

MARC-ANTOINE GAVRAY

DU COMMENTAIRE AU COMMENTAIRE

SUR LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE DE JEAN PHILOPON
DANS LE *DE OPIFICIO MUNDI*

Dans un article de 1985, É. Évrard montrait sur un point précis la continuité doctrinale entre les Commentaires et les œuvres théologiques de Philopon. De ses premiers écrits aux plus tardifs, du Commentaire sur les *Catégories* au *De opificio mundi*, ce dernier soutenait la même thèse, définissant la ténèbre comme une privation et non comme une essence contraire à la lumière¹. Le parallèle fournissait un indice supplémentaire en faveur de positions qu'Évrard soutenait dès 1943, mais qu'il devait publier pour la première fois en 1953². Premièrement, Philopon ne s'est pas converti lors d'un quelconque tournant mais a toujours été chrétien. Toute sa vie, il est resté cohérent sur la création du monde. Deuxièmement, il s'est comporté en esprit indépendant, tant vis-à-vis des sources que de la tradition philosophique qui l'avait formé. Cas exceptionnel chez les commentateurs alexandrins, il n'a jamais dérogé à la règle de prévalence des phénomènes pour sacrifier à une quelconque autorité. Enfin, et troisièmement, il a développé des positions philosophiques personnelles. À plusieurs reprises, il propose des théories originales, tant sur le mouvement, le lieu, le vide que sur l'intelligence. Élément isolé mais constant dans le ciel néoplatonicien, il méritait davantage d'attention.

Depuis, ces conclusions ont été confirmées par d'autres chercheurs, en particulier Ch. Wildberg et P. Golitsis. Leurs travaux ont substantiellement amélioré notre connaissance de la personnalité philosophique et exégétique de Philopon, montrant que ses innovations doctrinales relevaient

Ma gratitude va à Angela Longo, qui m'a gentiment invité au colloque de l'Aquila en dépit de mes exigences de *diva*. Je remercie aussi les autres participants pour leurs questions et remarques. J'adresse enfin mes remerciements à Alexandra Michalewski pour sa relecture attentive et ses suggestions judicieuses.

¹ Évrard (1985, 177-188).

² Voir Évrard (1953, 299-357); Évrard (1957); Évrard (1961).

d'une herméneutique propre, qui laissait de côté trois concepts moteurs de l'art néoplatonicien du commentaire: l'harmonie, l'autorité et la sotériologie³. Dans cette contribution, c'est sur cet aspect de la continuité de l'œuvre de Philopon que je voudrais me pencher. Dans la mesure où le *De opificio mundi* se présente comme un commentaire des premiers versets de la *Genèse*, j'examinerai s'il obéit aux règles en vigueur dans ses autres œuvres exégétiques, en posant la question de la façon suivante: sous quelle forme le *De opificio mundi* se présente-t-il et, sur ce point, comment se situe-t-il par rapport aux commentaires antérieurs de Philopon? Pour y répondre, j'envisagerai plusieurs points relatifs à la méthodologie, dans l'espoir d'apporter une pierre, si mince fût-elle, à cette entreprise collective d'arpentage du *De opificio mundi*.

1. Situer le commentaire.

Le *De opificio mundi* s'ouvre sur une dédicace en forme de prologue qui obéit aux règles de la *captatio benevolentiae*⁴. Philopon y revient sur ses écrits et sur les raisons de déployer autant d'arguments contre les partisans de la «philosophie sacrée»⁵, Aristote et Proclus. Ensuite, pour justifier que ce nouveau texte poursuive le projet de montrer que le monde a bien été créé, il se défend de nier la capacité de Moïse à décrire la nature en accord avec les phénomènes (τοῖς φαινομένοις σύμφωνα). Il entend au contraire souligner la perfection de son discours. Rien d'inhabituel en somme. Le prologue révèle la disposition de l'auteur: Philopon entend attester de son christianisme et souligner la distance qui le sépare des philosophes auxquels il se réfère, en manifestant la supériorité des explications de Moïse et en se montrant critique vis-à-vis des «Grecs». Voilà le cadre général du *De opificio mundi*, celui d'une double apologie.

Quant au cadre particulier, Philopon annonce se concentrer sur les parties que Basile de Césarée a délaissées dans ses *Homélies sur l'Hexaemeron*, parce qu'elles «n'étaient pas adaptées à une écoute et à une intelligence simples»⁶. Cette précision lui permet de situer son propos, non seulement

³ En particulier Wildberg (1999, 115-120); Golitsis (2008, 196-201); Golitsis (2016, 419-438).

⁴ Philop. *De op.* I 1, 5-2, 12 Reichardt (= R) = I 72, 5-74, 13 Scholten (= S).

⁵ L'expression οἱ ἐκ τῆς σεμνῆς φιλοσοφίας désigne les philosophes grecs païens, comme cela apparaît aussi chez Orig. *C. Cels.* VII 61, 7 Borret; *Philocalia* 15, 11, 8 Robinson; et chez Synesius, *Ep.* CIII 50 Garzya.

⁶ Philop. *De op.* I 1, 2, 16-25 R = 76, 4-12 S (je cite partout la traduction de M.-H. Congourdeau et M.-C. Rosset, en l'adaptant au besoin à l'édition de C. Scholten et en y introduisant parfois des italiques pour les passages importants).

par rapport à son prédécesseur mais encore par rapport au projet attribué à Moïse:

Mais que personne ne réclame à l'ouvrage de Moïse les dissertations sur la nature qui ont été élaborées ultérieurement, comme par exemple: quels sont les principes matériels des choses? Faut-il en admettre un ou plusieurs? Si on en admet plusieurs, combien et quels sont-ils? Sont-ils tous semblables, sont-ils différents? Quelle est la substance des objets célestes, sont-ils autres que les objets situés sous la Lune, et leur substance change-t-elle au gré de leurs mouvements? En un mot, tout ce qui est discuté par les spécialistes de ces choses, alors que la plupart des physiciens se trompent en ces matières, et qu'ils ne s'accordent ni entre eux ni avec la réalité (μήτε ἀλλήλοις συμπεφωνηκόσι μήτε τοῖς πράγμασιν). *Tel n'était pas le but (σκοπός) de l'admirable Moïse: il fut, lui, choisi par Dieu (ὑπὸ θεοῦ προῦκεχειρίστο) pour mener le premier les hommes à la connaissance de Dieu (εἰς θεογνωσίαν) et leur enseigner la vie correspondante (βίον διδάξει ταύτη προσήκοντα); il a donc écrit tout ce qui y contribue: cet ouvrage important, éclatant, que constitue le monde n'est pas venu à l'existence de façon spontanée, il n'est pas d'une substance supérieure et divine; avant d'être créé par ce principe invisible et créateur de toutes choses, il n'existait pas, mais il a été conduit jusqu'à cette splendeur qui nous apparaît⁷.*

Ce paragraphe fixe le but poursuivi par Moïse dans les premiers versets de la *Genèse*: mener à la connaissance de Dieu et inciter à la vie qui lui correspond. Mais qu'est-ce que ce projet nous dit sur le *De opificio*? Tout d'abord, il situe le discours. Comme l'indique la liste des questions évacuées d'emblée, Philopon juge que Moïse ne voulait ni faire de physique ni même composer de *Physique* à l'instar d'Aristote, mais qu'il a laissé ces problèmes à d'autres⁸. Il nourrissait une ambition d'un autre ordre, théologique, bien qu'articulée à une méthode similaire: partir de ce qui est familier et connu (ἐκ τῶν συνήθων καὶ γνωρίμων) aux ignorants afin de leur offrir une connaissance accessible de Dieu, leur expliquer les phénomènes visibles pour qu'ils perçoivent quelque chose de l'invisible. En initiant les hommes à la création, en leur présentant l'image d'un dieu artisan et en explicitant sa relation causale à leur environnement direct, il entendait leur procurer une notion essentielle pour conduire à Dieu et les guider vers la connaissance plus élevée. Cette forme de connaissance, que Philopon appelle ici *θεογνωσία* et ailleurs *ἐπίγνωσις*, est de l'ordre de la reconnaissance ou de l'identification⁹: à

⁷ Philop. *De op.* I 1, 3, 1-21 R = 78, 3-11 S.

⁸ Philopon énonce le type de questions qui ouvrent les traités physiques d'Aristote, p. ex. *Phys.* I 2, 184b15-25.

⁹ Philopon emploie *θεογνωσία* uniquement dans l'expression *εἰς θεογνωσίαν*, aussi en *De op.* I 2, 4, 19 R = 80, 4-5 S; I 2, 6, 5 R = 82, 14 S; 56, 8-9 R = 174, 10-11 S; IV 1, 160, 6 R = 368, 21 S;

partir des effets ou des manifestations, elle consiste à reconnaître le créateur depuis l'intérieur de sa création, et non à le connaître dans sa nature intelligible de la façon la plus parfaite qui soit¹⁰. Selon Philopon, Moïse vise donc une connaissance de Dieu en quelque sorte intuitive, mais suffisante pour apprécier sa grandeur.

Ensuite, ce projet cultive une dimension éthique explicite, au sens où s'ouvrir à la connaissance divine transforme celui qui y accède. En même temps qu'il fait la lumière sur les phénomènes, Moïse invite ceux qui les saisissent désormais à se tourner vers Dieu et à agir en conséquence, c'est-à-dire en sachant que sa création procède immédiatement de sa volonté. Saisir la nature invisible de Dieu et la façon dont elle sous-tend les phénomènes visibles modifie notre rapport au monde, dès lors que la place de chaque chose dans l'ordre de la création devient claire. Cette transformation libère de l'emprise du monde, qui se révèle dépourvu de la substance supérieure et divine que seul possède son créateur. Entendre les paroles de Moïse, ce n'est pas seulement découvrir comment s'agence le monde, c'est encore saisir comment se comporter à son égard pour espérer atteindre le salut. Le discours de Moïse est ainsi tout sauf quelconque. Il résulte d'une élection et d'une inspiration divine qui non seulement lui confèrent son autorité, mais qui augmentent aussi la force et la vérité de la transformation à laquelle il invite.

Enfin, Philopon nous informe sur son propre projet en tant qu'exégète: vérifier que les propos de Moïse s'accordent avec les phénomènes¹¹. Ce point revient régulièrement dans le traité, nous en reparlerons. Pour l'instant soulignons que, ce faisant, Philopon se fixe un objectif qui à la fois le situe par rapport à ses prédécesseurs, car il entend lever les zones d'ombre laissées par Basile de Césarée, et qui participe au projet sotériologique prêté à Moïse. Pour prouver l'accord avec les phénomènes, Philopon devra expliciter les tenants et aboutissants du discours de Moïse en même temps qu'il fera la lumière sur les phénomènes. Par la force des choses, il préparera ainsi ses lecteurs à la connaissance salvatrice de Dieu.

IV 1, 161, 5-6 R = 370, 16-17 S; et ἐπίγνωσις dans l'expression εἰς ἐπίγνωσιν (sauf dans les deux citations de Paul), en *De op.* I 8, 18, 22 R = 108, 6 S; I 10, 27, 9 R = 122, 12 S; I 22, 58, 26 R = 178, 17 S; III 10, 132, 28 R = 318, 6 S; VII 7, 295, 15 R = 616, 12 S (pour ce passage, *infra*). La seule exception, l'usage de δι' ἐπιγνώσεως, confirme que cette connaissance est préalable et mène à l'assimilation à Dieu au moyen d'une connaissance supérieure (VI 22, 274, 14 R = 578, 10 S).

¹⁰ Philopon suit explicitement l'inspiration de Paul, qui parle d'une connaissance du créateur à travers sa création (*I Cor.* 13, 12 = *De op.* I 22, 58, 4-11 R = 176, 24-178, 4 S; *Col.* 3, 8-10 = *De op.* VI 8, 243, 18-25 R = 524, 6-12 S).

¹¹ L'idée apparaît d'abord en *De op.* I 1, 2, 20 R = 76, 7-8 S, et I 2, 6, 14-15 R = 84, 7-8 S.

2. *Guider l'interprétation.*

Entamer le *De opificio mundi* de cette façon, en commençant par déterminer son but (σκοπός) et, par ricochet, le but de son exégèse, revient pour Philopon à renouer avec l'usage ancré dans l'École d'Alexandrie de préparer le commentaire par un prologue en forme de questionnaire¹². Composé de six ou sept points appelés κεφάλαια, celui-ci détermine le cadre de l'interprétation en fixant pour l'œuvre à étudier le but, l'utilité, l'authenticité, la place dans l'ordre de lecture, la raison d'être du titre, la division en chapitres et, parfois, la partie de la philosophie dans laquelle elle se range. La pratique remonte manifestement à Ammonius, le maître dont Philopon éditait les leçons au début de sa carrière. Elle se retrouve ensuite chez les différents membres de son École. Elle est également présente dans les commentaires de Philopon, aussi bien dans ceux écrits sur la base des leçons d'Ammonius que dans ceux rédigés en son nom propre.

Notons toutefois une variation dans la pratique de Philopon. Le questionnaire est absent de ses commentaires sur le *Traité de l'âme* et sur les *Seconds analytiques* (hormis dans une version alternative présente dans quelques manuscrits), tous deux écrits sous l'autorité d'Ammonius. Il apparaît sous une forme brève au début du commentaire sur la *Physique*, partie écrite à partir des leçons d'Ammonius, où sont évoqués rapidement l'objet du traité (sans mention du terme σκοπός), la raison de son titre et sa division¹³. De même dans le commentaire sur le traité *De la génération et la corruption*, qui s'arrête sur le but et la division¹⁴. Quant au commentaire sur les *Premiers analytiques*, qui remonte encore à Ammonius, il présente des développements plus longs: Philopon dresse la liste des κεφάλαια, qu'il détaille ensuite point par point¹⁵. Dans ces conditions, il paraît difficile de dégager une règle d'usage, qu'elle s'appuie sur la chronologie relative (impossible à établir) ou sur l'ordre de lecture en vigueur à l'École d'Alexandrie (vu que les commentaires sur la *Physique* ou le *De la génération et la corruption* comportent des prologues plus étoffés que celui sur les *Seconds analytiques*, un traité normalement lu avant).

Le contraste avec les deux commentaires propres à Philopon, sur les *Météorologiques* et sur les *Catégories*, s'en trouve d'autant plus marqué. Tous deux donnent le questionnaire complet – le second fournissant même une

¹² Sur ce questionnaire, Hadot (1990, 138-160) et Westerink (1990, 341-348).

¹³ Philop. *In Phys.* 2, 13-16 et 3, 1-10 Hayduck; sur ce texte, Golitsis (2008, 38-55).

¹⁴ Philop. *In De gen. et corr.* 1, 5-7, 4 Vitelli.

¹⁵ Philop. *In An. pr.* 1, 5-9, 20 Wallies.

explication circonstanciée pour chaque point, que justifie sa place initiale dans l'ordre de lecture des traités aristotéliens¹⁶. Dans ces cas non plus les arguments chronologiques et systématiques ne valent pas, ou du moins pas complètement, pour expliquer le recours au questionnaire. D'un côté, le commentaire sur les *Catégories* appartient, semble-t-il, aux premiers écrits de Philopon, celui sur les *Météorologiques* est son dernier commentaire sur Aristote. Entre les deux, s'intercale au moins celui sur les *Seconds analytiques*¹⁷. De l'autre, si le commentaire sur les *Catégories* ouvre le cursus d'études aristotéliennes et doit dès lors introduire aux questions principales, celui sur les *Météorologiques* vient non seulement après tous les traités logiques, mais il occupe encore la dernière place dans les traités physiques. Si la décision d'abréger le questionnaire, voire de s'en dispenser, suivait un motif pédagogique – se fonder sur l'habitude prise progressivement par les auditeurs de soulever ces questions par eux-mêmes –, on comprendrait mal son retour à la fin du parcours aristotélien¹⁸. Pour résumer ces informations sous une forme graphique:

	Commentaires issus des cours d'Ammonius	Commentaires de Philopon ¹⁹
Questionnaire absent	<i>In An. post., In De an.</i>	
Questionnaire partiel	<i>In Phys. I</i> (but, raison du titre et division), <i>In De gen. et corr.</i> (but et division)	
Questionnaire complet	<i>In An. pr.</i>	<i>In Cat., In Meteor.</i>

Que déduire de ce tableau, si ce n'est que, dans son œuvre exégétique, Philopon semble attaché au questionnaire préalable pour poser les balises de son interprétation. Il agit en commentateur respectueux des usages scolaires.

¹⁶ Philop. *In Meteor.* 1, 4-3, 20 Hayduck; *In Cat.* 7, 1-8, 22, puis 8, 23-13, 32 Busse.

¹⁷ Sur ce point, les chronologies établies par Évrard (1953) et Golitsis (2019) se rejoignent.

¹⁸ Rappelons que le commentaire sur la *Métaphysique* retranscrit par Asclépius sur la base des leçons d'Ammonius commence par ce questionnaire complet, alors qu'il s'agit en principe du dernier traité à lire: voir Ascl. *In Metaph.* 1, 6-5, 32 Hayduck. Sur ce texte, Gavray (à paraître).

¹⁹ Ce tableau ne tient évidemment pas compte des parties de commentaire dues à Philopon lui-même, qui ne portent pas sur le début d'un traité, à savoir *In Phys.* III-IV et *In Phys.* VIII, ainsi que *In De an.* III.

Notons qu'il est difficile d'engager une comparaison avec ses pamphlets *Contre Proclus* et *Contre Aristote*, le second parce qu'il subsiste seulement dans un état fragmentaire, le premier parce qu'il est manifestement amputé de son début. Or l'un comme l'autre constituent d'une certaine façon des œuvres exégétiques, entendues en un sens critique, le premier consistant en une réponse à un ouvrage perdu dans lequel Proclus prouvait l'éternité du monde au moyen de 18 arguments, le second en une réfutation de plusieurs points tirés des deux premiers livres du traité *Du ciel*, du premier livre des *Météorologiques* et du dernier livre de la *Physique*²⁰. Aucun ne revêt la forme d'un commentaire lemmatique systématique, car ils sont organisés autour d'arguments. Il ne faudrait pas s'étonner que Philopon s'y soit senti plus libre à l'égard du schéma classique.

3. *Appliquer le canevas à Moïse.*

De retour au *De opificio mundi*, nous constatons que, de toutes les questions préliminaires, seule celle du *but* apparaît explicitement dès les premiers paragraphes. Sa présence ne nous étonnera pas vraiment, au vu de l'importance que lui assigne Philopon dans toute entreprise d'exégèse:

Le but (*σκοπός*) met à plat la nature du traité et procure au lecteur une forme d'aptitude [à savoir] comment il faut comprendre chaque point. Il fournit en effet le moyen de ramener à ce but chaque propos du texte. Celui qui ne connaît pas le but ressemble à un aveugle, qui ignore où il va, et il croira que tout ce qui tend vers le but a été dit en vain par l'[auteur] ancien²¹.

Le *σκοπός* permet d'unifier le commentaire en le ramenant à un fil directeur, une clef de lecture ou un objectif transversal, c'est-à-dire en déterminant sans équivoque l'objet au cœur du traité: les termes simples, la démonstration, les concomitants, etc. Lorsque plusieurs interprétations entrent en concurrence, il offre le moyen de trancher et d'évacuer des lectures certes possibles, mais incompatibles avec le projet global. L'ignorer, c'est alors courir le risque d'interpréter un passage de façon erronée en le prenant isolément, sans l'intégrer à la dynamique générale. Pour cette raison, il arrive régulièrement à Philopon d'y faire référence au gré du commentaire et de le

²⁰ Sur le *Contra Proclum*, voir la synthèse de Luna – Segonds (2012, 1622-1624); sur le *Contra Aristotelem*, Évrard (1961, 42-75 [229-251]); Wildberg (1988, 104-107), ainsi que la notice de Giardina (2012, 485-487).

²¹ Philop. *In Cat.* 7, 4-8 Busse. L'image de l'aveugle est un *locus classicus* chez les commentateurs des *Catégories*. Elle se retrouve chez Simplicius, qui l'exprime dans des termes semblables: voir *In Cat.* 7, 8, 13-15 Kalbfleisch. Sur ces passages, Hadot (1990, 138-141).

rappeler pour justifier un choix exégétique ou situer le propos d'Aristote dans l'ensemble du traité²². À cet égard, le but du commentateur se confond avec celui de l'œuvre à commenter: le projet de l'exégète consiste à fournir une interprétation conforme à l'objectif assigné au texte soumis à l'examen. Il doit dès lors aider le lecteur à s'approprier l'objet au cœur du traité.

Sur ce point, les traités polémiques modifient l'emploi du σκοπός. Dans la mesure où le *Contre Proclus* et le *Contre Aristote* prennent moins la forme de commentaires que de réfutations, ils impliquent une prise de distance à l'égard des auteurs cibles, en vertu de laquelle Philopon peut proposer une lecture alternative des textes ou des faits. Ainsi s'oppose-t-il à Proclus:

Bien que les faits parlent si manifestement d'eux-mêmes et que presque tout le monde s'accorde avec les démonstrations d'Aristote, tant au sujet des différents sens du potentiel et de l'actuel que sur le fait que ce qui mobilise l'acte à partir de la disposition ne subit ni altération ni changement, le philosophe [Proclus] (qui n'en tient nul compte, même si personne n'oserait lui prêter d'ignorer de tels théorèmes, *se pose pour unique but de s'armer par tous les moyens contre la vérité de nos Écritures* [ἐνα δὲ σκοπὸν θέμενος τὸ ὁπωσοῦν τῇ ἀληθείᾳ τῶν καθ' ἡμᾶς λογίων ἀνθοπλιζέσθαι] et nous adresse des arguments comme si nous étions des novices en ce domaine) a composé dans le chapitre précédent un parallogisme sur la base de l'homonymie du potentiel et de l'actuel²³.

Philopon assigne à Proclus un objectif qui définit l'orientation de ses arguments: donner de la création et de l'éternité du monde une interprétation à l'encontre de la Bible. Il ne peut plus être question de l'embrasser, comme Philopon n'hésite pas à le faire remarquer:

Puisque nous prenons pour seul but la découverte de la vérité et que nous suivons les règles de la dialectique, commençons donc par diviser le potentiel et l'actuel en leurs différents sens, puis examinons quel degré de vérité comportent les affirmations du philosophe à leur propos, à partir desquelles il combine son troisième argument²⁴.

Réfuter un auteur implique nécessairement de s'en démarquer et, potentiellement, de poursuivre un objectif différent, qu'il convient d'explicitier et de lui opposer. Il ne faudrait pas en conclure à un abandon du sens exégétique du σκοπός, que Philopon continue à utiliser comme grille de lecture.

²² Par exemple, Philop. *In Cat.* 26, 3-7; 35, 3-5; 45, 8-10; 53, 10-13; *In An. pr.* 10, 3-25; *In Phys.* 151, 15-19. Philopon utilise aussi quelquefois l'expression ὁ σκοπὸς τῶν προκειμένων pour dire «le sens de ce passage».

²³ Philop. *De aet.* IV 8, 74, 26-75, 12 Rabe. Voir aussi XIII 9, 496, 17-24.

²⁴ Philop. *De aet.* III 1, 45, 19-25. Cfr. Philop. *De aet. c. Arist.* Prol. Wildberg (= fr. 4 Évrard = *Simpl. In de Cael.* 25, 25-26), où Philopon s'assigne pour σκοπός de prouver que le monde est corruptible.

Quand il débat avec Proclus autour du *Timée*, il commence par rappeler quel est à ses yeux le σκοπός du dialogue (discuter de la nature du monde et de la génération dans le temps), avant de le confirmer par des citations (27a et 27c) et enfin de souligner que Platon ne tient pas les choses pour acquises sans preuve mais en fait un objet d'examen²⁵. Il s'agit moins de valider le discours de Platon que de contester sa reprise par certains, Proclus en tête, qui attribuent un sens manifestement contraire aux mots dont Platon lui-même use pour décrire son projet (ἀντὰς τὰς Πλάτωνος λέξεις). Contre les spéculations de son interlocuteur, Philopon préfère se ranger du côté des littéralistes. À cet égard, le σκοπός reste un critère majeur pour trancher en cas de conflit d'interprétation autour d'un passage ou de la signification d'un mot.

Qu'en est-il du *De opificio*? Quel emploi Philopon y fait-il du σκοπός? Au vu de l'importance qu'il lui accorde ailleurs, il n'est pas étonnant qu'il commence par définir le but de Moïse, ni qu'il y revienne au gré de son analyse. Il reproduit un modèle exégétique qui lui paraît approprié pour interpréter un texte. Je l'illustrerai par deux exemples.

Dans une discussion qui clôture le premier livre, Philopon s'oppose à Théodore de Mopsueste, qui prétend que la distinction entre le ciel et la terre au début de la *Genèse* reproduit celle entre intelligible et sensible, ce qui, d'après Philopon, aurait pour conséquence d'assigner une origine aux intelligibles et de les assimiler à la nature des sensibles²⁶. Conformément au but qu'il prête à Moïse – mener des ignorants jusqu'à une certaine connaissance de Dieu –, il estime pour sa part que la *Genèse* ne dit rien des intelligibles, en toute légitimité: ce serait aller trop loin pour un public pas habitué à ces subtilités. Aussi rejette-t-il le parallèle que Théodore établit avec le Psaume 148 (attribué à David) pour prouver la présence des êtres intelligibles au début de la *Genèse*. Sa réfutation procède en trois temps. Tout d'abord, il démontre que le Psaume 148 ne suit pas l'ordre de la nature, puisqu'il mentionne la terre (verset 7) avant le feu, la grêle et la neige (verset 8), bien que ces derniers se situent *au-dessus de* la terre et devraient donc venir *avant* elle²⁷. Il semble donc impossible de conclure, comme le fait Théodore, que l'énumération des êtres dans l'hymne de David respecte l'ordre de la cosmogonie. Ensuite, Philopon convoque d'autres hymnes bibliques pour prouver

²⁵ Philop. *De act.* VI 7, 135, 21-136, 22. En VI 22, 191, 15-192, 20, Philopon utilise le σκοπός pour trancher, critiquant un jeu abusif sur les mots et les significations opéré par Proclus et d'autres interprètes (Taurus). Sur le débat autour des lectures littérales du *Timée* et sur la position de Philopon par rapport à Taurus, Petrucci (2016).

²⁶ Pour une reconstitution de la position de Théodore de Mopsueste, voir Devreesse (1948).

²⁷ Respectivement Philop. *De op.* I 20, 50, 7-22 R = 164, 15-28 S.

que les prophètes ne respectent pas toujours l'ordre de la cosmogonie²⁸. Sur cette base, Philopon peut enfin renverser l'argument de Théodore:

À mon avis – et c'est ce qu'il y a de plus vrai – voici ce qu'il est possible de dire, à propos de tout ceci: Moïse n'a rien dit de la création des êtres intelligibles et incorporels; l'hymne quant à lui commence par les choses les plus précieuses, je veux dire parmi celles qui nous concernent, à savoir le ciel, et il prend ensemble les armées de plus précieux parmi les objets qui nous concernent? Mais il n'était pas raisonnable de commencer l'hymne par eux, du fait qu'on ne trouve pas mention d'eux dans [le récit de] la création du monde, étant donné qu'ils existaient avant le monde sensible. Le prophète a donc un seul et unique but (εἷς οὖν καὶ μόνος γέγονε τῷ προφήτῃ σκοπός): tisser, à partir de toutes les créatures ensemble, un hymne pour Dieu, et non pas opérer une distinction entre ce qui est du ciel et ce qui est de la terre, comme le dit Théodore selon l'ordre de leur création²⁹.

Philopon utilise le σκοπός défini au début du traité pour trancher dans le conflit d'interprétation. S'agissant d'un récit destiné à des ignorants, il va de soi que Moïse ne dit rien des intelligibles et incorporels. À cet égard, le parallèle avec le Psaume 148 ne nous éclaire en rien, estime-t-il. Au vu de la séquence dans laquelle ils apparaissent dans la Bible, c'est à l'inverse le début de la *Genèse* qui doit éclairer l'interprétation du Psaume 148, dont le but s'avère moins d'opérer la distinction entre intelligible et sensible que de célébrer Dieu grâce à un hymne où tous les êtres convergent. L'argument de Théodore tombe ainsi à l'eau, avant tout parce qu'il n'est pas parvenu à s'accorder avec le σκοπός de Moïse. Pour lire convenablement un texte, il importe en premier lieu de comprendre à qui il s'adresse et comment il se situe dans l'ensemble.

Passons au deuxième exemple afin d'observer comment Philopon résout une difficulté textuelle en la ramenant au projet global qu'il attribue à Moïse dans la *Genèse*. Parvenu au terme de son projet exégétique, Philopon en arrive à s'interroger sur le sens de la formule: «Et Dieu vit que cela était beau». Si en effet la création résulte directement de la volonté divine, sans le moindre écart, pourquoi Dieu s'arrête-t-il après chacune de ses œuvres pour la contempler et en souligner les mérites? En toute logique, il ne devrait pas s'étonner d'un résultat qui ne diffère en rien de son projet dans la mesure où, dans la création, Dieu réalise la notion exactement telle qu'il la conçoit. En réalité, argumente Philopon, la formule doit se comprendre non pas du point de vue de Dieu lui-même, mais du destinataire auquel Moïse adresse son discours:

²⁸ Philop. *De op.* I 20, 50, 23-51, 13 R = 164, 29-166, 12 S. Philopon convoque le livre de Daniel, où le cantique des trois jeunes gens (3, 63-72) mentionne ensemble la pluie et la rosée, qui relèvent selon lui du ciel et de la terre; puis il cite *Deut.* 3, 74.

²⁹ Philop. *De op.* I 20, 51, 14-52, 3 R = 166, 13-26 S.

Chez nous, l'artisan peut admirer sa réalisation, en sachant, à partir de ce qui est achevé, qu'il n'a pas manqué son projet. Mais Dieu, après avoir fait quelque chose, n'a rien appris de plus par rapport à la notion qu'il en avait. Pourquoi donc, après la création de chaque chose, le prophète dit-il: «Et Dieu vit que cela était beau», alors qu'elle n'a absolument rien reçu de plus? *C'est que, comme je l'ai dit souvent, Moïse a écrit ce livre pour amener les hommes à la connaissance de Dieu* (εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ). En disant à chaque fois: «Et Dieu vit que cela était beau», il pique et éveille l'âme de chacun pour comprendre pour chaque créature ce qui en elle est beau et bon. En effet, ce n'est pas à Dieu lui-même qu'elle apparaît belle, elle qui ne possède pas une extrême surabondance de beauté. C'est pourquoi Moïse attribue à Dieu son propre jugement. Il ne lui paraissait pas convenable de faire lui-même l'éloge des créatures. Mais à partir du jugement de Dieu, selon lequel les créatures sont bonnes, il infuse dans les âmes une foi incontestable en la grandeur de chacune, même à ceux qui ne voyaient pas encore les raisons pour lesquelles il les avait faites³⁰.

Si de prime abord la formule «Et Dieu vit que cela était beau» place Dieu dans la position d'un artisan qui, pour évaluer son œuvre une fois achevée, ne dispose d'aucun autre moyen que de la comparer à son projet initial, parce qu'il ignore *a priori* comment elle se présentera, la situer par rapport au projet global de Moïse permet de renverser cette lecture – qui limite la puissance de Dieu – sans pour autant verser dans l'allégorie ni le symbole. Philopon souligne qu'au vu de son projet, Moïse s'adresse à des ignorants et recourt pour cette raison à des images familières, de l'ordre de ce qui est évident pour nous. En insistant sur la beauté des choses, immédiatement perceptible, il invite à se porter sur leur bonté afin de contempler l'action divine dans la création. En prêtant à Dieu une action humaine, il transmet non seulement le jugement que chacun est censé porter sur la création mais, par la répétition de ce retour réflexif sur chaque étape, il attire également l'attention de son destinataire sur la nécessité d'opérer une conversion du regard sur le monde environnant. Interprété à l'aune du σκοπός, ce passage consiste donc moins à décrire un processus cosmogonique qu'à transformer le regard de son lecteur, en prenant pour point de départ une connaissance qui lui est familière.

Que déduire de ces exemples sur l'usage du σκοπός dans le *De opificio mundi*? Sans hésitation que Philopon conserve de son passé de commentateur aristotélicien le principe du σκοπός pour élaborer une interprétation. Un texte et son exégèse ne prennent sens qu'à la lumière du projet qu'ils poursuivent. Mais il convient d'ajouter aussitôt que Philopon ne s'arrête pas à cet usage. Nous l'avons vu, loin de se limiter à attribuer un objectif à Moïse, il en revendique un pour lui-même – à savoir vérifier la conformité des propos de

³⁰ Philop. *De op.* VII 7, 295, 8-27 R = 616, 6-23 S.

Moïse avec les phénomènes. Il ne s'agit pas là de jeter le doute sur la vérité des propos de Moïse. Ce procédé sonne plutôt comme une façon de s'autoriser à prendre position *contre* d'autres interprètes sans donner l'impression de polémiquer gratuitement. Sans doute les détours par le *Contre Proclus* et le *Contre Aristote* ont-ils permis à Philopon d'étoffer sa palette herméneutique. Il peut ainsi mettre en avant le projet de Moïse, celui qui guide l'interprétation, pour y adosser le sien, qui remplit la fin polémique de s'opposer à des interprétations erronées de la nature et de Moïse. Pourquoi une telle nuance? En raison de la dimension sotériologique prêtée au discours de Moïse. À travers l'interprétation, Philopon entend à la fois expliciter le message de Moïse et réfuter les lectures susceptibles d'en entraver les effets, parce qu'elles videraient le texte de sa dimension salvatrice, tout cela sans donner lui-même l'impression de former une telle entrave en raison d'un excès de subtilités.

Pour clore le dossier, demandons-nous enfin pourquoi Philopon semble négliger une partie du questionnaire préalable. À vrai dire, que le *De opificio mundi* repose sur un canevas incomplet ou, du moins, partiellement explicite, n'en fait pas une exception dans l'œuvre de Philopon. Ses commentaires – autant les siens que ceux écrits à partir des cours d'Ammonius – ne le déploient pas toujours complètement. En outre, le *De opificio* n'est pas un commentaire linéaire au même titre que les commentaires aristotéliens, vu que Philopon annonce d'emblée se concentrer sur des passages délaissés par Basile. Nous nous trouvons face à une œuvre au statut intermédiaire, entre les commentaires sur Aristote et les deux pamphlets sur l'éternité du monde, un texte qui revêt certes les traits d'un commentaire systématique, mais qui se focalise sur une portion de texte réduite au premier chapitre de la *Genèse*, sans l'ambition de balayer l'ensemble du livre. Dans ces conditions, il pouvait paraître inutile d'étaler tout cet attirail herméneutique.

Pourtant, à y regarder de plus près, nous constatons que plusieurs *κεφάλαια* surgissent comme par ricochet. La question de l'*authenticité* paraît réglée *a priori* par l'autorité reconnue à Moïse, puisqu'il a été choisi par Dieu pour en devenir le prophète. Celle de l'*utilité* apparaît en filigrane de la dimension sotériologique inhérente au *σκοπός*: le discours de Moïse permet d'atteindre une certaine connaissance de Dieu. Quant à sa *place dans l'ordre de lecture*, elle se déduit avec évidence non seulement de sa situation à l'*incipit* de la Bible, mais aussi de la fonction qui lui est assignée – fournir aux hommes les plus ignorants la première notion, la plus fondamentale, de Dieu. Ces indices convergent pour affirmer que Philopon transpose à une œuvre théologique, de nature exégétique, le dispositif qu'il utilisait pour ses commentaires aux traités d'Aristote. Il reste un commentateur inscrit dans un cadre circonscrit. À quelles occasions lui arrive-t-il dès lors de s'en affranchir?

4. *S'accorder avec les choses versus s'accorder avec l'autorité.*

Les spécialistes de Philopon s'entendent aujourd'hui pour lui reconnaître une particularité par rapport aux autres commentateurs néoplatoniciens, à savoir sa volonté d'atteindre la vérité dans l'accord avec les choses plutôt qu'avec les auteurs institués, Aristote et Platon en premier lieu³¹. Loin de postuler une harmonie fondamentale de la tradition ou de tendre à un accord absolu, sa méthode scientifique consiste à rejeter toute autorité qui n'aurait pas subi un examen critique approfondi et n'aurait pas été soumise à l'épreuve des faits. Cette posture, Philopon la résume dans sa définition du bon exégète – l'un des *κεφάλαια* de son enquête préalable sur Aristote:

Quant à l'exégète, il ne doit ni essayer de confirmer, en toute partialité, les propos mal formulés, en les accueillant comme s'ils sortaient d'un trépied, ni accueillir avec malveillance les paroles justes, sous l'effet de l'animosité. Il doit être un juge impassible (*κριτής ἀπαθής*) des propos, c'est-à-dire dans un premier temps éclairer la pensée de l'auteur ancien et interpréter ses opinions, ensuite ajouter son jugement personnel³².

Comme le note P. Golitsis³³, Philopon distingue deux registres de vérité: «la vérité du *texte*, que révèle l'exégèse objective, et la vérité des *choses*, que l'exégète s'applique à atteindre en exprimant sa propre opinion». Entre les deux, surviennent nécessairement des écarts. Le travail de l'exégète ne se réduit pas ainsi à une explication rigoureuse et objective qui situe l'argument dans son contexte et en saisit la signification exacte – idéalement, fidèle à l'auteur. Il s'assortit d'une démarche personnelle fondée dans une enquête sur les choses. Dans ce cas, exprimer une opinion personnelle, ce n'est pas simplement ajouter son avis. Dans la mesure où le bon exégète doit privilégier la vérité des faits, son travail peut aboutir à en proposer une lecture alternative, qui s'y accorde davantage qu'un texte dont la vérité n'est plus postulée *a priori*. Voilà pourquoi et comment Philopon prend occasionnellement des distances par rapport à la tradition³⁴.

³¹ Je renvoie à Wildberg (1999); Golitsis (2008) et Golitsis (2016) pour des illustrations.

³² Philop. *In Cat.* 6, 30-35. Pour une étude comparée de ce *κεφάλαιον* chez les commentateurs alexandrins, Hadot (1990, 123-130).

³³ Golitsis (2008, 196-201) cite le passage ci-dessus et le compare aux définitions d'Ammونیus et Simplicius.

³⁴ Par exemple, Philop. *In Meteor.* 49, 29-34 (erreur d'Alexandre de se battre contre les phénomènes et la perception pour sauver les hypothèses d'Aristote); 89, 32-90, 9 (Aristote souligne qu'il ne faut pas argumenter sur les causes à partir des choses ici-bas, à moins de ne pas entrer en contradiction avec les phénomènes; sur Arist. *Meteor.* I 7, 344a5-8, source probable de Philopon pour sa méthode); 123, 21-26 (réfutation de l'hypothèse d'Anaxagore); *In Cat.* 509, 26-33 (Phi-

De toute évidence, c'est ce principe qui guide encore ses traités polémiques, dans un cadre où atteindre la vérité exégétique, du moins celle de la cible, importe certainement moins :

De mon point de vue, celui qui discute des réalités naturelles ne doit pas lui-même composer de discours dissonants avec les réalités, mais émettre à leur sujet des discours consonants et adaptés aux phénomènes³⁵.

De façon récurrente, Philopon objecte à Proclus de produire des arguments en désaccord avec la vérité ou la réalité : au lieu de prendre la mesure des choses, il échafaude des hypothèses que rien ne vérifie, si ce n'est leur ancrage dans des affirmations non démontrées de Platon³⁶. Avant d'admettre les conséquences, il conviendrait pourtant d'éprouver la vérité des prémisses qui les sous-tendent. *Amicus Plato* (Proclus ou Aristote), *sed magis amica veritas*, tel y est le *leitmotiv* de Philopon, pour qui la seule vérité devient ici la vérité des choses: partir des phénomènes et des choses, jamais des paroles non vérifiées d'une autorité, quelle qu'elle soit.

Cette opposition entre vérité du texte et vérité des choses se retrouve dans le *De opificio mundi*, du moins correspond-elle à la nuance exprimée par Philopon entre son σκοπός et celui de Moïse. D'un côté, il faut interpréter les propos de Moïse dans la perspective d'une élévation vers la connaissance de Dieu; de l'autre, il convient de vérifier si sa parole s'accorde avec les choses. Examinons donc comment Philopon exploite ce couple dans ce contexte.

Un enjeu notable du *De opificio mundi* consiste à démontrer, en cas de désaccord, la supériorité de la science de Moïse sur la philosophie grecque. Dans tous les cas, Philopon entend prouver la rigueur incontestable de la physique de Moïse. C'est du moins la conclusion à laquelle aboutit *De opificio mundi* II 2, par exemple³⁷. Or le chemin pour y parvenir s'avère plutôt sinueux. Pris à commenter *Genèse* I 2, Philopon éprouve le besoin d'expliquer pourquoi, dans sa distinction entre la terre, l'eau et l'air, Moïse ne mentionne pas le *combustible* (ὑπέκκαυμα), cette totalité du feu dont parlent les physiciens, qui est contiguë à l'air et qui s'en distingue mal. La première raison semble s'imposer: s'il n'en parle pas explicitement, c'est que ce dernier échappe à notre perception, formant une continuité corporelle entre le ciel

lupon résout une difficulté pour laisser Aristote en paix vis-à-vis de lui-même et des choses). Sur le projet de «sauver les phénomènes» dans le neoplatonisme tardif, voir Duhem (2019, 30-37).

³⁵ Philop. *De act.* XI 8, 435, 3-7. Cfr. XIII 9, 496, 17-24 et 499, 4-7.

³⁶ Par exemple, Philop. *De act.* VII 2, 248, 6-25.

³⁷ Cela ressort clairement de Philop. *De op.* II 2, 64, 13-14 R = 190, 17-18 S, qui conclut le chapitre.

et l'eau. Sur cette base, Philopon peut ensuite reconstruire la hiérarchie des éléments et l'accorder avec la science grecque. Se pose alors une nouvelle difficulté: si Moïse évoque le combustible quand il dit «le souffle de Dieu était porté au-dessus de l'eau», il ne le situe pas au-dessus de l'air où il devrait se trouver. Qu'à cela ne tienne, répond Philopon, la vapeur (issue de l'eau) mène à la genèse de l'air, tandis que la fumée exhalée par la terre mène au combustible. L'ordre des éléments semble ainsi restauré.

Que s'est-il passé? Tout d'abord, pour restaurer l'harmonie de Moïse avec les phénomènes, Philopon a été contraint de faire un appel implicite au σκοπός du *De opificio mundi* et d'éveiller le souvenir de ses premiers destinataires: Moïse ne traite pas du combustible car il s'adresse à des ignorants qui accèdent seulement aux choses visibles. Le procédé revient encore ailleurs:

J'ai souvent dit qu'il a écrit ce livre pour mener à une connaissance élémentaire de Dieu ceux qui vécurent à son époque, qui avaient été longtemps élevés avec les Égyptiens et qui avaient été infectés par leur culte impie. (...) Voulant donc, comme je l'ai dit, mener de tels hommes à la connaissance de Dieu, Moïse rapporta que la création des étoiles, du soleil et de la lune fut postérieure à ce qui sort de la terre, pour leur enseigner qu'ils ne devaient pas les honorer comme des dieux³⁸.

Pourquoi Moïse n'a-t-il pas suivi l'ordre qui s'impose logiquement à la cosmogonie? Pourquoi n'a-t-il pas mentionné les corps célestes avant d'en arriver aux fruits de la terre? Pour détourner l'esprit de ses lecteurs ignorants de leurs mauvaises habitudes, répond Philopon: la destination et l'utilité du propos l'emportent sur l'ordre naturel et la précision scientifique. Un tel procédé exégétique se rencontre rarement dans les commentaires de Philopon, par comparaison avec ses homologues – notamment Simplicius qui, pour justifier l'écart entre Aristote et Platon, rappelle qu'ils s'adressent à des publics distincts, l'un faisant de la théologie en physicien, l'autre de la physique en théologien³⁹. Ensuite, Philopon recourt aux marqueurs de réserve ἴσως et μήποτε, rares dans ses commentaires. Comme chez ses homologues, ils dénotent sa prudence à l'égard de l'interprétation proposée, moins pour en relativiser la valeur que pour indiquer sa sortie des sentiers battus⁴⁰. Enfin, Philopon tord quelque peu la logique du texte, en utilisant un argument *a fortiori*.

³⁸ Philop. *De op.* IV 1, 160, 6-9 et 161, 4-8 R = 368, 21-24 et 370, 16-20 S. Cfr. VI 11, 252, 12-253, 5 R = 538, 17-540, 10 S.

³⁹ Je me permets de renvoyer à Gavray (2018, 106-108).

⁴⁰ Dans ce passage, Philopon emploie les deux mots dans sa phrase de conclusion, en *De op.* II 2, 64, 8-14 R = 190, 13-18 S, et déjà en II 2, 62, 19-21 R = 186, 18-20 S (ἴσως), et 62, 28-63, 1 R = 188, 1-2 S (μήποτε). ἴσως et μήποτε reviennent respectivement dix-sept et onze fois dans le *De opificio mundi*.

Si, par tous ces biais, il réconcilie le discours de Moïse avec les phénomènes, c'est avant tout en rabattant la vérité du texte sur la vérité des choses.

Il reste un dernier procédé exégétique auquel recourent fréquemment les commentateurs pour lever des difficultés – l'opposition entre la lettre et le sens, la λέξις et le νοῦς (ou διάνοια): des propos qui ne s'accordent ni avec les phénomènes ni avec la doctrine sont redressés au moyen d'une signification plus juste et d'une lecture alternative qui les sauvent. D'ordinaire, Philopon n'est pas coutumier de la méthode. Tout au plus résume-t-il le sens quand l'expression paraît confuse⁴¹. Loin de lui donc l'idée de sauver la lettre par le sens. Au contraire, il se focalise sur la λέξις, la lecture littérale, pour contester des interprétations concurrentes⁴². Or voici ce qu'il reproche à Théodore:

S'il s'attache à la lettre nue (εἰ γὰρ ψιλῶ προσέχοι τῷ γράμματι), sans tenir compte de son sens, qu'il dise donc que Dieu lui-même est une partie de l'univers et qu'il lui assigne le ciel pour demeure! Que ce ciel ne soit pas seulement la demeure de Dieu mais aussi son trône, et la terre, le marchepied pour ses pieds. Nous allons donc chercher où habitait Dieu avant que fût le ciel, ou sur quel trône il s'asseyait, ou quel était son marchepied avant que fût la terre. Qu'il dise donc en s'attachant à la littéralité seule (μόνη οὖν τῇ λέξει προσηρημένος) que Dieu avait besoin de repos et d'abri, qu'il lui attribue de la colère, du chagrin, du sommeil, l'action de se lever ou de se repentir, de la joie ou du rire, à cause de la phrase «Celui qui habite dans les cieus se moque d'eux». Et pourquoi pas des passions humaines? (...) Si ces opinions représentent le comble de l'impiété et de la stupidité, *il ne faut pas s'attacher à la lettre nue mais chercher vers quoi tend chacun de ces mots* (οὐ ψιλῶ προσεκτέον τῷ γράμματι, ἀλλ' εἰς ὅτι νεύει ἕκαστον τούτων ἐξηγνευτέον). C'est par ces mots en effet que nous apprenons, nous qui sommes cloués à la seule sensation; par l'analogie de ces mots (ἐκ τῆς τούτων ἀναλογίας), les Écritures inspirées par Dieu nous élèvent à des notions plus divines⁴³.

Philopon reproche à Théodore de fournir une interprétation littérale du texte, car elle revient à prêter à Dieu des propriétés humaines. Ce faisant, il rompt avec le principe qu'il observe dans ses œuvres exégétiques, prenant ici pour objectif de «redresser les passages de la lettre qui sont difficiles et qui ne semblent pas s'harmoniser avec la nature»⁴⁴. Autrement dit, il s'autorise à chercher une vérité du texte dans l'analogie. Nous pouvons nous interroger sur la compatibilité du procédé, par définition technique et réservé aux

⁴¹ Par exemple, Philop. *In Phys.* 431, 3-11.

⁴² Par exemple, Philop. *In Meteor.* 22, 3-10; 78, 35-79, 8.

⁴³ Philop. *De op.* I 18, 46, 8-21 R = 158, 10-21 S, et 47, 1-6 R = 158, 27-160, 3 S (tr. Congourdeau et Rosset modifiée).

⁴⁴ Philop. *De op.* V 1, 205, 7-8 R = 452, 17-19 S. Cfr. VI 1, 229, 23-231, 2 R = 498, 14-500, 14 S.

savants, avec le *σκοπός* maintes fois attribué à Moïse de s'adresser à des profanes, par principe incapables de redresser le sens manifeste. Il révèle à tout le moins que, lorsqu'il s'agit de prouver l'accord des Écritures avec les réalités, le commentateur s'octroie une marge de liberté pour contester l'usage des mots et leur attribuer une signification moins manifeste et moins immédiate. À partir du moment où il lui incombe d'éprouver la validité d'une parole révélée, la vérité exégétique finit par se confondre avec la vérité correspondante, l'enquête sur les mots du prophète avec celle sur la nature⁴⁵.

5. *Philopon, commentateur perpétuel.*

Dans le *De opificio mundi*, Philopon reste un exégète. De ses commentaires sur Aristote à ce texte théologique, il garde ainsi les mêmes critères et méthodes herméneutiques, en particulier le principe de l'accord avec les choses (*πρὸς τὰ πράγματα*), ainsi que la nécessité de considérer le statut de l'auteur ou la façon dont il s'adresse à ses destinataires. Il se fait néanmoins ici le commentateur de ce qu'il juge être la parole divine, dont Moïse apparaît comme l'intermédiaire prophétique, et plus seulement, comme dans ses écrits sur Aristote, l'exégète d'un philosophe qui s'est attelé à exprimer la vérité dans la mesure de ses moyens – humains et païens. Ainsi poursuit-il, en tant que commentateur, le but d'expliquer la vérité divine qui est, par définition, en accord avec les choses, dans la mesure où le Dieu qui les exprime est aussi celui qui les fait exister. En d'autres termes, Philopon retrouve dans ce nouveau registre d'autorité les principes exégétiques de ses collègues néoplatoniciens: la parole révélée, l'autorité du texte, le public en fonction duquel il faut interpréter le discours et l'objectif sotériologique. En un sens, c'est au moment où il s'écarte manifestement de la pratique scolaire du commentaire néoplatonicien, du moins de l'arrière-fond philosophico-religieux qui la sous-tend, qu'il renoue fidèlement avec ses méthodes ou, en tout cas, avec ses postulats. Il peut enfin utiliser ces outils herméneutiques pour expliquer le seul texte auquel ils peuvent réellement s'appliquer, parce que lui seul résulte d'une révélation et exprime la vérité la plus parfaite. En définitive, l'opposition avec le milieu platonicien porte moins sur la méthode que sur le statut du texte à expliquer. Des commentaires sur Aristote au *De opificio mundi*, nous assistons seulement à un déplacement de l'autorité, qui permet de lever les barrières exégétiques auxquelles Philopon se heurtait au début de sa carrière.

⁴⁵ Pour un autre exemple, voir Mueller-Jourdan (2021).