'homme (à condition cependant qu'elle prenne avec l'idée de l'homme en soi l'unité qui s'y trouve impliquée). Toutes les choses que l'on appelle *unes* ont chacune une unité proportionnée à leur essence, en sorte qu'elles participent plus ou moins de l'unité selon qu'elles participent plus ou moins de l'être. Ainsi, l'âme est autre chose que l'Un; cependant, comme elle est à un plus haut degré [que le corps], elle participe davantage de l'unité, sans être l'Un même : car elle est une, mais l'unité en elle est contingente. L'âme et l'Un sont deux choses différentes, comme le corps et l'Un. Une quantité discrète comme un chœur est très loin de l'Un; une quantité continue en approche davantage ; l'âme en approche et en participe encore plus. Si, de ce que l'âme ne saurait exister sans être une, on conclut que l'âme et

ψυχῆ καὶ ἐν, ὡς περ σῶμα καὶ ἐν. Καὶ τὸ μὲν διεστηκός, ὡς περ χορός, πορρωτάτω τοῦ ἐν, τὸ δὲ συνεχές ἐγγυτέρω· ψυχὴ δὲ ἐπι μᾶλλον κοινωνούσα καὶ αὐτῇ. Εἰ δ' ὅτι ἀνευ τοῦ ἐν εἶναι οὐδ' ἂν ψυχὴ εἴη, ταύτη εἰς ταῦτόν τις ἀγει ψυχὴν καὶ τὸ ἐν, πρῶτον μὲν καὶ τὰ ἄλλα (ἅ) ἐστιν ἕκαστα μετὰ τοῦ ἐν εἶναι ἐστιν· ἀλλ' ὅμως ἕτερον αὐτῶν τὸ ἐν — οὐ γὰρ ταῦτόν σῶμα καὶ ἐν, ἀλλὰ τὸ σῶμα μετέχει τοῦ ἐν — ἔπειτα δὲ πολλῇ ἢ ψυχῇ καὶ ἡ μία κἂν εἰ μὴ ἐκ μερῶν· πλείεσται γὰρ δυνάμεις ἐν αὐτῇ, λογιζέσθαι, ὀρέγεσθαι, ἀντιλαμβάνεσθαι, ἃ τῷ ἐνὶ ὡς περ δεσμῶ συνέχεται. Ἐπάγει μὲν δὴ ψυχὴ τὸ ἐν ἐν οὔσα καὶ αὐτῇ ἄλλω· πάσχει δὲ τοῦτο καὶ αὐτῇ ὑπ' ἄλλου.

[2] Ἄρ' οὖν ἐκάστω μὲν τῶν κατὰ μέρος ἐν οὐ ταῦτόν ἢ οὐσία αὐτοῦ καὶ τὸ ἐν, ὅλω δὲ τῷ ὄντι καὶ τῇ οὐσίᾳ ταῦτόν ἢ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν; Ὡστε τὸν ἐξευρόντα τὸ ὄν ἐξευρηκέναι καὶ τὸ ἐν, καὶ αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτὸ εἶναι τὸ ἐν· οἶον, εἰ νοῦς ἢ οὐσία, νοῦν καὶ τὸ ἐν εἶναι πρῶτως ὄντα ὄν καὶ πρῶτως ἐν, μεταδιδόντα δὲ τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι οὕτως καὶ κατὰ τοσοῦτον καὶ τοῦ ἐνός. Τὶ γὰρ ἂν τις καὶ παρ' αὐτὰ εἶναι αὐτὸ φῆσαι; Ἦ γὰρ ταῦτόν τῷ ὄντι — ἀνθρωπος γὰρ καὶ εἰς ἀνθρωπος ταῦτόν — ἢ οἶον ἀριθμὸς τις ἐκάστου, ὡς περ εἰ δύο πινὰ ἔλεγε, οὕτως ἐπὶ μόνου πινός τὸ ἐν. Εἰ μὲν οὖν ὁ ἀριθμὸς τῶν ὄντων, δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἐν· καὶ ζητητέον τί ἐστίν. Εἰ δὲ ψυχῆς ἐνέργημα τὸ ἀριθμεῖν ἐπεξιοῦσης, οὐδὲν ἂν εἴη ἐν τοῖς πράγμασι τὸ ἐν. Ἄλλ' ἔλεγε ὁ λόγος, εἰ ἀπολεῖ ἕκαστον τὸ ἐν, μὴδ' ἔσσεσθαι τὸ παράπαν. Ὅραν οὖν δεῖ, εἰ ταῦτόν τὸ ἐν ἕκαστον καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ ὅλως ὄν καὶ τὸ ἐν. Ἄλλ' εἰ τὸ ὄν τὸ ἐκάστου πλήθός ἐστι, τὸ δὲ ἐν ἀδύνατον πλήθος εἶναι, ἕτερον ἂν εἴη ἐκότερον. Ἀνθρωπος γούν καὶ ζῶον καὶ λογικόν καὶ πολλὰ μέρη καὶ συνδέεται ἐνὶ τὰ πολλὰ ταῦτα· ἄλλο ἄρα ἀνθρωπος καὶ ἐν, εἰ τὸ μὲν μεριστόν, τὸ δὲ ἀμερές. Καὶ δὴ καὶ τὸ ὅλον ὄν πάντα ἐν αὐτῷ ἔχον τὰ ὄντα πολλὰ μᾶλλον ἂν εἴη καὶ ἕτερον τοῦ ἐνός, μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἐν. Ἐχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Εἰ δὲ νοῦς τοῦτο εἴη, καὶ οὕτω πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Καὶ ἐπι μᾶλλον, εἰ τὰ εἶδη περιέχει· οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἐν, ἀλλ' ἀριθμὸς μᾶλλον καὶ ἐκάστη καὶ ἡ σύμπασα, καὶ οὕτως ἐν, ὡς περ ἂν εἴη ὁ κόσμος ἐν.

Ὅλως δὲ τὸ μὲν ἐν τὸ πρῶτον, ὁ δὲ νοῦς καὶ τὰ εἶδη καὶ τὸ ὄν οὐ πρῶτα. Εἰδός τε γὰρ ἕκαστον ἐκ πολλῶν καὶ σύνθετον καὶ ὑστερον· ἐξ ὧν γὰρ ἕκαστόν ἐστι, πρότερα ἐκεῖνα. Ὅτι δὲ οὐχ οἶον τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε δῆλον ἔσται· τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τὸν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς αὐτόν γὰρ ἐπιστρέφω εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. Καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἐστὶ καὶ οὐχ ἀπλοῦς οὐδὲ τὸ ἐν· εἰ δὲ πρὸς ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρείττον καὶ πρὸ αὐτοῦ. Εἰ δὲ καὶ πρὸς αὐτόν καὶ πρὸς τὸ κρείττον, καὶ οὕτως δεύτερον. Καὶ χρὴ τὸν νοῦν τοιοῦτον τίθεσθαι, οἶον παρεῖναι μὲν τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ πρῶτῳ καὶ βλέπειν εἰς ἐκεῖνον, συνεῖναι δὲ καὶ ἑαυτῷ νοεῖν τε καὶ ἑαυτὸν καὶ νοεῖν ἑαυτὸν ὄντα τὰ πάντα.

Πολλοὺ ἄρα δεῖ τὸ ἐν εἶναι ποικίλον ὄντα. Οὐ τοῖνον οὐδὲ τὸ ἐν τὰ πάντα ἔσται, οὕτω γὰρ οὐκέτι

l'Un sont identiques, nous ferons à cela deux réponses. D'abord, les autres choses ont aussi une existence individuelle parce qu'elles possèdent l'unité, et cependant elles ne sont pas l'Un même (car le corps n'est pas identique à l'Un, et il participe cependant de l'Un). Ensuite, l'âme est multiple aussi bien qu'elle est une, quoiqu'elle ne se compose point de parties : car elle possède plusieurs facultés, la raison discursive, le désir, la perception, etc., facultés que l'unité, comme un lien, joint toutes ensemble. L'âme donne sans doute l'unité à une autre chose [au corps], parce qu'elle possède elle-même l'unité; mais cette unité, elle la reçoit d'un autre principe [savoir de l'Un même].

[2] Mais [dira-t-on], dans chacun des êtres particuliers qui

**538** sont uns, l'essence n'est-elle pas identique à l'unité (03) ? Dans toute essence et tout être l'essence et l'être ne sont-ils pas identiques à l'unité, de telle sorte qu'en trouvant l'être on trouve aussi l'unité? L'essence en soi n'est-elle pas l'unité en soi, de telle sorte que, si l'essence est intelligence, l'unité soit aussi intelligence, intelligence qui, étant l'être au premier degré, soit aussi l'unité au premier degré, et qui, donnant l'être aux autres choses, leur donne également l'unité? Que peut être l'unité, en effet, en dehors de l'être et de l'essence? L'être est identique à l'unité (car *homme* et un *homme* signifient la même chose (04)), ou bien l'unité est le nombre de chaque chose prise à part, et, de même qu'on dit deux d'un objet qui est joint à un autre, on dit un d'un objet qui est seul.

Si le nombre l'ait partie des êtres, évidemment l'unité aussi en fait partie, et il faut chercher quelle espèce d'être elle est. Si l'unité n'est qu'une notion imaginée par l'âme pour nombrer, l'unité n'a pas d'existence réelle (05). Nous avons dit cependant plus haut que chaque chose, en perdant l'unité, perd aussi l'existence. Il faut donc voir si l'être et l'unité sont identiques, soit considérés dans chaque chose, soit pris absolument.

Si l'être de chaque chose est pluralité, l'unité ne pouvant être pluralité, l'unité et l'être sont deux choses différentes. Or l'homme, étant animal et raisonnable, renferme une pluralité d'éléments dont l'unité est le lien. L'homme et l'unité sont donc deux choses différentes : l'homme est divisible, l'unité est indivisible. En outre, l'Être universel, renfermant en lui tous les êtres, est encore plus multiple ; il diffère **539** donc de l'unité; néanmoins il possède l'unité par participation. L'Être possède la vie et l'intelligence (car on ne peut le regarder comme privé de la vie); il est donc multiple. Enfin, si l'Être est Intelligence, il est également multiple sous ce rapport, et il l'est bien plus encore s'il contient les *formes* (

εἶδη) : car l'*idée* (ἰδέα) n'est pas véritablement une; c'est plutôt un nombre (06), aussi bien l'idée individuelle que l'idée générale; elle n'est une que comme le monde est un.

En outre, l'Un en soi est ce qui est premier ; mais l'Intelligence, les formes et l'Être ne sont pas choses premières. Chaque forme est multiple et composée, par conséquent, c'est une chose postérieure : car les parties sont antérieures au composé qu'elles constituent. Que l'Intelligence ne soit pas ce qui est premier, on le voit par les faits suivants : exister pour l'Intelligence, c'est nécessairement penser, et l'Intelligence la meilleure, celle qui ne contemple pas les objets extérieurs, doit penser ce qui est au-dessus d'elle : car, en se tournant vers elle-même, elle se tourne vers son principe. D'un côté, si l'Intelligence est à la fois la chose pensante et la chose pensée, elle implique dualité, elle n'est pas simple, elle n'est pas l'Un. D'un autre côté, si l'Intelligence contemple un objet autre qu'elle, ce ne peut être qu'un objet meilleur qu'elle et placé au-dessus d'elle. Enfin, si tout à la fois l'Intelligence se contemple elle-même et contemple ce qui est meilleur qu'elle, de cette manière elle est encore au second rang. Il faut donc admettre que l'Intelligence qui a une telle nature jouit de la présence du Bien, du Premier, et qu'elle le contemple; mais qu'elle est en même temps présente à elle-même, et qu'elle se pense comme étant toutes choses. Or, renfermant une telle diversité, elle est bien éloignée d'être l'Un.

Ainsi, l'Un n'est point toutes choses : car de cette manière **540** il ne serait plus l'Un ; il n'est point non plus l'Intelligence : car alors il serait encore toutes choses, puisque l'Intelligence est toutes choses. Il n'est point non plus l'Être, puisque l'Être aussi est toutes choses.

[3] Qu'est donc l'Un? Quelle est sa nature? Il n'est point étonnant qu'il soit si difficile de le dire, lorsqu'il est difficile de dire même ce

ἐν εἶη· οὐδὲ νοῦς, καὶ γὰρ ἂν οὕτως εἶη τὰ πάντα τοῦ νοῦ τὰ πάντα ὄντος· οὐδὲ τὸ ὄν· τὸ γὰρ ὄν τὰ πάντα.

[3] Τὶ ἂν οὖν εἶη τὸ ἐν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; Ἴ οὐδὲν θαυμαστόν μὴ ῥάδιον εἶπειν εἶναι, ὅπου μὴδὲ τὸ ὄν ῥάδιον μὴδὲ τὸ εἶδος· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνώσις εἶδειν ἐπεριδομένη. Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδειον ἡ ψυχὴ ἴη, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη. Διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιοῦτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων, μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἤκη ἐν στερεῷ ὥσπερ ἀναπαυομένη· οἷον καὶ ἡ ὄψις κάμνουσα ἐν τοῖς μικροῖς τοῖς μεγάλοις ἀσμένως περιπίπτει. Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλη, μόνον ὀρώσα τῷ συνείναι καὶ ἐν οὐσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἰεῖται πῶς ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερον ἔστιν. Ὅμως δὴ χρὴ οὕτως ποιεῖν τὸν μέλλοντα περὶ τὸ ἐν φιλοσοφῆσειν. Ἐπεὶ τοίνυν ἐν ἔστιν ὃ ζητούμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τάγαθόν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπι τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνός θεατὴν ἐσόμενον. Νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον καὶ τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῶς πιστεύσαντα καὶ ὑφιδρύσαντα, ἴν' ἂ ὀρᾷ ἐκεῖνος ἐγρηγορούσα δέχοιτο, τοῦτω θεᾶσθαι τὸ ἐν οὐ προσπιθέντα αἰσθησῆναι οὐδεμίαν οὐδὲ τι παρ' αὐτῆς εἰς ἐκεῖνον δεχόμενον, ἀλλὰ καθαρῶ τῷ νῶς τὸ καθαρῶτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρῶτω. Ὅταν τοίνυν ὃ ἐπι τὴν θέαν τοῦ τοιοῦτου ἐσταλμένος ἡ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον περὶ ταύτην τὴν φύσιν φαντασθῆ, οὐ νοῦς τοῦτω ἡγεμῶν γίνεται τῆς θέας, ὅτι μὴ νοῦς τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὀρᾶν, ἀλλ' ἔστιν αἰσθήσεως καὶ δόξης ἐπομένης αἰσθήσει ἢ ἐνέργεια. Ἀλλὰ δεῖ λαβεῖν παρὰ τοῦ νοῦ τὴν ἐπαγγελίαν ὧν δύναται. Δύναται δὲ ὀρᾶν ὃ νοῦς ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ ἢ τὰ αὐτοῦ [ἢ τὰ παρ' αὐτοῦ]. Καθάρᾳ δὲ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἐπι δὲ καθαρῶτερα καὶ ἀπλούστερα τὰ πρὸ αὐτοῦ, μάλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ. Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἔστιν ὃ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνός φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἔστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιόν οὔτε ποσόν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὐ ἐστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μάλλον δὲ ἀνείδειον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἂ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. Διὰ τί οὖν, εἰ μὴ κινούμενον, οὐχ ἐστώς; Ὅτι περὶ μὲν τὸ ὄν τούτων θάτερον ἢ ἀμφοτέρα ἀνάγκη, τὸ τε ἐστώς στάσει ἐστώς καὶ οὐ ταῦτόν τῃ στάσει· ὥστε συμβῆσεται αὐτῷ καὶ οὐκέτι ἀπλοῦν μενεῖ. Ἐπεὶ καὶ τὸ αἰῖον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομεν τι παρ' αὐτοῦ ἐκεῖνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μὴδὲ τὸ «ἐκεῖνον» μὴδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἐξωθεν

que c'est que l'être, ce que c'est que la forme. Les formes sont cependant le fondement de notre connaissance. Toutes les fois que l'âme s'avance vers ce qui est sans forme (

ἀνείδειον), ne pouvant le comprendre parce qu'il n'est point déterminé et n'a point reçu pour ainsi dire l'empreinte d'un type distinctif, elle s'en écarte parce qu'elle craint de n'avoir devant elle que le néant. Aussi se trouble-t-elle en présence des choses de cette sorte, et redescend-elle souvent avec plaisir; alors, s'éloignant d'elles, elle se laisse en quelque sorte tomber jusqu'à ce qu'elle rencontre quelque objet sensible, sur lequel elle s'arrête et s'affermir : semblable à l'œil, qui, fatigué par la contemplation de petits objets, se reporte volontiers sur les grands. Lorsque l'âme veut voir par elle-même, voyant alors seulement parce qu'elle est avec l'objet qu'elle voit, et de plus étant une parce qu'elle ne fait qu'un avec cet objet, elle s'imagine que ce qu'elle cherchait lui a échappé, parce qu'elle n'est pas distincte de l'objet qu'elle pense.

Toutefois, celui qui voudra faire une étude philosophique de l'Un devra adopter la marche suivante : puisque c'est l'Un que nous cherchons, puisque c'est le Principe de toutes choses, le Bien, le Premier, que nous considérons, quiconque veut l'atteindre ne s'éloignera pas de ce qui tient le premier rang pour tomber à ce qui occupe le dernier, mais il ramènera son âme des choses sensibles, qui occupent le dernier degré parmi les êtres, aux choses qui tiennent le premier rang; il se délivrera de tout mal puisqu'il souhaite s'élever au Bien; il remontera au principe qu'il possède en lui-même; enfin, il deviendra un **541** de multiple qu'il était ; ce n'est qu'à ces conditions qu'il contempera le Principe suprême, l'Un (**07**). Devenu ainsi intelligence, ayant confié son âme à l'intelligence et l'ayant édifiée en elle, afin qu'elle perçoive avec une attention vigilante tout ce que voit l'intelligence, il contempera l'Un avec celle-ci, sans se servir d'aucun des sens, sans mélanger aucune de leurs perceptions aux données de l'intelligence; il contempera, dis-je, le principe le plus pur avec l'intelligence pure, avec ce qui en constitue le degré le plus élevé. Lors donc qu'un homme qui s'applique à la contemplation d'un tel principe se le représente comme une grandeur ou une figure ou enfin une forme, ce n'est pas son intelligence qui le guide dans cette contemplation (car l'intelligence n'est pas destinée à voir de telles choses) ; c'est la sensation, ou l'opinion, compagne de la sensation, qui agit en lui.

L'intelligence est seule capable de nous faire connaître les choses qui sont de son ressort. L'Intelligence peut voir et les choses qui sont au-dessus d'elle, et celles qui lui appartiennent, et celles qui procèdent d'elle. Les choses qui appartiennent à l'Intelligence sont pures ; mais elles sont encore moins pures et moins simples que les choses qui sont au-dessus de l'Intelligence ou plutôt que la chose qui est au-dessus d'elle : cette chose n'est point l'Intelligence, elle est supérieure à l'Intelligence. L'Intelligence est en effet être, tandis que le Principe qui est au-dessus d'elle n'est point être, mais est supérieur à **542** tous les êtres. Il n'est point non plus l'Être : car l'Être a une forme spéciale, celle de l'Être (**08**), et l'Un est sans forme (

ἄμορφον), même intelligible. Étant la nature qui engendre toutes choses, l'Un ne peut être aucune d'elles. Il n'est donc ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni intelligence, ni âme, ni ce qui se meut, ni ce qui est stable: il n'est ni dans le lieu ni dans le temps ; mais il est *l'uniforme en soi* (τὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές), ou plutôt il est *sans forme* (ἀνείδειον), il est au-dessus de toute forme, au-dessus du mouvement et de la stabilité : car tout cela appartient à l'Être et le rend multiple (**09**). — Mais pourquoi n'est-il point stable, s'il ne se meut point? — C'est qu'une de ces deux choses ou toutes les deux ensemble ne peuvent convenir qu'à l'Être. En outre, ce qui est stable est stable par la stabilité et n'est point identique à la stabilité même ; aussi ne possède-t-il la stabilité que par accident et ne demeure-t-il plus simple.

Qu'on ne vienne pas non plus nous objecter qu'en disant que l'Un est cause première, nous lui attribuons quelque chose de contingent; c'est à nous-mêmes que nous attribuons alors la contingence, puisque c'est nous qui recevons quelque chose de l'Un, tandis que lui il demeure en lui-même.

Pour parler avec exactitude, il ne faut donc pas dire de l'Un qu'il est ceci ou cela [il ne faut lui donner ni un nom, ni un autre]; nous ne pouvons, pour ainsi dire, que tourner autour de lui, et essayer d'exprimer ce que nous éprouvons [par rapport à lui] . car tantôt

περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περι αὐτὸ ἀπορίας.

[4] Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μὴδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μὴδὲ κατὰ νόησιν, ὡσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἐν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντη ἐστὶν ἐν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ· λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἐν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλῆθος πεσοῦσα. Ὑπὲρ ἐπιστήμην τοῖον δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστήναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντός ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος. Πᾶν γὰρ καλὸν ὑστερον ἐκείνου καὶ παρ' ἐκείνου, ὡσπερ πᾶν φῶς μεθμερινὸν παρ' ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ῥήτὸν οὐδὲ γραπτὸν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πῆμτοντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδασίς, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου. Εἰ δὲ μὴ ἦλθέ τις ἐπὶ τὸ θέαμα, μὴδὲ σύνεσιν ἔσχεν ἡ ψυχὴ τῆς ἐκεῖ ἀγλαίας μὴδὲ ἔπαθε μὴδὲ ἔσχεν ἐν ἑαυτῷ οἷον ἐρωτικὸν πάθημα ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἐραστοῦ ἐν ᾧ ἐρᾷ ἀναπαυσαμένου, δεξάμενος φῶς ἀληθινὸν καὶ πᾶσαν τὴν ψυχὴν περιφωτίσας διὰ τὸ ἐγγυτέρω γεγενῆσθαι, ἀναβεβηκέναι δὲ ἐπι ὀπισθοβαρῆς ὑπάρχων, ἃ ἐμπόδια ἦν τῆ θεᾶ, καὶ οὐ μόνος ἀναβεβηκώς, ἀλλ' ἔχων τὸ διεῖργον ἀπ' αὐτοῦ, ἡ μήτῳ εἰς ἐν συναχθεῖς — οὐ γὰρ δὴ ἀπεσπιν οὐδενὸς ἐκεῖνο καὶ πάντων δέ, ὡστε παρῶν μὴ παρεῖναι ἀλλ' ἡ τοῖς δέχεσθαι δυναμένοις καὶ παρεσκευασμένοις, ὡστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάσασθαι καὶ θίγειν ὁμοίτητι καὶ τῆ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ' αὐτοῦ· ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ, ἡδὴ δύναται ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκείνος θεατὸς εἶναι — εἰ οὖν μήτῳ ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἐσπιν ἐξω, ἡ δὲ ἐνδεῖαν τοῦ παιδαγωγούοντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι' ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτία πηθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστάς πάντων μόνος εἶναι, ἃ δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπιστεῖ ἐλλείπων, ὡδε διανοεῖσθω.

[5] Ὅστις οἶεται τὰ ὄντα τύχη καὶ τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι καὶ σωματικαῖς συνεχέσθαι αἰτίασι, οὗτος πόρρω ἀπελήλαται καὶ θεοῦ καὶ ἐννοίας ἐνόος, καὶ ὁ λόγος οὐ πρὸς τούτους, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἄλλην φύσιν παρὰ τὰ σώματα τιθεμένους καὶ ἀνιόντας ἐπὶ ψυχῆν. Καὶ δὴ δεῖ τούτους φύσιν ψυχῆς κατανενοηκέναι τὰ τε ἄλλα καὶ ὡς παρὰ νοῦ ἐστι καὶ λόγου παρὰ τούτου κοινωήσασα ἀρετὴν ἴσχει· μετὰ δὲ ταῦτα νὸν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου, καὶ τοὺς λογισμοὺς ἡδὴ οἷον ἐν διαστάσει καὶ κινήσει, καὶ τὰς ἐπιστήμας λόγους ἐν ψυχῇ τὰς τοιαύτας ἐν φανερῷ ἡδὴ γεγούσιαι τῷ ἐν τῇ ψυχῇ γεγενῆσθαι τὸν νοῦν τῶν ἐπιστημῶν αἰπὸν. Καὶ νοῦν ἰδόντα οἷον αἰσθητὸν τῷ ἀντιληπτόν εἶναι ἐπαναβεβηκότα τῇ ψυχῇ καὶ πατέρα αὐτῆς ὄντα κόσμον νοητόν, νοῦν ἡσυχον καὶ ἀτρεμὴ κίνησιν φατέον πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ὄντα, πλῆθος ἀδιάκριτον καὶ αὐ διακεκριμένον. Οὕτε γὰρ διακέκρται ὡς οἱ λόγοι οἱ ἡδὴ καθ' ἐν νοούμενοι, οὕτε συγκέχεται τὰ ἐν

nous approchons de l'Un, tantôt nous nous éloignons de lui par l'effet de notre incertitude à son égard.

[4] La cause principale de notre incertitude, c'est que la compréhension (

σύνεσις) que nous avons de l'Un ne nous **543** vient ni par la connaissance *scientifique*, ni par la *pensée*, comme la connaissance des autres choses intelligibles, mais par une présence (παρουσία) qui est supérieure à la science (10). Lorsque l'âme acquiert la connaissance scientifique d'un objet, elle s'éloigne de l'Un et elle cesse d'être tout à fait une : car la science implique la raison discursive, et la raison discursive implique multiplicité. L'âme, dans ce cas, s'écarte de l'Un et tombe dans le nombre et la multiplicité. Il faut donc [pour atteindre l'Un] s'élever au-dessus de la science, ne jamais s'éloigner de ce qui est essentiellement un; il faut par conséquent renoncera la science, aux objets de la science et à tout autre spectacle [que celui de l'Un], même à celui du Beau : car le Beau est postérieur à l'Un et vient de lui, comme la lumière du jour vient du soleil. C'est pourquoi Platon dit de Lui qu'il est ineffable et indescriptible (11). Cependant nous parlons de lui, nous écrivons sur lui, mais c'est pour exciter notre âme par nos discussions et la diriger vers ce spectacle divin, **544** comme on montre la route à celui qui désire aller voir un objet. L'enseignement en effet va bien jusqu'à nous montrer le chemin et nous guider dans la route ; mais obtenir la vision [de Dieu], c'est l'œuvre propre de celui qui a désiré l'obtenir.

Si votre âme ne parvient pas à jouir de ce spectacle, si elle n'a pas l'intuition de la lumière divine, si elle reste froide et n'éprouve pas en elle-même un ravissement analogue à celui de l'amant qui contemple l'objet aimé et qui se repose en son sein, ravissement qu'éprouvé celui qui a vu la lumière véritable et dont l'âme a été inondée de clarté en s'approchant de cette lumière (12), c'est que vous avez tenté de vous élever à Dieu sans vous être débarrassé des entraves qui devaient vous arrêter dans votre marche et vous empêcher de contempler ; c'est que vous ne vous êtes pas élevé seul, mais que vous aviez retenu avec vous quelque chose qui vous séparait de Lui ; ou plutôt, c'est que vous n'étiez pas encore réduit à l'unité (

εἰς ἐν συναχθεῖς). Car Lui, il n'est absent d'aucun être, et cependant il est absent de tous, en sorte qu'il est présent [à tous] sans être présent [à tous]. Il est présent pour ceux-là seuls qui peuvent le recevoir et qui y sont préparés, qui sont capables de se mettre en harmonie avec lui, de l'atteindre et de le toucher en quelque sorte en vertu de la conformité qu'ils ont avec lui, en vertu également d'une puissance innée analogue à celle **545** qui découle de lui, quand leur âme enfin se trouve dans l'état où elle était après avoir communiqué avec lui : alors ils peuvent le voir autant qu'il est visible de sa nature. Je le répète donc : si vous ne vous êtes pas déjà élevé jusque-là, c'est que vous en êtes encore éloigné soit par les obstacles dont nous avons parlé plus haut (13), soit par le défaut d'un enseignement qui vous ait appris la route à suivre et qui vous ait donné la foi aux choses divines. Dans tous les cas, vous ne devez vous en prendre qu'à vous-même; vous n'avez pour être seul qu'à vous détacher de tout. Quant au manque de foi dans les raisonnements que l'on fait sur ce point, on y remédiera par les réflexions suivantes.

[5] Quiconque s'imagine que les êtres sont gouvernés par la fortune et le hasard et dépendent de causes matérielles est très éloigné de Dieu et de la conception de l'Un. Ce n'est pas à de tels hommes que nous nous adressons, mais à ceux qui admettent qu'il y a une autre nature que les corps, et qui s'élèvent au moins jusqu'à l'âme. Pour ceux-là, ils doivent s'appliquer à bien comprendre la nature de l'âme, apprendre, entre autres vérités, qu'elle procède de l'intelligence, et que c'est en participant à celle-ci par la raison qu'elle possède la vertu ; ils doivent ensuite reconnaître qu'il existe une intelligence supérieure à l'intelligence qui raisonne, c'est-à-dire à la raison discursive (

νοῦς λογιστικός), que les raisonnements impliquent un intervalle [entre les notions] et un mouvement [par lequel l'âme parcourt cet intervalle], que les connaissances scientifiques sont aussi des raisons de la même nature [des notions rationnelles], des raisons propres à l'âme, mais qui sont devenues claires, parce qu'à l'âme s'est ajoutée l'intelligence qui est la source des connaissances scientifiques. Par l'intelligence [qui lui appartient], l'âme voit l'Intellect divin, **546** qui

αὐτῷ· πρόεισι γὰρ ἕκαστον χωρὶς· οἷον καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις πάντων ἐν ἀμερεῖ ὄντων ὁμοῦς ἔστιν ἕκαστον χωρὶς αὐτῶν. Τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ πλήθος, ὁ κόσμος ὁ νοητός, ἔστι μὲν ὁ πρὸς τῷ πρῶτῳ, καὶ φησιν αὐτὸ ὁ λόγος ἐξ ἀνάγκης εἶναι, εἴπερ τις καὶ ψυχὴν εἶναι, τοῦτο δὲ κυριώτερον ψυχῆς· οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι ἐν μηδὲ ἀπλοῦν· ἀπλοῦν δὲ τὸ ἐν καὶ ἡ πάντων ἀρχή. Τὸ δὴ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὐσι τιμιωτάτου, εἴπερ δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἐν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἐν, ἐνοειδοῦς δὲ, ὅτι αὐτῷ μηδὲ ἐσκέδασται ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἐν εἶναι, ἀποστήνην δὲ πῶς τοῦ ἐνὸς τολμήσας — τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τοῦ ἐν, ὁ μὴ ὄν ἐστιν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἐν, ὡς ὄνομα μὲν κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲν προσήκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἐν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἴτα ἐν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι, τῆ οὐσία — καὶ ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦς — καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννώσαν τὰ ὄντα μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττωμένην οὐδὲ ἐν ταῖς γινόμενοις ὑπ' αὐτῆς οὐσαν. Ὅτι καὶ πρὸ τούτων, ὀνομάζομεν ἐν ἐξ ἀνάγκης τῷ σημαίνει ἀλλήλοις αὐτῆν τῷ ὀνόματι εἰς ἕνωσαν ἀμέριστον ἄγοντες καὶ τὴν ψυχὴν ἐνοῦν θέλοντες, οὐχ οὕτως ἐν λέγοντες καὶ ἀμερές, ὡς σημεῖον ἢ μονάδα λέγοντες· τὸ γὰρ οὕτως ἐν ποσοῦ ἀρχαί, ὁ οὐκ ἂν ὑπέστη μὴ προούσης οὐσίας καὶ τοῦ πρὸ οὐσίας· οὐκοῦν δεῖ ἐνταῦθα βάλλειν τὴν διάνοιαν· ἀλλὰ ταῦτα ὁμοίως αἰεὶ ἐκείνοις ἐν ἀναλογίαις τῷ ἀπλῶ καὶ τῇ φυγῇ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ μερισμοῦ.

[6] Πῶς οὖν λέγομεν ἐν, καὶ πῶς τῇ νοήσει ἐφαρμοστέον; Ἡ πλεόνως πιθέμενον ἐν ἢ ὡς μονάδας καὶ σημεῖον ἐνίζεται. Ἐνταῦθα μὲν γὰρ μέγεθος ἢ ψυχὴ ἀφελοῦσα καὶ ἀριθμοῦ πλήθος καταλήγει εἰς τὸ σμικρότατον καὶ ἐπεριδεταί τινα ἀμερεῖ μὲν, ἀλλὰ ὁ ἦν ἐν μεριστῷ καὶ ὁ ἐστιν ἐν ἄλλῳ· τὸ δὲ οὔτε ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν μεριστῷ οὔτε οὔτως ἀμερές, ὡς τὸ μικρότατον· μέγιστον γὰρ ἀπάντων οὐ μεγέθει, ἀλλὰ δυνάμει, ὥστε καὶ τὸ ἀμέγεθες δυνάμει· ἐπεὶ καὶ τὰ μετ' αὐτὸ ὄντα ταῖς δυνάμειν ἀμέριστα καὶ ἀμερῆ, οὐ τοῖς ὄγκοις. Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιπῆτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμειος. Ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσης οἷον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλεόν ἐστὶ· καὶ αὐτὸν ὅταν αὐτὸν ἐνίσσης τῇ διανοίᾳ, καὶ ἐνταῦθα πλεόν ἐστὶν ἢ ὅσον ἂν αὐτὸν ἐφαντάσθης εἰς τὸ ἐνικώτερον τῆς σῆς νοήσεως εἶναι· ἐφ' ἑαυτοῦ γὰρ ἐστιν οὐδενός αὐτῷ συμβεβηκότος. Τῷ αὐτάρκει δ' ἂν τις καὶ τὸ ἐν αὐτοῦ ἐνθυμηθεῖ. Δεῖ μὲν γὰρ ἱκανώτατον (ὄν) ἀπάντων καὶ αὐταρκέστατον, καὶ ἀνευδέστατον εἶναι· πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἐν ἐνδεές — μὴ ἐν ἐκ πολλῶν γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἢ οὐσία ἐν εἶναι. Τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γὰρ ἐστὶ. Καὶ μὴν πολλὰ ὄν τοσοῦτων δεῖται, ὅσα ἔστι, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ μετὰ τῶν ἄλλων ὄν καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἐνδεές τῶν ἄλλων ὑπάρχον, καὶ καθ' ἐν καὶ κατὰ τὸ ὅλον τὸ τοιοῦτον ἐνδεές παρέχεται. Εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἐν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὄν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὐτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεές εἶναι. Οὐ γὰρ τι ζητεῖ, ἵνα ἦ, οὐδ' ἵνα εὐ ἦ,

est en quelque sorte sensible pour elle en ce sens qu'il se laisse percevoir par elle, l'Intellect, dis-je, qui domine sur l'âme et qui est son Père (14), c'est-à-dire le Monde intelligible, Intellect calme qui se meut sans sortir de sa quiétude, qui renferme tout en son sein et qui est tout, qui est à la fois multitude indistincte et multitude distincte : car les idées qu'il contient ne sont pas distinctes comme les raisons [les notions rationnelles] qui sont conçues une à une (15); toutefois elles ne se confondent pas: chacune d'elles apparaît comme distincte des autres, de même que dans une science toutes les notions, bien que formant un tout indivisible, ont cependant chacune leur existence à part (16). Cette multitude des idées prise dans son ensemble constitue le Monde intelligible : celui-ci est ce qu'il y a de plus près du Premier; son existence est invinciblement démontrée par la raison, comme la nécessité de l'existence de l'âme elle-même; mais, quoique le Monde intelligible soit quelque chose de supérieur à l'âme, il n'est cependant pas encore le Premier, parce qu'il n'est ni un, ni simple, tandis que l'Un, le Principe de tous les êtres, est parfaitement simple.

Qu'est donc le principe supérieur à ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres, à l'Intelligence [à l'Intellect et au Monde intelligible]? Il faut en effet qu'il y ait un principe au-dessus de l'Intelligence : celle-ci aspire bien à être l'Un, mais elle n'est pas l'Un, elle a seulement la forme de l'Un : car, considérée en elle-même, elle n'est pas divisée, 547 mais elle est véritablement présente à elle-même; elle ne se démembrer point, parce qu'elle est voisine de l'Un, quoiqu'elle ait osé s'éloigner de lui (17). — Ce qui est au-dessus de l'Intelligence, c'est l'Un même, merveille incompréhensible, dont on ne peut dire même qu'il est être, pour ne point faire de lui l'attribut d'une autre chose, et auquel aucun nom ne convient véritablement. S'il faut cependant le nommer, on peut convenablement l'appeler en général l'Un, mais en comprenant bien qu'il n'est pas d'abord quelque autre chose, et ensuite un. C'est pour cela que l'Un est si difficile à connaître en lui-même; il est plutôt connu par ce qui naît de lui, c'est-à-dire par l'Essence, parce que l'intelligence conduit à l'Essence. La nature de l'Un est en effet d'être la source des choses excellentes, la puissance qui engendre les êtres, tout en demeurant en elle-même, sans éprouver aucune diminution, sans passer dans les êtres auxquels elle donne naissance (18). Si nous appelons ce principe l'Un, c'est pour nous le désigner les uns aux autres en nous élevant à une conception indivisible et en amenant notre âme à l'unité. Mais, quand nous disons que ce principe est un et indivisible, ce n'est pas dans le même sens que nous le disons du point [géométrique] et de la monade [de l'unité arithmétique] : car ce qui est un de la manière dont le sont le point et la monade est principe de quantité et n'existerait point s'il n'y avait avant lui l'Essence elle-même Principe qui est encore avant 548 l'Essence. Ce n'est donc point à cette espèce d'un qu'il faut appliquer notre pensée ; nous croyons cependant que le point et la monade ont de l'analogie avec l'Un (19) par leur simplicité ainsi que par l'absence de toute multiplicité et de toute division.

[6] En quel sens disons-nous donc l'Un, et comment pouvons-nous le concevoir ? — Reconnaissons que l'Un est une unité beaucoup plus parfaite que le point et la monade : car dans ceux-ci, faisant abstraction de la grandeur [géométrique] et delà pluralité numérique, on s'arrête à ce qu'il y a de plus petit et on se repose dans une chose indivisible, il est vrai, mais qui existait déjà dans un être divisible, dans un sujet autre qu'elle-même; mais l'Un n'est ni dans un sujet autre que lui-même, ni dans une chose divisible. S'il est indivisible, ce n'est pas non plus de la même manière que ce qu'il y a de plus petit ; tout au contraire, il est ce qu'il y a de plus grand, non par la grandeur [géométrique] , mais par la puissance; n'ayant pas de grandeur [géométrique], il est indivisible dans sa puissance : car les êtres qui sont au-dessous de lui sont indivisibles dans leurs puissances, et non dans leur masse [puisqu'ils sont incorporels]. Il faut admettre également que l'Un est infini, non comme le serait une masse ou une grandeur qu'on ne pourrait parcourir, mais par l'incommensurabilité de sa puissance. Lors même que vous le concevez comme Intelligence ou comme Dieu, il est encore au-dessus. Lorsque, par la pensée, vous vous le représentez comme l'unité la plus parfaite, il est au-dessus encore; vous tâchez de vous former une idée de Dieu en vous élevant à ce qu'il y a de plus un dans votre intelligence [mais il est encore plus simple] : car il demeure en lui-même et il n'y a en lui rien de contingent.

549 On peut encore comprendre (20) qu'il est souverainement un par ce fait qu'il se suffit à lui-même (qu'il est absolu,

οὐδὲ ἵνα ἐκεῖ ἰδρυθῆ. τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις αἴπιον ὄν οὐ παρ' ἄλλων ἔχει ὁ ἔστι, τὸ τε εὐ τὴν εἴη αὐτῷ ἔξω αὐτοῦ; Ὡστε οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ τὸ εὐ· αὐτὸ γὰρ ἔστι. Τόπος τε οὐδεὶς αὐτῷ· οὐ γὰρ δεῖται ἰδρύσεως ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον, τὸ τε ἰδρυθισόμενον ἄψυχον καὶ ὄγκος πίπτων, ἐὰν μήπω ἰδρυθῆ. Ἰδρυται δὲ καὶ τὰ ἄλλα διὰ τοῦτον, δι' ὃν ὑπέστη ἅμα καὶ ἔσχευεν εἰς ὃν ἐτάχθη τόπον· ἐνδεὲς δὲ καὶ τὸ τόπον ζητοῦν. Ἀρχὴ δὲ οὐκ ἐνδεὲς τῶν μετ' αὐτό· ἢ δ' ἀπάντων ἀρχὴ ἀνευδεὲς ἀπάντων. Ὅτι γὰρ ἐνδεὲς, ἐπιέμενον ἀρχῆς ἐνδεὲς· εἰ δὲ τὸ ἐν ἐνδεὲς του, ζητεῖ δὴλονότι τὸ μὴ εἶναι ἐν· ὥστε ἐνδεὲς ἔσται τοῦ φθεροῦντος· πᾶν δὲ ὁ ἄν λέγηται ἐνδεὲς, τοῦ εὐ καὶ τοῦ σῶζοντός ἔστιν ἐνδεὲς. Ὡστε τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ἔστιν· οὐδὲ βούλησις τοῖνυν οὐδενός· ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἰ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. Οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἐτερότης· οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως. Τί γὰρ καὶ νοήσει; ἑαυτόν; Πρὸ νοήσεως τοῖνυν ἀγνοῶν ἔσται, καὶ νοήσεως δεῖσεται, ἵνα γινῶσκει μηδὲ νοεῖ ἑαυτόν, ἀγνοια περὶ αὐτόν ἔσται· ἢ γὰρ ἀγνοια ἐτέρου ὄντος γίνεσθαι, ὅταν θάτερον ἀγνοῖ θάτερον· τὸ δὲ μόνον οὐτε γινώσκει, οὐτε τι ἔχει ὁ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὄν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνειναι δεῖ προσάπειν, ἵνα τηρῆς τὸ ἐν, ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνειναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ κατὰ τὸν νοοῦντα δεῖ τάπειν αὐτόν, ἀλλὰ μάλλον κατὰ τὴν νόησιν. Νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω· τὸ δὲ αἴπιον οὐ ταυτὸν τῷ αἰπατῷ. Τὸ δὲ πάντων αἴπιον οὐδὲν ἔστιν ἐκείνων. Οὐ τοῖνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τάγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ.

[7] Εἰ δ' ὅτι μὴδὲν τούτων ἔστιν, ἀοριστεῖς τῆ γινώμη, στήσων σαυτὸν εἰς ταῦτα, καὶ ἀπὸ τούτων θεῶ· θεῶ δὲ μὴ ἔξω ρίπτων τὴν διάνοιαν. Οὐ γὰρ κείται που ἐρημώσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένω θίγειν ἐκεῖ παρόν, τῷ δ' ἄδυνατοῦντι οὐ πάρεσθαι. Ὡσπερ δὲ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐκ ἔστι τι νοεῖν ἄλλο νοοῦντα καὶ πρὸς ἄλλω ὄντα, ἀλλὰ δεῖ μὴδὲν προσάπειν τῷ νοομένω, ἵν' ἢ αὐτὸ τὸ νοοῦμενον, οὕτω δεῖ καὶ ἐνταῦθα εἰδέναι, ὡς οὐκ ἔστιν ἄλλου ἔχοντα ἐν τῇ ψυχῇ τύπον ἐκεῖνο νοήσαι ἐνεργοῦντος τοῦ τύπου, οὐδ' αὖ ἄλλοις κατελημμένην τὴν ψυχὴν καὶ κατεχομένην τυπωθῆναι τῷ τοῦ ἐναντίου τύπῳ, ἀλλ' ὥσπερ περὶ τῆς ὕλης λέγεται, ὡς ἄρα ἅποιοι εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μάλλον ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, εἰ μέλλει μὴδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς πληρώσιν καὶ ἑλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης. Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένων δεῖ ἐπιστραφεῖν πρὸς τὸ εἶσω πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῆ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτόν ἐν τῇ θεῶ ἐκείνου γενέσθαι, κἀκείνῳ συγγερόμενον καὶ ἱκανῶς οἶον ὁμιλήσαντα ἦκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύνατο, καὶ ἄλλω τὴν ἐκεῖ συνουσίαν· οἷαν ἴσως καὶ Μίνως ποιοῦμενος ἀριστῆς τοῦ Διὸς ἐφημισθῆ εἶναι, ἧς μεμνημένος εἶδωλα αὐτῆς τοὺς νόμους ἐπιθεῖ τῆ τοῦ θεοῦ

τῷ αὐτάρκει) : car le principe le plus parfait est nécessairement celui qui se suffit le mieux à lui-même, qui a le moins besoin d'autrui. Or toute chose qui n'est pas une, mais multiple, a besoin d'autrui: n'étant pas une, mais composée d'éléments multiples, son essence a besoin de devenir une ; mais l'Un ne saurait avoir besoin de lui-même, puisqu'il est déjà un. Bien plus, l'être qui est multiple a besoin d'autant de choses qu'il en contient en lui : car chacune des choses qui sont en lui n'existant que par son union avec les autres, et non en elle-même, se trouve avoir besoin des autres ; de sorte qu'un tel être a besoin d'autrui, soit pour les choses qui sont en lui, soit pour son ensemble. Si donc il doit y avoir quelque chose qui se suffit pleinement à soi-même, c'est assurément l'Un, qui seul n'a besoin de rien soit relativement à lui-même, soit relativement au reste. Il n'a besoin de rien ni pour être, ni pour être heureux, ni pour être édifié. D'abord, étant la cause des autres êtres, il ne leur doit pas l'existence. Ensuite, comment tiendrait-il son bonheur du dehors? En lui, le bonheur n'est pas une chose contingente, c'est sa nature même. Enfin, n'occupant point de lieu, il n'a pas besoin d'un fondement pour être édifié dessus, comme s'il ne pouvait pas se soutenir lui-même; tout ce qui a besoin d'être édifié est inanimé ; c'est une masse prête à tomber si elle n'a point de soutien (21).

Quant à l'Un, [bien loin qu'il ait besoin d'un soutien,] c'est sur lui que sont édifiées toutes les autres choses, c'est lui qui en leur existence leur a donné en même temps un lieu où elles fussent placées. Or ce qui demande à être placé dans un lieu ne se suffit pas par soi-même.

550 Ce qui est principe n'a pas besoin de ce qui est au-dessous de lui. Le principe de toutes les choses n'a besoin d'aucune d'elles. Tout être qui ne se suffit pas par lui-même ne se suffit pas parce qu'il aspire à son principe. Si l'Un aspirait à quelque chose, il aspirerait évidemment à n'être plus un, c'est-à-dire, à s'anéantir; mais tout ce qui aspire à quelque chose aspire évidemment au bonheur et à la conservation; ainsi, puisqu'il n'y a pas pour l'Un de bien hors de lui, il n'y a rien qu'il puisse vouloir. *Il est le Bien d'une manière transcendante* (ὑπεράγαθον) ; il est le Bien, non pour lui-même, mais pour les autres êtres. pour ceux qui peuvent participer de lui.

Il n'y a donc pas de pensée dans l'Un, parce qu'il ne doit pas y avoir en lui de différence; ni de mouvement, parce que l'Un est antérieur au mouvement comme à la pensée. Que penserait-il d'ailleurs? Se penserait-il lui-même? Dans ce cas, avant de penser il serait ignorant et il aurait besoin de la pensée, lui qui se suffit pleinement à lui-même. N'allez pas croire d'ailleurs que, parce qu'il ne se connaît pas et qu'il ne se pense pas, il y ait pour cela ignorance en lui. L'ignorance suppose un rapport, elle consiste en ce qu'une chose n'en connaît pas une autre. Mais l'Un, étant seul, ne peut ni rien connaître ni rien ignorer : étant avec soi, il n'a pas besoin de la connaissance de soi ; il ne faut même pas lui attribuer ce qu'on appelle être avec soi (

conveῖναι) si l'on veut qu'il reste l'Un dans toute sa pureté ; il faut au contraire supprimer l'intelligence, la conscience, la connaissance de soi-même et d'autres êtres. On ne doit pas le concevoir comme étant ce qui pense (τὸ νοοῦν), mais plutôt comme étant la pensée (νόησις). La pensée ne pense pas, mais est la cause qui fait penser à un autre être (22), la cause ne peut être identique à ce qui est causé. A plus forte raison, ce qui est la cause de toutes les choses exis- 551 tantes ne peut être aucune d'elles. Il ne faut donc pas regarder cette cause comme identique au bien qu'elle dispense, mais la concevoir comme le Bien dans un sens plus élevé, le Bien qui est au-dessus de tous les autres biens (23).

[7] Si, parce que Dieu n'est aucune de ces choses [que vous connaissez], votre esprit reste dans l'incertitude, appliquez-le d'abord à ces choses, puis, de là, fixez-le sur Dieu (24). Or, le fixant sur Dieu, ne vous laissez distraire par rien d'extérieur : car il n'est pas dans un lieu déterminé, privant le reste de sa présence, mais il est présent partout où il se trouve quelqu'un qui puisse entrer en contact avec lui (25); il n'est absent que pour ceux qui ne peuvent 552 y réussir (26). De même que, pour les autres objets, on ne saurait découvrir celui que l'on cherche si l'on pense à un autre, et que l'on ne doit rien ajouter d'étranger à l'objet qu'on pense si l'on veut s'identifier avec lui ; de même ici il faut être bien convaincu qu'il est impossible à celui qui a (27) dans l'âme quelque image étrangère de concevoir Dieu tant que cette image distrait son attention; il est également impossible

επαφή εις νόμων πληρούμενος θέσιν. Ἡ και τὰ πολιτικά οὐκ ἄρια αὐτοῦ νομίσας αἰεὶ ἐθέλει μένειν ἄνω, ὅπερ και τῷ πολὺ ἰδόντι γένοιτο ἂν πάθημα. Οὐδενός φησὶν ἐστινέξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδῶσι. Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω. Οὐ δύνανται οὖν ἐλεῖν ὃν πεφεύγασιν, οὐδ' αὐτοὺς ἀπολωλεκότες ἄλλον ζητεῖν, οὐδὲ γε παῖς αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγεννημένος εἰδήσει τὸν πατέρα· ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει και ὀπόθεν.

[8] Εἰ τις οὖν ψυχὴ οἶδεν ἑαυτὴν τὸν ἄλλον χρόνον, και οἶδεν ὅτι ἡ κίνησις αὐτῆς οὐκ εὐθεία, ἀλλ' ἢ ὅταν κλάσιν λάβῃ, ἡ δὲ κατὰ φύσιν κίνησις οἷα ἡ ἐν κύκλῳ περὶ τι οὐκ ἔξω, ἀλλὰ περὶ κέντρον, τὸ δὲ κέντρον ἀφ' οὗ ὁ κύκλος, κινήσεται περὶ τοῦτο, ἀφ' οὗ ἐστι, και τούτου ἀναρτήσεται συμπερούσα ἑαυτὴν πρὸς τὸ αὐτό, πρὸς ὃ ἐχρῆν μὲν πάσας, φέρονται δὲ αἱ θεῶν αἰεὶ πρὸς ὃ φερόμεναι θεοὶ εἰσι. Θεὸς γὰρ τὸ ἐκεῖνον συνημμένον, τὸ δὲ πόρρω ἀφιστάμενον ἀνθρώπος ὁ πολὺς και θηρίον. Τὸ οὖν τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον τοῦτο ἐστι τὸ ζητούμενον; Ἡ ἄλλο τι δεῖ νομίσαι, εἰς ὃ πάντα οἷον κέντρα συμπίπτει; Και ὅτι ἀναλογία τὸ κέντρον τοῦδε τοῦ κύκλου; Οὐδὲ γὰρ οὕτω κύκλος ἡ ψυχὴ ὡς τὸ σχῆμα, ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτῇ και περὶ αὐτὴν ἡ ἀρχαία φύσις, και ὅτι ἀπὸ τοιούτου, και ἔτι μᾶλλον και ὅτι χωρισθεῖσαι ὀλαι. Νῦν δὲ, ἐπεὶ μέρος ἡμῶν κατέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, οἷον εἰ τις τοὺς πόδας ἔχει ἐν ὕδατι, τῷ δ' ἄλλῳ σώματι ὑπερέχει, τῷ δὲ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τοῦτω συνάππομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, καθάπερ τῶν μεγίστων κύκλων τὰ κέντρα τῷ τῆς σφαιρας τῆς περιεχούσης κέντρῳ, ἀναπαυόμενοι. Εἰ μὲν οὖν σωματικοὶ ἦσαν, οὐ ψυχικοὶ κύκλοι, τοπικῶς ἂν τῷ κέντρῳ συνήπτον και που κειμένου τοῦ κέντρου περὶ αὐτὸ ἂν ἦσαν· ἐπεὶ δὲ αὐταὶ τε αἱ ψυχαὶ νοηταί, ὑπὲρ νοῦν τε ἐκείνο, δυνάμεσιν ἄλλαις, ἡ πέφυκε τὸ νοοῦν πρὸς τὸ κατανοοῦμενον συνάπτειν, οἰητέον τὴν συναφήν γίνεσθαι και πλεόνως τὸ νοοῦν παρεῖναι ὁμοιότητα και ταυτότητα και συνάπτειν τῷ συγγενεῖ οὐδενός διείργοντος. Σώμασι μὲν γὰρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ ἀσώματα σώμασιν οὐ διείργεται· οὐδ' ἀφέστηκε τοίνυν ἀλλήλων τόπῳ, ἐτερότητι δὲ και διαφορᾷ· ὅταν οὖν ἡ ἐτερότης μὴ παρῆ, ἀλλήλοισι τὰ μὴ ἕτερα πάρεσθιν. Ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἐτερότητα αἰεὶ πάρεσθιν, ἡμεῖς δ' ὅταν μὴ ἔχωμεν· κἀκεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται, ὡστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκείνου, ὡστε ἡμεῖς περὶ ἐκείνο. Και αἰεὶ μὲν περὶ αὐτό, οὐκ αἰεὶ δὲ εἰς αὐτό βλέπομεν, ἀλλ' οἷον χορὸς ἐξῆδων καιπερ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον τραπέιῃ ἂν εἰς τὸ ἔξω τῆς θέας, ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ, ᾄδει τε καλῶς και ὄντως περὶ αὐτὸν ἔχει, οὕτω και ἡμεῖς αἰεὶ μὲν περὶ αὐτόν, και ὅταν μὴ, λύσις ἡμῖν παντελής ἐσται και οὐκέτι ἐσόμεθα· οὐκ αἰεὶ δὲ εἰς αὐτόν, ἀλλ' ὅταν εἰς αὐτόν ἰδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος και ἀνάπαυλα και τὸ μὴ ἀπάθειν χορεύουσιν ὄντως περὶ αὐτόν χορεῖαν ἔνθεον.

[9] Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορεῖᾳ καθορᾷ πηγιῶν μὲν ζωῆς, πηγιῶν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ρίζαν ψυχῆς· οὐκ ἐκχεομένων ἀπ' αὐτοῦ, εἴτ' ἐκείνων ἐλαττούντων· οὐ γὰρ ὄγκος· ἡ φθαρτὰ ἂν ἦν τὰ γεννώμενα. Νῦν δ' ἐστὶν αἰδία, ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει οὐ μεμερισμένη εἰς αὐτὰ, ἀλλ' ὅλη μένουσα. Διὸ κἀκεῖνα μένει· οἷον εἰ

que l'âme, au moment où elle est attentive et attachée à d'autres choses, prend la forme de ce qui leur est contraire. De même encore que l'on dit de la matière qu'elle doit être absolument privée de toute qualité pour être susceptible de recevoir toutes les formes ; de même , et à plus forte raison encore, l'âme doit-elle être dégagée de toute forme (

ἀνεῖδος), si elle veut que rien en elle ne l'empêche d'être remplie et illuminée par la nature première (φύσις πρώτη) (28). Ainsi, après s'être affranchie de toutes les choses extérieures, l'âme se tournera entièrement vers ce qu'il 553 y a de plus intime en elle; elle ne se laissera détourner par aucun des objets qui l'entourent; elle ignorera toutes choses, d'abord par l'effet même de l'état dans lequel elle se trouvera, ensuite par l'absence de toute conception des formes ; elle ne saura même pas qu'elle s'applique à la contemplation de l'Un, qu'elle lui est unie; puis, après être suffisamment demeurée avec lui, elle viendra révéler aux autres, si elle le peut, ce commerce céleste (ἡ ἐκεῖ συνουσία). C'est sans doute pour avoir joui de ce commerce que Minos passa pour avoir conversé avec Jupiter (29): plein du souvenir de cet entretien, il fit des lois qui en étaient l'image, parce que, lorsqu'il les rédigea, il était encore sous l'influence de son union avec Dieu. Peut-être même l'âme, dans cet état, jugera-t-elle les vertus civiles peu dignes d'elle (30), si elle veut demeurer là-haut; c'est ce qui arrive à celui qui a longtemps contemplé Dieu.

[En résumé (31),] Dieu n'est en dehors d'aucun être; il est au contraire présente tous les êtres, mais ceux-ci peuvent l'ignorer : c'est qu'ils sont fugitifs et errants hors de lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes (32) : ils ne peuvent point atteindre celui qu'ils fuient, ni, s'étant perdus eux-mêmes, trouver un autre être. Un fils, s'il est furieux et hors de lui-même, ne 554 reconnaît pas son père. Mais celui qui aura appris à se connaître lui-même connaîtra en même temps d'où il vient (33).

[8] Si quelque âme s'est connue dans un autre temps, elle sait que son mouvement naturel n'est pas en ligne droite (à moins d'avoir subi quelque déviation), mais qu'il se fait encercler autour de quelque chose d'intérieur, autour d'un centre. Or le centre, c'est ce dont procède le cercle [qui est l'âme (34)]. L'âme se mouvra donc autour de son centre, c'est-à-dire autour du principe dont elle procède, et, se portant vers lui, elle s'attachera à lui, comme devraient le faire toutes les âmes. Les âmes des dieux se portent toujours vers lui, et c'est là ce qui l'aît qu'ils sont dieux: car quiconque est attaché au centre [de toutes les âmes] est vraiment dieu (35); quiconque s'en éloigne beaucoup est un homme qui est resté multiple [qui n'a pas été ramené à l'unité], ou est une brute (36).

555 Le centre de l'âme est-il donc le principe que nous cherchons? ou bien faut-il concevoir un autre principe vers lequel tous les centres concourent?

Remarquons d'abord que ce n'est que par analogie qu'on emploie les mots de centre et de cercle : en disant que l'âme est un cercle, on n'entend pas qu'elle soit une figure de géométrie, mais qu'en elle et autour d'elle subsiste la nature primordiale (37) ; [en disant qu'elle a un centre, on entend que] l'âme est suspendue au Premier principe [par la partie la plus élevée de son être], surtout lorsqu'elle est tout entière séparée [du corps]. Et maintenant, comme nous avons une partie de notre être enfermée dans le corps, nous ressemblons à un homme qui aurait les pieds plongés dans l'eau et le reste du corps placé au-dessus de l'eau : nous élevant au-dessus du corps par toute la partie qui n'est pas immergée, nous nous rattachons par le centre de nous-mêmes au centre commun de tous les êtres, de la même façon que nous faisons coïncider les centres des grands cercles avec celui delà sphère qui les entoure. Si les cercles de l'âme étaient corporels (38) il faudrait que le centre commun occupât un certain lieu pour qu'ils coïncidassent avec lui et qu'ils tournassent autour de lui. Mais puisque les âmes sont de l'ordre des essences intelligibles et que l'Un est encore au-dessus de l'Intelligence, il faut admettre que l'union de l'âme et de l'Un (

συναφή) s'opère ici par d'autres moyens que ceux par lesquels l'Intelligence s'unit à l'intelligible (39). Cette union est un effet beaucoup plus étroite que 556 celle qui est réalisée entre l'Intelligence et l'intelligible par la ressemblance ou par l'identité : elle a lieu en vertu de l'intime parenté qui unit l'âme avec l'Un, sans que rien les sépare. Les corps ne peuvent s'unir entre eux [parce qu'ils ne se laissent pas pénétrer]; mais ils ne sauraient empêcher les essences

μένοντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένοι. Οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρὶς ἔσμεν, εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν ἡμᾶς εἰλκυσεν, ἀλλ' ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα οὐ δόντος, εἴτ' ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' αἰεὶ χορηγούντος ἕως ἂν ἡ ὄπερ ἐστί. Μᾶλλον μέντοι ἐσμέν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ ἐνταῦθα, τὸ (δέ) πόρρω εἶναι μόνον καὶ ἦτον εἶναι. Ενταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ καὶ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα· καὶ νοεῖ ἐνταῦθα, καὶ ἀπαθὴς ἐνταῦθα. Καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα· τὸ γὰρ νῦν καὶ τὸ ἄνευ θεοῦ ἴχνος ζωῆς ἐκείνην μιμούμενον, τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ· ἐνέργεια δὲ καὶ γεννᾶ θεοῦ ἐν ἡσύχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ, γεννᾶ δὲ κάλλος, γεννᾶ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾶ. Ταῦτα γὰρ κῦει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ, καὶ τοῦτο αὐτῇ ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δέ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτῇ καὶ ὄπερ ἦν· τὸ γὰρ ἐνταῦθα καὶ ἐν τούτοις ἐκπτώσις καὶ φυγὴ καὶ πεπερορρήσις. Δηλοῖ δὲ ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρωσ ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος, καθὸ καὶ συνέζευκται Ἐρωσ ταῖς Ψυχαῖς καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις. Ἐπεὶ γὰρ ἕτερον θεοῦ ἐκείνου, ἐξ ἐκείνου δέ, ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης. Καὶ οὕσα ἐκεῖ τὸν οὐράνιον Ἐρωτα ἔχει, ἐνταῦθα δὲ πάνδημος γίγνεται· καὶ γὰρ ἐστὶν ἐκεῖ Ἀφροδίτῃ οὐρανία, ἐνταῦθα δὲ γίγνεται πάνδημος οἶον ἐταιρισθεῖσα. Καὶ ἐστὶ πάσα ψυχὴ Ἀφροδίτῃ· καὶ τοῦτο αἰνίττειται καὶ τὰ τῆς Ἀφροδίτης γενέθλια καὶ ὁ Ἐρωσ ὁ μετ' αὐτῆς γενόμενος. Ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ ἐνωθῆναι θέλουσα, ὡσπερ παρθένος καλοῦ πατρὸς καλὸν ἔρωτα. Ὅταν δὲ εἰς γένεσιν ἐλθοῦσα οἶον μνηστραῖς ἀπατηθῇ, ἄλλον ἀλλαξαμένη θνητὸν ἔρωτα ἐρημίᾳ πατρὸς ὑβρίζεται· μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἀγνεύσασα τῶν τῆδε πρὸς τὸν πατέρα αὐθις στελλομένη εὐπαθεῖ. Καὶ οἷς μὲν ἀγνωστὸν ἐστὶ τὸ πάθημα τοῦτο, ἐντεῦθεν ἐνθυμείσθω ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων, οἷον ἐστὶ τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ, καὶ ὅτι ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερά καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὁ ζῆτοῦμεν. Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ὃ ἐστὶ καὶ συνεῖναι μεταλαμβάνοντα αὐτοῦ καὶ ὄντως ἔχοντα, οὐ περιπτυσσόμενον σαρξὶν ἔξωθεν. Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὁ λέγω, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε καὶ προσιοῦσα καὶ ἤδη προσελθοῦσα καὶ μετασχοῦσα αὐτοῦ, ὡστε γνῶναι διατεθεῖσαν, ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς, καὶ δεῖ οὐδενὸς ἐπι. Τούναντιον δὲ ἀποθεσθαὶ τὰ ἄλλα δεῖ, καὶ ἐν μόνῳ στήναι τούτῳ, καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον περικόπαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περιεῖμεθα· ὡστε ἐξελεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀνανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυζόμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ὧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. Ὅρᾶν δὲ ἐστὶν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὄραν θέμις· ἑαυτὸν μὲν ἡγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενομένον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοντο, ὡσπερ μαραινόμενον.

[10] Πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; Ἥ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλος. Ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχές ἐσται τῆς θεας οὐκέτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόησιν τοῦ σώματος. Ἔστι δὲ τὸ ἑωρακὸς οὐ

incorporelles de s'unir entre elles : car ce qui les sépare les unes des autres, ce n'est pas une distance locale, c'est leur distinction, leur différence; lorsqu'il n'y a point de différence entre elles, elles sont présentes l'une à l'autre.

N'ayant point en lui de différence, l'Un est toujours présent; et nous, nous lui sommes présents dès que nous n'avons plus en nous de différence (40). Lui, il n'aspire pas à nous, ne se meut pas autour de nous ; c'est nous, au contraire, qui aspirons à lui. Nous nous mouvons toujours 557 autour de lui ; néanmoins, nous ne fixons pas toujours sur lui notre regard : nous ressemblons à un chœur de chanteurs qui entoureraient toujours le coryphée, mais qui ne chanteraient pas en mesure parce qu'ils détourneraient de lui leur attention en la portant sur quelque objet extérieur, tandis que, s'ils se tournaient vers le coryphée, ils chanteraient bien et ils seraient véritablement avec lui. De même, nous tournons toujours autour de l'Un, même lorsque nous nous en détachons tout à fait et que nous ne le connaissons plus. Nous n'avons pas notre regard toujours fixé sur l'Un ; mais quand nous le contemplons, nous atteignons le but de nos vœux, et nous jouissons du repos (41); nous ne sommes plus en désaccord et nous formons véritablement autour de lui un chœur divin.

[9] Dans ce chœur, l'âme voit la source de la Vie, la source de l'Intelligence, le principe de l'Être, la cause du Bien, la racine de l'Âme. Toutes ces choses découlent de l'Un sans le diminuer. Il n'est point en effet une masse corporelle; sinon, les choses qui naissent de lui seraient périssables. Or elles sont éternelles, parce que leur principe reste toujours le même, qu'il ne se partage pas pour leur donner naissance, mais qu'il demeure tout entier (42). Elles durent, comme la lumière dure tant que le soleil dure lui-même (43). Quant à nous, nous ne sommes point séparés de l'Un, nous n'en sommes point distants, quoique la nature corporelle, en s'approchant de nous, nous ait attirés à elle (44). Mais c'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons (45) : car il ne nous a pas donné une fois 558 pour s'éloigner ensuite de nous ; mais il nous donne toujours, tant qu'il demeure ce qu'il est, ou plutôt tant que nous nous tournons vers lui; c'est là que nous trouvons le bonheur; nous éloigner de lui, c'est déchoir. C'est en lui que notre âme se repose : c'est en s'élevant à ce lieu pur de tout mal qu'elle est délivrée des maux ; c'est là qu'elle pense, là qu'elle est impassible, là qu'elle vit véritablement. La vie actuelle, où l'on n'est pas avec Dieu, n'est qu'un vestige, une ombre de la vie véritable. La vie véritable [où l'on est avec Dieu] est l'actualité de l'Intelligence. C'est cette actualité de l'Intelligence qui engendre les dieux en touchant l'Un par une sorte de tact silencieux (

ἐν ἡσύχῳ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐπαφῇ); c'est elle qui engendre la beauté, et la justice, et la vertu. Voilà ce que porte dans son sein l'âme remplie de Dieu ; c'est en lui qu'est son principe et sa fin : son principe, parce que c'est de là qu'elle procède; sa fin, parce que c'est là qu'est le bien où elle tend, et qu'en retournant là, elle redevient ce qu'elle était. La vie d'ici-bas, au milieu des choses sensibles, c'est pour l'âme une chute, un exil, la perte de ses ailes (46).

Ce qui démontre encore que notre bien est là-haut, c'est l'amour qui est inné dans notre âme, comme renseignent les descriptions et les mythes qui font de l'Amour l'époux de l'âme (47). En effet, puisque l'âme, qui est autre que Dieu, procède de lui, il faut nécessairement qu'elle l'aime: mais, quand elle est là-haut (48), elle a un amour céleste; ici-bas, elle n'a plus qu'un amour vulgaire : car c'est là-haut 559 qu'habite Vénus Uranie; ici-bas, il n'y a que la Vénus populaire et adultère (49). Or toute âme est une Vénus, comme l'indique le mythe de la naissance de Vénus et de l'Amour, qu'on fait naître en même temps qu'elle (50). Tant qu'elle reste fidèle à sa nature, l'âme aime donc Dieu et veut s'unir à lui, comme une vierge qui est issue d'un noble père et qui est éprise pour un bel Amour (51). Mais quand, étant descendue dans la génération, l'âme, trompée par les fausses promesses d'un amant adultère, a échangé son amour divin contre un amour mortel, alors, éloignée de son père, elle se livre à toute sorte d'excès ; mais enfin, elle a honte de ces désordres ; elle se purifie, elle retourne à son père, et elle trouve auprès de lui le vrai bonheur. Quelle félicité est alors la sienne, c'est ce dont ceux qui ne l'ont pas goûtée peuvent juger jusqu'à un certain point par les amours terrestres, en voyant la joie qu'éprouve celui qui aime et qui obtient ce qu'il aime. Mais ces amours mortelles et trompeuses ne s'adressent qu'à des fantômes; elles ne tardent pas à disparaître parce que ce ne sont pas ces apparences sensibles que nous aimons véritablement, qui sont notre bien et que nous



το ἐνοχλούμενον, ἀλλὰ τὸ ἄλλο, ὅτε τὸ ἑωρακὸς ἀργεῖ τὴν θεάν οὐκ ἀροῦν τὴν ἐπιστήμην τὴν ἐν ἀποδείξει καὶ πίστει καὶ τῷ τῆς ψυχῆς διαλογισμῷ· τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακὸς ἐστὶν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μείζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὡσπερ καὶ τὸ ὀρώμενον. Ἐαυτὸν μὲν οὖν ἰδῶν τότε, ὅτε ὄρα, τοιοῦτον ὄφεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτω συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθησεται ἀπλοῦν γενόμενον. Τάχα δὲ οὐδὲ «ὄφεται» λεκτέον, «τὸ δὲ ὄφθέν», εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τὸ τε ὀρῶν καὶ ὀρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἐν ἄμφω· τοιμηρὸς μὲν ὁ λόγος. Τότε μὲν οὖν οὔτε ὄρα οὐδὲ διακρίνει ὁ ὀρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' ὅσιν ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ, κάκεινον γενόμενος ἐν ἐστὶν ὡσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα συνελθόντα ἐν ἐστὶ, τὸ τε δύο, ὅταν χωρὶς. Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δὴσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγεῖλαιέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδῶν ἐκεῖ ὅτε ἐθεῶτο ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτὸν;

[11] Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπέπτε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται. Ἐπει τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδῶν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἠνωμένον, ὅς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίγητο εἰ μεμνῶτο, ἔχει ἂν παρ' ἑαυτῷ ἐκείνου εἰκόνα· Ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα — οὐ γὰρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμὸς, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβεβηκότι — ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις νόησις οὐδ' ὄλως αὐτὸς, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν. Ἀλλ' ὡσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γενένηται ἀτρεμεῖ, τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμῇ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἐστῶς πάντῃ καὶ οἷον στάσις γενόμενος. Οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβάς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορὸν, ὡσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῷ ἀνάματα, ἃ ἐξεληθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἐνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτὸ· ἃ δὴ γίνεται δευτέρα θεάματα. Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἀπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Εἰ δ' ἄλλως βλέπει, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι. Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίπτεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὀράται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἰνίγμα συνειδὲς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θεάν. Καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἀδύτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγῆν καὶ ἀρχήν, εἰδῆσει ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ὄρα καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον. Οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύνανται ψυχῇ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θέας, τὸ λοιπὸν ἐκ τῆς θέας ἀπαιτεῖ· τὸ δὲ λοιπὸν τῷ ὑπερβάντι πάντα τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων. Οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντῃ μὴ ὄν ἔξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἔξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἔξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ

cherchons. Là-haut seulement est l'objet véritable de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et nous identifier, que nous puissions posséder intimement, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par l'enveloppe de la chair. Quiconque le connaît connaît ce que je dis (52) : il sait que l'âme vit alors d'une autre vie, qu'elle s'avance vers Dieu, qu'elle l'atteint, le possède, et, dans cet état, reconnaît la présence du dispensateur de la véritable vie (53).

560 Alors elle n'a besoin de rien de plus : au contraire, elle doit renoncera toute autre chose pour se fixer en Dieu seul, s'identifier avec lui, retrancher tout ce qui l'entoure. Il faut donc nous hâter de sortir d'ici-bas, nous détacher autant que nous le pouvons du corps auquel nous avons le chagrin d'être encore enchaînés, faire nos efforts pour embrasser Dieu par tout notre être, sans laisser en nous aucune partie qui ne soit en contact avec lui. Alors, l'âme peut voir Dieu et se voir elle-même, autant que le comporte sa nature; elle se voit brillante de clarté, remplie de la lumière intelligible, ou plutôt elle se voit comme une lumière pure, subtile, légère; elle devient Dieu, ou plutôt elle est Dieu. Dans cet état, l'âme est donc comme un feu resplendissant. Si elle retombe ensuite dans le monde sensible, elle est plongée dans l'obscurité.

[10] Mais pourquoi l'âme qui s'est élevée là-haut n'y de- 561 meure-t-elle pas? C'est qu'elle n'est pas encore tout à fait détachée des choses d'ici-bas. Mais un temps viendra où elle jouira sans interruption de la vue de Dieu : c'est quand elle ne sera plus troublée par les passions du corps (54). La partie de l'âme qui voit Dieu n'est pas celle qui est troublée [l'âme irraisonnable], mais l'autre partie [l'âme raisonnable] ; or elle perd la vue de Dieu quand elle ne perd pas cette science qui consiste dans les démonstrations, dans les conjectures et les raisonnements. Dans la vision de Dieu, en effet, ce qui voit n'est pas la raison, mais quelque chose d'antérieur, de supérieur à la raison; si ce qui voit est encore uni à la raison, c'est alors comme l'est ce qui est vu. Celui qui se voit, lorsqu'il voit, se verra tel, c'est-à-dire simple, sera uni à lui-même comme étant tel, enfin se sentira devenu tel. Et même il ne faut pas dire qu'il verra, mais qu'il sera ce qui est vu, si toutefois on peut encore distinguer ici ce qui voit et ce qui est vu, et affirmer que ces deux choses n'en font pas une seule ; mais cette assertion serait téméraire : car dans cet état, celui qui voit ne voit pas à proprement parler, ne distingue pas, ne s'imagine pas deux choses ; il devient tout autre, il cesse d'être lui, il ne conserve rien de lui-même. Absorbé en Dieu, il ne fait plus qu'un avec lui, comme un centre qui coïncide avec un autre centre : ceux-ci en effet ne font qu'un en tant qu'ils coïncident, et ils font deux en tant qu'ils sont distincts. C'est dans ce sens que nous disons ici que l'âme est autre que Dieu. Aussi ce mode de 562 vision est-il fort difficile à décrire. Comment en effet dépendre comme différent de nous Celui qui, lorsque nous le contemplons, ne nous apparaissait pas comme autre que nous-mêmes, mais comme ne faisant qu'un avec nous?

[11] C'est là sans doute ce que signifie la défense qu'on fait dans les mystères d'en révéler le secret aux hommes qui n'ont pas été initiés : comme ce qui est divin est ineffable, on prescrit de n'en point parler à celui qui n'a pas eu le bonheur de le voir.

Puis donc que [dans cette vision de Dieu] il n'y avait pas deux choses, que celui qui voyait était identique à Celui qu'il voyait, de telle sorte qu'il ne le voyait pas, mais qu'il lui était uni, si quelqu'un pouvait conserver le souvenir de ce qu'il était quand il se trouvait ainsi absorbé en Dieu, il aurait en lui-même une image fidèle de Dieu (55). Alors en effet il était lui-même un, il ne renfermait en lui aucune différence, ni par rapport à lui-même, ni par rapport aux autres êtres. Pendant qu'il était ainsi transporté dans la région céleste, rien n'agissait en lui, ni la colère, ni la concupiscence, ni la raison, ni même la pensée; bien plus, il n'était plus lui-même, s'il faut le dire, mais, plongé dans le ravis- 563

sement ou l'enthousiasme (ἀρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας), tranquille et solitaire avec Dieu, il jouissait d'un calme imperturbable; renfermé dans sa propre essence, il n'inclinait d'aucun côté, il ne se tournait même pas vers lui-même, il était enfin dans une stabilité parfaite, il était en quelque sorte devenu la stabilité même.

Dans cet état, en effet, l'âme ne s'occupe plus même des belles choses : elle s'élève au-dessus du Beau, elle dépasse le chœur des vertus (56). C'est ainsi que celui qui pénètre dans l'intérieur d'un sanctuaire laisse derrière lui les statues qui sont placées dans le

οὕτως οὐκ ἐν ἄλλω οὐσα (οὐκ) ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ· γίνεται γὰρ καὶ αὐτὸς τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτης, ἧ προσομιλεῖ. Εἰ τις οὖν τοῦτο αὐτὸν γενόμενον ἴδοι, ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου αὐτόν, καὶ εἰ ἀφ' αὐτοῦ μεταβαίνει ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον, τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας Ἐκπίπτων δὲ τῆς θέας πάλιν ἐγείρας ἀρετὴν τὴν ἐν αὐτῷ καὶ κατανοήσας ἑαυτὸν ταύταις κεκοσμημένον πάλιν κουφισθήσεται δι' ἀρετῆς ἐπινοῦν ἰὼν καὶ σοφίαν καὶ διὰ σοφίας ἐπ' αὐτό. Καὶ οὕτως θεῶν καὶ ἀνθρώπων θειῶν καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνιδήνονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

temple ; ce sont les objets qui se présenteront ensuite les premiers à ses yeux à sa sortie du sanctuaire, après qu'il aura joui du spectacle intérieur, qu'il sera entré en communication intime (συνουσία), non avec une image ou une statue (car ce n'est qu'en sortant qu'il considérera les images et les statues), mais avec la Divinité. Le mot même de spectacle (θέαμα) ne paraît pas convenir ici [pour exprimer cette contemplation de l'âme] ; c'est plutôt une extase, une simplification, un abandon de soi, un désir de contact, une parfaite quiétude, enfin un souhait de se confondre avec ce que l'on contemple dans le sanctuaire (57). Quiconque cherche à voir Dieu 564 d'une autre manière ne saurait jouir de sa présence. Par l'emploi de ces figures mystérieuses, les sages prophètes veulent indiquer comment on voit Dieu. Mais le sage hiérophante, pénétrant le mystère, peut, une fois qu'il est arrivé là, jouir de la vue véritable de ce qui est dans le sanctuaire. S'il n'est pas encore arrivé là, il conçoit du moins que ce qui est dans le sanctuaire est une chose invisible [pour les yeux du corps], que c'est la source et le principe de tout, et il le connaît ainsi comme le principe par excellence ; [mais quand il a pénétré dans le sanctuaire] , il voit le principe, il entre en communication avec lui, il unit le semblable au semblable, ne laissant de côté rien de ce que l'âme est capable de posséder des choses divines (58).

565 Avant d'obtenir la vision de Dieu, l'âme désire ce qui lui reste à voir : or, pour qui est monté au-dessus de toutes choses, ce qui reste à voir, c'est Celui-là même qui est au-dessus de toutes choses. En effet, la nature de l'âme n'ira jamais au non-être absolu; en s'abaissant, elle tombera dans le mal, par conséquent, dans le non-être, mais non dans le non-être absolu. Si elle suit la route contraire, elle arrivera non à une chose différente, mais à elle-même. De ce qu'elle n'est alors dans aucune chose différente d'elle, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit dans aucune chose : elle est en elle-même. Or, celui qui est en lui-même, sans être dans l'Être, est nécessairement en Dieu. Il cesse alors lui-même d'être une essence, il devient supérieur à l'Essence en tant qu'il entre en communication avec Dieu. Or, celui qui se voit ainsi devenu Dieu a en lui-même une image de Dieu; et s'il s'élève au-dessus de lui-même, s'il devient comme une image qui viendrait se confondre avec son modèle, il atteindra le terme de son ascension. Ensuite, quand il aura perdu la vue de Dieu, il pourra encore, réveillant la vertu qu'il a conservée en lui, et considérant les perfections qui ornent son âme, remonter à la région céleste, s'élever par la vertu à l'intelligence, et par la sagesse à Dieu même.

566 Telle est la vie des dieux; telle est aussi celle des hommes divins et bienheureux : détachement de toutes les choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite de l'âme vers Dieu qu'elle voit seule à seul (59).

## NOTES ET ECLAIRCISSEMENT.

### LIVRE NEUVIÈME.

#### DU BIEN ET DE L'UN.

Ce livre est le neuvième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Th. Taylor : *Select Works of Plotinus*, p. 468.

Les paragraphes 6, 7, 10 ont été traduits par M. Barthélemy Saint-Hilaire : *De l'École d'Alexandrie*, p. 293-301.

Le titre s'explique par ce fait que, dans la doctrine néoplatonicienne, le Bien et l'Un sont un seul et même principe, comme l'affirme expressément Syrianus : « Unum et Bonum idem sunt apud Platonem, et abstractum est ab omni substantia, et intellectu, et vita. » (*Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, XIII. 7.) Il en résulte que ce livre est le complément naturel du précédent.

Les principales idées que Plotin développe sur le Bien dans ce livre se retrouvent dans le morceau suivant de saint Augustin :

« Tolle hoc et illud (bonum) et vide ipsum Bonum si putes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed Bonum omnis boni (60). Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, dicemus aliud alio melius quum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius Boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeamus. Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum Bonum. Quaerendum enim bonum animae, non cui supervolitet iudicando, sed cui haereat amando (61) : et quid hoc, nisi Deus?... Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile Bonum. Quum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris, sine illis quae participatione Boni bona sunt, perspicere ipsum Bonum cuius participatione bona sunt (simul enim intelligis, quum audis hoc aut illud bonum); si ergo potueris, illis detractis, per se ipsum perspicere Bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhæseris, continuo

beatificaberis (62)... Hoc ergo Bonum non longe positum est ab uno quoque nostrum : in illo enim vivimus, et movemur, et sumus (63). » (De Trinitate, VIII,3.)

### § I. DES MYSTÈRES.

Ce qu'il y a de plus original peut-être dans ce livre, c'est le magnifique morceau qui le termine, et dans lequel Plotin, après avoir ramené graduellement l'âme des choses sensibles aux choses intelligibles et de la multiplicité qui l'entoure à l'unité qui constitue le fond de son être (p. 540-541), l'élève de l'Intelligence divine à l'Un et au Bien, et, après une explication mystique du mythe de l'Amour et de Psyché (p. 559), assimile la vision ineffable que l'âme a de Dieu à la contemplation du spectacle que dans les mystères on offrait aux yeux des initiés. Nous croyons donc qu'il ne sera pas sans intérêt pour le lecteur que nous rapprochions ici de cet important morceau de Plotin et des autres passages que nous avons réunis dans les notes (p. 563-565) ce que les anciens et les modernes ont écrit de plus explicite à ce sujet.

Écoutons d'abord le témoignage de Clément d'Alexandrie :

« Ce n'est pas sans raison que, dans les mystères des Grecs, ont lieu d'abord les purifications, analogues aux ablutions chez les Barbares. Viennent ensuite les petits mystères, renfermant un certain fondement d'instruction et de préparation à ce qui doit suivre. Quant aux grands mystères, dans toute leur teneur, il ne reste plus rien à apprendre; il n'y a qu'à contempler et à concevoir en esprit la nature [de ce qui se passe sous les yeux] et les choses [qui se font]. » (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, p. 689, éd. Potier (64).)

Olympiodore formule en ces termes l'opinion des Néoplatoniciens :

« Dans les cérémonies saintes on commençait par les lustrations publiques; ensuite venaient les purifications plus secrètes; à celles-ci succédaient les réunions; puis les initiations elles-mêmes; enfin les intuitions. Les vertus morales et politiques correspondent aux lustrations publiques; les vertus purificatives, qui nous dégagent du monde extérieur, aux purifications secrètes; les vertus contemplatives, aux réunions; les mêmes vertus, dirigées vers l'unité, aux initiations; enfin l'intuition pure des idées à l'intuition mystique. Le but des mystères est de ramener les âmes à leur principe, à leur état primitif et final, c'est-à-dire à la vie en Jupiter, dont elles sont descendues avec Bacchus qui les y ramène. Ainsi l'initié habite avec les dieux, selon la portée des divinités qui président à l'initiation.

» Il y a deux sortes d'initiations : les initiations de ce monde, qui sont pour ainsi dire préparatoires; et celles de l'autre, qui achèvent les premières. » (Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*; dans les *Fragments de philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 448.)

On peut encore rapprocher du passage de Plotin sur les mystères le morceau suivant de Thémistius, où l'on trouve d'ailleurs plutôt l'affectation d'un bel esprit que la profondeur d'un philosophe :

« La sagesse, fruit de son génie et de son travail, Aristote l'avait recouverte d'obscurité et enveloppée de ténèbres, ne voulant ni en priver les bons ni la jeter dans les carrefours ; toi [mon père], tu as pris à part ceux qui en étaient dignes, et pour eux tu as dissipé les ténèbres et mis à nu les statues. Le néophyte, qui venait de s'approcher des lieux saints, était saisi de vertige et frissonnait; triste et dénué de secours, il ne savait ni suivre la trace de ceux qui l'avaient précédé, ni s'attacher à rien qui pût le guider et le conduire dans l'intérieur : lu vins alors t'offrir comme hiérophante, tu ouvris la porte du vestibule du temple, tu disposas les draperies de la statue, tu l'ornas, tu la polis de toutes parts (65), et tu la montras à l'initié toute brillante et toute resplendissante d'un éclat divin; et le nuage épais qui couvrait ses yeux se dissipa ; et du sein des profondeurs sortit l'Intelligence, toute pleine d'éclat et de splendeur, après avoir été enveloppée d'obscurité ; et Vénus apparut à la clarté de la torche que tenait l'hiérophante, et les Grâces prirent part à l'initiation. » (Thémistius, *Discours*, XX, *Éloge de son père*, ch. 4.)

Dans son profond *Mémoire sur les Mystères de Cérès et de Proserpine* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, 2e partie, p. 25), M. Guigniaut résume ainsi ses recherches :

« Des phénomènes terrestres, les vicissitudes de la végétation, surtout celle du blé, la vie et la mort de la nature dans leur perpétuelle alternance, faisaient le fond de toute cette mythologie, et de toutes ces cérémonies mystiques. Mais ce fond n'était pas tellement physique qu'il ne fût en même temps moral et métaphysique, qu'il ne se rapportât à l'homme et à sa destinée, aussi bien qu'à la nature et à son histoire représentée par celle des dieux. Seulement, il se rapportait à l'un comme à l'autre d'une manière indirecte, énigmatique, symbolique, où les idées pures étaient confondues avec les faits sensibles et les sentiments avec les images, où la religion parlait à l'imagination pour arriver au cœur et à l'esprit. »

M. A. Maury qui, dans son savant ouvrage sur *les Religions de la Grèce*, a résumé les travaux les plus récents et les plus estimés sur la matière (t. II, ch. II), aboutit à la même conclusion. Tous ces auteurs sont parfaitement d'accord avec Plotin sur le sens profond qu'il donne aux rites pratiqués dans les mystères. Nous remarquerons à cette occasion que, malgré l'importance qu'il attache à ces cérémonies religieuses, notre philosophe n'a jamais témoigné le moindre penchant pour les folies de la théurgie, mise en honneur après lui par Jamblique et ses successeurs. C'est ce qu'indiqué fort bien Olympiodore :

« Les uns donnent le premier rang à la philosophie, comme Plotin, Porphyre et beaucoup d'autres; les autres à la religion, comme Jamblique, Syrianus, Proclus, et en général tous les Hiératiques. Platon, qui a compris les arguments des deux partis, les ramène tous à une vérité unique. » (Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*; dans les Fragments de Philosophie ancienne de M. Cousin, p. 449.)

## § II. DE LA VISION DE DIEU.

Plotin a décrit la vision de Dieu dans plusieurs passages (t. I, p.109- 112; t. III, p. 62-63,82-81, 126-127, 473 479), mais nulle part il n'en fait une peinture aussi complète que dans notre livre (p. 551-565).

Du reste, la théorie qu'il en donne ne lui est pas particulière. Elle se trouve également dans les Pères de l'Église, même dans ceux qui ne sont pas mis au nombre des mystiques. Saint Augustin, par exemple, a composé sur ce sujet un petit traité où il dit :

« Deinde potest movere, quomodo jam ipsa Dei substantia videri potuerit a quibusdam in hac vita positis, propter illud quod dictum est ad Moysen : *Nemo potest faciem meam videre et vivere*: nisi quia potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur. Sic enim raptus est, qui audivit illic ineffabilia verba, quae non licet homini loqui; ubi usque adeo facta est ab hujus vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut, sive in corpore, sive extra corpus fuerit, id est, utrum, sicut solet in vehementiori extasi, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata, manente corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in plena morte contingit, nescire se diceret. » (*Epistolæ*, CXLVII, *De videndo Deo* (66).)

Dans plusieurs passages de la Cité de Dieu, le même Père fait allusion à la théorie néoplatonicienne sur l'union de l'âme avec Dieu :

« Cette vision de Dieu est en effet la vision d'une beauté si parfaite et si digne d'amour que Plotin n'hésite pas à déclarer que sans elle, fût-on d'ailleurs comblé des autres biens, on est nécessairement malheureux (67). » (*Cité de Dieu*, X, 16; trad. de M. Saisset, t. II, p. 214.)

« Dieu est la source de la béatitude et la fin de tous nos désirs. Nous attachant donc à lui, ou plutôt nous y rattachant au lieu de nous en détacher pour notre malheur, nous tendons vers lui par l'amour, afin de trouver en lui le repos et de posséder la béatitude en possédant la perfection. Ce souverain bien, en effet, dont la recherche a tant divisé les philosophes, n'est autre chose que l'union avec Dieu; c'est en le saisissant, pour ainsi dire, par un embrassement spirituel (68) que l'âme devient féconde en véritables vertus. » (*Cité de Dieu*, X, 14; t. II, p. 186 de la trad. de M. Saisset.)

« Apulée affirme que le Dieu souverain, créateur de toutes choses, qui est pour nous le vrai Dieu, est le seul, suivant Platon, dont aucune parole humaine ne puisse donner la plus faible idée ; à peine est-il réservé aux sages, quand ils se sont séparés du corps autant que possible par la vigueur de leur esprit, de concevoir Dieu, et celle conception est comme un rapide éclair qui fait passer un rayon de lumière à travers d'épaisses ténèbres. Or, s'il est vrai que ce Dieu, vraiment supérieur à toutes choses, soit présent à l'âme affranchie des sages, d'une façon intelligible et ineffable, même pour un temps, même dans le plus rapide éclair, et si cette présence ne lui est point une souillure, pourquoi [comme le fait Apulée] placer les dieux à une distance si grande de la terre, sous prétexte de ne les point souiller par le contact de l'homme (69)? » (*Cité de Dieu*, IX, 16; t. II, p. 163 de la trad.)

## 612 § III. CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Ce livre a été cité par Nicéphore Grégoras, comme nous l'avons dit ci-dessus, p. 549.

Le P. Thomassin en a examiné les points les plus importants dans ses *Dogmata theologica* (Voy. ci-dessus p. 541, 543, 547, 551-552, 555-556, 559).

Ce livre offre aussi matière à des rapprochements intéressants avec Fénelon (Voy. ci-dessus p. 544, 553-554) et avec Bossuet (p. 561- 562).

(01) Pour les Remarques générales sur ce livre, Voy. les *Éclaircissements* à la fin du volume.

(02) Voy. ci-dessus liv. VI, § 13, p. 387.

(03) Cette objection est empruntée à la doctrine d'Aristote. Voy. le passage de la *Métaphysique* que nous avons cité ci-dessus, p. 220. note 1.

(04) Voy. ci-dessus, p. 220, note 1.

(05) La question de la nature de l'unité et de l'Un est traitée avec de grands développements ci-dessus dans le livre II, § 9-12, p. 220-238; et dans le livre VI, § 12-14, p. 385-302.

(06) Voy. ci-dessus liv. IV, § 9, p. 379.

(07) Ce passage est cité par le P. Thomassin qui le commente en ces termes : « Est in anima aliquid mente sublimius puriusque quasi flos et apex summus mentis ; in quem sui apicem unumque intimum collecta tota mens, quasi jam ipsi uni cognatissima, illi adunatur, et quasi centrum centro inserens, cum eo confunditur; ut non jam operatione aliqua sua illi adgestiat et adsultet, sed complexu quodam operationes omnes longe vincente, et supermentali et substantiali, illi agglutinetur et quodammodo identiflectur. » (*Dogmata theologien*, t. I, p. 338.)

(08) Taylor propose à tort de lire ici τοῦ ἐνοῦς au lieu de τοῦ ὄντος.

(09) Voy. ci-dessus liv. II, § 7, p. 216.

(10) Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Si modo non extra se ipsam per insani et sensibilis amoris intemperias efferatur anima, (uni presentem sibi Deum medullitus quam sibi seipsam sentiet ;

non sensu, non intellectu, quibus absentia etiam attinguntur; sed intiore quodam genere, videlicet praesentia et conscientia scientiam antecedente, ut plane seipsam ante sensum sentit et ante intellectum intelligit... Sic Plotinus scientiae et intelligentiae cuicumque hanc inolescere maculam declarat, quod multiplex sit, non simplex, objectoque suo simplicitatem aequae detrahat; ideoque Primum principium ut simplicissimum sit, non scientia, non intelligentia, sed simpliciore quodam modo attingi debere; ut autem Deus sit praesens animae, opus esse tantum ut anima sibi sit praesens, seu ut ab extimis se recolligat, suumque in penetrabile se totam colligat; tunc enim semper praesenti Deo semper erit praesens, praesens autem non intellectu, sed substantiali quodam, longe superiori et admirabiliore modo. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 335.)

(11) Plotin ne cite pas Ici Platon textuellement. Voy. ci-dessus p. 531, note 1.

(12) On peut rapprocher de ce passage les lignes suivantes de Fénelon : « Déjà heureuse l'âme qui vous cherche, qui soupire et qui a soif de vous! Mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et dont votre amour a déjà comblé les délices ! Quand sera-ce, Seigneur? Ô beau jour sans nuage et sans fin. et dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon âme comme un torrent de volupté ! » (*De l'Existence de Dieu*, 1ere partie, fin.)

(13) Voy. ci-dessus § 3, p. 540-541.

(14) i Cette dénomination est empruntée au Timée de Platon, p. 37, éd. H. Etienne.

(15) Ficini traduit cette phrase inexactement : « Neque enim discernitur, sicut rationes in prolacione solent, sed tanquam rationes jam secundum unum quidam exogitare, etc. » La pensée de Plotin est que l'âme humaine ne conçoit les idées que successivement, tandis que l'Intelligence divine les conçoit toutes simultanément.

(16) Plotin emploie souvent cette comparaison. Voy. *Enn.* IV, liv. IX, § 5 ; t. II, p. 501.

(17) Sur cette expression, Voy. notre tome II, p. 1, note.

(18) Voy. ci-dessus liv. VIII, § 11, p. 515. Ce passage est cité et commenté par le P. Thomassin : « Ut ipsum Primum, ut ipsum Unum quod supra mentem est, attingat et fruatur mens, opus est ut conscendat tota in principium, in primum, in unum sui. Nam et summus Deus ea imprimis ratione ipsum Unum vocatur, non quod unum proprie sit, sed quod tum maxime illum continuat mens nostra, quum, a multitudine et dispersione sese recolligens, in unum se totam conglobat. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 338.)

(19) Kirchoff lit ταῦτα ὁμοίως ἐκείνοις, au lieu, de ταῦτα ὁμοίως ἀεὶ ἐκείνοις. Cette correction ne change pas le sens.

(20) Nous lisons avec Kirchoff ἐννοηθεῖν au lieu de ἐν ou μηθεῖν.

(21) Ce passage est cité par Nicéphore Grégoras, *Histoire de Constantinople*, liv. XX, 1, p. 552

(22) Par pensée Plotin entend ici évidemment la puissance intellectuelle en acte.

(23) Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Hinc Plotinus tam crebro ait omnia Deo convenire per modum principii, non per modum formae; ; ipsum nihil omnium esse, sed omnium auctorem esse et largiorem; itaque non esse bonitatem et veritatem, sed bonitatis et veritatis datorem et opificem. Hinc est quod negat idem Plotinus scientiam et intelligentiam apprehendi posse Deum, sed praesentiam et conscientiam et contacta mutuo. At vita, sapientia, veritas, iustitia et huiusmodi a se subsistentia et immutabilis per intelligentiam nostram apprehenduntur et per scientiam: ergo non in his, sed supra haec quaerendus Deus. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 214.)

(24) Kirchoff change ici mal à propos θεῶν, Deo, en θεῶν, curae. Pour construire la phrase, il suffit de sous-entendre στήσον ἐπί.

(25) Le père Thomassin commente ce passage en ces termes : « Fruendus igitur Deus est per praesentiam maxime intimam, sicut anima seipsa fruatur, etiam quum se non cogitat; estque Deus semper praesens, sed abest ab illo anima, dum per simulacra meretricia libidine peregrinatur. Ut autem praesens fiat anima Deo et eo praesente fruatur, non magno praesidio aut apparatu opus est; imo alia omnia amoliri necesse est, omnibus sese nudari, nudamque qualis a parente suo summo primum effluxit, illi se reddere et repraesentare. Ex quo minus mirum fit si conditae primum animae Deo statim fruebantur, quum nunc, ut ad eandem fruitionem redintegrentur, hoc unum eluctari debeant, ut, detersis omnibus quae ex infinitorum affricu inoleverant, nuda solaeque se sistunt, quales a solo solae effusae sunt. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336.)

(26) On peut rapprocher de ce passage les lignes suivantes de Fénelon : « Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée; je ne sais ce que je deviens : tout ce qui n'est pas vous disparaît, et à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point n'a rien vu; qui ne vous goûte point n'a jamais rien senti : il est comme s'il n'était pas; sa vie entière n'est qu'un songe. » (*De l'Existence de Dieu*, 1ere partie, fin.)

(27) Au lieu d'ἔχον τὰ, nous lisons ἔχοντα.

(28) Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes : « Ita praestantissimus philosophus mentem instar materiae primae omnibus formis nudari jubet et speciebus, seipsam quoque nescire; omnibus speciebus quas vel a seipsa, vel ab aliis rebus impressas gerit, exspoliari ut Deum hac sua nescientia et informitate feliciter apprehendat. At inter has formas et species sequestrandas quis non videt esse ipsam quoque sapientiam, iustitiam, etc.? Nam si has servet formas, non erit omnino informis mens et materiae nuda similis. Si has formas servet, non erit in mera nescientia, non seipsam nesciet: nam et ipsa mens quaedam vita, et sapientia, et iustitia est. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 214.)

(29) Plotin fait ici allusion à l'Odyssee, chant XIX, vers 178 : « Minos, admis tous les neuf ans aux entretiens du tout-puissant Jupiter. » Voy. aussi Platon, *Lois*, liv. I.

(30) Voy. *Enn.* I, liv. II, § 2 ; t. I, p. 54.

(31) Il paraît y avoir une lacune entre cette phrase et celle qui précède.

(32) Voy. le développement de cette pensée dans Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XLIV, dans notre tome I, p. LXXXVI. Elle se trouve aussi dans Fénelon : « Ô mon Dieu ! si tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main ; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'esprit... Vous êtes auprès d'eux et au dedans d'eux ; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine de chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchaient au dedans d'eux-mêmes ! Mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant eux-mêmes, etc. » (*De l'Existence de Dieu*. Ire partie, fin.)

(33) Voy. *Enn.* IV, liv. III, § 1 ; t. II, p. 261-262. Fénelon dit aussi, dans le morceau tout platonicien que nous venons de citer : « Parce que vous êtes trop au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché : car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont, »

(34) Voy. *Enn.* II, liv. II, § 2, t. I, p. 162: « S'il en est ainsi, l'âme se meut autour de Dieu, l'embrasse, s'y attache de toutes ses forces : car toutes choses dépendent de ce principe; mais comme elle ne peut s'y unir, elle se meut autour de lui, etc. » Porphyre dit aussi: « L'âme ressemble à une source qui, au lieu de s'écrouler de dehors, reflue circulairement en elle-même » (*Principes de la théorie des intelligibles*. § XXXII, p. LXXII de notre tome I.)

(35) Cette phrase rappelle un célèbre passage de Platon : « Le chef suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses, etc. » (*Phèdre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 49.)

(36) Voy. dans Platon le début du livre IX de la *République*.

(37) C'est la matière. Voy. *Enn.* I, liv. VIII, § 7; t. I, p. 128, note 1.

(38) Voy. les *Éclaircissements*, de notre tome I, p. 453.

(39) Le P. Thomassin commente ce morceau en ces termes : « Dum anima Deum cognoscit, Deo fit praesens; quumque Deo praesentia sint omnia, ut et omnibus praesens, Deum enim cognoscit anima non per scientiam, sed per praesentiam ; non per intellectum, sed per contactum ; uno suo, quod mente superius est, Unum mente superius attingit, sicque non intelligendo, sed tangendo, melius intelligit. Deum ergo intelligendo, fit illi praesens ; quocirca et mentibus animabusque aliis Deum similiter intelligentibus, et intelligendo praesentibus, fit et ipsa praesens. Omnes ergo intellectuales substantiae ad hunc modum omnes omnibus et singulae insunt, quia ipsi Uni et eidem Deo omnes praesentissimae adsunt; suntque velut circuli plurimi circa idem centrum defixi, sibi quoque mutuo implexi. Etsi enim mentes instar corporum non sese excludant, at nunc perspicuum est quod sese mutuo includant, quum omnes uni communi centro praesentissimae sint... Sic luculente Plotinus non loco, sed alteritate et dissimilitudine distare inter se incorporeas naturas edocet; adesse autem et inesse sibi vel mutua similitudine, vel stabili ad Deum tanquam ad commune centrum copulatione. » (*Dogmata theologica*, t.1, p. 248.)

(40) Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes : « Deus ergo a mentibus non abest, ut corpora a corporibus sua et aliena mole discluduntur ; nec ut naturae intellectuales aliae ab aliis alteritate sua distant et discrepantia naturae et affectuum. Deus quum nec ulla corporea mole née ulla alteritate constet, quippe Unum ipsum simplicissimum, omnium expers, adest utique semper mentibus, suaque identitate et substantiali, ut ita dicam, immeatione iis illabitur, si modo eae praesentes sint et omnem alteritatem per extranea quocumque inhærescentem extergant. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 336.)

(41) Plotin emploie ici une expression d'Héraclite, ἀνάπαυλα. (Voy. *Enn.* IV, liv. VIII, § 5 ; t. II, p. 487, note 5), mais il lui donne un autre sens.

(42) C'est une idée empruntée à Numénius. Voy. notre tome I, p. CII-CIII.

(43) Voy. *Enn.* II, liv. III, fin; t. I, p. 193.

(44) Voy. *Enn.* I, liv. VIII, § 14; t. I, p. 137.

(45) ἐμπνέομεν καὶ σωζόμεθα. Ces expressions rappellent les paroles de saint Paul : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que nous sommes;... puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (Actes. XVII, 25, 27, 28.)

(46) Ce sont toutes expressions empruntées au *Phèdre* de Platon. Voy. *Enn.* IV, liv. III, § 7 ; t. II, p. 277.

(47) Plotin fait ici allusion à la table célèbre de l'Amour et de Psyché, telle qu'elle a été développée par Apulée.

(48) Pour plus de détails, Voy. *Enn.* III, liv. V, § 2; t. II, p. 106.

(49) Voy. *Enn.* III, liv. v, § 4: t. II, p. 110.

(50) Voy. *ibid.*, § 7-9; t. II, p. 114-122.

(51) Nous lisons avec M. Kirchoff παρθένος καλοῦ [πατρικῆ]. Plotin revient ici à la fable de l'Amour et de Psyché, Cette allusion n'est pas bien indiquée dans la traduction de Ficin qui manque tout à fait de netteté dans ce passage.

(52) Voy. le passage de Jean Philopon cité dans notre tome II, p. 245 note 2.

(53) Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes: « Immutabilitatis, quanta maxima indulgeri potest naturae creatae, ubertas et possessio summa in visione beata Dei percipiuntur. Mens enim beata ipsum Unum et omnia simul et semper intelligit, amat, amplectitur, indivulset et inamissibiliter atque immutabiliter. Sine defatigatione, sine satietate, videt et amat. Videt enim et amat Unum, ideo sine defatigatione; videt et amat omnia, ideo sine satietate. Si autem infatigabiliter et insatiabiliter, ergo immutabiliter. Non quaerendo, sed possidendo, non laborando, sed fruendo, videt et amat Unum omnia; ergo immutabiliter: nam mutatio quaerit et laborat ; quies et status possidet et fruitor. Non temporis fluxu, sed aeternitatis statu videt et amat stantem veritatis aeternitatem. Imo non lam videt et amat (nam hae motiones sunt, ad quaerendum magis quam ad fruendum idoneae), quam Uni ipsi unitur, et cum Uno unum, cum immutabili immutabilis fit. Nec tam unum et immutabile evadit ex adhaesione ad Unum quam unum cum ipso Uno fit, nec aliud jam est quam ipsum Unum; ideoque non tam immutabile quid fit, quam ipsum incommutabile...

Sic Plotinus beatam mentem unum cum Deo fieri tradit, ut nec intelligendo jam moveatur, in eoque ita stet ut status ipse et ipsum incommutabile quodammodo factus sit. » (*Dogmata theologica*, t.1, p. 272.)

(54) « O que le temps est incommode! Que de besoins accablants le temps nous apporte ! Qui pourrait souffrir les distractions, les interruptions, les tristes nécessités du sommeil, de la nourriture, des autres besoins? Mais celle des tentations, des mauvais désirs, qui n'en serait honteux autant qu'affligé? Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? Ô Dieu ! que le temps est long, qu'il est pesant, qu'il est assommant ! Ô Dieu éternel, tirez-moi du temps, fixez-moi dans votre éternité! » (Bossuet, *Élévations à Dieu.*) III. 36

(55) « Alors nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité; mais dans cette simplicité nous porterons la parfaite image de la Trinité, puisque Dieu, uni au fond du notre être et se manifestant lui-même, produira en nous la vision bienheureuse qui sera en un sens Dieu même, lui seul en étant l'objet comme la cause ; et par cette vision bienheureuse, il produira un éternel et insatiable amour, qui ne sera encore autre chose en un certain sens que Dieu même vu et possédé ; et Dieu sera tout en tous, et il sera tout en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fond, se produisant nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un éternel et parfait amour. Alors s'accomplira notre parfaite unité en nous-mêmes et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous; et ce qui nous fera tous parfaitement un, c'est que nous serons, et nous verrons, et nous aimerons ; et tout cela sera en nous tous une seule et même vie. » (Bossuet, *Élévations à Dieu.*)

(56) L'expression de chœur des vertus a été souvent employée par les Stoïciens pour montrer la liaison que les vertus ont entre elles.

(57) ἔκτασις, καὶ ἀπλωσις, καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ, καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν, καὶ στάσις, καὶ ἀπλωσις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Pour faciliter l'intelligence de ces lignes, nous réunissons ici les divers passages où Plotin fait allusion aux mystères :

« Si tu crois que tout est perçu par les sens, tu seras privé de Dieu. Tu ressembleras à ces hommes qui, dans les fêtes sacrées, se gorgent d'aliments dont on doit s'abstenir quand on s'approche des dieux, et qui, regardant cette jouissance comme plus certaine que la contemplation de la divinité dont on célèbre la fête, s'en vont sans avoir participé aux mystères. » (*Enn.* V, liv. V, § 11 ; t. III, p. 88.)

« Dans les mystères, ceux qui sont admis à pénétrer au fond du sanctuaire, après s'être dépouillés, s'avancent complètement nus... La divinité reste cachée au fond du sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes. » (*Enn.* I, liv. VI, § 7 et 8; t. I, p. 108 et 110.)

« Invoquons d'abord Dieu même, non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière; or la seule manière de le prier, c'est de nous avancer solitairement vers l'Un qui est solitaire. Pour contempler l'Un, il faut se recueillir dans son for intérieur, comme dans un temple, et y demeurer tranquille, en extase; puis considérer les statues qui sont pour ainsi dire placées dehors [l'Âme et l'Intelligence], et avant tout la statue qui brille au premier rang [l'Un], en le contemplant de la manière que sa nature l'exige. » (*Enn.* V, liv. I, § 6; t. III, p. 13.)

« Toutes les essences sont dans le monde intelligible comme autant de statues qui sont visibles par elles-mêmes, dont le spectacle donne aux spectateurs une ineffable félicité. » (*Enn.* V, liv. VIII, § 4; t. III, p. 115.)

Enfin, Plotin dit ci-dessus (p. 562, au commencement du § 11) : « Comme ce qui est divin est ineffable, on prescrit de n'en point parler à celui qui n'a pas eu le bonheur de le voir. »

(58) Ce magnifique morceau de Plotin est assurément ce que l'antiquité nous a laissé de plus beau sur les vérités religieuses enseignées dans les mystères d'Éleusis. Il semble inspiré par les conceptions les plus sublimes de Platon et d'Aristote, parmi les philosophes, de Pindare, parmi les poètes : « Heureux, disait Pindare, qui a vu les mystères d'Éleusis, avant d'être mis sous terre! Il connaît les fins de la vie et le commencement donné de Dieu. » (Éd. Boissonnade, *Fragments*, p. 293. Voy. M. Villemain, *Essais sur le génie de Pindare*, p. 26.) L'idée exprimée dans ces vers de Pindare est développée par Plotin dans un beau passage qui se termine par ces lignes : « Avant de sortir de la vie, l'homme sage connaît quel séjour l'attend nécessairement, et l'espérance d'habiter un jour avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 45; t. II, p. 405.) Plotin dit encore ailleurs : « C'est donc avec sagesse qu'on enseigne dans les mystères que l'homme qui n'aura pas été purifié séjournera, dans les enfers, au fond d'un bourbier. » (*Enn.* I, liv. VI, § 6; t. I, p. 107.)

(59) « La félicité des justes n'est pas fugitive, disait Pindare... Au-dessous de la voûte céleste, à l'entour de la terre, volent les âmes des impies dans de cruelles douleurs, sous l'étreinte de maux qu'on ne peut fuir. Mais, habitantes du ciel, les âmes des justes chantent harmonieusement dans des hymnes le grand bienheureux. » (Fragments traduits par M. Villemain, *Essais sur le génie de Pindare*, p. 25-26.) La même idée est développée dans l'*Invocation* de Porphyre dont on trouvera ci-après la traduction, p. 626.

(60) Voy. ci-dessus p. 550-551.

(61) Voy. ci-dessus p. 559.

(62) Voy. ci-dessus p. 560.

(63) Voy., ci-dessus p. 557 et note 5.

(64) Aux passages de Pindare que nous avons cités dans les notes ci-dessus (p. 565-566) on peut joindre les témoignages suivants : « Le secret mystique des cérémonies sacrées est un hommage à la divinité dont il imite la nature, qui se dérobe aux yeux. » (Strabon, *Géographie*, X, p. 467, éd. Casaubon.) « On dit que ceux qui ont participé aux mystères en deviennent plus pieux, plus justes et meilleurs en toute chose. » (Diodore de Sicile, V, 48, éd. Wesseling.)

(65) Cette expression semble empruntée à Plotin (tome I, p. III) : « Fais alors comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté, etc. »

(66) Voy. en outre le morceau cité ci-dessus p. 607.

(67) Cette citation paraît se rapporter à l'*Ennéade* I, liv. VI, § 7; t. I, p. 109.

(68) C'est l'expression même employée ci-dessus par Plotin, p. 62 : « Il suffit de l'atteindre par une sorte de contact intellectuel. »

(69) Nous terminerons ces citations de saint Augustin par un passage où ce Père résume son opinion à l'égard des Néoplatoniciens : « Si Platon a défini le sage celui qui imite le vrai Dieu, le connaît, l'aime et trouve la béatitude dans sa participation avec lui, à quoi bon discuter contre les philosophes? Il est clair qu'il n'en est aucun qui soit plus près de nous que Platon. Que la théologie civile et fabuleuse le cède aux philosophes platoniciens qui ont reconnu le vrai Dieu comme auteur de la nature, comme source de la vérité, comme dispensateur de la béatitude!... Ainsi donc tous les philosophes, quels qu'ils soient, qui ont eu ces sentiments touchant le Dieu suprême et véritable, et qui ont reconnu en lui l'auteur de toutes les choses créées, la lumière de toutes les connaissances et la fin de toutes les actions, c'est-à-dire le principe de la nature, la vérité de la doctrine et la félicité de la vie, ces philosophes, qu'on appellera platoniciens ou d'un autre nom, nous les préférons à tous les autres et nous confessions qu'ils ont approché de plus près de notre croyance » (*Cité de Dieu*, VIII, 5, 9 ; p. 77-86 de la trad.) Voy. encore ci-dessus t. 1, p. XXXI (note1), 274, 305, 330, 493; t. II, p. VIII (note 8.)

**FIN DES ENNÉADES**