



HAL
open science

Avatars chrétiens d'un réformateur religieux présocratique, Xénophane de Colophon

Dimitri Lepage

► **To cite this version:**

Dimitri Lepage. Avatars chrétiens d'un réformateur religieux présocratique, Xénophane de Colophon. Littératures. 2021. dumas-03650914

HAL Id: dumas-03650914

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03650914>

Submitted on 25 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Nantes
UFR Lettres et Langages
Départements Lettres Anciennes
Années universitaires 2019-2021

**Avatars chrétiens d'un réformateur religieux présocratique,
Xénophane de Colophon**

par
Dimitri Lepage

Mémoire de Master Recherche Science de l'Antiquité
Sous la direction de Géraldine Hertz, co-directrice du département de Lettres Anciennes et
Maître de conférences en langue et littérature grecques.

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de mémoire, Géraldine Hertz, qui m'a soutenu au long de ces deux années assez chaotiques, et m'a toujours redonné espoir dans les moments les plus difficiles. Je la remercie aussi pour toutes ses observations et tous ses conseils qui m'ont permis d'approfondir ce travail à un niveau que je n'aurai jamais cru pouvoir atteindre.

Je veux aussi remercier Léa Albert, Fanny Allègre, Mélanie Béhague, Lise Bello, Héloïse Chevallier, Sylvain Lapeau et Vincent Peurois, mes camarades et amis du Master de recherche. Je tiens à les remercier pour l'ambiance chaleureuse et rassurante que leur présence a apportée pendant ces deux années, et pour leur soutien indéfectible en toutes circonstances durant cette période difficile.

Je remercie aussi ma famille ; mon père, ma mère, mon frère, et ma sœur pour leur compréhension, leur soutien, et surtout leur patience à mon égard en supportant mon humeur changeante, et par moments exécration.

Enfin, je veux remercier les professeurs de l'UFR Lettres et langages qui ont tout mis en œuvre pour continuer à nous accompagner dans nos études malgré les restrictions que nous avons subies pendant ces deux années.

INTRODUCTION

Avant d'entrer pleinement dans le développement de ce mémoire qui traitera des représentations de la figure de Xénophane de Colophon par les auteurs chrétiens, il me semble nécessaire de s'arrêter pour analyser les deux éléments principaux constitutifs de mon sujet : Xénophane de Colophon et le christianisme. En effet, je me doute que lorsqu'on lit le titre de ce mémoire, on peut clairement se demander quel lien peuvent entretenir un philosophe présocratique qui d'après les sources aurait vécu et produit son œuvre dans les environs de la seconde moitié du VI^e siècle et le début du V^e siècle avant J-C, et une religion, née dans la première moitié du I^{er} siècle de notre ère et qui commença à développer sa réflexion intellectuelle dans la seconde moitié de ce même siècle. Puisque Xénophane de Colophon est très peu connu, il me semble nécessaire de procéder d'abord à une courte présentation de ce personnage qui est assez mystérieux dans l'histoire de la philosophie, malgré son importance essentielle dans le développement de la pensée antique, et de revenir par la suite sur le christianisme.

*

D'après le peu de sources biographiques qui nous sont parvenues¹, Xénophane de Colophon

¹ Sur les cinquante-deux témoignages sur la vie, l'œuvre et la philosophie de Xénophane, nous n'avons que dix sources biographiques : le plus complet est celui de Diogène Laërce qui lui consacre le deuxième chapitre du neuvième livre de ses *Vies et doctrines des philosophes illustres* (D.-K. A 1) ; chez Diogène Laërce, on trouve encore deux autres mentions au livre VIII, 56 (D.-K. A 5) dans le chapitre consacré à Empédocle, et au livre IX, 21 (D.-K. A 3) dans le chapitre consacré à Parménide, ainsi qu'un fragment d'Héraclite (Héraclite, D.-K. B 40) rapporté au livre IX, 1 (D.-K. A 3), au chapitre consacré à Héraclite. Ensuite, les six autres mentions ne sont que de courtes mentions, le plus souvent chronographiques : tout d'abord Cicéron qui l'évoque dans ses *Premiers académiques*, II, 37, 118 (D.-K. A 4) et le dit antérieur à Anaxagore, puis une mention par le Pseudo-Lucien dans son traité *De la longévité*, 20 (D.-K. A 6) qui accorde quatre-vingt-onze années à la vie de Xénophane ; ensuite le grammairien

était un poète, théologien et philosophe présocratique que l'on place traditionnellement entre le milieu du VI^e siècle et le début du V^e siècle avant J.-C., qui vécut donc au moins cinquante ans avant l'avènement philosophique de Socrate, et un siècle avant les premiers écrits attribués à Platon. De fait, il est un philosophe très mystérieux. En effet, la seule source qui nous livre une biographie assez complète, bien que très courte, de sa vie est *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, un doxographe et biographe du III^e siècle de notre ère. Cette œuvre a été composée à partir d'écrits d'auteurs des époques antérieures et appartenant aux mouvements philosophiques dont le biographe avait connaissance, mais qui souvent ne nous sont pas parvenus.

Pour ce qui est de sa vie, nous savons qu'il est né à Colophon², ville ionienne qui se trouvait sous domination lydienne jusqu'à la défaite du roi Crésus face aux Mèdes de Cyrus le Grand au milieu du VI^e siècle. On sait aussi qu'il fut chassé de sa patrie, et qu'il a fui vers la Sicile, puis l'Italie où il aurait fondé une école philosophique, l'école d'Élée. On attribue d'ailleurs à Xénophane d'avoir été le maître de Parménide d'Élée, un philosophe lui aussi à cheval entre le VI^e et le V^e siècle et qui fut membre de l'École d'Élée, en raison de la similarité des thèses développées par les deux philosophes. On sait néanmoins que Xénophane vécut assez longtemps, comme l'explique d'ailleurs le fragment B 8 du philosophe lui-même :

Voilà bientôt déjà soixante sept années
Que mon souci va s'agitant de par la Grèce.
Et c'est vingt-cinq années qu'il me fallut attendre
Pour savoir, sur ces points, tenir un discours vrai³.

Avec cette citation, on peut être sûr que Xénophane vécut au moins jusqu'à ses soixante-sept ans, et qu'il lui fallut atteindre vingt-cinq ans pour pouvoir commencer à mener sa réflexion philosophique, ce qui suppose qu'il eut au moins trente-deux ans d'activité en tant que philosophe. Aussi, d'autres sources estiment que Xénophane a atteint quatre-vingt-onze ans, voire qu'il fut centenaire⁴ ;

Censorinus dans son traité *Du jour de la naissance*, XV, 3 (D.-K. A 7) qui explique que Xénophane vécut plus de cent ans ; puis Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, I, 64 et Sextus Empiricus dans son *Contre les Mathématiciens*, I, 257 avancent une même information concernant la naissance de Xénophane lors de la 40^e olympiade (D.-K. A 8) ; ensuite Eusèbe de Césarée déclare dans sa *Chronographie* que Xénophane de Colophon était célèbre lors de la 56^e Olympiade (D.-K. A 9) ; enfin le Pseudo-Jamblique nous informe dans ses *Théologoumènes arithmétiques*, ed. De Falco, p. 52, 18, que Xénophane, Anacréon et Polycrate vécutent cinq cent quatorze ans après la chute de Troie, et que Pythagore fut contemporain des trois hommes.

² Dans le fragment B 3 rapporté par Athénée de Naucratis, *Les Deipnosophistes*, XII, 526 A., Xénophane nous livre d'ailleurs un portrait des mœurs des habitants de Colophon.

³ Jean-Paul Dumont; avec la collaboration de Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, *Les Présocratiques*, « Xénophane, fragment B VIII », Paris, Gallimard, 1988, p. 117. Fragment rapporté par Diogène Laërce dans ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livres IX, 18-19.

⁴ On trouve mention que Xénophane vécut jusqu'à quatre-vingt-onze ans dans le §20 du traité *De la longévité* du Pseudo-Lucien, et la mention qu'il vécut centenaire dans le traité *Du jour de la naissance* du grammairien latin Censorinus.

hypothèse qui, si on admet que Xénophane est né au milieu de la première moitié du VI^e siècle, permet à celui-ci d'exister jusque dans la première moitié du V^e siècle, ce qui permettrait donc de lui faire côtoyer Parménide, son prétendu élève. Ces dates permettraient d'ailleurs d'imaginer que Xénophane a exercé son activité de philosophe pendant environ soixante-six, voire soixante-quinze ans. Cependant, Sextus Empiricus prétend quant à lui que Xénophane est né pendant la quarantième olympiade⁵, ce qui fait remonter la naissance du philosophe à la fin du VII^e siècle, lui permettant alors d'avoir vécu à la même époque que Thalès de Milet et Pythagore.

Ainsi, un détail important que la lecture de Diogène Laërce nous permet déjà d'observer est l'aspect très nébuleux qui entoure tout ce qui touche à Xénophane de Colophon. Déjà, la classification faite par le biographe est assez particulière : en effet, Diogène Laërce classe les philosophes dans des livres différents en fonction de l'école philosophique à laquelle ils ont appartenu, ou autour d'un personnage qui a marqué l'histoire de la philosophie. D'ailleurs certains philosophes ont un livre entier qui leur est consacré comme Platon (Livre III) et Épicure (Livre X), ce qui permet de bien comprendre l'importance de ces personnages. Pour ce qui est de Xénophane, on le retrouve dans le livre IX, consacré aux cas isolés et aux sceptiques : le chapitre II est alors consacré à Xénophane, et est le deuxième chapitre le plus court derrière le chapitre IV consacré à Mélissos, élève de Parménide et dernier représentant de l'école d'Élée. On voit dès lors que Xénophane est un personnage mystérieux même dans l'Antiquité. Ainsi au sujet des maîtres potentiels du philosophe présocratique, le doxographe dit :

D'après certains, il ne fut l'élève de personne, mais d'après quelques-uns, il fut l'élève de Boton d'Athènes ou, comme le disent d'autres, d'Archélaos. Et, ainsi que le déclare Sotion, il vivait à l'époque d'Anaximandre⁶.

On voit cet aspect nébuleux dans la mention de maîtres différents, voire la mention de l'absence de maître pour Xénophane, ou de manière plus flagrante, par l'opposition des sources sur l'époque de la vie du philosophe par la mention de ces personnages : en effet, Boton d'Athènes était le maître de Théramène qui s'était opposé au sophiste Critias, et Archélaos était un élève d'Anaxagore de Clazomènes et un des maîtres de Socrate, et l'un et l'autre vécurent donc au V^e siècle avant J-C ; cependant Anaximandre, au temps duquel Xénophane a vécu d'après Sotion, est mort aux environs du milieu du VI^e siècle avant J-C. En ajoutant la mention faite par Sextus Empiricus que nous avons évoqué plus haut, on arrive au fait assez vertigineux que Xénophane est à cheval sur trois siècles !

⁵ Cette référence à la naissance de Xénophane lors de la quarantième olympiade, c'est-à-dire entre 620 et 617 avant J.-C., se trouve au §257 du livre I du *Contre les Mathématiciens* de Sextus Empiricus.

⁶ Jean-Paul Dumont et al., *Les Présocratiques*, D.-K. A 1, Paris, Gallimard, 1988, p. 91. Témoignage rapporté par Diogène Laërce, *op. cit.*, livre IX, 18-20.

En définitive, on constate qu'on ne sait que très peu de choses sur la vie de Xénophane, puisque toutes les mentions biographiques sont courtes, peu précises et ne semblent pas s'accorder entre elles. D'ailleurs pour ajouter de la confusion, on peut relever un cas d'homonymie que l'on retrouve dans la *Souda*, avec la mention d'un certain Nicandre de Colophon, grammairien, poète et médecin, fils d'un Xénophane, qui vécut au II^e siècle avant J-C⁷. Ce Xénophane n'a bien évidemment aucun rapport avec la figure dont nous traitons dans ce mémoire, mais il semble nécessaire de le noter pour marquer le fait que cette homonymie peut porter à confusion quant à la vie de ce personnage sur lequel on a malheureusement peu d'informations.

Ainsi, Xénophane de Colophon est une figure nébuleuse dans l'histoire de la philosophie : il apparaît alors comme un personnage quasi mythique, à ranger au même rang qu'un Pythagore ou un Thalès, puisqu'il a vécu à une époque qui déjà pour les Grecs des V^e et IV^e siècles est ancienne, et qu'il n'existe dans l'esprit des gens qu'à travers la bouche des auteurs qui citent des fragments de son œuvre. Nous touchons alors du doigt un autre problème qui concerne Xénophane : l'aspect extrêmement fragmentaire de son œuvre.

*

En effet, l'œuvre de Xénophane de Colophon nous est connue par l'intermédiaire d'autres œuvres qui citent des fragments d'œuvres écrites par celui-ci. Aujourd'hui nous avons en tout et pour tout quarante-cinq fragments attribuables à Xénophane de Colophon qui se trouvent regroupés, avec les cinquante-deux témoignages sur sa vie, son œuvre ou ses idées par des auteurs postérieurs, ainsi que deux imitations, dans le *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Cet ouvrage est un recueil de tous les fragments concernant les philosophes antérieurs à Socrate, publié en 1903 par le philologue allemand, Hermann Diels, et dont l'édition de référence est aujourd'hui la sixième, révisée par le philologue Walther Kranz en 1952. L'ouvrage sur lequel ont successivement travaillé ces deux professeurs fait d'ailleurs autorité dans le traitement de toutes les sources présocratiques : les œuvres consacrées à l'étude de ces penseurs adoptent d'ailleurs la numérotation de celui-ci⁸, en présentant les initiales D.-K. (pour Diels-Kranz) suivies du chapitre, puis la catégorie de classement, suivi du numéro du texte en question⁹.

⁷ *Souda*, lettre nu, 374.

⁸ C'est d'ailleurs la numérotation retenue par le recueil *Les Présocratiques* de Jean -Paul Dumont et *al.*, que nous utilisons pour citer les fragments de Xénophane, ou les témoignages le concernant.

⁹ Dans le *Die Fragmente der Vorsokratiker*, les fragments sont classés selon trois catégories : la catégorie A, les *Testimonia* qui regroupent les témoignages sur la vie, les travaux et les idées du personnage ; la catégorie B, les

Pour en revenir à ce qui nous intéresse, parcourons les diverses activités qui ont occupé Xénophane. Comme nous le disions au paragraphe précédent nous avons gardé de son œuvre quarante-cinq fragments, et ces fragments furent classés d'après les témoignages d'auteurs postérieurs ; d'après ceux-ci, Xénophane avait produit deux œuvres majeures : tout d'abord, les *Silles* (*Σίλλοι*), terme dérivé du verbe *σιλλάινω* signifiant « se moquer de quelque chose ou de quelqu'un ». On peut donc traduire le terme *sille* par « moquerie », et donc « satire ». En effet, ces écrits portent bien leur nom, puisque Xénophane a consacré une grande partie de son œuvre à railler et ridiculiser les récits qui représentent la tradition en matière de croyance théologique, c'est-à-dire l'*Illiade* et l'*Odyssée* transmises sous le nom d'Homère, et la *Théogonie* et les *Travaux et les Jours* transmis sous le nom d'Hésiode : par-dessus tout, Xénophane n'admet pas l'anthropomorphisme qui caractérise le panthéon qu'ils mettent en scène, et qui fait que les entités divines sont semblables aux êtres humains, même si les poèmes en question précisent bien que la comparaison n'est absolument pas envisageable entre les dieux et les humains¹⁰. Voilà l'objet des *Silles*. L'autre œuvre que Xénophane aurait écrite est un traité de théorie physique sur la nature des choses et l'origine de l'Univers, appelé *Sur la Nature* (*Περὶ φύσεως*), dont le cheminement tendait apparemment à trouver des explications rationnelles et scientifiques aux phénomènes naturels. On sait aujourd'hui que cette répartition des fragments entre deux œuvres n'est pas établie sur un fond de réalité historique, puisqu'elle n'est présente que dans des sources tardives, notamment au sujet du *Sur la Nature*, et des sources qui ne font pas autorité¹¹.

Ipsissima Verba, c'est-à-dire les fragments d'œuvres à proprement parler ; et la catégorie C, les *Imitationes* qui sont les imitations du style et de la matière du personnage effectuées par d'autres auteurs. Par exemple, nous avons cité jusqu'ici le fragment D.-K. B 8 et une partie du témoignage D.-K. A 1.

¹⁰ Cette idée se trouve souvent mise en évidence dans des passages des poèmes homériques. En effet, même si les dieux ont une apparence humaine, ceux-ci sont bien présentés comme des êtres absolument distincts. Ainsi, dans l'*Illiade*, V, v. 339-342, le poème décrit la blessure d'Aphrodite provoquée par Diomède, en listant les différences entre les dieux et les hommes : ce n'est pas du sang qui coule dans leur veine, mais un liquide appelé ichôr (ἰχώρ), n'ont pas besoin de pain, ni de vin, et sont qualifiés de bienheureux (μακάρεςσι θεοῖσιν) et d'immortels (ἀθάνατοι). De plus, *ibid.*, XX, v. 131, Héra explique que lorsque les dieux se rendent visibles, leur apparence est difficile à supporter pour les mortels, (χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς.). Cette mention nous apprend donc que les dieux sont la plupart du temps invisibles, et cela permet donc de nuancer un peu l'idée d'anthropomorphisme divin, puisque les dieux peuvent prendre des apparences diverses, ce qui fait que leur apparence réelle reste assez floue. Cette idée des dieux invisibles pour les hommes et protéiformes se trouve notamment exprimée à plusieurs reprises dans l'*Odyssée* : ainsi, *Odyssée*, X, v. 571-574 et XVI, v. 159-161, mettent en évidence que les dieux apparaissent selon leur bon vouloir et à qui ils veulent ; enfin, *ibid.*, XVII, v. 483-487, le reproche d'un des prétendants de Pénélope à Antinoos, un autre prétendant, nous informe que les dieux prennent parfois la forme de vagabonds pour voir si les hommes sont injustes ou vertueux.

Avec le passage précédent, on voit que chez Homère, même si les dieux commettent des fautes typiquement humaines, leur rôle est de veiller à ce que les hommes se conduisent vertueusement, ce qui leur confère une supériorité morale sur les hommes. On peut relever le rôle d'Athéna dans l'*Illiade*, I, v. 189-214, lorsqu'elle empêche Achille de tuer Agamméménon qui vient de l'offenser en lui prenant Briséis, sa part de butin pris contre les Troyens ; ou encore, dans l'*Odyssée*, XXIV, v. 528-544, lorsqu'elle raisonne Ulysse et Télémaque, ainsi que les parents des prétendants de Pénélope, tués par Ulysse, qui commençaient à préparer une guerre. Enfin, on peut relever la position centrale de Zeus tout au long de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* qui joue le rôle d'arbitre dans l'assemblée des dieux.

¹¹ Concernant les sources qui nous présentent des titres d'œuvres qui auraient été rédigées par Xénophane, nous disposons de dix sources.

Nous allons d'abord nous intéresser à l'étude des fragments théologiques, puisqu'il s'agit du sujet majeur de l'œuvre de Xénophane. Dans un premier temps, il faut savoir que les fragments relatifs à la réflexion théologique peuvent être séparés en deux catégories, comme le rapporte Daniel Babut dans son article « Sur la théologie de Xénophane » :

D'un côté, ceux qui auraient une signification purement négative et critique (B 11-17 Diels-Kranz), de l'autre, auxquels on pourrait attribuer une signification positive (B 23-26 D.K), c'est-à-dire dans lesquels Xénophane exposerait les principes d'une théologie constructive substituée à la théologie traditionnelle¹².

Ainsi, on peut d'abord relever les conceptions théologiques négatives, véhiculées par les fragments compilés sous le titre de l'œuvre potentielle de Xénophane, les *Silles*, qui s'opposent à la conception traditionnelle que représentent les dieux d'Homère et d'Hésiode. Déjà, on peut voir avec les fragments B 11 et B 12, conservés grâce au *Contre les mathématiciens* de Sextus Empiricus¹³, une attaque directe contre Homère et Hésiode et leur conception du divin : en effet, Xénophane évoque l'anthropomorphisme des dieux homériques et hésiodiques, et surtout le fait que cet anthropomorphisme contraint aussi les divinités à avoir des défauts moraux semblables à ceux des êtres humains comme l'adultère ou le mensonge, voire des actes criminels comme le vol. Xénophane cherche notamment à souligner la contradiction entre le récit homérique et hésiodique et la conception religieuse de son temps qui prétend que les dieux représentent l'incarnation de la perfection et de la justice. Pourtant, les poètes montrent les dieux coupables d'actions immorales, qu'ils condamnent lorsqu'elles sont commises par les hommes. Cette première contradiction

Pour l'affirmation de la composition des *Silles* par Xénophane, nous disposons de cinq sources sûres : la plus ancienne est celle de Strabon, géographe du I^{er} siècle avant notre ère, dans sa *Géographie*, XIV, 643 (D.-K. A 20), ensuite nous trouvons celle de Proclus, philosophe néoplatonicien du V^e siècle, dans son *Commentaire sur Les Travaux et les Jours d'Hésiode*, 284 (D.-K. A 22), et enfin celles de trois scolies, la première au vers 212 du deuxième chant de l'*Illiade* (D.-K. A 23), la deuxième au vers 408 de la pièce d'Aristophane *Les Cavaliers* (D.-K. B 17), la troisième à Homère sur le *Papyrus d'Oxyrhincos 1087*, 40 (D.-K. B 21). Ensuite, nous avons deux sources qui peuvent laisser sous-entendre une composition par Xénophane : tout d'abord, Sextus Empiricus, philosophe sceptique de la fin du II^e siècle, qui dans ses *Hypostases pyrrhoniennes*, I, 223 fait précéder sa citation de Timon par la mention de la dédicace des *Silles* de ce dernier à Xénophane (D.-K. A 35) ; puis, Jean Tzétzès, grammairien du XII^e siècle, qui dans son *Commentaire sur Denys le Périégète*, v. 940, qualifie Xénophane de sillographe (D.-K. B 41). Enfin, nous trouvons une mention des *Silles* chez Hérodien, grammairien grec des II^e et III^e siècles de notre ère, qui rapporte une citation tirée du deuxième livre des *Silles* dans son traité *Sur les mots singuliers*, 7, 11 (D.-K. B 42) ; cependant cette mention est douteuse, et Jean-Paul Dumont et *al.*, *op. cit.*, p. 124, classe celle-ci parmi les fragments douteux.

Pour l'affirmation de la composition du traité *Sur la Nature* par Xénophane, nous ne disposons que de trois sources : la plus ancienne est celle faite par Aétius, doxographe du I^{er} ou II^e siècle de notre ère, dans ses *Opinions*, III, IV, 4 (D.-K. B 30) ; puis une autre mention est faite par Julius Pollux, lexicographe des II^e-III^e siècles, qui mentionne le *Sur la Nature* dans son *Dictionnaire*, VI, 46 (D.-K. B 39), enfin on trouve une mention chez Jean Stobée, doxographe du V^e siècle, dans son *Choix de textes*, I, X, 12 (D.-K. A 36).

¹² Daniel Babut, « Sur la théologie de Xénophane », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 164, 1974, p. 47.

¹³ Le fragment B 11 se trouve dans le *Contre les mathématiciens*, livre IX, 193, et le fragment B 12 dans le *Contre les mathématiciens*, livre I, 289.

soulignée, remarquons l'enchaînement des fragments B 14, B 15 et B 16, transmis par les *Stromates* de Clément d'Alexandrie¹⁴, un auteur chrétien ; nous reviendrons plus tard sur cet auteur et ces fragments. Pour l'instant, il semble suffisant de dire que ces fragments ont pour objectif de ridiculiser l'anthropomorphisme et l'anthropopathisme, puisque finalement ces représentations des dieux avec une apparence humaine et des travers moraux humains constitueraient une sorte d'anthropocentrisme. En tout cas, tous ces fragments ont pour objectif de définir ce que le divin n'est pas.

Maintenant, nous pouvons étudier les conceptions théologiques positives, qui sont classées parmi les fragments du prétendu traité de physique de Xénophane, *Sur la Nature*, qui apparemment semblent proposer une théologie à substituer à celle héritée d'Homère et Hésiode. Tout d'abord, le fragment B 23 est lui aussi conservé par Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates* : pour Clément, Xénophane a théorisé le Dieu unique et incorporel, à l'image du Dieu du monothéisme juif, puis chrétien. Sur le même sujet, il nous reste aussi les fragments B 24, B 25 et B 26 : le premier fragment est conservé par Sextus Empiricus¹⁵, et les deux autres par Simplicius¹⁶, un philosophe néoplatonicien du VI^e siècle de notre ère. Dans ces fragments, l'idée principale qui ressort est que Dieu ou l'Un est un Tout qui transcende toute chose ; il a une vue universelle, une pensée universelle, une ouïe universelle et il est partout en étant immobile. C'est un Dieu-Tout dont chaque chose dans l'Univers dépend. À ce sujet, de nombreuses études se sont déchirées quant au véritable sens que Xénophane donne à la divinité : pour certains, Xénophane n'est pas un théologien, mais un philosophe de la nature et il obéit à une logique éléenne, ce qui permet de le relier à Parménide ; Xénophane mettrait alors en avant la raison pour découvrir le premier principe dont tout procède, l'Un¹⁷. Pour d'autres, Xénophane était un théologien de la nature qui fondait sa conception du divin par un souci moral : ainsi, Xénophane partirait du constat d'une nature qui s'organise sans aucune action divine, et en aurait conçu le principe d'un Dieu-nature ; de fait, cette théologie de Xénophane

¹⁴ Les fragments B 14 et B 16 se trouvent à la suite du fragment B 23 chez Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre V, 14, 109. Le fragment B 16 est conservé par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre VII, 4, 22.

¹⁵ Le fragment B 24 est conservé dans l'œuvre de Sextus Empiricus, *op. cit.*, 144.

¹⁶ Le fragment B 25 est conservé dans l'œuvre de Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 23, 20, et le fragment B 26 est conservé dans la même œuvre, 23, 11. Ces deux fragments se trouvent dans un témoignage général de la part de Simplicius sur les théories de Xénophane sur l'Un conservé dans ce *Commentaire à la physique d'Aristote*, 22, 22 et *sqq.*, sous le nombre A 31 dans la classification Diels-Kranz. Concernant la théorie de l'Un, on peut relever aussi le témoignage A 34, rapporté par Cicéron dans deux œuvres : tout d'abord, dans les *Premiers académiques*, II, XXXVII, 118 ; puis dans le traité *De la nature des dieux*, I, XI, 28. Un autre témoignage, le A 35, se retrouve chez le Pseudo-Galien, *Histoire de la philosophie*, 7.

¹⁷ C'est notamment la position défendue par le philosophe spécialiste de la philosophie antique Jonathan Barnes dans *The presocratic philosophers, revised edition in one volume*, Londres ; Boston ; Melbourne ; Henley-on-Thames, Routledge and Kegan Paul, 1982. Position rapportée dans l'article de Emese Mogyoródi « Xenophanes as a philosopher : theology and theodicy », in A. Laks et C. Louget, *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, Lille, PU du Septentrion, 2002, p. 264.

serait basée sur une révélation du concept divin, plutôt que sur sa découverte par la raison¹⁸.

Personnellement, je considère la position défendue par Daniel Babut dans son article « Sur la théologie de Xénophane », et plus tard Emese Mogyoródi dans son article « Xenophanes as a philosopher : theology and theodicy », comme plus intéressante : en effet, les deux auteurs considèrent que Xénophane n'était pas un véritable théologien dans le sens de quelqu'un qui voulait créer une nouvelle théologie qu'il pourrait substituer à celle d'Homère et d'Hésiode, mais plutôt quelqu'un qui avait les croyances de son temps, mais dont la logique était frustrée par les contradictions des récits homériques et hésiodiques. En effet, chez les deux poètes s'exprime déjà une incomparabilité qu'elle soit physique ou morale entre les dieux et les hommes. Xénophane aurait donc poursuivi cet objectif en radicalisant la perfection des dieux : si Dieu est parfait, il ne peut rien avoir de commun avec l'être humain ; de plus, s'il est parfait, il n'a pas besoin de se mouvoir, mais peut agir sur tout, il sait tout et voit tout. Ainsi, Xénophane ne construirait pas de toutes pièces une théologie nouvelle pour remplacer celle de Zeus et des Olympiens, mais il radicaliserait bien plutôt la perfection suprême de ce Dieu qui se trouverait plus grand que les hommes et que les autres dieux, mais qui serait toujours le Zeus d'Homère et Hésiode, sans l'apparence et les défauts humains¹⁹. Xénophane serait donc effectivement un réformateur de la religion grecque, plutôt que le créateur d'une religion parallèle.

Il est un autre aspect de Xénophane qu'il nous faut évoquer, puisqu'il constituera un point de tension pour les auteurs chrétiens : ses théories physiques quant à la création et au fonctionnement du monde qui sont elles aussi regroupées sous le titre *Sur la Nature*. Au sujet de la doctrine philosophique de Xénophane, Diogène Laërce nous rapporte qu'il s'est intéressé à l'étude de la nature, notamment l'étude des phénomènes météorologiques, l'origine de l'univers ou encore la définition du principe de l'univers que Diogène Laërce appelle Dieu ; en conséquence, le philosophe et historien de la philosophie Luc Brisson estime qu'on peut qualifier Xénophane de φυσιολόγος, de

¹⁸ C'est ici la position défendue par l'helléniste et historien de la philosophie Werner Jaeger dans *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1947. Position rapportée dans le même ouvrage que dans la note précédente, p. 264.

¹⁹ Cette idée d'un Zeus Dieu suprême dont dépend tout l'univers est déjà présente chez Homère. En effet, dans l'*Iliade*, VIII, v. 210-211, Poséidon, alors qu'Héra cherche à le pousser à passer outre la décision de Zeus, et d'intervenir en faveur des Grecs, répond que Zeus est beaucoup plus fort qu'eux, affirmant ainsi la suprématie indiscutable de Zeus sur le monde divin. Dans le même esprit, on retrouve une affirmation de la quasi-omnipotence de Zeus dans l'*Odyssée*, V, v. 137-138, lorsque Calypso, après avoir reçu par l'intermédiaire d'Hermès l'ordre de Zeus de laisser partir Ulysse, se soumet à la volonté du maître de l'Olympe parce qu'elle sait que personne ne peut s'affranchir de la décision de ce dernier, ni la contester : ainsi, Zeus est présenté comme l'autorité suprême pour les dieux. Enfin, on trouve dans l'*Iliade*, I, v. 528-530, une description de l'influence de Zeus sur le monde entier : en effet, ces vers rapportent que Zeus, après avoir promis à Thétis de ne pas laisser les Grecs vaincre les Troyens sans Achille, acquiesce en haussant les sourcils, et ce simple mouvement fait trembler tout l'Olympe ; de fait, on peut comprendre que selon le récit homérique, Zeus a un contrôle sur l'univers.

« philosophe de la nature²⁰ ». Tout d'abord dans les fragments B 29 et B 33, il choisit parmi les quatre éléments naturels reconnus par la pensée grecque, l'eau et la terre comme les éléments premiers par lesquels s'est formé le monde²¹. D'ailleurs, pour poursuivre dans cette optique d'explication de la création du monde, on peut faire mention des fragments B 27 et B 28 dans lesquels Xénophane semble imaginer que le point de départ du monde et son point d'arrivée, c'est-à-dire son début et sa fin, sont la terre²². Enfin on peut aussi relever les fragments B 30, B 31 et B 32 qui traitent de divers phénomènes météorologiques comme, dans le fragment B 30, l'origine du vent²³ ; dans le fragment B 31, la position du Soleil²⁴ ; dans le fragment B 32, Xénophane tente de donner une explication physique et rationnelle au phénomène de l'arc-en-ciel, que l'on associait à Iris, messagère des dieux, ce qui semblait indiquer que les dieux voulaient dire quelque chose aux êtres humains²⁵. Xénophane, à l'instar de beaucoup d'autres philosophes grecs de son temps comme Thalès, apparaît donc comme un de ces penseurs qui cherchèrent à expliquer le fonctionnement du monde d'une manière autre que par les récits mythologiques qu'il jugeait insuffisants.

²⁰ Luc Brisson, « Xénophane », in (dir.) Luc Brisson, *Lire les présocratiques*, Paris, P. U. F., 2012, p. 110.

²¹ Le fragment B 29 se trouve dans l'œuvre de Simplicius, *op. cit.*, 188, 32. Le fragment B 33 est conservé par Sextus Empiricus, *op. cit.*, livre X, 314. Sur la conception du monde issu des deux principes que sont l'eau et la terre, on peut relever le témoignage A 29 de Jean Philopon, philosophe chrétien du VI^e siècle, qui dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 125, 27, rapporte les déclarations de Porphyre, philosophe néoplatonicien des III^e-IV^e siècles, et le fragment B 29 qui était déjà rapporté par Simplicius. De plus, je pense que l'on peut citer le témoignage A 50 qui est rapporté par Macrobe, philosophe des IV^e-V^e siècles, dans son *Commentaire du Songe de Scipion*, I, XIV, 19, dans lequel il rapporte que Xénophane considère que l'âme est faite d'eau et de terre, renforçant l'idée que tout provient de l'eau et de la terre.

²² Le fragment B 27 est rapporté par Aétius, cité par Théodoret de Cyr dans la *Thérapeutique des maladies helléniques*, IV, 5. Le fragment B 28 est rapporté par Achille Tatius, *Introduction à Aratos*, 4, ed. Maas, p. 34, 11. Sur cette idée de la terre comme origine du monde, on peut aussi citer les témoignages regroupés sous le nombre A 36 : outre le témoignage de Théodoret de Cyr que nous avons cité, on trouve celui de Jean Stobée, *Choix de textes*, I, X, 12 ; celui d'Olympiodore, alchimiste alexandrin ayant vécu aux environs des IV^e et VI^e siècles, dans son traité *De l'art sacré*, 24, *Alchimistes grecs*, ed. Berthelot, p. 82, 21 ; et enfin le témoignage de Galien, médecin grec du II^e siècle de notre ère, dans son traité *De la nature de l'homme d'Hippocrate*, XV, 25, qui d'ailleurs conteste le fait que Xénophane ait professé une telle doctrine, prenant pour preuve que s'il l'avait fait, Théophraste, philosophe des IV^e-III^e siècles avant J.-C., l'aurait consigné dans son *Épitomé des opinions des physiciens*.

²³ Le fragment B 30 se trouve dans l'œuvre d'Aétius, *Opinions*, livre III, IV, 4. D'ailleurs, Aétius rapporte dans cette même œuvre d'autres opinions de Xénophane concernant la physique, répartie en douze témoignages dans la classification Diels-Kranz : le A 37 sur le fait que le monde est inengendré, éternel et incorruptible dans *Opinions*, II, IV, 11 ; le A 38 concernant les astres, *ibid.*, II, XIII, 14 ; le A 39 sur les feux de saint-Elme, à l'époque appelés Dioscures, *ibid.*, II, XVIII, 1 ; le A 40 sur le Soleil, *ibid.*, II, XX, 3 ; le A 41 au sujet des éclipses solaires, *ibid.*, II, XXIV, 4 ; le A 41 sur la trajectoire des soleils et des lunes, *ibid.*, II, XXIV, 9 ; le A 42 concernant l'action du Soleil sur la vie et le fonctionnement du monde, *ibid.*, II, XXX, 8 ; le A 43 sur la Lune, *ibid.*, II, XXV, 4, ainsi que II, XXVIII, 1 et II, XXIX, 5 ; le A 44 au sujet des comètes, des étoiles filantes et des météores, *ibid.*, III, II, 11 ; le A 45 sur l'origine des éclairs, *ibid.*, III, III, 6 ; le A 46 explique l'influence de la chaleur solaire sur la Terre, *ibid.*, III, IV, 4 ; et enfin le A 47 dans lequel Xénophane avance que la Terre s'enracine dans l'illimité, *ibid.*, III, IX, 4 et qu'elle vient en premier lieu, *ibid.*, II, XI, 1, 2. Le témoignage A 47 est aussi rapporté par Aristote dans son *Traité du ciel*, II, XIII, 294a21 ; Simplicius dans son *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 522, 7, et Cicéron dans ses *Premiers académiques*, II, XXXIX, 122-123.

²⁴ Le fragment B 31 est rapporté par un grammairien, semble-t-il du I^{er} siècle, appelé Héraclite, qui n'a donc rien à voir avec le philosophe du même nom, dans ses *Allégories d'Homère*, XLIV.

²⁵ Le fragment B 33 est rapporté par une scolie au v. 27 du chant XI de l'*Iliade*.

Il y a enfin un dernier grand aspect qu'il me semble nécessaire d'aborder quand on évoque la réflexion philosophique de Xénophane : ce sont les théories relatives à la connaissance. En effet, il faut relever cinq fragments qui expriment les opinions du philosophe présocratique, concernant la possibilité d'accéder à la connaissance. Tout d'abord, le premier des cinq fragments, le B 18 expose que les dieux n'ont pas tout révélé aux hommes dès l'origine de l'humanité, et explique que les hommes s'élèvent vers cette vérité par sa recherche, et donc l'utilisation de leur raison²⁶ : ainsi Xénophane serait un philosophe rationaliste qui considérerait la vérité accessible, non pas du fait d'une faveur divine qui la révélerait aux mortels, mais par un travail de recherche qui, avec le temps, permet d'accéder à la vérité²⁷. Avec ce fragment, il semblerait que Xénophane accepte l'idée qu'une progression vers la vérité est possible au moyen de la raison. Cependant, les fragments B 34 à B 38 expriment une idée qui vient contredire cette hypothèse. En effet, d'après le premier et le plus long de ces cinq fragments, le B 34 rapporté par Sextus Empiricus, Xénophane explique que l'humanité ne peut pas avoir de connaissance précise et complète de ce qui concerne le divin, ni même se rendre compte de la véracité des vérités sur ces même dieux, puisqu'elle n'en aurait pas la capacité ; le fragment se conclut alors sur ce vers : « Car tout n'est qu'opinion²⁸. » Ainsi, selon Xénophane l'homme ne peut pas avoir accès à la vérité, qui ne relève que du divin, car l'esprit humain est limité, et en conséquence, l'homme ne pourrait pas en prendre conscience et ne doit se contenter que de l'opinion, pensée imparfaite et subjective qui est la seule chose que peut obtenir l'être humain. On retrouve cette opinion sous une forme réduite dans le fragment B 35²⁹. Ensuite le grammairien Hérodien rapporte les trois fragments restants : les fragments B 36 et B 37 sont assez anecdotiques³⁰, et je pense que le B 38 est plus intéressant pour examiner la pensée de Xénophane.

²⁶ Le fragment B 18 est rapporté à deux reprises par Jean Stobée : une première fois dans son *Choix de textes*, I, VIII, 2 ; une seconde fois dans son *Florilège*, III, XXIX, 41. En conséquence, on peut aussi relever le témoignage A 52 rapporté par Cicéron dans son traité *De la divination*, I, III, 5, ainsi que par Aétius, *Opinions*, V, I, 1, qui rapporte que Xénophane avait complètement rejeté la divination comme moyen d'accéder au divin.

²⁷ Cette vision de Xénophane comme philosophe rationaliste est soutenue par Shaul Tor, *Mortal and divine in early Greek epistemology : a study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides.*, Cambridge ; New-York : Cambridge University Press, Cambridge classical studies, 2017, pp. 116-119, lors de son analyse du fragment B 18. D'ailleurs d'après la note 2 que l'on retrouve chez Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, p. 1223, il s'agit de la première expression dans la littérature grecque antique de l'idée du progrès vers la vérité. De plus, le témoignage A 35, rapporté par Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes.*, VII, 14, nous explique que Xénophane a choisi la double voie de la philosophie : la physique et la logique. On peut encore relever le témoignage A 26, rapporté deux fois par Philon d'Alexandrie, philosophe juif des I^{ers} siècles avant et après J.-C. : une première fois dans *De la Providence*, II, 39, dans lequel il qualifie Xénophane, Parménide et Empédocle d'hommes divins parce qu'ils ont contemplé la nature pour écrire leurs œuvres ; et une seconde fois, *ibid.*, II, 42, où il semble expliquer que les trois philosophes susnommés se sont trompés en matière de théologie, puisqu'il dit qu'ils ne furent pas touchés par la grâce des Muses lorsqu'ils parlaient de théologie.

²⁸ Traduction de Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, p. 123. Le fragment B 34 est rapporté par Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens.*, livre VII, 49 [=110]. Sur ce même sujet, on peut aussi relever le témoignage A 24 rapporté par Arius Didyme, philosophe et doxographe du I^{er} siècle, proche de l'empereur Auguste, et qui est cité par Jean Stobée, *Choix de textes*, II, 1, 18 qui convoie la même idée ; ainsi que le témoignage A 35, rapporté par Cicéron dans ses *Premiers académiques*, II, XXIII, 74.

²⁹ Le fragment B 25 est rapporté par Plutarque dans ses *Propos de tables*, livre IX, 7, 746 B.

³⁰ Les deux fragments sont rapportés par le grammairien Hérodien : le B 36 dans son traité *Sur les deux quantités*, 296,

Dans le fragment B 38, Xénophane explique que si le miel n'existait pas, alors la chose la plus sucrée dans l'esprit des hommes seraient les figues³¹ : cette métaphore nous montre une certaine tendance relativiste chez Xénophane. Il considère que ce que les hommes tiennent pour vrai ne dépend que de leurs connaissances, et en conséquence, les limites de leurs connaissances constituent la limite de leur capacité de jugement, et donc, ils ne formulent que des opinions. Il résulte de tous ces fragments une conception assez particulière : ainsi, en matière de connaissance, Xénophane considère que nous n'avons accès qu'à ce qui s'offre à nos sens ; des sens qui sont faillibles³², et donc l'immensité infinie des possibilités qui nous dépassent nous serait tout simplement impossible à imaginer. Cela fait que même lorsque nous énonçons une vérité, il ne s'agit à nos yeux que d'une opinion puisque nous n'avons pas conscience que c'est la vérité. De fait, il semble que pour Xénophane la vérité relève uniquement du domaine du divin, tandis que l'humanité évolue dans un monde qui n'est constitué que d'opinions. On peut y voir une prémisse des théories sceptiques qui avancent l'impossibilité pour l'humanité d'avoir accès à la Vérité³³.

*

Comme nous avons pu le voir, Xénophane a développé un raisonnement logique assez original concernant le divin, le fonctionnement du monde et l'accès à la vérité. À cela s'ajoute le fait que son aspect très nébuleux et mystérieux permit par la suite à de nombreux auteurs d'écoles philosophiques différentes, et parfois même antagonistes, de se réapproprier ses thèses.

Une des premières mentions que l'on peut trouver de Xénophane est celle faite par Platon dans son *Sophiste*, 242c-d : cette mention est classée A 29 dans la classification Diels-Kranz. Dans ce dialogue, Platon fait intervenir un étranger qu'il fait dialoguer avec Théétète d'Athènes, un mathématicien et philosophe. L'étranger vient d'Italie et a reçu l'enseignement de l'école d'Élée ; une école philosophique dont, d'après Platon, le plus ancien représentant connu semble être Xénophane. Par la suite, Platon développera un autre dialogue philosophique, *Parménide*, dans lequel il fait intervenir deux représentants de l'école d'Élée, Parménide, âgé et accompagné de

9 ; le B 37 dans son traité *Sur les mots singuliers*, 30, 30.

³¹ Le fragment B 38 est rapporté par Hérodien dans son traité *Sur les mots singuliers*, 41, 5.

³² Deux témoignages viennent d'ailleurs appuyer cette idée que Xénophane considérait les sens comme trompeurs et sont regroupés en A 49 dans la classification Diels-Kranz : le premier est celui d'Aristoclès, philosophe du II^e siècle, dans son traité *De la philosophie*, 7 qui nous est rapporté par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique*, XIV, XVII, 1 ; le second par Aétius dans ses *Opinions*, IV, IX, 1.

³³ À ce sujet, on peut d'ailleurs relever le témoignage de Sotion rapporté par Diogène Laërce en *Vies*, IX, 20, (fragment A 1) qui affirme que Xénophane fut le premier à proclamer l'insaisissabilité de toutes choses, ce qui constituerait une véritable profession de foi sceptique, mais Diogène Laërce conteste cette affirmation.

Zénon d'Élée, son élève, qui dialoguent avec un jeune Socrate. Dans cet ouvrage, c'est Parménide qui est l'interlocuteur principal, et c'est à travers lui que Platon expose sa critique de la théorie des idées, ainsi que ses conceptions concernant l'Un. Or, Parménide fut, paraît-il, l'élève de Xénophane, et le plus grand représentant de l'école d'Élée. De fait, comme Platon reprenait les théories de Parménide pour développer sa pensée dans le *Parménide*, on peut supposer que dans son esprit, il s'inscrivait dans la lignée de Xénophane.

Aristote lui aussi se servit de la pensée de Xénophane pour construire la sienne. Ainsi, il parle à six reprises de la pensée de Xénophane dans la *Rhétorique*³⁴ (A 12, A 13 et A 14), dans la *Métaphysique*³⁵ (A 15 et A 30) et dans son traité *du ciel*³⁶ (A 47). Parmi ces six témoignages, le plus intéressant est le A 30 puisqu'il montre l'opposition totale d'Aristote aux théories de Xénophane concernant l'Un. En effet, après avoir présenté les positions de ceux qui prônaient l'existence d'un principe unique de l'Univers, c'est-à-dire les représentants de l'école d'Élée, Xénophane, Parménide et Mélissos, Aristote écrit ceci au premier livre de sa *Métaphysique* : « C'est pourquoi il convient, comme nous le disions, de ne pas tenir compte d'eux en ce qui concerne notre présente recherche, et de deux d'entre eux définitivement, en tant que par trop naïfs, à savoir Xénophane et Mélissos³⁷. » Ainsi, sur la question de l'Un, même s'il reconnaît que Xénophane est le premier à professer, il est clair qu'Aristote ne juge pas nécessaire de tenir compte de l'opinion de Xénophane et Mélissos, et qu'il considère que la réflexion de Parménide est largement supérieure à celle de ses collègues.

Un autre exemple à mentionner est le traité faussement attribué à Aristote, le *De Mélissos, Xénophane et Gorgias*, abrégé en *De M. X. G.*. Ce témoignage, le A 28 dans la classification Diels-Kranz, semble au premier abord constituer le plus long témoignage continu sur la pensée de

³⁴ Le témoignage A 12 est rapporté en *Rhétorique*, II, XXIII, 1399b5, dans lequel Xénophane explique que la croyance en la naissance des dieux équivaut à croire en la mortalité des dieux, et qu'il s'agit là d'une idée impie. Le témoignage A 13 est rapporté en *Rhétorique*, II, XXVI, 1400b5, dans lequel est mise en lumière la différence entre le domaine divin et le domaine mortel, en prenant l'exemple d'une cérémonie en l'honneur de Leucothée, nom donné à Ino, fille de Cadmos après son apothéose : Xénophane explique aux Éléates que si Leucothée est une déesse, il ne faut pas lui dédier de chants funèbres (la mort étant une caractéristique purement mortelle), si elle est une humaine, il ne faut pas lui faire des sacrifices (les sacrifices étant réservés au divin) ; on retrouve ce témoignage dans trois œuvres de Plutarque, à savoir le traité *De l'amour*, XVIII, 12, 763 D., le traité *Isis et Osiris*, 70, 379 D., et son traité *De la superstition*, 13, 171 E., dans lesquels Plutarque remplace les Éléates par les Égyptiens, et Leucothée par Osiris. Enfin, le témoignage A 14 rapporté en *Rhétorique*, I, XV, 1337a19.

³⁵ Le témoignage A 15 est rapporté en *Métaphysique*, Γ, V, 1010a4, qui expose qu'un témoignage au sujet de Xénophane, rapporté par Épicharme, poète et philosophe des VI^e-V^e siècles avant J.-C., est, d'après Aristote, inexact. Le témoignage A 30 est rapporté en *Métaphysique*, A, V, 956b18, et dans celui-ci, Aristote traite des opinions de Xénophane, Parménide et Mélissos concernant le concept de l'Un, et surtout critique celles de Xénophane et Mélissos.

³⁶ Le témoignage A 47 est rapporté dans le *Traité du ciel*, II, XIII, 294a21, et Aristote rapporte l'opinion de Xénophane concernant la disposition de la Terre dans l'Univers, ainsi que le fragment B 39 d'Empédocle qui critique cette opinion.

³⁷ Aristote, *Métaphysique* A, V, 986b18. Traduction de Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, D.-K. A 30, p. 104. Texte grec : Οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος·

Xénophane³⁸. Dans celui-ci, Xénophane est présenté comme un théoricien de l'Un qui prône notamment la sphéricité de cet Un, comme le pensait Parménide, et surtout comme un penseur qui fait un usage systématique d'argumentations sur des bases logiques, donc un rationaliste. Cependant, ce témoignage est problématique à plusieurs titres : tout d'abord, l'attribution de cette œuvre est contestée puisque des analyses plus récentes le placent plutôt dans l'ère hellénistique, voire au début de l'ère chrétienne³⁹.

Ensuite, Jean-Paul Dumont rapporte trois grands problèmes dans la notice dédiée à Xénophane, dans son ouvrage *Les présocratiques* ; problèmes liés au fait que l'association de Xénophane à ce traité est due au philologue Karl Reinhardt qui a voulu y voir la trace du philosophe originaire de Colophon. Le premier problème vient du fait que dans tous les manuscrits le titre assigné à cette œuvre est le *De Mélissos, Zénon et Gorgias*, et de fait, le chapitre IV qui critique la position « xénophanienne » du chapitre III, pourrait être associé aux paradoxes de Zénon d'Élée. Le deuxième problème vient du fait que ce même chapitre III, qui prétend exposer les théories de Xénophane concernant la nature, relève bien plus de la pensée de Parménide que de celle de Xénophane. Enfin, le troisième problème vient du déroulement même du traité : en effet, ce traité étudie l'évolution de la pensée sur la question de l'être initiée par Parménide. Or, la position attribuée à Xénophane se trouve en plein milieu du traité, après celle de Mélissos et avant celle de Gorgias : c'est d'un point de vue chronologique impossible, puisque Xénophane a vécu et professé ses enseignements avant Mélissos, et semble-t-il même avant Parménide. De fait, Xénophane n'a pas pu affiner les théories de Mélissos, s'il vécut et enseigna bien avant lui, en revanche Zénon d'Élée a vécu à la même époque que Mélissos, et il est donc probable que ce soit lui qui ait repris et affiné les thèses de Mélissos⁴⁰. Ainsi, le *De M. X. G.* n'est que relativement fiable, puisqu'il ne présente pas forcément les thèses de Xénophane concernant la question de l'être ; néanmoins, il a contribué pendant un certain temps à rattacher Xénophane à la tradition éléatique, et surtout le placer dans le questionnement sur l'être et l'Un.

Enfin, je voudrais mentionner un dernier exemple avec le témoignage de Timon de Phlionte, classé sous le numéro A 35 : en effet, ce philosophe sceptique du III^e siècle avant J.-C., élève de Pyrrhon le fondateur du scepticisme, s'est retrouvé dans certaines expressions de Xénophane, notamment dans le doute que ce dernier exprime au sujet des conceptions du divin apportées par

³⁸ Le témoignage A 28 est rapporté dans le *De Mélissos, Xénophane, Gorgias*, III-IV, 977a-979a.

³⁹ Le *De M. X. G.* n'est effectivement pas de la main d'Aristote, mais il est d'inspiration aristotélicienne comme le rapporte Bruno Centrone dans son article « Égée. Xénophane : construction d'images divergentes par la tradition doxographique antique. » in (dir.) Marie-Laurence Desclos, *La Sagesse présocratique*, Paris, Armand Colin, 2103, p. 119. La datation du *De M. X. G.* à l'époque hellénistique, voire le début de l'ère chrétienne est proposée par Luc Brisson, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁰ Ces trois problèmes sont rapportés par Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, p. 1216.

Homère et Hésiode, au point qu'il lui dédia ses *Silles*. De fait, on pourrait y voir une première intuition sceptique chez Xénophane. D'ailleurs un extrait de Timon, cité par Sextus Empiricus, philosophe sceptique du II^e siècle de notre ère, fait parler Xénophane et le fait regretter d'avoir développé des théories autour de l'Un, montrant que du point de vue de Timon, Xénophane avait tout pour être un parfait sceptique, mais qui aurait arrêté de se questionner en acceptant le concept de l'Un⁴¹. Poursuivant sur cette question, et rapportant un autre fragment de Timon, Sextus Empiricus est encore plus sévère à l'égard de Xénophane puisque, après avoir reconnu chez notre philosophe selon les mots de Timon un « esprit modeste » (ὕπατοφον) et un « censeur des mensonges d'Homère » (Ομηραπάτης' δὲ ἐπισκόπτῃν), il explique que Xénophane à rebours de l'opinion commune, a défendu de manière dogmatique ses théories sur l'Un-Dieu⁴² : c'est la notion de dogme qui pose problème à Sextus, Timon et tous les sceptiques d'une manière générale, puisque le dogme constitue un ensemble de règles, de concepts et de lois qui sont décidées arbitrairement par celui qui l'adopte sans forcément apporter de preuves ; or le scepticisme se fonde sur la mise en suspens du jugement, et dans le cas du scepticisme pyrrhonien, le fait de considérer qu'absolument aucune opinion n'est indiscutable. Néanmoins, nous avons déjà vu plus haut que Sextus Empiricus rapporte le fragment B 34 de Xénophane qui se terminait sur la phrase « Car tout n'est qu'opinion. » dans le huitième livre de son *Contre les mathématiciens* : cette phrase ne peut que plaire au philosophe sceptique puisque, avec ce fragment, Xénophane semble proclamer l'impossibilité de connaître la vérité ; si l'opinion règne dans le monde des hommes, parce que la vérité ne relève que du divin, alors la méthode sceptique de suspension du jugement prend tout son sens puisqu'elle permet d'éviter l'erreur et serait donc la chose la plus proche de la vérité que pourrait acquérir les hommes. De fait, les sceptiques reconnaissent à Xénophane sa contestation des récits homériques et hésiodiques, et le fait qu'il semble proclamer l'impossibilité d'avoir pleinement accès à la vérité, mais n'adhèrent pas à sa réflexion sur l'Un qu'ils jugent trop dogmatique.

On peut le voir, des profils philosophiques variés, voire parfois antagonistes (il y a en effet bien peu de rapport entre la philosophie platonicienne et la philosophie sceptique) se sont intéressés à la figure de Xénophane de Colophon pour des raisons différentes : certains ont choisi de le présenter comme un philosophe qui développa des questions de métaphysique qui fondèrent la pensée de Parménide concernant l'Un. D'autres ont préféré le représenter comme un rationaliste qui par l'observation de la nature, en est venu à développer des explications logiques sur les phénomènes naturels. D'autres encore ont reconnu sa contestation des conceptions religieuses héritées d'Homère et d'Hésiode, ainsi que sa conception de l'homme comme un être uniquement

⁴¹ Cette opinion de Timon est rapporté par Sextus Empiricus dans ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 223.

⁴² *Ibid.*, I, 225.

capable de proclamer des opinions. Bref, avant même l'intérêt que portèrent les auteurs chrétiens à Xénophane, d'autres auteurs ont cherché à définir la pensée de ce philosophe mystérieux, voire à s'approprier sa philosophie, en en faisant l'inspirateur de l'école de pensée que défendent ces auteurs, en tant qu'argument d'autorité, et surtout d'antériorité.

*

Nous avons donc vu que Xénophane de Colophon est une figure à la fois fascinante et mystérieuse, puisqu'on ne connaît que peu de choses sur lui, tandis qu'on constate qu'il a sans doute exercé une influence majeure sur le développement de la philosophie par la suite.

Mais revenons à notre question de départ : pourquoi associer un philosophe présocratique dont on ne sait que peu de choses, avec le christianisme, une religion qui se développa jusqu'à prendre le contrôle de toute l'Europe, puis d'une partie du monde à travers le temps ? Une réponse est à chercher dans les réflexions de Xénophane autour de la contestation de l'anthropomorphisme et de l'anthropothisme des récits homériques et hésiodiques. En effet, Xénophane a développé toute une contestation de l'anthropomorphisme, et a apparemment voulu présenter le concept d'un Dieu parfait, qui est source de toutes choses, de toutes vérités. Et c'est par là que peut s'expliquer l'intérêt des chrétiens pour Xénophane : s'ils arrivent à prouver que même avant l'avènement du Christ-Logos⁴³, quelqu'un contestait le culte païen, les chrétiens pourraient se parer d'une légitimité certaine dans leur affirmation d'être la foi de vérité.

Néanmoins, avant d'entrer dans le vif du sujet, il me semble nécessaire de faire un bref rappel historique de la situation des chrétiens au sein de l'Empire Romain, afin de comprendre dans quel contexte les auteurs chrétiens qui nous intéressent évoluent lorsqu'ils livrent leurs témoignages au sujet de Xénophane de Colophon. Ainsi, lors du règne de l'empereur Tibère, la Judée sous domination romaine est agitée par les paroles d'un jeune prédicateur juif, dont les vertus furent reconnues par ses contemporains, qui fut suivi par beaucoup de disciples, et qui finit par être crucifié sur ordre du gouverneur de la Judée, Ponce Pilate, qui craignait qu'un soulèvement s'articule autour de cette figure. Il s'agit de Jésus de Nazareth, appelé le Christ⁴⁴ par ses disciples

⁴³ Pour les chrétiens, Jésus-Christ est Dieu le Fils, une des trois personnes constitutives de la Trinité qui est l'entité unique que l'on appelle Dieu. De plus, le christianisme explique le Christ est l'Incarnation de la Parole de Dieu

⁴⁴ De l'adjectif *χριστός* signifiant « oint » qui est une translittération du terme hébreu *Mashia'h* (משיח) que l'on traduit en français par Messie. Jésus est alors placé dans la continuité des rois de l'Ancien Testament qui recevaient ce titre comme on peut le voir dans le verset 10 du chapitre 2 du Premier Livre de Samuel : « 2. [...] 10. Le SEIGNEUR, ses adversaires seront brisés, contre eux, dans le ciel, il tonnera. Le SEIGNEUR jugera la terre entière. Il donnera la puissance à son roi, il élèvera le front de son messie. » (Samuel I, chapitre 2, verset 10, *Bible T.O.B.*, 5^e édition 85^e mille, Paris, Cerf, 1994, p. 527). Selon les Évangiles Jésus le Christ devient alors le seul et unique roi des Juifs, faisant donc de lui le représentant du divin sur Terre et, par conséquent, le seul à avoir eu un lien privilégié et exclusif avec Dieu le Père.

(on retrouvera d'ailleurs ce terme dans les quatre évangiles canoniques, ainsi que dans les lettres de Paul de Tarse). Ses disciples vont par la suite propager le message qu'ils ont reçu de leur maître : ils s'évertuent alors à raconter que Jésus-Christ est certes mort sur la croix qu'avait fait dresser pour lui Ponce Pilate, avec la complicité du clergé de Jérusalem, mais qu'il est revenu à la vie trois jours après, et a révélé à ses disciples le moyen d'accéder à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire d'après ses préceptes, d'avoir accès à la Vérité. Voilà donc ce que prêchent les premiers chrétiens dans le monde païen : une manière d'accéder à cette connaissance de Dieu en appliquant les principes de leur maître. Les apôtres prétendent que le Christ ressuscité leur a ordonné de propager son message à travers le monde, ce qui se traduit par la rédaction des évangiles, des textes retraçant la vie de Jésus-Christ et son enseignement, et la prédication de Paul de Tarse hors de Palestine. Ce développement du christianisme s'accompagne d'un effet particulier : l'idée de monothéisme développé par le culte juif qui était jusqu'alors cantonné à un peuple élu par Dieu, se trouve à présent accessible pour quiconque est prêt à se convertir. Le monothéisme contraste à cette époque avec les multiples dieux des panthéons païens qui sont anthropomorphes et possèdent aussi des défauts typiquement humains, il diffère en ce qu'il présente l'idée d'un Dieu suprême, unique, sans forme et parfait.

On peut ensuite distinguer cinq grandes périodes dans l'attitude du pouvoir romain à l'égard des chrétiens : de la mort de Jésus jusqu'en 250, des persécutions épisodiques sont menées à leur égard. De 250 à 311, les chrétiens font l'objet d'une persécution systématique. De 311 à 325, l'arrivée au pouvoir de Constantin apaise leur situation et leur permet de se lier à l'appareil étatique. De 325 à 392, l'Église chrétienne et l'État romain s'entremêlent et le christianisme devient la seule religion d'État. Et de 392 à la fin du V^e siècle, l'Empire se divise progressivement entre l'Occident et l'Orient, et le pouvoir de la papauté s'impose en Occident, tandis qu'en Orient le pouvoir impérial se maintient à la fois sur la politique et sur la religion⁴⁵.

Revenons donc à l'attitude de l'administration romaine quant au christianisme dans la première période : le pouvoir romain, bien qu'il maintienne ses conquêtes par la force militaire, adopte une relative tolérance à l'égard des autres religions. Rome n'exige qu'une chose : que les peuples soumis à l'Empire rendent un culte, aussi minime soit-il, à l'empereur, qui devient alors le point de convergence de tous les peuples. Seuls les Juifs bénéficient d'une dispense, en raison du monothéisme constitutif de leur culte. Ainsi, le christianisme à l'origine était considéré comme une secte juive, et ses fidèles n'étaient donc pas astreints au culte impérial ; cependant, une fois que les chrétiens commencèrent à se distinguer et se détacher du judaïsme, Rome exigea de leur part ce

⁴⁵ Cette chronologie est tirée de l'ouvrage de David N. Bell, *Une nuée de témoins*, Paris, Cerf, 1998. pp. 15-22. Le développement qui suit sur les périodes évoquées est aussi inspiré du même ouvrage.

qu'elle exigeait des autres. Les chrétiens refusèrent cette astreinte politique parce que comme les juifs, ils ne reconnaissent qu'un seul Dieu, et selon le premier commandement du Décalogue, ils ne peuvent reconnaître aucun autre dieu : en conséquence, ils apparurent comme des menaces susceptibles de faire naître des dissensions aux yeux d'une société romaine encore hantée par le souvenir des guerres civiles de la fin de la République, et qui chérissait plus que tout la paix relative qu'a apporté l'empire depuis Auguste. S'ajoutèrent à cela des rumeurs qui dégradèrent leur image : par exemple, le fait qu'en mangeant le pain et en buvant le vin lors de l'eucharistie, répétant alors le dernier repas du Christ avec ses disciples, ils disent manger le corps de ce dernier et boire son sang, ce qui suscita des rumeurs qui les firent alors apparaître comme de dangereux cannibales⁴⁶. Il y a alors deux persécutions majeures durant cette période : celle de Néron qui régna de 54 à 68⁴⁷, puis celle de Trajan qui régna de 98 à 117. Mais, en général, la relative stabilité de la société impériale fait que ces persécutions furent épisodiques ; les chrétiens pouvaient être en paix tant qu'ils ne se faisaient pas remarquer.

Avançons un peu jusqu'aux environs de 250. À cette époque, l'Empire Romain subit une succession de crises économiques et militaires : en effet, avec l'assassinat en 235 de Sévère Alexandre, dernier empereur de la dynastie des Sévères, Rome connaît une grave crise de succession. Plus de vingt empereurs se succèdent en cinquante ans (ainsi qu'une foule d'usurpateurs) avant que l'empereur Dioclétien n'accède à la fonction suprême en 285 et essaye de sauver l'empire en instaurant la Tétrarchie qui consiste en un fractionnement de l'administration du territoire impérial entre quatre empereurs, répartis en deux catégories : les Augustes qui étaient les empereurs principaux, auxquels étaient adjoints deux autres empereurs, les Césars. Cependant, cette Tétrarchie qui fonctionnait bien sous l'autorité de Dioclétien, sombre dans une période d'intense instabilité après la démission de ce dernier : la rivalité entre les empereurs les pousse tous à réclamer le titre d'Auguste, et à prétendre au contrôle de l'empire tout entier. Bref, au milieu du III^e siècle, l'empire entre dans une crise inédite depuis les guerres civiles de l'époque de la République, et pour garder la cohésion, le pouvoir impérial cherche à s'attacher l'opinion publique en s'acharnant sur un bouc-émissaire : les chrétiens. Ils sont alors pourchassés et mis à mort dans l'espoir de mettre fin à leur croyance par la peur ; mais le courage des martyrs qui refusent d'abjurer leur foi et affrontent donc la mort a contribué à cimenter l'espoir et la confiance des chrétiens dans leur croyance⁴⁸. La dernière grande persécution a lieu sous le règne de Dioclétien qui régna de 284 à

⁴⁶ Cette rumeur est rapportée par David N. Bell, *op. cit.*, p. 15-16.

⁴⁷ Néron persécuta les chrétiens à la suite du grand incendie de Rome de 64. La réputation de ceux-ci les présentait alors comme les coupables idéaux ; on le voit d'ailleurs chez Tacite, *Annales*, XV, 44. On peut dire que c'est à partir de là que commence la carrière de bouc-émissaire des chrétiens jusqu'au début du IV^e siècle.

⁴⁸ Cette résistance des martyrs et le fait que la bravoure de ceux-ci a pu cimenter le christianisme est rapportée par David N. Bell, *op. cit.*, p. 16.

305 ; après quoi, son successeur, l'empereur Galère, qui pourtant persécuta les chrétiens avec Dioclétien, promulgua sur son lit de mort en 311 un édit de tolérance à leur égard dans tout l'empire, en son nom, mais aussi au nom de ses co-empereurs Constantin, Licinus et le plus réticent d'entre eux, Maximin II Daïa. La mort de Galère annonce la fin de la Tétrarchie, puisqu'en un an, tous les rivaux de Constantin vont disparaître, et laisser ce dernier seul maître de l'empire.

Nous arrivons alors à l'accession au pouvoir de Constantin. Ayant été officier à la cour de Dioclétien, il dirige ensuite l'armée romaine de Grande-Bretagne, puis succède à son père Constance Chlore, en se faisant acclamer *Augustus* à Eboracum (aujourd'hui York) en 306. Après la mort de Galère en 311, il défait son rival Maxence lors de la bataille du pont Milvius en 312, pour devenir le maître incontesté de tout l'empire, après la période de la Tétrarchie instaurée par Dioclétien. Constantin a vite compris l'intérêt d'avoir les chrétiens de son côté, et renforça l'édit de Galère par l'édit de Milan en 313 qui accorde au christianisme une véritable existence légale, les autorisant ainsi à sortir de la clandestinité. Néanmoins, même s'il se fit baptiser avant de mourir, on ne peut clairement affirmer que Constantin était chrétien : il semble plus probable qu'il ait voulu s'attacher aussi bien le camp chrétien que le camp païen pour apparaître comme celui qui rassemble. En tout cas, Constantin, depuis sa nouvelle capitale Constantinople, proclame le dimanche comme jour de repos, adoucit les lois criminelles, améliore la condition des pauvres et des esclaves et permet à l'Église chrétienne de s'enrichir⁴⁹. Et c'est dans cette situation plus stable que les chrétiens se livrent à une discussion visant à définir la bonne manière de penser, l'« orthodoxie » : ils se disputent sur la définition de la Trinité, comment Dieu peut être à la fois un et trois ; ils se disputent sur la place accordée à Dieu le Fils par rapport à Dieu le Père. C'est dans cette situation qu'en 325, Constantin convoque à Nicée tous les représentants du monde chrétien pour participer à un concile œcuménique, c'est-à-dire le concile de l'« ensemble du monde civilisé », pour régler cette question sous son œil attentif⁵⁰.

Malgré ce concile, les querelles vont se poursuivre pendant cinquante ans avant de s'apaiser et de permettre une consolidation rapide du christianisme au détriment du paganisme qui perd en importance et en influence. La preuve en est l'échec de l'empereur Julien, surnommé l'Apostat par les auteurs chrétiens, qui de 361 à 363 a tenté de rétablir les cultes païens et de diminuer l'influence du christianisme, et même chasser les chrétiens de l'appareil étatique, mais qui ne parvint pas à résister à ces derniers⁵¹. L'apothéose du christianisme est atteinte en 392 avec Théodose I^{er} qui rend

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 17-18, rapporte ce doute concernant la sincérité de la conversion de Constantin, ainsi que la liste de ses actions en faveur du christianisme

⁵⁰ Concernant les raisons du concile de Nicée, voir *infra*, pp. 92-93.

⁵¹ L'empereur Julien dit l'Apostat, malgré l'échec de sa tentative de rétablissement des cultes païens, représenta un véritable traumatisme pour les chrétiens qui redoublèrent d'ardeur à critiquer son règne et à réfuter ses arguments: les chrétiens cherchèrent surtout à réfuter son *Contre les Galiléens*, ouvrage dans lequel l'empereur expliquait aux

l'enseignement des doctrines hérétiques illégal, bannit le paganisme, interdit les sacrifices et fait du christianisme la religion d'État⁵². Cependant ce triomphe fait entrer dans le christianisme des gens qui cherchent surtout à occuper des postes, et l'Église se transforme peu à peu en un appareil qui n'est plus seulement religieux, mais aussi étatique et à l'intérieur duquel, parfois, certaines querelles et dissensions se trouvent bien plus motivées par des intérêts et des rivalités politiques, voire économiques que par un véritable souci théologique⁵³.

Enfin, le V^e siècle se caractérise par la distinction plus claire et précise entre l'Occident latin et l'Orient grec. L'Empire d'Occident s'effrite et disparaît suite à l'incursion progressive des peuples venus de l'Est germanique qui s'arrogent des royaumes sur le territoire impérial. C'est dans ce contexte que la papauté s'impose comme une institution incontournable, l'une des seules à être encore en place après la disparition de l'Empire d'Occident : elle constitue alors un point d'accord autour duquel se rassemblent les anciens peuples romains, et avec lequel doivent s'accorder les rois germaniques pour assurer la cohésion religieuse sur leur territoire. Pendant ce temps, l'Orient grec ne subit qu'une tentative d'incursion des Goths, et n'endure donc pas de changement durable jusqu'à l'essor de l'islam aux environs des VII^e et VIII^e siècles : en conséquence, les querelles théologiques se poursuivirent, et comme la question de la Trinité a été résolue aux environs de 380⁵⁴, les chrétiens se mirent à se disputer quant à la nature de la personne du Christ, pour savoir si l'essence du Fils était exclusivement divine, exclusivement humaine ou un mélange des deux.

D'ailleurs, je profite de cette petite chronologie pour délimiter mon corpus : en effet, à partir de la fin du V^e siècle, et encore plus au VI^e siècle, la foi chrétienne est omniprésente sur le territoire de l'ancien empire romain : en Occident, le pouvoir papal devient un pouvoir incontournable pour les nouveaux royaumes germaniques qui s'installent sur l'ancien territoire impérial, ce qui fait que le christianisme demeure ; en Orient, l'empire se maintient et continue de renforcer l'hégémonie chrétienne comme lorsque l'empereur Justinien I^{er} fit fermer l'école néoplatonicienne d'Athènes en 529 pour lutter contre la propagation des idées païennes et promouvoir le dogme de l'Église. Lors de l'entrée dans le Moyen-Âge, le christianisme règne sur les territoires de l'ancien empire romain et sa supériorité sur le paganisme est évidente aux yeux des fidèles : on peut dire qu'après le VI^e siècle, quasiment plus personne dans ce que l'on va appeler la chrétienté n'a de position non-chrétienne, et donc, les auteurs de langue grecque ou latine seront quasiment tous chrétiens. En conséquence, il

chrétiens qu'ils suivaient une religion athée et cherchait à les convertir aux cultes païens. Cf. *infra*, pp. 57-60.

⁵² La liste des décisions de Théodose Ier est rapportée par David N. Bell, *op. cit.*, p. 19.

⁵³ C'est le constat que tire David N. Bell, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁵⁴ C'est à cette époque qu'a lieu le premier concile de Constantinople à la fin duquel est réaffirmée la divinité du Fils, proclamée par le Concile de Nicée, et est proclamée la divinité du Saint-Esprit, en faisant donc la troisième personne de la Trinité.

faudra s'intéresser à d'autres caractéristiques chez les auteurs qui traitent de Xénophane.

De plus, à partir du V^e siècle, une différence théologique au sujet de la Trinité amorce la séparation progressive entre l'Église d'Occident et celle d'Orient : le *filioque*. En effet, sous la plume d'Augustin d'Hippone est formulée l'idée que « le Père engendre éternellement le Fils, et l'Esprit ne provient pas seulement du Père, mais de l'amour mutuel que le Père et le Fils éprouvent l'un pour l'autre⁵⁵. » Cette position fut complètement rejetée par le côté oriental de l'empire qui considérait que le Saint-Esprit ne procède que du Père, mais par le Fils : c'est ce que l'on appelle la « monarchie du Père ». La querelle théologique éclate entre les deux Églises aux environs du VIII^e siècle et le *filioque* figurera en tête des reproches qui causeront le schisme entre l'Occident et l'Orient en 1054. De fait, je pense que l'on peut dire qu'à partir du VI^e siècle, la période du christianisme antique durant laquelle le monde chrétien formait une Église unie autour d'un dogme qui était accepté par tous, à l'exception de certains mouvements hérétiques vivement réprimés par le reste de la communauté chrétienne, prend fin, et à partir de ce moment, les doctrines de l'Occident et celles de l'Orient s'éloignent progressivement jusqu'à la séparation définitive de 1054. Ainsi, je ne traiterai dans ce mémoire que l'utilisation de Xénophane par les auteurs chrétiens antiques jusqu'au VI^e siècle.

*

Dans ce mémoire, nous traiterons donc la manière dont les auteurs du christianisme antique de langues latine et grecque abordaient la figure de Xénophane de Colophon dans leurs écrits. Dans un premier temps, nous étudierons donc l'attitude qu'adoptent les auteurs chrétiens face à la culture païenne : pour ce faire, nous commencerons par présenter les courants philosophiques influents lorsque naît le christianisme et qui avancent des concepts qui les rapprochent de la nouvelle religion. Puis nous verrons que dès les premiers écrits du christianisme avec la prédication de Paul de Tarse, il existait chez les chrétiens une crainte concernant la philosophie païenne en ce qu'elle peut constituer une concurrente à la religion nouvelle qui prétendait offrir l'accès à la vérité et le salut de l'âme. Nous verrons qu'en conséquence les auteurs chrétiens ont défini la tradition de l'Église comme la seule à offrir un message de vérité puisqu'elle demeure immuable depuis la révélation par le Christ, et donc ont eu tendance à présenter les écoles de pensée concurrentes comme des traditions de l'erreur et de l'errance, qui ne pouvaient rien avoir à voir avec le

⁵⁵ David N. Bell, *op. cit.*, p. 91. Augustin formule cette idée dans son traité *De la Trinité*, XV, 26, 47, même s'il conçoit que l'Esprit procède principalement du Père, formule qu'il évoquait déjà en XV, 17, 29. Pour un approfondissement sur la question du *filioque*, voir l'article de Jean-Pierre Batut, « Le *Filioque*, pomme de discorde entre l'Orient et l'Occident ? », *Revue des Études Slaves*, 68-3, 1996, pp. 385-398.

christianisme, ce qui incita les auteurs chrétiens à rattacher ces hérésies à la philosophie grecque. Cette crainte de la concurrence que pourrait opposer la culture païenne se trouvera d'ailleurs attisée par le règne de l'empereur anti-chrétien Julien au milieu du IV^e siècle. Enfin nous étudierons la manière dont les chrétiens ont tenté d'expliquer l'existence d'une sagesse chez les peuples païens alors qu'ils n'ont pas bénéficié de la même révélation que le peuple hébreu. Pour cela nous parlerons de deux théories : une développée par l'historiographie juive, et reprise par les auteurs chrétiens qui expliquait que les sages païens avaient volé leurs meilleures idées aux Hébreux ; l'autre qui expliquait que ces mêmes sages païens avaient réussi à percevoir des bribes de vérité en utilisant la part de divin qui se trouve ensemencée dans l'âme humaine ; ces deux théories permettent d'ailleurs aux chrétiens d'affirmer la supériorité de leur foi sur la sagesse païenne, puisqu'à leurs yeux, cette dernière n'est qu'une partie de la vérité révélée entièrement par l'Incarnation du Verbe divin en la personne de Jésus-Christ.

Dans un deuxième temps, nous verrons l'utilisation des théories théologiques de Xénophane de Colophon qui constitue l'attitude minoritaire des auteurs chrétiens vis-à-vis de ce philosophe : nous étudierons d'abord une utilisation indirecte du fragment B 24 dans le *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon, évêque gaulois du II^e siècle, reprise dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, auteur chrétien des II^e-III^e siècles. Puis, nous étudierons les utilisations du fragment B 23, ainsi que des fragments B 14, B 15 et B 16, initiées par Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates* ; une utilisation reprise à la fin du III^e siècle et au début du IV^e siècle par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique*, puis à la fin du IV^e et au début du V^e siècle par Théodoret de Cyr dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques*. Enfin, nous étudierons ce qui semble être la seule mention positive de Xénophane de Colophon dans le monde latin chez Minucius Félix, un auteur méconnu du II^e ou du III^e siècle, dans son dialogue *Octavius*.

Dans un troisième et dernier temps, nous étudierons la réception plutôt négative des théories physiques de Xénophane, qu'elles portent sur la création du monde ou sur l'accès à la connaissance ; il s'agit là de l'attitude majoritaire des auteurs chrétiens concernant Xénophane : nous évoquerons d'abord les mentions de Xénophane dans les œuvres de deux auteurs du VI^e siècle, à savoir Cosmas Indicopleustès et sa *Topographie chrétienne*, et Jean Philopon dans son *Commentaire à la Physique d'Aristote*, que je classe à part dans l'utilisation des interrogations physiques de Xénophane. Ensuite, nous étudierons le reste des mentions faites de Xénophane par les auteurs chrétiens. On trouve dans cette utilisation cinq auteurs de langue grecque et trois de langue latine : tout d'abord deux œuvres de la fin du II^e et du début du III^e siècle avec une mention chez Tertullien dans son traité *De l'âme*, et le plus long témoignage continu sur Xénophane dans une œuvre chrétienne (D.-K. A 33) avec l'*Elenchos* faussement attribuée à Hippolyte de Rome ; puis

nous trouvons deux œuvres de la fin du III^e et du début du IV^e siècle avec deux mentions chez Lactance dans le deuxième livre des *Instituitons divines* et dans l'*Épitomé des Institutions divines*, ainsi que le reste des mentions que l'on trouve dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée ; enfin on trouve quatre œuvres de la fin du IV^e et du début du V^e siècle avec une mention dans le *Panarion* d'Épiphane de Salamine, trois mentions chez Augustin d'Hippone, dont deux dans *La Cité de Dieu*, et une dans le *Contre Julien défenseur de l'hérésie pélagienne*, puis deux mentions dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie, et le reste des mentions que l'on trouve dans la *Thérapeutique des maladies helléniques*. Pour l'étude de ces mentions, nous les classerons en trois catégories : une première qui traitera des mentions chronologiques qui visent à placer Xénophane bien après Moïse et ses successeurs, et l'inscrire dans une tradition de l'erreur et de l'errance philosophique ; une seconde où nous regrouperons toutes les mentions qui traitent de l'activité de philosophe de la nature de Xénophane ; et une troisième où nous étudierons les mentions qui présentent les théories de Xénophane concernant la connaissance.

I

LE CHRISTIANISME ET LA PHILOSOPHIE PAÏENNE.

Avant d'entrer dans l'analyse des témoignages chrétiens de Xénophane de Colophon, il est nécessaire de rappeler quelles ont été les relations entre la religion naissante et le monde païen dans lequel dominait la philosophie, qui permettait déjà d'expliquer le fonctionnement du monde. Au cours de cette partie, nous verrons que la philosophie païenne pose problème aux chrétiens, puisque le christianisme entend se propager. En effet, le christianisme n'est pas, comme le judaïsme, une religion réservée à un peuple élu par un Dieu unique qui ne s'adresserait qu'à celui-ci ; le christianisme, à l'inverse, est une religion universaliste : pour les chrétiens, le message qu'ils portent est valable pour les Juifs comme pour les païens, puisque le Dieu chrétien n'est pas le Dieu d'un seul peuple, mais le Dieu de tout le monde dont le Verbe s'est incarné en la personne de Jésus-Christ pour apporter la vérité aux hommes et le salut de leur âme. En conséquence, aux yeux des chrétiens, les païens étaient une masse de fidèles potentiels qu'il était nécessaire de convertir. Il est donc évident que les chrétiens se retrouvent confrontés à la philosophie qui apporte déjà des réponses aux interrogations des hommes.

A. LES TROIS DOCTRINES PHILOSOPHIQUES LES PLUS INFLUENTES LORS DE LA NAISSANCE DU CHRISTIANISME.

L'ouvrage de David N. Bell, après avoir rappelé la courte chronologie du christianisme qui a servi de base pour celle que nous avons établi dans l'introduction, évoque les trois doctrines qu'il considère comme les plus influentes lorsque le christianisme apparaît et se développe. Une chose est certaine : les trois doctrines que nous allons évoquer sont les mouvements de pensée les plus importants dans le monde romain, à l'époque où naît et se développe le christianisme. En conséquence, les tenants de ces doctrines et ceux du christianisme se sont forcément côtoyés, et

potentiellement influencés les uns les autres. Il s'agit du stoïcisme, du platonisme et du gnosticisme.

1) LE STOÏCISME.

Le stoïcisme est une école philosophique fondée à Athènes durant le IV^e siècle avant J.-C. par Zénon de Kition. Cette doctrine s'intéresse tout particulièrement à l'éthique, à la logique et à la physique ; elle promeut ainsi l'idée que les hommes doivent s'accorder avec l'ordre divin du monde, et adopter un mode de vie qui consiste à éviter toute forme de passions.

Bien que très ancienne, cette doctrine a traversé les siècles pour arriver jusqu'à une nouvelle itération à l'époque de la naissance et de l'essor du christianisme. On peut diviser le stoïcisme en trois périodes : le stoïcisme ancien fondé par Zénon, approfondi par son successeur Cléanthe et perfectionné par le successeur de ce dernier, Chrysippe ; cette période occupe le IV^e et le III^e siècle avant J.-C., et cette école trouva une rivale dans l'école épicurienne et sa vision atomiste du monde, héritée des enseignements de Démocrite ; c'est durant cette période que se développent les idées principales de la doctrine. La seconde période correspond au moyen stoïcisme, dont les représentants se trouvent d'abord dans le monde grec avec Panaetios de Rhodes et son disciple Poseidonios d'Apamée, mais cette doctrine fait aussi son apparition dans le monde latin avec la conquête de la Grèce après les guerres de Macédoine, et dont le représentant latin le plus connu est Cicéron ; cette période occupe le II^e et le I^{er} siècle avant J.-C., et tenta de faire une synthèse entre la doctrine stoïcienne et le platonisme de la Nouvelle Académie, avec une pointe de scepticisme. Enfin, la dernière période correspond au stoïcisme de l'époque impériale avec les représentants les plus connus de ce mouvement de pensée : Sénèque, Épictète et l'empereur Marc-Aurèle ; ce stoïcisme tardif délaisse quelque peu les théories physiques pour se concentrer sur les questions morales et religieuses ; c'est ce stoïcisme qui avait cours lorsque le christianisme est apparu⁵⁶.

Ce qui va nous intéresser ici, ce sont les théories physiques développées dès l'origine de cette doctrine, et pour ce faire, nous allons nous pencher sur le rappel que Diogène Laërce fait des préceptes stoïciens après avoir présenté la vie du fondateur de cette école, Zénon de Kition au livre VII des *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Comme nous l'avons dit plus haut, cette école a été fondée en opposition au matérialisme épicurien : elle conteste l'idée selon laquelle l'Univers procède seulement de la matière sans que le divin n'intervienne dans le processus de création. Au contraire, les stoïciens estiment que l'univers est organisé autour d'un dualisme, c'est-à-dire qu'il y a l'origine de l'univers deux principes : d'une part, le principe matériel, aussi appelé

⁵⁶ Cette division chronologique est celle produite par Noëlla Baraquin et Jacqueline Laffite dans le *Dictionnaire des philosophes*, 3^e édition revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 2007, pp. 378-379.

principe passif qui est une substance sans qualité et qui constitue ce dont tout est fait, c'est-à-dire la matière ; d'autre part, le principe divin, aussi appelé principe actif qui est la raison universelle qui agit sur la matière pour créer toutes les choses existantes. Ces deux principes sont incréés et incorruptibles, au contraire des éléments qui sont créés par ces principes et disparaîtront dans la conflagration du monde. Malgré tout, les stoïciens considèrent que les principes comme les éléments disposent d'un corps, mais que les principes sont à la fois des corps et des entités informes, tandis que les éléments disposent d'un corps et d'une forme⁵⁷. Les stoïciens définissent donc le principe divin comme le créateur du monde à partir de la matière : ainsi dans leur conception, Dieu n'est pas un être suprême, spirituel et immatériel, mais le divin est l'un des deux principes premiers par l'impulsion duquel toute chose est originaire. Il est un feu supérieur et gazeux appelé éther (αἰθήρ) ou aussi appelé souffle de vie (πνεῦμα) ; c'est un feu rationnel et intelligent qui relie toutes les choses entre elles, et qui les définit en ce qu'elles sont et ce qu'elles seront. Le texte de Diogène Laërce explique clairement cette création du monde par le principe divin :

Aux origines, isolé en lui-même, Dieu change la totalité de la substance en eau en passant par l'air. Et de même que la semence est contenue dans la liqueur séminale, de même (Dieu) qui est la raison séminale du monde, reste en tant que raison séminale en retrait dans la substance humide, travaillant à se rendre la matière malléable par la réaction des êtres à venir. Il engendre ensuite d'abord les quatre éléments, feu, eau, air, terre⁵⁸.

Cette conception du divin est remarquable par l'expression « raison séminale » qui est désignée dans le texte grec par le terme λόγος σπερματικός : Dieu est donc la raison universelle du monde qui donne naissance à toutes choses. Cette doctrine met en place l'idée d'un ordre naturel des choses décidé par ce feu divin. De plus, cette notion de λόγος σπερματικός devient très intéressante lorsque l'on en vient à parler de l'âme humaine : d'après les stoïciens, tout comme chaque chose dispose d'un corps, chaque chose dispose d'une âme, mais l'âme des êtres vivants est corruptible, tandis que l'âme de l'univers, c'est à dire l'âme de Dieu est incorruptible ; d'ailleurs, l'âme humaine est en fait une partie de l'âme de l'univers, le reliant ainsi au divin⁵⁹. Les grands noms du stoïcisme tels que Zénon de Kitium, Antipatros et Poseidonios affirment que l'âme humaine est composée de huit parties : les cinq sens, les raisons séminales (λόγοι σπερματικοί), l'organe de la voix et la partie raisonnante⁶⁰.

Il ne s'agit pas ici de revenir sur toute la conception stoïcienne du monde, mais simplement de mettre en évidence les points pertinents pour notre étude, les deux principes naturels et leur

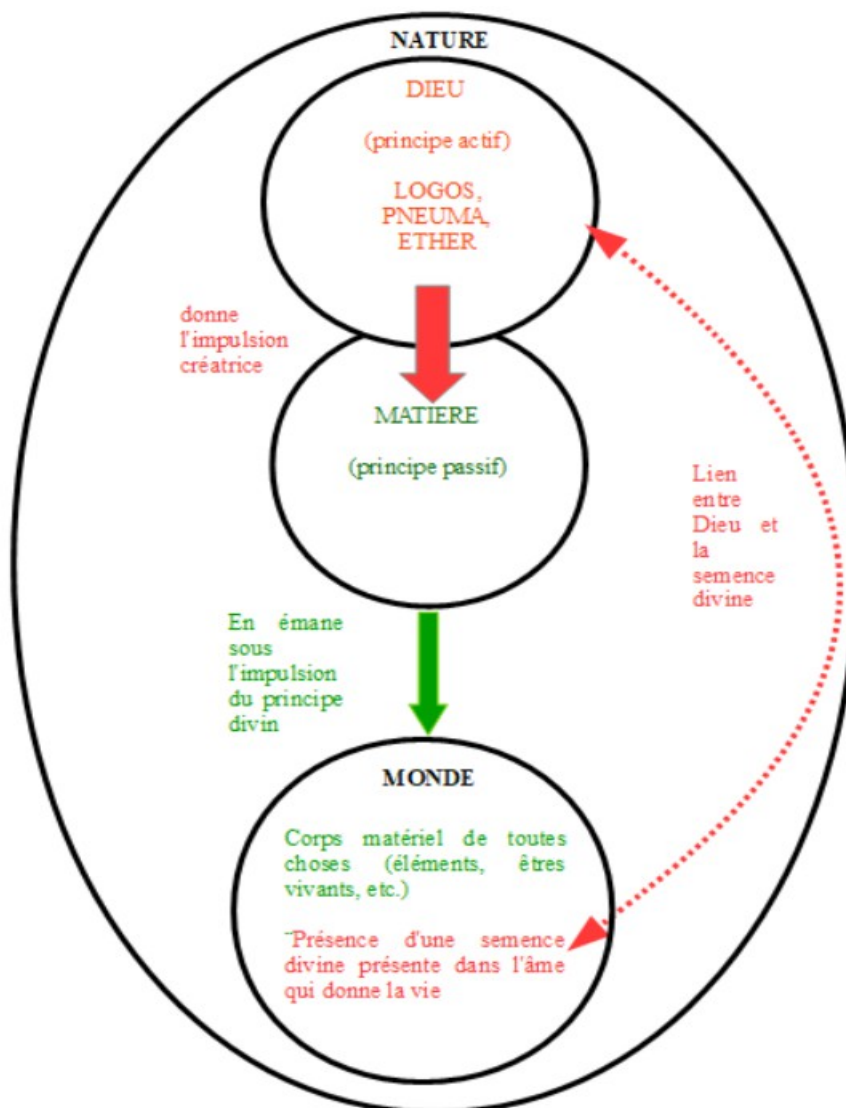
⁵⁷ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes célèbres*, VII, §134.

⁵⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des stoïciens*, § 136, trad. Richard Goulet, Paris, Librairie générale française, 2006, pp. 119-120. Les titres diffèrent, mais il s'agit bien de la même œuvre que dans la note précédente.

⁵⁹ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes célèbres*, VII, §156.

⁶⁰ *Ibid.*, §157.

action créatrice. Pour rendre plus compréhensible ce système, j'ai d'ailleurs produit un schéma qui présente cette action créatrice des principes naturels.



De fait, le monde selon les stoïciens est un monde absolument ordonné dans lequel tout est décidé à l'origine par le principe divin qui a créé le monde à partir du principe matériel. Cette philosophie est clairement rationaliste : elle établit que l'Univers s'organise autour d'un ordre naturel des choses où tout être possède un corps matériel, et surtout la partie de son âme qui lui permet de vivre, partie qui est une partie de l'âme du principe divin. De fait, l'organisation du macrocosme de la nature se répercute dans le microcosme des êtres créés, et l'être humain se trouve être une partie de ce grand monde organisé de manière quasi-mécanique. Ainsi, d'après les stoïciens, les êtres humains se devaient de vivre selon la nature rationnelle : les hommes sont des êtres de raison, et c'est leur raison et non leurs émotions qui doit gouverner leur vie. Par conséquent, seule une action rationnelle est digne d'un être rationnel⁶¹.

⁶¹ David N. Bell, *op. cit.*, p. 26

Pour en revenir au lien entre le christianisme et le stoïcisme, on peut imaginer que le second a influencé le premier dans la manière de désigner l'une des deux personnes de la Trinité : en effet, le Fils, Incarnation de Dieu sur Terre, est désigné par les chrétiens par le terme Λόγος, traduit depuis les textes latins par « Verbe ». Cette désignation du divin par le terme Λόγος se retrouve même dans les textes fondateurs du christianisme, puisqu'on peut le retrouver dès le début de l'Évangile de Jean, sous le terme « Verbe » :

1. 1 Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu. 2. Il était au commencement tourné vers Dieu. 3. Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui. 4. En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes, 5. et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise⁶².

Ainsi, dès le début du christianisme, on voit une influence du stoïcisme dans la désignation du divin sous le terme de Λόγος. Et les affinités que les chrétiens trouvent dans le stoïcisme ne s'arrêtent pas là : le fait que, pour les stoïciens, le principe divin soit l'entité qui agit sur la matière afin de créer toutes choses à partir d'elle, trouve un écho chez les chrétiens à travers le récit de la création du monde par Dieu au livre de la Genèse ; déjà, dans le récit vétéro-testamentaire, Dieu apparaissait comme le principe actif qui crée le monde, et le crée *ex nihilo*, puisqu'il n'y a pas de mention de la matière existante à partir de laquelle Dieu forme le monde, supposant donc qu'il l'a créé lui-même pour son œuvre. De fait, le récit de la Genèse et la création du monde rapportée par les stoïciens apparaissent comme très proches, et permettent donc probablement des ponts entre les deux milieux.

En conséquence, d'après David N. Bell, les Chrétiens retiennent deux choses essentielles du stoïcisme : tout d'abord, ils retiennent l'idée des λόγοι σπερματικοί qui énonce que les êtres humains sont naturellement composés d'un élément divin, ce que M. Bell appelle une « étincelle de raison » ou pour reprendre le vocabulaire religieux, une « étincelle divine » qui les relie tous au divin⁶³. Dans le logiciel d'analyse chrétien, cette étincelle divine est la raison pour laquelle tout le monde peut atteindre le salut, en suivant la parole du Christ-Logos. Ensuite, le stoïcisme impacta le développement de la morale chrétienne qui se définit dans la nécessité d'agir de manière rationnelle. En définitive, le stoïcisme influença l'éthique chrétienne et ce qu'on peut appeler la psychologie chrétienne.

D'ailleurs, parmi les auteurs stoïciens, Sénèque eut une certaine popularité auprès des

⁶² Jean, 1, 1-5, *La Bible T.O.B.*, 5^e édition 85^e mille, Paris, Cerf, 1994, p. 2545. Texte grec : (1) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (2) Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. (3) πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Ὁ γέγονεν (4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων · (5) καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὴ οὐ κατέλαβεν.

⁶³ David N. Bell, *op. cit.*, p. 26.

auteurs chrétiens, au point que les auteurs chrétiens latins Tertullien et Lactance prétendirent que le philosophe et homme d'État professait des enseignements semblables à la foi chrétienne⁶⁴. Mais, c'est surtout une production de l'époque constantinienne qui est très intéressante : ce texte présentait une prétendue correspondance épistolaire entre le philosophe stoïcien et Paul de Tarse, le premier écrivain chrétien, avant même les évangélistes ; cet échange épistolaire, bien que ne montrant que des formules de courtoisie entre les deux hommes, sous entendait une certaine affinité entre les idées du stoïcien et celles du chrétien, et il connut une certaine popularité par la suite⁶⁵. L'existence de cette prétendue correspondance permet par conséquent aux chrétiens de prétendre avoir une légitimité aussi grande que les païens, puisqu'un de leurs champions avait été reconnu par l'un des champions du camp païen.

Malgré tout, le christianisme n'épouse pas totalement les théories physiques des stoïciens. Le plus grand désaccord repose sur le corporalisme : toute chose est pourvue d'un corps d'après les stoïciens, même le principe divin ; or, le dogme chrétien prône l'incorporalité et l'immatérialité de Dieu. Dieu est un pur esprit qui existe sur un plan supérieur au monde matériel. De plus, comme nous l'avons vu, l'Ancien Testament a acté l'idée selon laquelle Dieu a créé le monde, matière comprise, *ex nihilo*, ce qui par conséquent en fait le seul principe de l'Univers. Ce désaccord sur la corporalité de Dieu et sur la considération de la matière en tant que principe préexistant en même temps que Dieu explique que les auteurs ont bien plus été influencés par le platonisme qui s'accorde avec le christianisme sur ces deux questions.

2) LE PLATONISME.

Le platonisme fut fondé à Athènes au cours du IV^e siècle par Platon lorsqu'il délivrait ses enseignements. Les centres d'intérêts de cette doctrine philosophique sont plus variés que ceux du stoïcisme : en effet, outre l'étude et la réflexion autour de l'éthique qu'ils partagent avec les stoïciens, les platoniciens s'intéressent aussi à des sujets plus tournés vers la sphère publique comme la politique et la rhétorique. De plus, ils s'intéressent comme les stoïciens à la cosmologie, mais préfèrent l'étudier au moyen de la métaphysique, c'est à dire la recherche des premiers principes en ce qu'ils sont au-delà de la perception par les sens, et non l'étude pure des phénomènes physiques

⁶⁴ Lactance ira même jusqu'à prétendre au chapitre 24 du sixième livre de ses *Institutions divines* que Sénèque, s'il avait connu la parole du Christ, aurait été un dévot de Dieu.

⁶⁵ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine. I, De Paul à l'ère de Constantin*, traduit de l'italien par Madeleine Rousset, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 465. L'ouvrage fait aussi la mention d'un faux de l'époque constantinienne, la *Lettre d'Anne à Sénèque* qui fut découvert par B. Bischoff et qui présente une prétendue lettre que Anne, le grand prêtre des années 62-68, avait rédigé pour exhorter au rejet du culte idolâtre.

comme le faisaient les stoïciens.

Le platonisme a subi au cours de l'Antiquité plusieurs transformations : ainsi, le platonisme originel occupa une longue période depuis la fondation de l'Académie par Platon au début du IV^e siècle jusqu'au début du I^{er} siècle avant Jésus-Christ avec des différences d'orientations philosophiques au sein de cette même Académie. Vient ensuite le platonisme moyen, aussi appelé le médioplatonisme qui naquit lorsque Antiochos d'Ascalon, le dernier scholarque de la Nouvelle Académie, quitte cette dernière sous le prétexte que celle-ci se rigidifiait autour d'un dogme sceptique, et entreprit alors d'incorporer des idées stoïciennes au platonisme-aristotélisme⁶⁶ ; c'est avec cette itération de la philosophie de Platon que les premiers auteurs chrétiens entrèrent en contact avec les idées platoniciennes. Enfin à l'époque où le christianisme est en plein essor dans l'empire romain, un dernier mouvement platonicien naît au III^e siècle avec les réflexions du philosophe grec Plotin et de ses successeurs Porphyre, Jamblique et Damascius, formant ce que l'on appelle alors le « platonisme tardif » ou le néoplatonisme qui connaîtra une gloire intellectuelle durant trois siècles jusqu'à ce que l'empereur Justinien fasse fermer l'école néoplatonicienne d'Athènes et interdire son enseignement en 529⁶⁷.

On retient souvent du platonisme la théorie des Idées, développée par Platon dans l'allégorie de la caverne qui occupe tout le livre VII de la *République*. Cette allégorie permet de mettre en place une opposition entre d'un côté le monde matériel qui est impur, faillible, corporel et corruptible ; et de l'autre côté, le monde des idées où existent des concepts, immatériels et éternels⁶⁸. Lorsque le néoplatonisme émerge, la théorie des Idées de Platon fut grandement développée et complexifiée. Les philosophes néoplatoniciens se donnent alors la tâche d'apporter un renouveau à cette théorie, en expliquant le rapport entre le monde pur et parfait de l'esprit, et le monde imparfait et impur des réalités.

Pour ce faire, le premier des néoplatoniciens, Plotin, a établi dans son groupe de traités les *Ennéades*⁶⁹, un système métaphysique expliquant l'univers par l'existence de plusieurs entités

⁶⁶ *Stanford Encyclopedia of Philosophy online*, s. v. « Antiochus of Ascalon », rédigé par le professeur de philosophie à l'université de Toronto, James Allen Lien : <https://plato.stanford.edu/entries/antiochus-ascalon/>

⁶⁷ *Ibid.*, s. v. « Neoplatonism », rédigé par le philologue et historien de la philosophie à l'université de Princeton, Christian Wildberg. Lien : <https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/>

⁶⁸ Platon, *la République*, VII, 514a-541a.

⁶⁹ Les *Ennéades* est un ensemble de traités organisés en six groupes de neuf par son élève Porphyre, en fonction des sujets abordés par l'auteur. Ces traités ayant été organisés en fonction du sujet par Porphyre, les *Ennéades* regroupent tous les traités de Plotin écrits à différents moments, ce qui permet d'avoir un panorama complet de sa pensée à travers le temps. La première *Ennéade* est consacrée à des questions éthiques. Les deux *Ennéades* suivantes contiennent des interrogations sur la nature et la cosmologie. La quatrième *Ennéade* traite de questions de psychologie, et donc de l'Âme. La cinquième est consacrée aux questions épistémologiques, et à l'Intellect. Enfin, la sixième s'intéresse aux nombres, et à l'Un. Voir *Stanford Encyclopaedia of Philosophy online*, s. v. « Plotinus », rédigé par le spécialiste de la philosophie ancienne à l'université de Toronto, Lloyd P. Gerson. Lien : <https://plato.stanford.edu/entries/plotinus/>

hiérarchisées : c'est ce que l'on appelle les hypostases ontologiques⁷⁰, et qui désignent dans le discours du philosophe, les principes de l'Univers. Ainsi, dans la conception de Plotin, il y a trois hypostases qu'il expose clairement dans le premier traité de la cinquième *Ennéade*. Tout d'abord, il y a l'« Un », τὸ Ἐν en grec, que le philosophe appelle aussi le « Bien », τὸ Ἀγαθόν en grec⁷¹ : l'Un est le premier principe qui définit ce qui existe. C'est un principe absolu et parfait qui est sa propre cause et qui est la cause de toutes choses : il est un absolu qui porte en lui la potentialité de toutes choses, il est tout ce qui est susceptible d'arriver. Dans cette unité originelle, toutes les possibilités sont confondues en une seule entité, et de fait, le terme d'« Un » ou de « Bien » sont des désignations que les néoplatoniciens adoptent faute de mieux, car ce principe est indicible puisqu'il dépasse les capacités de désignation de l'intellect humain : de fait, l'« Un » est au-delà de l'existence.

Ensuite, dérive de l'Un, l'Intelligence, désignée en grec par le terme ὁ Νοῦς, et dont la traduction par « Conscience absolue » me semble plus juste⁷² ; le terme « conscience absolue » permet de comprendre que cette entité a pleinement pris conscience d'elle-même en contemplant l'Un et son éventail infini de possibilités : de fait, elle représente les idées pures, entités éternelles et immuables, toutes associées à des réalités concrètes dans le monde sensible, mais surtout le Νοῦς permet l'identification des idées qui sont de base unies et confondues dans l'Un : elle leur donne une identité et les rend intelligibles. Ce sont ces idées qui façonnent le κόσμος : on peut donc associer le Νοῦς au Démiurge, créateur du monde que l'on trouvait théorisé par Platon dans le *Timée*. Pour les néoplatoniciens, c'est dans la contemplation de ces idées que l'être humain peut retourner au Νοῦς, ce qui permet d'atteindre le bonheur : le désir éternellement satisfait par la contemplation de l'Un et de ses possibilités infinies.

Puis, dérive à son tour de l'Intelligence, l'Âme, appelée en grec ἡ Ψυχή qui, comme le Νοῦς s'est tourné vers l'Un pour le contempler, se tourne vers le Νοῦς pour le contempler et en recevoir les idées que celui-ci possède en son sein. De ses idées, la Ψυχή génère le monde sensible : on pourrait dire que l'Âme est en quelque sorte la force de réalisation des idées du Νοῦς dans le monde sensible, dans le κόσμος en tant que réalité concrète et matérielle. Néanmoins, de cette Âme universelle procèdent toutes les âmes individuelles qui résident dans tous les êtres vivants, ce qui

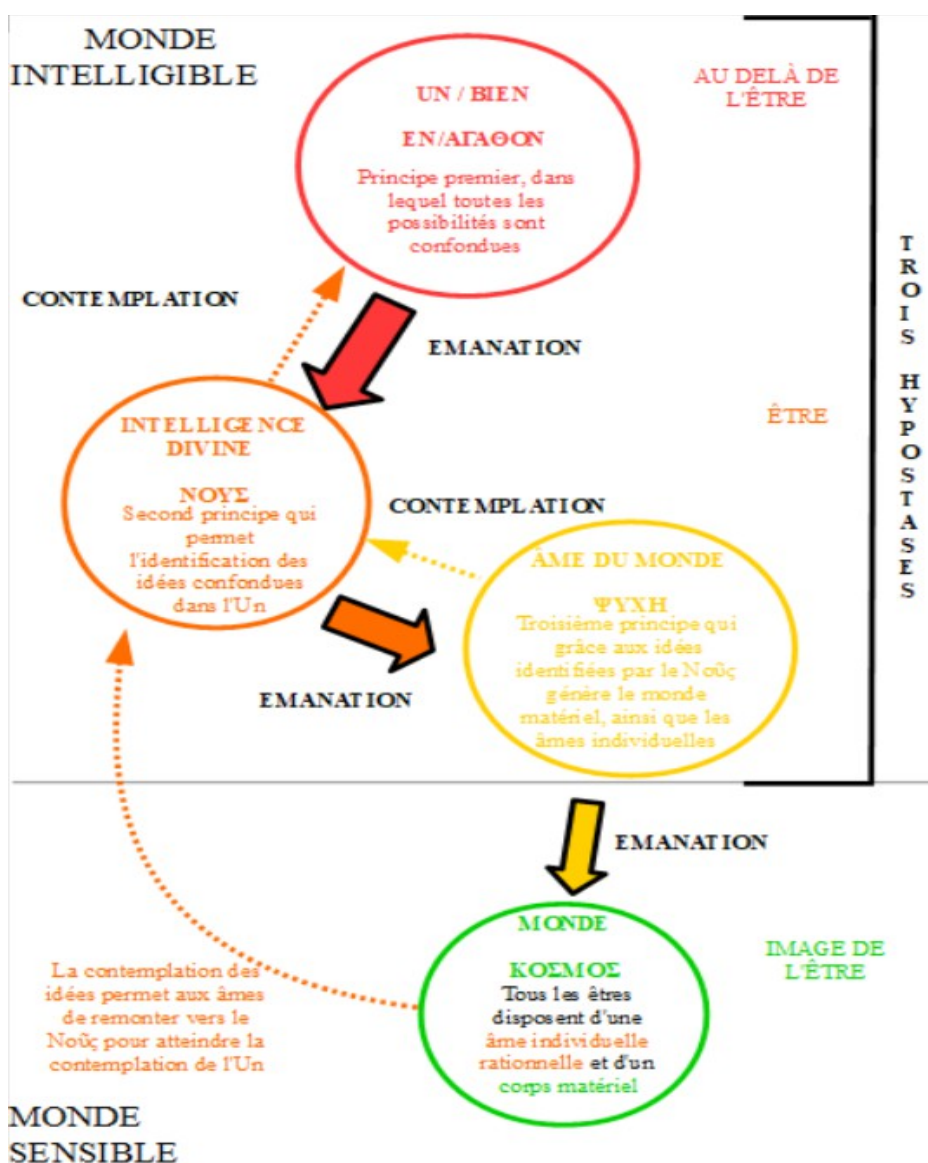
⁷⁰ Terme translittéré du grec ὑπόστασις, composé de l'adjectif ὑπό signifiant « sous » et du substantif ἡ στάσις signifiant « l'action de se tenir quelque part » ; ainsi le terme ὑπόστασις signifie « ce qui se tient en dessous » qui trouve son exact équivalent dans le terme latin *substantia*. Plotin entend donc expliciter quelles sont les substances qui composent le monde. L'ontologie est la science qui s'intéresse à l'être des choses, en partant d'une caractéristique particulière et individuelle qui singularise une entité pour remonter vers des caractéristiques plus générales permettant de la rapprocher d'autres entités.

⁷¹ Cette idée de l'Un est rapportée par Platon dans le *Parménide*, 137c-166c.

⁷² Le terme Νοῦς est communément traduit par « Intelligence », et l'on retrouve aussi le terme Λόγος pour désigner cette entité. J'ai considéré nécessaire de mentionner et traduire le terme « Absolute Consciousness », proposé par la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy online*, s. v. « Neoplatonism ».

rattachent ceux-ci au monde intelligible. Les trois étapes que nous venons d'évoquer constituent le monde intelligible, le monde des Idées développé par Platon qui est un monde supérieur foncièrement bon et vrai.

Enfin, vient le monde matériel des réalités concrètes, le κόσμος. Dans celui-ci, les âmes individuelles sont emprisonnées dans une enveloppe matérielle, le corps. Pour les néoplatoniciens, la matière n'est qu'une substance sans qualité et imparfaite qui constitue un obstacle pour atteindre le bonheur, à savoir la contemplation de l'Un. Le monde matériel est alors un monde imparfait dans lequel règne l'illusion, l'erreur, et même le mal⁷³. Comme pour le stoïcisme, un schéma simplifié permet d'exposer la conception néoplatonicienne du monde, en mettant en évidence les trois hypostases décrites par Plotin.



⁷³ Je tire cette description du système néoplatonicien de l'entrée « Plotinus » dans la *Stanford Encyclopaedia of philosophy online*.

Pour les néoplatoniciens, l'objectif est donc de retourner à la contemplation de l'Un et ses possibilités infinies, contemplation qui assouvit en permanence le désir de connaissance des hommes ; et ce retour à la contemplation de l'Un se fait par un retour au Νοῦς grâce à la contemplation des idées rendues intelligibles par celui-ci, et, en conséquence, se détacher du monde sensible qui est trompeur, et est un obstacle sur le chemin menant à la vérité. Au final, on peut résumer le système néoplatonicien comme un affinement partant du général absolu dans l'Un au particulier de l'âme individuel.

Du platonisme, les chrétiens retiennent surtout l'idée que tout être humain est composé d'une âme et d'un corps, et que cette âme « spirituelle », pure et parfaite, est tombée du monde de l'Intelligence divine pour se trouver enfermée dans un corps purement matériel. On peut y retrouver des bribes de stoïcisme et de leur concept des λόγοι σπερματικοί avec l'idée qu'il y a dans chaque individu une part de divin, ce qui s'explique peut-être par l'incorporation d'idées stoïciennes au platonisme, opérée par Antiochos d'Ascalon. On peut imaginer que pour les chrétiens, cette idée de l'âme spirituelle peut se rattacher à l'épisode de la création de l'homme par Dieu dans la *Genèse* : en effet, au verset 7 du deuxième chapitre de la Genèse, il est écrit que Dieu donna vie à l'homme en lui insufflant un souffle de vie dans les narines⁷⁴. Or, les chrétiens désignent le Saint-Esprit par le terme Πνεῦμα que l'on traduit par « Souffle » : ainsi, on peut aisément imaginer que les chrétiens virent un lien entre le Saint-Esprit, « Souffle » de Dieu et l'Âme du monde qui donnent une âme dans un corps fait de matière.

Un autre point sur lequel les chrétiens tombent d'accord avec les platoniciens est l'existence d'entités supérieures au monde dans lequel l'humanité évolue. Ainsi les trois niveaux peuvent être associés aux trois membres de la Trinité : l'Un qui est l'entité suprême incréée, et à l'origine de toutes choses peut ainsi être associée à Dieu le Père qui est aussi source de toutes choses puisqu'il est omniscient et omnipotent, et qu'il a tout créé *ex nihilo*. L'Intelligence divine, quant à elle, permet d'identifier les idées qui sont confondues dans les possibilités infinies de l'Un, et le Fils est l'Incarnation de la Parole de Dieu qui vient offrir la vérité aux hommes ; vérité qui n'était jusqu'alors connue que partiellement et était inaccessible dans son intégralité aux hommes. Enfin, l'Âme du monde génère les âmes individuelles et rationnelles qui permettent aux hommes de contempler les idées afin de remonter vers l'Intelligence, et pouvoir atteindre le bonheur qui est le désir éternellement assouvi de contemplé toutes les possibilités de l'Un. Cette partie est assez particulière puisqu'à première vue, on peut avoir du mal à voir le lien qui pourrait rapprocher le Saint-Esprit à cette entité. Cependant, il me semble qu'on peut trouver un lien avec l'épisode de la Pentecôte

⁷⁴ Genèse, 2, 7.

rapporté dans les *Actes des Apôtres* : en effet, après la résurrection du Christ et son ascension aux cieux, ses apôtres n'avaient pas la capacité de répandre la Parole de leur maître dans le monde entier ; c'est alors que le cinquantième jour après la résurrection, l'Esprit-Saint descend sur eux sous la forme de langues de feu et leur permet alors de parler toutes les langues du monde, et donc de transmettre la Parole du Christ à travers le monde⁷⁵. Ainsi, l'Esprit-Saint aurait alors permis aux apôtres d'exprimer la Parole du Christ aux hommes, ce qui leur permet de la contempler pleinement pour obtenir le salut de leur âme, comme l'âme individuelle qui procède de l'Âme du monde peut contempler les idées de l'Intelligence et atteindre le bonheur.

Le platonisme eut beaucoup d'influence sur des grands noms du christianisme antique : ainsi, on peut citer l'exemple de l'école chrétienne d'Alexandrie dont les membres les plus célèbres, comme Clément d'Alexandrie, se sont montrés très intéressés par la philosophie platonicienne, n'étant rebutés que par la tendance des héritiers de Platon à subordonner les émanations du principe premier à celui-ci ; parmi ces représentants de l'école d'Alexandrie, l'élève de Clément, Origène tenta même un syncrétisme entre le platonisme et le christianisme, syncrétisme qui fut rejeté par l'Église⁷⁶. Parmi ces auteurs, on peut aussi citer l'auteur le plus connu du christianisme antique occidental : Augustin d'Hippone. Celui-ci avait suivi les enseignements de maîtres néoplatoniciens, et commençait même une carrière de maître de philosophie avant de se convertir, et d'adopter une vie de théologien, puis d'ecclésiastique. De fait, même après sa conversion, Augustin continuait à reconnaître qu'il y avait un certain consensus entre les platoniciens et les chrétiens. Par exemple, les livres VIII à X de *la Cité de Dieu* traitent des conceptions philosophiques, et avant tout théologiques des représentants de la philosophie platonicienne, et dans ceux-ci, l'auteur africain reconnaît un certain consensus entre chrétiens et platoniciens, concernant le concept de Dieu, et trouve la différence fondamentale dans le culte rendu à Dieu : les platoniciens certes reconnaissaient l'existence d'un seul et unique principe divin, mais acceptaient de vénérer des divinités multiples lors des célébrations civiques et par des sacrifices⁷⁷.

Cependant, comme l'indique David N. Bell, les chrétiens refusent d'adhérer à la composante de subordination de cette théorie : pour les platoniciens, l'Intelligence Divine est subordonnée à l'Un, et l'Âme du Monde est subordonnée à l'Intelligence Divine ; pour les chrétiens, le Père, le

⁷⁵ Actes, 2, 1-4.

⁷⁶ David N. Bell a consacré tout un chapitre à la proximité entre la philosophie platonicienne et l'école d'Alexandrie dans son ouvrage *Une nuée de témoins*, pp. 47-57.

⁷⁷ Pour approfondir l'opinion d'Augustin concernant la conception platonicienne du divin, voir la première partie « The concept of God and the worship of God : Augustine and the platonists » de l'article d'Alfons Fürst « Monotheism between cult and politics : the themes of the ancient debate between pagan and Christian monotheism », in (ed.) Stephen Mitchell et Peter Van Nuffelen, *One God : Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 83-88.

Fils et l'Esprit-Saint sont tous Dieu, et en conséquence, aucun ne peut être subordonné à un autre⁷⁸. Pour illustrer cela, nous pouvons reprendre la citation de l'*Évangile de Jean* que nous avons utilisé lorsque nous parlions du stoïcisme. Certes, le texte nous informe que le Verbe, donc le Fils, était tourné vers Dieu, ce qui peut rappeler la position de contemplation de l'Intelligence Divine en direction de l'Un du système néoplatonicien. Cependant, il est aussi précisé qu'« Au commencement était le Verbe » et que « Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui » : ces deux phrases nous laissent donc entendre que le Fils a toujours été présent avec le Père, et qu'il est, tout autant que lui, cause de toute choses. Ainsi, le Fils ne peut pas être subordonné au Père, puisqu'il ne fut pas généré par lui, mais existe de toute éternité avec lui.

3) LE Gnosticisme.

Nous avons évoqué les deux doctrines qui ont le plus franchement influencé l'établissement du dogme chrétien, lui donnant ainsi plus de corps et de réputation auprès des païens qui pourraient devenir de futurs fidèles de la nouvelle religion qu'avec la simple prédication d'une religion que beaucoup considéraient comme une simple secte juive ; qui plus est, une secte juive qui se basait, pour les païens, sur des superstitions autour de la résurrection d'un pseudo-dieu qui avait péri d'une manière ignominieuse. Il est maintenant temps de parler du mouvement philosophique qui est apparu rapidement comme un rival pour le christianisme, le gnosticisme.

Le gnosticisme est intéressant, puisqu'il s'agit d'un mouvement qui s'est développé en parallèle du christianisme, mais à l'inverse de celui-ci, il n'est pas un mouvement unifié qui reconnaît un certain canon de textes fondateurs et sacrés : c'est un ensemble de groupes sectaires, souvent opposés entre eux et qui se distinguent par leurs croyances et par le niveau varié de leurs réflexions.

Concernant l'établissement des principes essentiels sur lesquels se basent les réflexions et les enseignements des sectes gnostiques, le théologien allemand et spécialiste du christianisme antique Christoph Marksches identifie huit idées principales dans son ouvrage *Die Gnosis* :

1. L'expérience d'un Dieu suprême d'un monde complètement étranger, et distant ;
2. l'introduction, qui parmi d'autres choses est conditionnée par cela, d'autres figures divines, ou le fractionnement de figures existantes dans des figures qui sont plus proches des êtres humains, que le lointain Dieu suprême ;

⁷⁸ David N. Bell, *op. cit.* p. 29.

3. l'évaluation du monde et de la matière comme une création maléfique, et une expérience, conditionnée par cela, de l'aliénation du gnostique dans le monde ;
4. l'introduction d'un Dieu créateur distinct ou assistant : dans la tradition platonique, il est appelé « artisan » – en Grec *demiurgos* – et est parfois décrit comme simplement ignorant, mais parfois aussi comme malfaisant ;
5. l'explication de cet état de fait par une pièce de théâtre mythologique dans laquelle un élément divin qui chute de sa sphère dans un monde mauvais, sommeille dans des êtres humains d'une classe comme une étincelle divine et peut-être libéré de cela ;
6. la connaissance (« gnose ») à propos de cet état, qui, cependant, peut seulement être obtenue à travers la figure d'un rédempteur venu d'un autre monde qui descend d'une sphère supérieure ;
7. la rédemption des êtres humains à travers la connaissance de « ce Dieu (ou l'étincelle) en eux » (TestVer, NHC IX, 3, 56, 15-20), et enfin
8. une tendance vers le dualisme de différents genres qui peut s'exprimer dans le concept de Dieu, dans l'opposition d'esprit et de matière, et dans l'anthropologie⁷⁹.

Ainsi, on retrouve de nombreux points communs entre le christianisme et le gnosticisme : tout d'abord, l'un et l'autre acceptent l'idée platonicienne de la reconnaissance d'un Dieu suprême qui, à l'exception de l'Incarnation en Jésus-Christ pour les chrétiens, ne vit pas sur le même plan de l'existence que les êtres humains (idée 1), ainsi que l'idée selon laquelle le monde dans lequel vit l'humanité est imparfait et impur, ce qui pose alors l'objectif du fidèle chrétien et gnostique, à savoir se séparer du monde matériel pour rejoindre le Dieu suprême (idée 3). Cependant, les gnostiques approuvent une idée que réfute le christianisme : les sectes gnostiques estiment que le monde matériel dans lequel évoluent les humains est séparé du Dieu suprême par une série d'intermédiaires, plus ou moins nombreux, et qui ont chacun des noms et des caractéristiques propres, mais qui surtout sont des entités divines plus proches des humains, voire des entités issues

⁷⁹ Christoph Marksches, *Gnosis : an introduction*, traduit de l'allemand en anglais par John Bowden, Londres ; New York, T. & T. Clark, 2003, pp. 16-17 :

- « 1. The experience of a completely other-worldly, distant, supreme God ;
2. the introduction, which among other things is conditioned by this, of further divine figures, or the splitting up of existing figures into figures that are closer to human beings than the remote supreme God ;
3. the estimation of the world and matter as evil creation and an experience, conditioned by this, of the alienation of the gnostic in the world ;
4. the introduction of a distinct creator God or assistant : within the Platonic tradition he is called “craftsman” – Greek *demiurgos* – and is sometimes describes as merely ignorant, but sometimes also as evil ;
5. the explanation of this state of affairs by a mythological drama in which a divine element that falls from its sphere into an evil world slumbers in human beings of one class as a divine spark and can be freed from this ;
6. knowledge (“gnosis”) about this state, which, however, can be gained only through a redeemer figure from the other world who descends from a higher sphere and ascends to it again ;
7. the redemption of human beings through the knowledge of “that God (or the spark) in them” (TestVer, NHC IX, 3, 56, 15-20), and finally
8. a tendency towards dualism in different types which can express itself in the concept of God, in the opposition of spirit and matter[*sic*], and in anthropology. »

de ce Dieu suprême, et donc qui sont subordonnées à la divinité suprême (idée 2)⁸⁰. Cette idée est une sorte d'exagération du modèle platonicien avec ses hypostases hiérarchisées ; or comme nous, l'avons vu plus haut, les chrétiens refusent l'idée d'une hiérarchie entre les membres de la Trinité : ainsi, même si le Fils et le Saint-Esprit peuvent être vus comme des intermédiaires menant au Père, ils ne sont pas subordonnés à celui-ci puisqu'ils sont Dieu tout autant que lui.

Outre cela, les gnostiques et les chrétiens acceptent l'autre idée platonicienne d'une âme humaine relativement parfaite qui se trouve enfermée dans un corps matériel (idée 5) ; il faut alors pouvoir libérer cette âme captive. Pour se libérer, les gnostiques disent qu'il faut pouvoir trouver un moyen de connaître le nom des intermédiaires appelés *éons*, ce qui permettrait alors d'avoir un contrôle absolu sur eux et donc se libérer peu à peu du monde matériel pour rejoindre le monde divin du Dieu suprême. Bien qu'aucune secte ne s'accordât sur ces noms et sur la quantité des éons, les gnostiques se distinguent de la masse puisqu'ils ont accès à un enseignement qui les fait accéder à la Vérité⁸¹ : c'est d'ailleurs là l'origine de leur nom *gnostique* qui sous-entend une opposition entre eux et la masse ignorante, puisque *gnostique* signifie « celui qui sait », et promet donc un certain élitisme.

Enfin, tous les groupes gnostiques s'accordent comme les chrétiens sur la possibilité de la rédemption qui peut être obtenue à travers la figure d'un rédempteur (idée 6) ; ce rédempteur doit alors pouvoir permettre au fidèle de se libérer du monde matériel en acquérant une connaissance de Dieu ou de sa propre étincelle de vérité (idée 7). Cependant, ces sectes reconnaissent de nombreux rédempteurs, et Jésus n'a pas l'exclusivité de la rédemption : certains groupes allaient même jusqu'à considérer les Évangiles comme une vérité ordinaire, et se targuaient de connaître le vrai christianisme⁸². En effet, pour eux, la foi en la parole révélée ne suffit pas : il faut avoir accès à une compréhension intellectuelle et à une connaissance profonde pour pouvoir se libérer. Le gnostique doit effectuer un véritable travail de découverte intellectuelle pour atteindre la vérité qui lui permettra de s'affranchir du monde matériel et de s'élever vers le lointain Dieu suprême. De fait, les chrétiens, qui considèrent que les Évangiles sont les textes les plus sacrés et qu'ils rapportent le message tel que l'a transmis l'incarnation humaine de Dieu, Jésus-Christ, se fient donc totalement aux textes sacrés, et promeuvent la primauté de la foi sur la connaissance : le fait qu'on puisse remettre en cause le caractère sacré et divin des Évangiles ne peut alors leur apparaître que comme

⁸⁰ David N. Bell, *op. cit.* p. 30, évoque d'ailleurs l'écart parfois gigantesque concernant le nombre d'intermédiaires reconnus : certaines sectes gnostiques ne reconnaissent que très peu d'intermédiaires, tandis que d'autres peuvent en reconnaître jusqu'à 365.

⁸¹ *Ibid.*, p. 31, ajoute que chacune des sectes gnostiques révélait à leurs fidèles dans un secret absolu les noms des *éons* reconnus par la secte afin que les adeptes puissent s'en servir pour les vaincre et gravir les échelons qui les mèneront à se détacher du monde matériel.

⁸² *Ibid.*, p. 32.

un sacrilège, et surtout comme une menace puisque ces discours dissidents peuvent réduire à néant la prétention de l'Église chrétienne d'incarner l'unique moyen pour gagner le salut de l'âme, grâce à l'étude de la sagesse divine qu'elle prétend contenue dans ces textes.

Il reste deux points mis en lumière par Christoph Marksches sur lesquels nous ne sommes pas encore revenus : tout d'abord, l'idée, héritée de la tradition platonique, que le monde matériel fut créé par un second Dieu qui serait inférieur au premier, mais surtout qui serait, au mieux ignorant, au pire malfaisant (idée 4) ; et l'idée qui découle de cette première idée, de la croyance en un dualisme sous des formes différentes. Pour les chrétiens, cette idée est absolument inconcevable : ils reconnaissent l'Ancien Testament comme faisant partie du canon sacré de l'Église chrétienne, et dans celui-ci, c'est Dieu seul qui a créé le monde. L'esprit et la matière dépendent du Dieu unique qui en est la seule source. En conséquence, les chrétiens ne peuvent accepter la seconde idée qui affirme l'existence d'un dualisme entre un Dieu suprême qui représente le monde intelligible et un dieu subalterne qui façonne le monde sensible et matériel.

À l'inverse pour les sectes gnostiques, ce dualisme est fondamental, et c'est surtout ce point qui permet à l'Église chrétienne d'identifier les groupes hérétiques de tendance gnostique au sein de la communauté chrétienne. Pour illustrer à quel point ce dualisme est fondamental pour les gnostiques, je vais prendre l'exemple d'un mouvement associé par les chrétiens au gnosticisme qui l'a poussé à l'extrême et qui d'ailleurs posera beaucoup de problèmes au christianisme à partir de la fin du III^e siècle : le manichéisme. Le manichéisme fut fondé au III^e siècle par le prophète iranien Mani, et ce mouvement est issu d'un brassage culturel et religieux entre les croyances juives et chrétiennes, et les croyances et conceptions religieuses de l'Orient, dont le zoroastrisme, le brahmanisme et le bouddhisme. Selon la mythologie manichéenne, il existe à l'origine deux royaumes : celui de la lumière, sous la majesté de Dieu appelé le « Père de la Lumière », et celui des ténèbres dirigé par le diable, désigné par le terme « Prince des Ténèbres ». De fait, cet univers duel est une lutte entre les deux mondes : au cours de cette lutte, les ténèbres attaquent d'abord la lumière et emprisonnent celle-ci en leur sein, puis le « Père de la lumière » libère la lumière et crée le monde terrestre à partir des corps des démons du royaume des ténèbres qu'il mélange avec des parties de lumière, ce qui fait donc du monde un mélange de lumière et de ténèbres. La finalité de ce mouvement religieux est donc de rétablir la séparation entre la lumière, pur esprit, foncièrement bonne, et les ténèbres, complètement matière et foncièrement mauvaises. Pour ce faire, la tradition manichéenne explique qu'il existe une chaîne d'apôtres de la lumière regroupant Adam, les prophètes de l'Ancien Testament, Zoroastre, Bouddha, Jésus-Christ, Paul de Tarse et le dernier de cette chaîne, Mani lui-même, qui cherchent à guider les hommes vers la voie de la Lumière, en

prônant un détachement de tous les éléments matériels du monde qui relèvent des ténèbres, et de prêter attention aux éléments qui relèvent de la lumière⁸³. Pour les chrétiens, même si cette idée d'une lutte entre le bien et le mal est constitutive du dogme chrétien, c'est le Dieu suprême qui domine et est omnipotent, et si le mal existe, c'est parce qu'il s'agit d'un plan divin. Ainsi, Dieu est le seul et unique principe reconnu par le christianisme.

Face à ces sectes, le christianisme se trouva plongé dans une grande crainte : en effet, le succès des gnostiques leur permettait de prendre l'ascendant sur l'orthodoxie prônée par les Pères de l'Église. Leur succès est sûrement dû au fait que le prosélytisme du christianisme primitif était bien moins attrayant que les milieux gnostiques qui stimulaient l'intellect de leurs membres. Les gnostiques offraient la même chose que les chrétiens, en offrant à leurs adeptes la jouissance du sentiment de supériorité de savoir quelque chose que les autres ignorent. Pire, certains mouvements chrétiens commençaient à prôner des idées gnostiques : parmi ceux-ci, on peut relever les plus connus, comme Basilide qui est reconnu comme le premier chrétien à fonder une hérésie gnostique, en prônant notamment l'existence de deux dieux, le Dieu suprême et le dieu de ce monde⁸⁴. Les deux hérésies chrétiennes de tendance gnostique les plus connues sont d'une part les Marcionites qui, considéraient par exemple que le Dieu d'Amour du Nouveau Testament n'était pas le même que celui des Juifs, vindicatif et porté à la vengeance : en acceptant ce dualisme, les Marcionites rejetaient l'autorité de l'Ancien Testament⁸⁵ ; d'autre part, les Valentiniens qui acceptaient, entre autres, le concept des éons : ces éons sont des émanations de Dieu qui lui sont subordonnées puisqu'elles ne sont que des parties de celui-ci, et permettent l'intellection des idées divines, tandis que Dieu est ineffable et inconnaissable⁸⁶. Ainsi, craignant le nombre des émules que les gnostiques parvenaient à faire, les Pères de l'Église menèrent une campagne de dénigrement contre ceux-ci : voilà sans doute la meilleure chose qu'ait apporté le gnosticisme au christianisme, un concurrent contre lequel il a dû développer un argumentaire, et surtout expliciter son dogme pour démontrer en quoi la foi chrétienne était supérieure à la connaissance. De fait, les Pères qui vont développer ce dogme prônent la prééminence de la foi en la Parole de Dieu qu'ils prétendent avoir été révélée par Jésus-Christ, Incarnation sur Terre de Dieu, sur la gnose, c'est-à-dire la recherche de la connaissance⁸⁷.

⁸³ Pour résumer le mythe manichéen, je m'appuie sur la description qu'en fait Christoph Marksches, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 79-83.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 86-89.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 89-84.

⁸⁷ Voir David N. Bell, *op. cit.*, p. 33.

Ce rappel des conceptions philosophiques, ainsi que des points d'accords de celles-ci avec le christianisme, qui existent à l'époque où naît et se développe la nouvelle religion est nécessaire, puisqu'il montre bien que le christianisme n'apparaît pas dans un monde dépourvu de sagesse pour expliquer l'univers : en effet, lorsqu'elle apparaît, la religion qui va dominer l'Europe et être considérée comme seule source de vérité pendant des siècles, n'est qu'une secte religieuse venue d'Orient parmi d'autres, et l'empire romain est alors dominé par les sectes philosophiques païennes qui sont tributaires d'une longue tradition. Les chrétiens ne peuvent pas faire comme si la philosophie n'existait pas, et n'avait jamais existé ; ils ne peuvent pas prétendre sans justification qu'ils ont reçu une vérité inédite, et que tout ce que les sages païens ont théorisé avant l'avènement du christianisme n'a aucune importance. Les chrétiens se doivent de s'intéresser à la philosophie païenne.

B. UNE CRAINTE DE CONCURRENCE DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE.

Le christianisme est une religion universaliste : elle entend promouvoir un message valable pour le monde entier puisqu'elle est censée transmettre la parole révélée par Dieu qui est source de toute Vérité. De fait, elle prétend défendre la seule parole valable, et surtout la seule capable d'offrir le salut de l'âme pour les hommes. Cependant, cette religion émergente trouve sur son chemin un obstacle de taille : la philosophie païenne qui a répondu aux interrogations des hommes depuis plusieurs siècles et est donc bien installée. Ainsi, dès les débuts de la littérature chrétienne, une entreprise de dénigrement et de réfutation de la philosophie païenne est initiée dans la définition du dogme chrétien.

1) LA CONDAMNATION DE LA PHILOSOPHIE PAR LA TRADITION PAULINIENNE.

Parmi les premières figures du christianisme primitif, il en est une qui se détache par son activité littéraire grâce à laquelle elle prêche l'enseignement du Christ en dehors de la Palestine, et enjoint les païens à se convertir à la foi dans le Christ ressuscité : il s'agit de Paul de Tarse. Sa prédication, reconnue par l'Église comme l'un des piliers sur lequel elle a bâti son dogme, et son martyre lorsqu'il fut exécuté dans la seconde moitié du I^{er} siècle, le fit élever au rang de saint par l'Église chrétienne.

Rappelons brièvement qui est Paul de Tarse. Paul nous est connu par deux sources : sa propre production épistolaire dans laquelle il offre parfois quelques informations sur sa vie, mais

surtout dans les *Actes des Apôtres*, un livre prétendument rédigé par l'évangéliste Luc et qui suit les quatre Évangiles dans l'ordre canonique occidental ; cet ouvrage donne une place centrale à la figure de Paul, en le présentant comme l'égal des apôtres et n'hésite pas à le mentionner comme tel. D'après ces deux sources, on sait que Paul n'était pas à l'origine un adepte des enseignements de Jésus de Nazareth, et qu'il combattit même au début de sa carrière les chrétiens qui commençaient à exprimer leur foi : en effet, Paul était un pharisien, c'est-à-dire membre d'un groupe religieux juif qui défendait avec grand zèle la Loi de Moïse et les enseignements de l'Ancien Testament. Apparemment, il aurait eu une révélation du Christ alors qu'il se rendait vers Damas aux environs de 32, et après cette expérience, il abandonna son activité de persécuteur et commença à prêcher la parole du Christ à travers tout l'empire. Il prêche la parole du Christ toute sa vie, jusqu'à ce qu'il se fasse arrêter aux environs de 67, et qu'il subisse le martyre, exécuté par décapitation, compte tenu de sa qualité de citoyen romain⁸⁸.

Dans sa correspondance, nous trouvons deux exemples de la condamnation de la philosophie païenne : la première se trouve dans la *Première Lettre aux Corinthiens* et la seconde dans la *Lettre aux Colossiens*.

a) *La Première Lettre aux Corinthiens*.

Pour ce parler de la relation de Paul vis-à-vis de la philosophie païenne, il faut tout d'abord citer la *Première Lettre aux Corinthiens*. Dans cette lettre, Paul s'adresse aux habitants de Corinthe, une ville qui était alors un carrefour de l'empire où se côtoyaient de nombreuses cultures et religions : le prédicateur chrétien tente alors de convaincre ses destinataires de la supériorité de la nouvelle religion et de les amener à la conversion. Pour la question qui nous intéresse, il faut aller chercher dans le chapitre I, du verset 17 au verset 25 : dans ce passage, Paul se livre à une dépréciation de toute connaissance extérieure à celle du Dieu chrétien, qu'elle soit juive ou païenne ; il la désigne sous les notions de « sagesse des sages » et d' « intelligence des intelligents », en citant un extrait vétéro-testamentaire, tiré du livre d'Isaïe, ce qui lui permet donc de présenter Dieu comme une entité supérieure en tous points à l'humanité puisque il est infallible. Ainsi au sujet de la philosophie, Paul annonce aux Corinthiens :

17. Car Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile, et sans recourir à la sagesse du discours, pour ne pas réduire à néant la croix du Christ.

⁸⁸ Le récit de la vie de Paul de Tarse est tiré de la partie rédigée par Paul Bony, « vie de Paul de Tarse » in : (dir.) Michel Quesnel et Philippe Gruson, *La Bible et sa culture*, « II : Jésus et le Nouveau Testament », pp. 181-193.

18. Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il est puissance de Dieu. 19. Car il est écrit : *Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai l'intelligence des intelligents*⁸⁹. 20. Où est le sage ? Où est le docteur de la loi ? Où est le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas rendue folle la sagesse du monde ? 21. En effet, puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient. 22. Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse ; 23. mais nous, nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, 24. mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, il est Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. 25. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes⁹⁰.

Dans cet extrait, Paul explique qu'il ne se servira pas de « la sagesse du discours », c'est-à-dire la rhétorique pour poursuivre son prêche, et s'évertue ensuite à exprimer le caractère incommensurable du message de Dieu par rapport aux considérations humaines. En effet, Paul proclame clairement que le « langage de la croix », c'est-à-dire le message chrétien, apparaît, non seulement comme une insulte pour les Juifs qui s'offusquent qu'on puisse vénérer un deuxième dieu en plus du Dieu unique ; mais aussi comme une aberration pour les Grecs, et à travers eux le reste des païens, qui considèrent à l'époque que la mort en croix est une fin indigne que l'on réserve à la lie de la société, et qui en conséquence ne peut être acceptée par un « dieu ». Et c'est là que Paul montre la supériorité du message de Dieu qui ne s'exprime que par des paradoxes pour l'esprit humain : c'est le mystère de Dieu qui transcende la sagesse des hommes.

À ce sujet d'ailleurs, Chantal Reynier, dans une partie de l'ouvrage *la Bible et sa culture* traitant de la théologie dans les écrits de Paul, évoque cette supériorité paradoxale du message divin que délivre l'apôtre dans le passage que nous avons cité :

La croix ne peut donc que donner accès à une connaissance toute nouvelle de Dieu. En faisant voler en éclats les cultures qui se ferment sur elles-mêmes, la croix introduit un langage contradictoire par rapport à toute sagesse et à toute puissance. Dieu se fait connaître en elle selon un dessein éternel d'amour, et non par accident dû à la faute contingente des hommes⁹¹.

⁸⁹ Isaïe, 29, 11-12.

⁹⁰ 1 Corinthiens, 1, 17-25, *La Bible TOB : traduction œcuménique, édition intégrale, 5e édition, Villiers-le-Bel, Paris, Cerf, Société biblique française, 1994, p. 2746. Texte grec* : (17) Οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς Βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.

(18) Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. (19) γέγραπται γὰρ, « Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. » (20) Ποῦ σοφός ; ποῦ γραμματεὺς ; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου ; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου ; (21) ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. (22) Ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, (23) ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, (24) αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν · (25) ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

⁹¹ Chantal Reynier, « La théologie paulinienne », in : (dir.) Michel Quesnel et Philippe Gruson, *La Bible et sa culture*, « II : Jésus et le Nouveau Testament », p. 211-212.

On comprend ici que le message du Christ surpasse en tout point l'esprit humain : elle est la parole d'un homme qui est mort d'une façon ignominieuse, et dont les fidèles prétendent pourtant qu'elle est celle d'un Dieu suprême. La parole de Dieu ne peut être comprise par un raisonnement humain, puisque Dieu transcende l'humanité et que sa parole transcende la logique de l'humanité, et donc la sagesse la plus poussée des hommes sera toujours moins sage que quoi que ce soit qui émanerait de Dieu, serait-ce une folie. Le prédicateur peut alors se revendiquer comme le guide unique des Corinthiens, pour les emmener sur le chemin de la vérité et du salut.

L'intérêt de cette lettre réside dans le fait que Paul place la foi au-dessus la sagesse humaine : de fait, le christianisme est dépeint comme supérieur en tout point à n'importe quelle connaissance extérieure. Ainsi, on peut logiquement en déduire que si le christianisme offre une connaissance absolument supérieure à tout autre savoir humain, il n'y a aucun intérêt à étudier la philosophie païenne qui fait partie de ces réflexions humaines. La philosophie apparaît donc comme vaine et futile puisqu'elle ne peut offrir une vérité que dans la limite de ce que l'esprit humain peut atteindre, alors que la parole du Christ transcende toute réflexion humaine, et donne accès à la vérité totale, puisqu'elle vient de Dieu qui est source de toute vérité.

b) La Lettre aux Colossiens.

Contrairement à ce qui a été longtemps avancé, la *Lettre aux Colossiens* appartient à ce que l'on appelle les lettres pseudépigraphes de Paul, c'est-à-dire celles qui furent attribuées à l'apôtre sans qu'on puisse prouver qu'il en fut l'auteur. Pour qualifier ces lettres, on utilise aussi le terme de lettres « deutéropauliniennes », puisque si elles ne sont pas attribuables à l'apôtre, elles peuvent parfois être attribuées à ses disciples ; pour la *Lettre aux Colossiens*, le débat est à ce jour encore ouvert pour savoir si elle est de la main même de Paul ou de celle d'un disciple⁹².

Cette lettre s'adresse aux habitants de Colosses, une ville de Phrygie, qui se trouve éclipsée en termes d'importance par ses voisines Laodicée et Hiérapolis, et sur un axe commercial entre Éphèse et Iconium. Des communautés chrétiennes avaient été fondées dans ces cités, et c'est dans ce contexte que l'auteur de cette lettre, sous le nom de Paul, s'adresse au reste des Colossiens, afin de les exhorter à se convertir à la foi du Christ. Le passage dans lequel l'auteur évoque l'attitude qu'il préconise à l'égard de la philosophie se trouve au verset 8 du chapitre II :

6. Poursuivez donc votre route dans le Christ, Jésus le Seigneur, tel que vous l'avez reçu ; 7. soyez enracinés et fondés en lui, affermis ainsi dans la fois telle qu'on vous l'a enseignée, et

⁹² Chantal Reyner, « le Deutéropaulinisme », in : (dir.) Michel Quesnel et Philippe Gruson, *La Bible et sa culture*, « II : Jésus et le Nouveau Testament », p. 237.

débordants de reconnaissance. **8. Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie, cette creuse duperie à l'enseigne de la tradition des hommes, des forces qui régissent l'univers, et non plus du Christ.** 9. Car en lui habite toute la plénitude de la divinité, corporellement, et vous vous trouvez pleinement comblés en celui qui est le chef de toute Autorité et de tout Pouvoir⁹³.

La critique à l'encontre de la philosophie est flagrante et ne laisse planer aucun doute sur la considération que l'auteur de cette lettre porte aux enseignements philosophiques : la philosophie est présentée comme une voie fautive et sans fondement véritable qui éloigne celui qui s'y livrerait de la Vérité que représente la foi dans le Christ. Mais cette critique de la philosophie va plus loin que celle présentée dans la *Première lettre aux Corinthiens* : il n'est plus seulement question d'une philosophie futile et inefficace pour assouvir le désir de vérité des hommes, l'auteur de la lettre présente la philosophie comme un discours dangereux qui peut faire dévier les hommes de la voie du Christ. On retrouve l'opposition entre la tradition des hommes et la parole du Christ. Il s'agit donc d'une mise en garde adressée à tous ceux qui seraient intéressés par la philosophie païenne : d'après l'auteur de cette lettre, il ne faut pas se laisser prendre au piège des enseignements philosophiques qui ne présentent que des futilités qui font perdre du temps à celui qui pourrait se consacrer à la parole du Christ qui offre tout ce que ne pourra jamais offrir la philosophie.

Ainsi, je pense qu'on peut en conclure que les écrits pauliniens ont établis les deux reproches que les chrétiens adresseront par la suite à la philosophie païenne : tout d'abord, la philosophie est présentée comme une activité futile qui offre moins de connaissance que n'en offre la foi chrétienne, et donc son apprentissage est inutile ; ensuite, la philosophie est présentée comme une activité dangereuse puisqu'elle éloigne les hommes des enseignements du Christ, et conserve ceux qui la pratiquent dans une illusion d'une vérité factice.

2) L'ÉTABLISSEMENT D'UNE POSITION DE VÉRITÉ : L'« ORTHODOXIE » DE L'ÉGLISE CONTRE LES HÉRÉSIES.

Après le temps des apôtres et de leur mission pour faire connaître la parole du Christ au monde entier, les chrétiens s'organisent au sein d'une Église qui se trouve perdue au milieu de nombreuses sectes qui prétendent elles-aussi détenir le secret de l'accès à la vérité et au salut de

⁹³ Colossiens 2, 6-9. *La Bible TOB : traduction œcuménique, édition intégrale, 5e édition, Villiers-le-Bel, Paris, Cerf, Société biblique française, 1994, pp. 2856-2857. Texte grec* : (6) Ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, (7) ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομοῦμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι [ἐν] τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ. (8) Βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν · (9) Ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, (10) καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, [...].

l'âme. Pour se démarquer, les concepteurs du dogme chrétienne vont établir un argumentaire s'articulant autour d'une opposition : les mouvements parallèles au christianisme appartiennent à une tradition, une succession (διαδοχή) de l'erreur et de l'errance, tandis que le dogme de l'Église est tributaire d'une tradition qui a conservé intacte le message qu'elle a reçu de la bouche de l'Incarnation du Verbe de Dieu, et constitue donc le chemin de la vérité.

a) Le concept de διαδοχή chrétienne et de διαδοχή de l'erreur.

Depuis l'avènement du christianisme, de nombreux groupes prétendent tirer leurs sagesses de l'enseignement du Christ, sans pour autant se contenter du dogme naissant. En effet, comme nous l'avons vu dans la partie concernant le gnosticisme, certains groupes qui se revendiquent chrétiens, ou du moins sont intéressés par la figure du Christ, prétendent eux-aussi offrir un accès à la vérité et au salut, ce qui les poussent parfois à se revendiquer comme les véritables chrétiens. Cependant, les héritiers des apôtres de l'Église du Christ comptent bien dénoncer et réfuter les enseignements de ces groupes « hérétiques » qui se réclament de la même foi qu'eux.

Justin de Naplouse, aussi appelé Justin Martyr, est un de ces héritiers. Celui-ci est un auteur chrétien du II^e siècle qui est passé par de nombreuses écoles philosophiques avant de se convertir au christianisme : Justin a ainsi suivi les enseignements de maîtres de plusieurs sectes philosophiques (stoïcien, aristotélicien, pythagoricien et platonicien), avant de trouver dans le christianisme, la seule philosophie qui lui semblait sûre et utile. Il s'est probablement converti au christianisme en voyant les martyrs qui préféraient mourir que renier leur foi. À Rome, il ouvrit une école de philosophie dans laquelle il professait les enseignements du christianisme. En outre, il est surtout connu pour avoir cherché, au moyen de son *Apologie*, à s'adresser successivement aux empereurs Antonin le Pieux et Marc-Aurèle, afin de plaider la cause de la religion du Christ et faire lever l'interdit qui la frappait. Cette tentative échoua puisque Justin fut condamné à mort, après avoir été dénoncé par un rival philosophe ; c'est d'ailleurs cette condamnation qui lui valut son titre de martyr⁹⁴.

Justin est connu pour son œuvre de promotion de la foi chrétienne et, surtout la dénonciation de ceux qui prétendent être disciples de la foi du Christ : c'est un des premiers témoignages des hérésies chrétiennes. Dans cette optique, on peut relever ses deux œuvres principales, les *Apologies*, plaidoyers adressés à l'empereur Antonin le Pieux, puis son successeur Marc-Aurèle, pour demander la levée de l'interdiction du christianisme ; et le *Dialogue avec Tryphon*, qui est un

⁹⁴ Pour la biographie de Justin, je m'appuie fortement sur l'ouvrage de Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, pp. 240-241.

dialogue, sans doute fictif, entre l'auteur et un Juif appelé Tryphon, au cours duquel Justin va tenter de démontrer à son interlocuteur que le Christ est le Messie annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament. Ainsi, ces deux ouvrages sont destinés à convaincre les païens et les Juifs de la légitimité du christianisme. Pour revenir à ce qui nous intéresse, dans ces œuvres, Justin produit une liste d'hérésies, juives et chrétiennes, qu'il faut absolument condamner. Mais ce qui est le plus intéressant à relever, c'est la méthode que développe Justin dans ses œuvres. Parmi ses positions, il définit tout d'abord les hérésies comme suscitées et inspirées par les démons, voire par le diable lui-même ; et en dernier point, il affirme que les hérétiques tirent leur sagesse de réflexions purement humaines, contrairement à la révélation du Christ qui institua les principes de l'Église, qui est d'origine divine⁹⁵.

Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la perception par les chrétiens des mouvements hérétiques. Celle-ci est aussi évoquée puisque Justin décide de nommer les groupes hérétiques comme on désigne les différentes sectes philosophiques. Ainsi, Aline Pourkier évoque cette méthode dans son ouvrage *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine* :

2) Nous pouvons noter également l'importance du thème de la dénonciation des hérésies chez Justin. Ce dernier afin de dénier aux hérétiques la qualité de « chrétiens », appelle chaque secte du nom de l'hérésiarque qui l'a fondée. [...] cette manière de nommer les hérésies lui a été inspirée par le mode de désignation des sectes grecques⁹⁶.

Justin adopte cette position parce qu'il a grandi dans la culture grecque et a passé toute une partie de sa vie à côtoyer des maîtres de différentes écoles philosophiques ; par conséquent, il avait appris cette méthode pour classer les écoles philosophiques qui avait fini par s'imposer avec le temps : c'est ce que l'on appelle les διαδοχαὶ τῶν φιλοσοφῶν, les successions de philosophes qui placent à l'origine de chaque école philosophique, un philosophe fondateur dont les idées influencent les réflexions d'un autre philosophe qui eux-mêmes influencent d'autres philosophes. Pour citer un exemple qui reste dans notre sujet, Xénophane de Colophon, comme on le verra par la suite, est souvent présenté comme le fondateur de l'école philosophique d'Élée, école qu'a fréquenté le philosophe Parménide qui aurait donc développé ses idées au contact de celles de Xénophane, et ensuite un autre philosophe, Mélissos aurait alors été en contact avec les idées de Parménide et aurait développé les siennes propres, ainsi de suite. Dès lors, sur le modèle de la généalogie des philosophes, Justin forme une sorte de généalogie des hérésies en plaçant comme père de toutes les hérésies, Simon le Mage, un personnage qui apparaît dans les *Actes des Apôtres*, et qui dans cette

⁹⁵ Aline Pourkier, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, Beauchesne, coll. Christianisme antique 4, 1992, p. 56-57.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 57.

œuvre était présenté comme un extravagant qui voulait acheter à l'apôtre Pierre la faculté de faire des miracles. Justin apparaît alors comme le père de l'hérésiologie puisqu'il fut le premier à faire une si longue liste d'hérésies.

Il faut attendre quelques années pour qu'un autre auteur vienne apporter sa pierre à l'édifice : il s'agit de l'évêque de Vienne et de Lyon, Irénée de Lyon. Irénée est un théologien et un évêque qui a vécu au II^e siècle de notre ère. Il est né en Asie Mineure, et a été éduqué à Smyrne, ce qui fait qu'il a pu écouter les enseignements de l'évêque Polycarpe qui fut disciple des apôtres eux-mêmes. Sans doute à l'époque du pontificat d'Anicet dans les années 160, il voyage à Rome pour y poursuivre ses études, et y aurait assisté à la visite de Polycarpe dans la capitale impériale⁹⁷. Aux environs de 177, Irénée se trouve à Lyon, quand a lieu une persécution qui signe le début de son implication active dans l'Église chrétienne : cette persécution poussa la communauté chrétienne lyonnaise à prévenir les églises d'Asie et de Phrygie, en leur fournissant des témoignages ; et Irénée, qui était probablement évêque de Vienne à cette époque, sera désigné comme porteur d'une copie de ses témoignages, accompagnée d'une lettre de recommandation, pour le pape Éleuthère⁹⁸. Lors de cette persécution, le premier évêque de Lyon, Pothin, périt, et c'est Irénée qui est désigné pour lui succéder à la tête du diocèse. Durant son épiscopat, Irénée est surtout connu pour deux activités : la première, c'est sa tentative ratée de conciliation lors de la querelle concernant la date de la fête de Pâques entre la position intransigeante du successeur d'Éleuthère, Victor, qui prônait de la fêter un dimanche, et ceux qui souhaitaient conserver l'usage juif, et la fêter le 14^e jour du mois de Nissan⁹⁹, le septième mois du calendrier juif correspondant approximativement à une partie du mois de mars et une partie du mois d'avril. La seconde est sa lutte contre les mouvements hérétiques, notamment grâce à son œuvre la plus connue : le *Contre les hérésies* sur lequel nous allons nous attarder un peu. Outre cela, le reste de la vie d'Irénée nous est complètement inconnue, et on ne sait pas s'il fut, à l'instar de son prédécesseur à la tête du diocèse de Lyon, un martyr.

Concernant la lutte contre les hérésies, Irénée a produit lui aussi une œuvre apologétique contre les courants chrétiens hérétiques qui ont continué à prospérer et à se diversifier depuis le premier assaut porté par Justin. Cet ouvrage qui a fait la renommée d'Irénée dans la tradition chrétienne est le *Contre les hérésies*, une œuvre en cinq livres qui entend réfuter les hérésies de son temps. Ainsi, dans le premier livre du *Contre les hérésies*, Irénée présente tout d'abord les systèmes cosmologiques des gnostiques et plus particulièrement d'un certain Ptolémée. Puis il se livre à une critique de la méthode de l'exégèse gnostique, et l'oppose à la foi de l'Église qui est unie et porteuse

⁹⁷ Ces informations concernant Polycarpe sont rapportées par Irénée lui-même dans son *Contre les hérésies*, III, 3,4.

⁹⁸ Cette information est rapportée par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire de l'Église*, V, 4,2.

⁹⁹ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, pp. 269-270. Pour la biographie d'Irénée, je m'appuie fortement sur ce même ouvrage.

d'une tradition immuable. Enfin, il propose une généalogie de la tradition gnostique de Simon le Mage jusqu'aux courants hérétiques contemporains comme les Encratites, les disciples de Marcion et ceux de Tatien. Ensuite, dans le deuxième livre, l'évêque gaulois tente de réfuter les hérésies par la raison : dans un premier temps, il entreprend de réfuter la doctrine du Plérôme, c'est-à-dire le monde divin selon les gnostiques, dans lequel se trouvent les Éons, et il réfute les doctrines qui découlent de cette conception cosmologique. Dans un second temps, il réfute plus brièvement d'autres aspects des doctrines gnostiques. Dans le troisième livre, Irénée entreprend de réfuter une fois de plus les mouvements gnostiques, mais cette fois-ci au moyen des Écritures : il commence d'abord par affirmer l'autorité et la vérité non seulement des textes sacrés, mais aussi de la tradition de l'Église, qu'il oppose à la tradition gnostique qui ne remontent qu'à des chefs récents, et non pas au Christ. Puis, il s'emploie à développer sur la personne du Christ en réfutant les thèses qui n'en faisait qu'un simple homme, ou qui disait que le Christ était descendu sur Jésus lors du baptême par Jean le Baptiste. Le quatrième livre s'attache une fois de plus à réfuter les thèses hérétiques, mais par les paroles du Christ lui-même afin de prouver l'unité et le progrès de l'histoire du salut : l'évêque gaulois tient surtout à réfuter les thèses dualistes de certains courants hérétiques, comme les Marcionites, qui considéraient que le Dieu vétéro-testamentaire, celui des Juifs, était un dieu subalterne, tandis que le Dieu d'amour des Évangiles était le seul Dieu suprême, ce qui n'est pas acceptable pour le dogme chrétien qui reconnaît l'Ancien et le Nouveau Testament, le second étant un accroissement et un accomplissement du premier. Ensuite il s'attarde sur le sacrement de l'eucharistie qui constitue une nouvelle alliance avec Dieu pour remplacer les sacrifices et les offrandes de la croyance juive. Enfin, Irénée termine ce livre par un long traité concernant les prophéties qu'il présente comme des éléments du plan divin révélé par Dieu, et annonciateurs de la venue du Christ. Pour finir, le cinquième livre entend réfuter à nouveau les hérétiques, mais cette fois-ci sur trois sujets bien précis : tout d'abord, Irénée affirme la résurrection de la chair que les hérétiques nient (V, 1-14) ; ensuite, l'évêque gaulois entreprend de prouver l'identité du Créateur et du Père de Jésus en une même personne en prenant des événements des Évangiles (V, 15-24) ; enfin, Irénée poursuit sur l'identité du Créateur et du Père de Jésus grâce à l'exégèse des Écritures concernant la fin des temps (V, 25-36)¹⁰⁰.

Dans notre cas, il faut retenir de cette œuvre qu'Irénée de Lyon reprend certes la méthode de Justin, mais surtout qu'il insiste sur l'opposition entre la position « orthodoxe », qui traverse le temps sans avoir besoin de changer, preuve pour lui de son excellence, et les doctrines gnostiques qui sont en perpétuelle innovation, preuve pour Irénée qu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes.

¹⁰⁰ Pour la description du contenu de l'œuvre d'Irénée, je m'appuie sur l'ouvrage de Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, pp. 270-272.

Dans son ouvrage, Aline Pourkier souligne la reprise de la théorie de la *διαδοχή* par l'évêque de Gaule :

Il existe d'une part une *διαδοχή* de l'erreur qui remonte à Simon le Mage, contemporain des Apôtres, et qui nous mènes jusqu'aux Valentiniens actuels. Cette succession, marquée par la divergence des hérétiques entre eux s'oppose à une *διαδοχή* de la vérité une et permanente : celle de la Tradition de l'Église, qui s'appuie sur l'autorité des premiers Apôtres¹⁰¹.

On voit ainsi ce développer une théorie de deux *διαδοχαί* irréconciliables : d'un côté, celle des hérétiques qui est une *διαδοχή* de l'erreur qui, comme Simon le Mage, est inspirée par le diable, ce qui explique la multiplicité des courants de pensées antagonistes et la nécessité pour eux de renouveler leurs pensées car elles ne parviennent pas à se suffire à elles-mêmes ; de l'autre côté, la *διαδοχή* de la Vérité, délivrée par Dieu le Fils, le *Logos*, (littéralement la Parole, donc source de toute vérité) aux Apôtres qui développèrent la tradition de l'Église. Néanmoins, ni Justin, ni Irénée ne semblent établir de lien entre la philosophie païenne et la naissance des mouvements hérétiques.

b) L'*Elenchos* du Pseudo-Hippolyte : la philosophie païenne, mère des hérésies.

Poursuivant la tâche de Justin et d'Irénée, l'auteur de l'*Elenchos*, aussi appelée *Réfutation de toutes les hérésies*, ou encore *Philosophoumena* produit lui aussi une œuvre de dénonciation et de réfutation des hérésies aux environs de la fin du II^e et du début du III^e siècle. Concernant cette œuvre, il est nécessaire de mentionner qu'elle fut transmise sous le nom d'un auteur chrétien du II^e siècle, Hippolyte de Rome, mais il n'est pas certain, voire très douteux que celui-ci en soit le véritable auteur. Certains spécialistes tentèrent d'en identifier le véritable auteur comme Pierre Nautin qui, dans son ouvrage *Hippolyte et Josipe*, établit non seulement qu'Hippolyte n'était pas l'auteur de l'*Elenchos*, mais aussi que son auteur était un certain Josipe¹⁰². Une autre thèse intéressante est celle d'Allen Brent qui estime qu'Hippolyte fut membre de la communauté fondée par l'auteur de l'*Elenchos*, qui se trouvait alors en conflit ouvert avec le pape Calliste I^{er} qu'il traitait d'hérétique ; et c'est après la disparition de Calliste et de notre auteur, qu'Hippolyte reprit la direction de la communauté et fit la paix avec celle de Calliste¹⁰³.

Quel qu'en fut l'auteur, cet ouvrage s'inscrit certes dans la lignée des deux auteurs précédents, mais il est encore plus féroce, puisqu'à l'origine de sa création il y a apparemment, de

¹⁰¹ Aline Pourkier, *op. cit.* p. 62.

¹⁰² Voir Pierre Nautin, *Hippolyte et Josipe, Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III^e siècle*, Paris, Cerf, 1947.

¹⁰³ Voir A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Brill, Leiden – New-York – Köln, 1995.

l'aveu même de l'auteur, un conflit ouvert avec le pape Calliste I^{er} dont il considérait la vision comme hérétique. Pour mener à bien sa réfutation, il reprend bien évidemment la méthode employée depuis Justin ; cependant, réitérant la méfiance que l'on trouvait dans les lettres de Paul que nous avons évoqué plus haut, il ajoute une donnée capitale dans la définition des hérésies : l'auteur considère en effet que les écoles philosophiques païennes sont la matrice des hérésies chrétiennes. Son but est en effet de prouver que les mouvements hérétiques chrétiens naissaient par la volonté d'introduire des notions issues des enseignements des philosophes païens dans leurs lectures des Écritures. Pour cela, il va donc présenter dans les dix livres de sa réfutation, la vie et surtout les opinions des hérétiques, et de ceux qui les ont inspirés. Ainsi, l'œuvre d'Hippolyte est divisée en deux parties : la première occupe les quatre premiers livres, et ces livres font la liste des différents systèmes païens qui ont eu, d'après l'auteur, une influence sur la naissance des mouvements hérétiques. Malheureusement, seul le premier livre traitant des différents systèmes philosophiques et leurs représentants est parvenu jusqu'à nous, et nous avons donc perdu les deuxième et troisième livres qui traitaient des cultes et des mystères païens, ainsi que le quatrième qui traitait de l'astrologie et de la magie. C'est cette partie que l'on peut franchement désigner par le titre *Philosophoumena*, puisque c'est surtout dans celle-ci que l'auteur s'attarde sur la philosophie païenne. La seconde partie de l'œuvre qui s'étend du cinquième au neuvième livre fait pour sa part une longue liste de tous les mouvements hérétiques qui peuvent détourner les hommes de la foi chrétienne : l'auteur liste donc de manière exhaustive tous les hérésiarques depuis Simon le Magicien, considéré comme le premier hérétique de l'histoire, jusqu'aux hérésiarques contemporains de notre auteur comme le prêtre hérésiarque d'Éphèse, Noët ou le pape Calliste I^{er} ; c'est cette partie que l'on peut qualifier de réfutation à proprement parler. Enfin, le dernier livre de l'œuvre du Pseudo-Hippolyte effectue une double synthèse, à la fois des différents systèmes philosophiques et des différentes hérésies, rappelant brièvement leurs pensées et introduisant des sources ultérieures¹⁰⁴.

Ainsi, l'œuvre du Pseudo-Hippolyte rend les enseignements païens, qu'ils soient philosophiques, religieux, ésotériques ou scientifiques, responsables des hérésies qui menacent l'unité et l'hégémonie de l'Église chrétienne. À ce sujet, Aline Pourkier développe la manière et la raison pour laquelle l'auteur de l'*Elenchos* instaure une filiation entre les enseignements païens et les groupes hérétiques :

En outre, il inaugure une méthode nouvelle qui consiste à rattacher chaque hérésie (*αἵρεσις*) ou chaque groupe d'hérésies chrétiennes à une secte (*αἵρεσις*) philosophique, aux mystères ou aux

¹⁰⁴ Cette description de l'œuvre du Pseudo-Hippolyte est tirée de l'ouvrage de Claudio Moreschini et Enrico Norelli. Voir Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, pp. 285-286.

astrologues. Il démontre ainsi que les hérétiques ne doivent rien aux Saintes Écritures et à la Tradition de l'Église. [...] Cette parenté avec les philosophes suffit à elle seule à les confondre¹⁰⁵.

Ce qu'Aline Pourkier démontre, c'est que pour mener la réfutation des mouvements hérétiques, l'auteur entreprend d'accentuer un antagonisme entre la foi chrétienne qui est restée pure et telle qu'elle fut délivrée par le Christ à ses Apôtres, et les hérésies qui ont altéré la parole du Christ en tentant de lui appliquer des concepts ou des héritages du paganisme. Ainsi, pour le Pseudo-Hippolyte, les Saintes Écritures et les écrits qui établissent le dogme de l'Église ne peuvent en aucun cas être à l'origine des hérésies, parce que la Parole de Dieu ne peut faire naître d'elle-même un message qui éloigne les fidèles de la voie que Dieu à lui-même tracée en révélant sa parole. De fait, l'origine de l'erreur hérétique ne pouvait venir que d'ailleurs et les coupables étaient tout trouvés pour notre auteur : les enseignements païens qui osaient prétendre avoir la même, voire une plus grande légitimité que le christianisme. D'ailleurs si cet ouvrage nous fut en effet transmis à tort sous le nom d'Hippolyte de Rome, ce dernier a lui aussi produit une œuvre de réfutation des hérésies appelé le *Syntagme contre toutes les hérésies*. Cependant, Hippolyte, à l'inverse de l'auteur de *Elenchos*, ne semble pas chercher à lier philosophie païenne et hérésies, puisqu'il ne reprend pas l'exposé du paganisme que faisait son prédécesseur : au contraire, il préfère exposer de nouvelles hérésies, et les réfuter, notamment par les Écritures¹⁰⁶.

Cette vision de la philosophie païenne comme mère des hérésies aura une grande fortune littéraire par la suite puisque beaucoup d'auteurs chrétiens s'en réclameront. À ce sujet, Gilles Dorival dans son article « Hellénisme et christianisme. Continuité et rupture » fait un bon résumé de cette attitude à l'égard de la philosophe par la suite :

D'autres Pères réitérent la condamnation que l'apôtre Paul fait de la philosophie en Colossiens 2, 8 et de la sagesse du monde en 1 Corinthiens 1, 17-25. Dans les années 200, l'auteur de la *Réfutation de toutes les hérésies* insiste sur le thème des philosophes pères des hérétiques. Au IV^e siècle, Épiphane de Salamine affirme que la philosophie vient du diable. Pour Théodoret de Cyr, au V^e siècle, elle est une maladie de l'âme¹⁰⁷.

Ainsi, sous l'impulsion de Paul, toute une partie de la littérature chrétienne s'est attelée à critiquer la sagesse païenne en la présentant comme un véritable danger pour les nouveaux fidèles chrétiens, en ce qu'elle peut les détourner de la vérité et du salut que leur offrent les Écritures et la tradition de la littérature chrétienne qui constituent le dogme. Dans le logiciel d'interprétation chrétien, les

¹⁰⁵ Aline Pourkier, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 73-74

¹⁰⁷ Gilles Dorival « Hellénisme et christianisme. Continuité et ruptures. », In : [dir.] Arnaud Perrot *Les chrétiens et l'hellénisme : identité religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, ed. Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012, p. 25.

Écritures sont d'origine divine, ne pouvant que rapporter la vérité, et il est juste et nécessaire de les suivre et de les promouvoir ; par conséquent, les discours philosophiques païens qui détournent les fidèles de la parole chrétienne ne peuvent être que, au mieux des discours erronés, au pire des discours manipulateurs et diaboliques, et il faut s'en tenir éloigné, voire les combattre. Cette position est intéressante puisqu'elle rend compte de la prétention hégémonique du christianisme sur le plan intellectuel.

3) LE TRAUMATISME DU RÈGNE DE L'EMPEREUR JULIEN.

Avant de passer à l'autre attitude des auteurs chrétiens vis-à-vis de la philosophie païenne, il nous reste une dernière étape à rappeler dans cette rivalité entre le christianisme et le paganisme. En parallèle de ces réponses chrétiennes, certains philosophes païens entreprirent de contester le christianisme : par exemple, au II^e siècle, le philosophe Celse publie un ouvrage appelé le *Discours véritable*, dans lequel il réfute et ridiculise le christianisme ; ouvrage qui est par la suite critiqué par l'un des plus grands auteurs du christianisme antique, Origène par un ouvrage appelé le *Contre Celse*, et qui constitue de nos jours, notre seule source concernant le discours du philosophe¹⁰⁸. Autre exemple, au III^e siècle, le philosophe néoplatonicien Porphyre, disciple de Plotin, publie lui aussi un ouvrage anti-chrétien appelé justement *Contre les chrétiens*, dans lequel il conteste certaines affirmations de la Bible ou des discours chrétiens qu'il juge non-crédibles ou sujets à caution¹⁰⁹. Cette tendance anti-chrétienne semble d'ailleurs partagée par une bonne partie des grands noms de la philosophie néoplatonicienne : sans doute voyaient-ils dans les chrétiens des hypocrites qui prétendent être les seuls à détenir la vérité, et pourtant s'approprient leurs théories et leurs concepts comme s'ils les avaient eux-mêmes trouvés. Cependant, il me semble que le point culminant de cette rivalité fut le règne bref, mais très marquant de l'empereur Julien que les chrétiens feront connaître à la postérité sous le surnom de Julien l'Apostat.

En effet, comme nous l'avons vu dans la petite chronologie rappelant le parcours du christianisme depuis sa naissance jusqu'à la distinction nette entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient aux V^e-VI^e siècles, le christianisme ne devient une religion légale qu'en 313 avec l'avènement de Constantin I^{er} à la tête de l'empire tout entier : avant cela, ses adeptes subissent

¹⁰⁸ Pour un approfondissement à ce sujet, voir la deuxième partie de l'article d'Alfons Fürst « Monotheism between cult and politics : the themes of the ancient debate between pagan and Christian monotheism », in (ed.) Stephen Mitchell et Peter Van Nuffelen, *One God : Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 88-97.

¹⁰⁹ *Stanford Encyclopedia of Philosophy online*, s. v. « Porphyry », rédigé par le spécialiste de la philosophie ancienne à l'université d'Oslo, Eyjólfur K. Emilsson. Lien : <https://plato.stanford.edu/entries/porphyry/>

régulièrement les persécutions décidées par les empereurs successifs. En 313, l'édit de Milan permet aux chrétiens de sortir de la clandestinité et de pratiquer leur religion en toute légalité : à partir de ce moment, les chrétiens pensent enfin que les portes de la société impériale leur sont pleinement ouvertes et avoir définitivement triomphé du paganisme, notamment grâce à l'épisode du baptême de Constantin peu avant sa mort, et au fait que ses trois fils qui lui succèdent à la position suprême sont des chrétiens zélés qui répriment le paganisme. Cependant, en 361, le neveu de Constantin, Flavius Claudius Julianus, accède à la fonction suprême à la suite de son cousin Constance II. Le nouvel empereur n'était d'ailleurs pas destiné à succéder à son cousin. En effet, le jeune homme subit les conséquences de la mort de Constantin en 337, puisque les fils de l'empereur, Constantin II, Constant I^{er} et Constance II, pour éviter toute rivalité, firent massacrer la famille du jeune Julien et le gardèrent loin du pouvoir jusqu'en 355. À cette date Constance II, alors seul empereur, décide d'imposer le titre de César des Gaules à Julien pour aller mater les incursions germaniques. Lorsque Constance II meurt en 361, c'est donc naturellement son cousin Julien, César des Gaules qui s'empare du pouvoir. Mais, le nouveau maître de l'empire n'est pas chrétien, et souhaite que toute la société romaine retourne à la célébration des cultes païens. Dans cette optique, il abroge les lois anti-païennes et tente de saper le contrôle que commençaient à obtenir les chrétiens au sein des institutions romaines. Sans mettre en place de grandes persécutions comme l'avaient fait les empereurs depuis Néron jusqu'à l'édit de Milan, on sait malgré tout que Julien promulgua des édits qui cherchaient à empêcher les chrétiens d'occuper des postes importants, notamment un édit pour contrôler les nominations aux postes d'enseignement, et pour en bannir les chrétiens. Monique Alexandre dans son article « La culture grecque, servant de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs » cite d'ailleurs Julien qui explique les raisons pour lesquelles, il entreprend d'interdire l'accès aux postes d'enseignement aux maîtres chrétiens :

[qu'] ils enseignent à leurs élèves le contraire de ce qu'ils pensent, méprisant les dieux qu'ont honorés les auteurs qu'ils commentent, Homère, Hésiode, Démosthène, Hérodote, Isocrate, Lysias, faisant preuve par cette contradiction d'immoralité et de cupidité, pour quelques drachmes capables de tout [...] Si l'on considère comme sages ceux dont on se fait l'interprète et, pour ainsi dire, le prophète attitré, que l'on commence par imiter leur piété envers les dieux. Si au contraire, on se figure qu'ils ont erré à l'égard des êtres les plus vénérés, que l'on aille dans les églises des Galiléens pour y commenter Matthieu et Luc [...] ¹¹⁰.

Cette citation permet de pleinement comprendre la stratégie adoptée par l'empereur anti-chrétien : Julien brandit contre les chrétiens l'accusation d'hypocrisie puisque ceux-ci, alors qu'ils considèrent

¹¹⁰ Julien, *Lettres*, sp. Lettre 61, 72-75 ; voir éd. J. Bidez, Introduction, p. 44-47. Extrait trouvé dans Monique Alexandre, « La culture grecque, servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs », in (dir.) Arnaud Perrot, *Les chrétiens et l'hellénisme : Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Ed. Rue d'Ulm, Études de littérature ancienne 20, 2012, p. 56.

que les auteurs païens ont honoré de faux dieux, entendent tout de même commenter leurs textes et former l'esprit des jeunes gens à partir de ces mêmes commentaires ; Julien va même jusqu'à accuser les professeurs chrétiens d'être intéressés par l'argent. Dans un second temps, l'empereur place les chrétiens dans un dilemme dont ils ne peuvent sortir triomphants : la première phrase explique que les chrétiens qui commentent les auteurs dans l'optique de souligner leur sagesse, se doivent donc de respecter leur manière d'honorer les dieux, ce qui exige de placer le polythéisme païen au même niveau que le christianisme, et de nier le caractère supérieur qu'ils lui accordent. La seconde phrase, au contraire, explique que les chrétiens qui commentent les auteurs païens dans l'optique de montrer qu'ils se sont trompés, se doivent en conséquence de faire un travail de critique sur les Écritures. Dans les deux cas, les chrétiens doivent renoncer à la place privilégiée et supérieure qu'ils accordent au christianisme pour pouvoir prétendre à l'enseignement.

Ainsi, les chrétiens se retrouvent face à un adversaire de taille, puisque Julien ne les persécute pas par les armes, ce qui pourrait leur permettre de mourir en martyrs et devenir des symboles qui renforceront l'Église ; au contraire, l'empereur païen décide de réfuter le christianisme sur le plan intellectuel. Pour ce faire, Julien rédige aussi un ouvrage, aujourd'hui perdu, le *Contre les Galiléens* dans lequel il expose tout ce qu'il reproche à la religion et réfute son fondement. Même si cet ouvrage ne nous est pas parvenu, sa réfutation a été un des grands objectifs des auteurs chrétiens au cours des décennies qui suivirent : en effet, le *Contre les Galiléens* nous est surtout connu par la plume de Cyrille d'Alexandrie, patriarche de cette cité au V^e siècle qui en liste de longs passages dans son *Contre Julien*, afin de pouvoir les réfuter, mais quelques autres auteurs se sont risqués à répondre au défi de l'empereur avant Cyrille¹¹¹. De fait, on comprend que la réfutation du paganisme continue à être une priorité pour une grande partie des auteurs chrétiens, alors même qu'après le règne de Julien le paganisme ne cesse de perdre de l'influence dans l'empire romain.

En effet, Julien meurt en 363 lors d'une campagne contre les Perses, et avec lui disparaissent les espoirs du paganisme de retrouver l'influence qu'il avait avant le règne de Constantin. En effet, en 380, l'empereur Théodose I^{er} proclame le christianisme comme seule et unique religion d'État, et interdit le paganisme : à partir de ce moment, le paganisme ne sera plus vraiment un concurrent

¹¹¹ Dans l'introduction de l'édition du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie de 1985, les éditeurs scientifiques Paul Burguière et Pierre Évieux font une liste de tous les auteurs qui sont réputés avoir écrit des réfutations du *Contre les Galiléens* avant Cyrille, et en éliminent ceux qui n'ont pas clairement : dans cette liste, les auteurs retiennent Grégoire de Nazianze et ses *Invectives contre Julien*, Apollinaire de Laodicée qui écrivit un discours *Pour la Vérité*, S. Ephrem le Syrien et son poème *De persecutione impii Iuliani aduersus Ecclesiae pastores*. Les éditeurs rapportent aussi des œuvres fragmentaires voire perdues : Théodore de Mopsueste avec des fragments d'un ouvrage inconnu contenues dans une chaîne sur l'évangile de Luc compilée par le Vaticanus Palatinus gr. 20 (début XIII^e siècle) ; Philippe de Sidé aurait, d'après l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate le Scolastique, rédigé un ouvrage de réfutation du *Contre les Galiléens* ; enfin, Alexandre de Hiérapolis aurait écrit, lors de la controverse nestorienne, un ouvrage contre les paroles de l'empereur. Voir Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, trad. Paul Burguière et Pierre Évieux, Paris, Cerf, 1985, pp. 52-58.

sérieux pour le christianisme qui seul rayonne comme culte d'État. Il y a certes des épisodes où le christianisme est remis en cause : par exemple, après le sac de Rome par les troupes du roi wisigoth Alaric en 410, certaines voix prétendirent que cette catastrophe était due à un affaiblissement de l'empire depuis que les cultes païens ont été abandonnés, et alors Augustin d'Hippone entreprend de réfuter ces accusations et de démontrer la supériorité du christianisme sur le paganisme dans une de ses plus grandes œuvres, *la Cité de Dieu*. Enfin, dernière preuve de l'hégémonie du christianisme, l'empereur Justinien I^{er} fait fermer l'école néoplatonicienne d'Athènes en 529 dans le cadre de sa lutte contre les dernières survivances du paganisme et de défense du dogme de l'Église chrétienne. À partir de ce moment, la théologie chrétienne règne, et la philosophie n'aura voix au chapitre que pour la servir.

C. UNE CERTAINE INTERROGATION DE LA PART DES AUTEURS CHRÉTIENS VIS-À-VIS DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE.

Tandis qu'une grande partie de la littérature chrétienne antique s'est évertuée à condamner le paganisme, afin de garder les fidèles chrétiens loin des discours païens, et surtout des discours hérétiques à tendance gnostique qui promouvaient un parcours initiatique vers la Vérité, similaire à celui du christianisme, et plus varié que celui-ci, les chrétiens se trouvent malgré tout face à une question importante à laquelle ils doivent répondre. En effet, si la Vérité n'a été complètement révélée qu'avec l'Incarnation, et qu'avant celle-ci, seuls les Hébreux avaient eu accès à une partie de la Parole divine grâce à la Loi de Moïse reçue directement de Dieu, comment certains sages grecs ont-ils pu développer des idées qui sont très proches, voire similaires aux enseignements chrétiens ? Pour répondre à cette question, les auteurs chrétiens vont développer une théorie, présentée sous deux apparences différentes en fonction de l'interlocuteur : il s'agit de la théorie du « vol des Grecs » et celle du λόγος σπερματικός ; la première expression de cette théorie est adressée aux fidèles chrétiens qui pourraient être tentés par la philosophie païenne, la seconde est adressée au public païen afin de le séduire et l'amener à rejoindre la foi chrétienne.

1) LA THÉORIE LA PLUS OFFENSIVE : « LE VOL DES GRECS ».

Comme nous l'avons dit, le christianisme prétend apporter un message qui représente la Vérité : une révélation unique qui est censée balayer toutes les autres connaissances comme le disait l'apôtre Paul dans la *Première lettre aux Corinthiens*. Dans le dispositif d'analyse chrétien, à

l'exception des Juifs parce que leurs ancêtres, les Hébreux, avaient une relation privilégiée et exclusive avec Dieu, tous les discours et les savoirs païens sont les fruits de réflexions humaines qui ne se basaient sur rien de sérieux et de valable, et c'est le christianisme qui apporte la Vérité entièrement révélée par Dieu. Or, les chrétiens ne pouvaient ignorer les nombreux points qui rapprochaient leurs enseignements de ceux des philosophes grecs. Pour se justifier auprès de leurs fidèles et décrédibiliser la philosophie païenne, les auteurs chrétiens reprennent une théorie qu'avaient développés les intellectuels juifs avant eux pour légitimer la foi juive dans le débat philosophique : la théorie selon laquelle les Grecs avaient tiré leur sagesse de la Loi de Moïse et des prophètes hébreux.

a) Une théorie d'abord développée par l'historiographie juive.

Avant même l'avènement du christianisme, l'historiographie et l'apologétique juive avaient mis en place cette théorie selon laquelle les Grecs tiraient leur sagesse de l'Ancien Testament. Ainsi dès les III^e-II^e siècles avant J-C, des intellectuels juifs développèrent cette idée : par exemple, un certain Artapan expliquait que Moïse était l'inventeur de toute sagesse et que son nom pouvait avoir été hellénisé en Mousaios, qui est le nom du maître d'Orphée¹¹² ; ou encore un certain Aristobule qui explique entre autres que les philosophes ont emprunté à Moïse qui était un sage, un législateur et un prophète¹¹³, que Platon avait imité la Loi Juive et qu'il copiait Moïse¹¹⁴, et que Homère et Hésiode étaient dépendant de la Torah¹¹⁵ : en clair, les philosophes païens ont dérivé leur sagesse de la Loi juive, ce qui permet de découvrir une vérité philosophique dans l'Ancien Testament¹¹⁶. Ces premières occurrences de l'argument de l'antériorité de la Loi de Moïse sur la sagesse païenne, permettent aux auteurs juifs de justifier la légitimité de l'Ancien Testament dans le débat philosophique de leur temps, mais aussi et surtout d'affirmer la supériorité de la foi hébraïque sur les connaissances des Grecs, puisque ces derniers se trouvent en retard par rapport aux Hébreux.

Cependant, il y a un auteur juif qui revêt une importance capitale dans le développement de cet argument du « vol des Grecs », et ce parce qu'il eut une influence sur la rhétorique chrétienne. Cet auteur est Philon d'Alexandrie, un philosophe juif des I^{ers} siècles avant et après Jésus-Christ : Philon est né dans une famille de notables d'Alexandrie, proche du pouvoir impérial, ce qui lui

¹¹² Le fragment 3 d'Artapan convoyant cette opinion, est rapportée par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, livre IX, 27, 3-4.

¹¹³ Aristobule, fragment 2, rapporté par Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre VIII, 10, 3-4.

¹¹⁴ Aristobule, fragment 3 et 4 rapportés par Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XIII, 12, 1-2 et 3-4.

¹¹⁵ Aristobule, fragment 5, rapporté par Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XIII, 12, 5.

¹¹⁶ Ces informations concernant Artapan et Aristobule sont rapportées par Winrich Löhr, « The Theft of the Greeks : christian self definition in the age of the schools », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 95. 3, 2000, p. 404-405

permet d'avoir accès à la *paideia* grecque. Cette éducation païenne l'a fortement marqué et joua un rôle dans sa tentative de concilier la foi juive et la philosophie païenne. Celui-ci apporta sa contribution au développement de l'argument de l'antériorité de la Loi des Hébreux ; ainsi, la professeure de patristique grecque et de judaïsme hellénistique à la Sorbonne, Monique Alexandre nous présente un exemple traité par Philon pour illustrer cette antériorité de la sagesse hébraïque dans son article « la culture grecque, servante de la foi : de Philon d'Alexandrie aux Pères grecs » :

Les Vérités grecques trouvées par la raison sont postérieures à Moïse. Ainsi, en Genèse 15, 10, les parties sacrificielles coupées chacune vis-à-vis de sa moitié évoquent pour Philon la théorie héraclitienne des contraires : « Héraclite s'en est vanté comme d'une découverte nouvelle. En fait, c'est une découverte ancienne de Moïse. » Plus précisément, le motif de la dépendance, du larcin explique encore ce rapport entre Genèse 15, 10 et la théorie héraclitienne des contraires. Déjà Aristobule avait énoncé ce motif de la dépendance pour la voix entendue par Socrate, pour le caractère sacré du septième jour chez les poètes grecs. User de philosophie, de la *paideia* toute entière, c'était donc pour ainsi dire, récupérer son bien¹¹⁷.

Cette citation nous montre qu'avec Philon d'Alexandrie, la rhétorique juive affirme clairement l'antériorité de ses textes sacrés sur toutes les découvertes par la raison des philosophes grecs. L'exemple pris par Philon est assez parlant puisque Héraclite est une figure assez ancienne de la philosophie grecque : celui-ci appartient à la génération qui suivit immédiatement celle des premières figures de la philosophie comme Pythagore, et même sans doute Xénophane. De fait, Héraclite constitue un jalon important du développement de la philosophie grecque naissante. Or, considérer que la théorie découverte par Héraclite se trouvait déjà dans la Loi de Moïse, amène à montrer que la théorie du philosophe n'est qu'une redite par rapport à la sagesse contenue dans l'Ancien Testament. D'ailleurs, d'après Philon, cette antériorité de la Loi de Moïse donne un droit aux Juifs de se servir de la παιδεία, dans laquelle se trouve la philosophie, comme leur propriété : en effet, si les sages païens ont « volés », sciemment ou inconsciemment, les fruits de la sagesse hébraïque reçus directement de Dieu, alors les Juifs qui se servent de la sagesse païenne ne font que récupérer le bien de leurs ancêtres.

De fait, cette théorie instaure une prééminence de la foi juive sur la culture païenne puisqu'elle explique que les sages grecs sont tributaires de la Loi de Moïse. On peut clairement distinguer un double intérêt à l'affirmation de l'antériorité de Moïse et de ses successeurs : d'une part, elle permet de minimiser, voire neutraliser l'autorité de la sagesse païenne, en prétendant qu'elle n'aurait rien découvert qui ne l'aurait déjà été par Moïse et les prophètes. D'autre part, elle donne aux Juifs un droit à se servir de cette sagesse païenne puisqu'elle fut, à l'origine, celle de leurs

¹¹⁷ Monique Alexandre, « la culture grecque, servante de la foi : de Philon d'Alexandrie aux Pères grecs. », in [dir.] Arnaud Perrot *Les chrétiens et l'hellénisme : identité religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012., p. 38. La citation de Philon est tirée d'une exégèse des versets 2 à 18 du chapitre 15 de la *Génèse*, intitulé *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*, 214.

ancêtres, les Hébreux, qui pour leur part la tenait directement de Dieu : de fait, même si la sagesse grecque est une sagesse volée, c'est une sagesse d'origine divine. Ainsi, cette théorie permet aux auteurs juifs, non seulement d'affirmer l'autorité de leur textes sacrés en matière de sagesse, mais aussi de prétendre que les parts de la sagesse païenne sont leur propriété, tout en présentant les auteurs païens comme des voleurs.

b) Le développement de cette théorie par les auteurs chrétiens.

Comme nous le savons, l'Église chrétienne reconnaît l'Ancien Testament comme partie intégrante du canon des Écritures : de fait, pour les chrétiens, le récit vétéro-testamentaire a une autorité équivalente à celle du Nouveau Testament, puisqu'ils considèrent que la Parole de Dieu incarnée en Jésus-Christ vient compléter la vérité partiellement révélée aux Hébreux par l'Alliance avec Dieu. Il est donc naturel que les chrétiens se servent eux-aussi de la théorie du « vol des Grecs », d'autant plus qu'ils sont dans une situation plus délicate que celle des Juifs, puisque le christianisme est une religion nouvelle qui apparaît bien après l'avènement des philosophes de la Grèce classique.

Ainsi, nous retrouvons des auteurs chrétiens qui reprennent cette théorie pour décrédibiliser la culture païenne en présentant ses auteurs comme des voleurs, mais innove bien peu par rapport à ce qu'avaient déjà posé les auteurs juifs¹¹⁸. C'est Tertullien qui, d'après le professeur de théologie historique Winrich Löhr, introduit un énoncé maximaliste de la revendication chrétienne : en effet, au début du chapitre 47 de son *Apologétique*, Tertullien affirme que les Écritures sont une source de sagesse à laquelle sont venus boire tous les représentants de la culture grecque¹¹⁹. À ce sujet d'ailleurs, Winrich Löhr ajoute que d'après Tertullien, les philosophes ont dénaturé les textes puisqu'ils essayaient d'y chercher un sens qu'il n'y avait pas¹²⁰.

Cependant d'après M. Löhr, c'est Clément d'Alexandrie, un auteur sur lequel nous nous attarderons plus longuement dans la deuxième partie de ce mémoire, qui développa la vision la plus étendue et la plus sophistiquée de cette thèse dans ses *Stromates*. Ainsi Winrich Löhr, dans son article « The Theft of the Greeks. Christian Self Definition in the Age of the Schools », délimite deux sections des *Stromates* dans lesquelles Clément traite de cette théorie :

¹¹⁸ W. Löhr, *op. cit.*, p. 411-414, fait mention de deux auteurs : Tatien, le disciple de Justin de Naplouse, qui se démarque par son opposition frontale à la sagesse grecque et qui prétend que les Grecs ont tiré cette sagesse de Moïse sans comprendre sa véritable signification ; et Isidore, le fils et élève de Basilide, qui pour sa part accuse clairement les philosophes grecs de plagiat.

¹¹⁹ Tertullien, *Apologétique*, 47, 1-8

¹²⁰ W. Löhr, *op. cit.*, p. 415. D'ailleurs, M. Löhr poursuit en évoquant l'excuse que Tertullien trouve aux philosophes : à cette époque, les Écritures étaient obscures, même pour les Juifs, et leur sens ne sera complètement mis en lumière après l'Incarnation.

Premièrement *Str.* V, 89-14 où il démontre avec grand détail que les philosophes grecs dépendent de la Bible en ce qui concerne la physique, l'éthique et la philosophie.

Secondement, *Str.* VI, 4-38, où il explore les trésors de l'ancienne philologie critique afin de démontrer que les auteurs grecs passaient leur temps à se plagier les uns les autres. Il montre aussi que la mythologie grecque est dérivée d'histoires bibliques (VI, 27-34) et que les Grecs ont aussi volé d'autres barbares, comme les Égyptiens. Pour Clément, la culture grecque est essentiellement une culture de butin¹²¹.

Ici, on remarque que Clément reprend l'approche maximaliste développée par Tertullien : il explique, tout d'abord, que les sages grecs dépendent de la Bible hébraïque pour le développement de leur sagesse, ce qui lui permet d'affirmer l'idée que les Écritures sont la source de toute sagesse, puisque les philosophes y ont puisé leurs plus grands concepts. Ensuite, Clément présente la culture grecque comme une culture de butin, en affirmant que les auteurs se plagient et volent aux autres peuples, ce qu'ils présentent comme les fondements de leur sagesse : cette position permet à Clément de présenter la culture grecque comme une culture prédatrice qui a été voler les trésors intellectuels d'autres peuples afin de développer une philosophie qui allie le meilleur de tous les peuples. Ainsi, malgré le portrait sinistre que brosse Clément du comportement des auteurs grecs, on peut y voir sa volonté de montrer que les philosophes grecs ont eu accès à des parties de la vérité, et qu'en conséquence, certaines de leurs idées, même si elles sont le résultat d'un larcin, possèdent encore en leur sein cette part de vérité. Cela s'accorderait alors parfaitement avec sa volonté de trouver un point d'accord entre la philosophie.

L'intérêt du développement de cette théorie par les chrétiens est assez évident : il s'agit d'asseoir l'autorité du christianisme au sein du débat philosophique. Et cette théorie remplit parfaitement cette mission : en effet, si quelqu'un venait opposer la philosophie païenne à la religion chrétienne, et accusait les chrétiens de s'appropriier des idées qui avaient déjà été développées par les philosophes grecs, alors les chrétiens pourraient utiliser l'argument de l'antériorité de Moïse et des prophètes hébreux, afin non seulement de contester l'autorité à la philosophie païenne, mais aussi de retourner l'accusation d'appropriation des idées contre les auteurs païens.

Cet argument convient très bien à tous les chrétiens : aussi bien à ceux qui condamnent la culture païenne qu'à ceux qui reconnaissent un intérêt à se servir de celle-ci. Ainsi, ceux qui

¹²¹ *Ibid.* p. 417. « Firstly, *Str.* V, 89-141, where he demonstrates in great detail that the Greek philosophers are dependent on the bible in the fields of physic, ethics and philosophy.

Secondly, *Str.* VI, 4-38. where he explores the treasures of ancient critical philology in order to demonstrate that Greek author were busy plagiarizing each other. He also shows that Greek mythology is derived from the biblical stories (VI, 27-34) and that the Greeks stole also from other barbarians, such as the Égyptians. For Clement, Greek culture is essentially a culture of spoils. »

condamnent la philosophie se servront de cet argument pour démontrer aux fidèles qu'elle est le résultat d'un larcin, ce qui la pose comme inutile puisque les réponses qu'elle apporte se trouvent déjà dans les Écritures, et montrer les auteurs païens comme des voleurs immoraux, et ce qui remet en cause leur légitimité ; tandis que ceux qui portent un intérêt à la culture païenne pourront justifier auprès des fidèles leur utilisation de ces auteurs, en prétendant que certains enseignements païens contiennent des parts de vérité, puisque leur source est la Loi de Moïse révélée par Dieu lui-même et qu'il est donc permis d'en faire usage.

2) LA THÉORIE LA PLUS CONCILIANTE : LE LOGOS SPERMATIKOS.

En parallèle de cet argumentaire développé autour de la théorie du « vol des Grecs » pour défendre le christianisme contre de potentielles attaques de la part des païens, et surtout pour fidéliser les personnes qui se sont convertis au christianisme, les chrétiens cherchent aussi à séduire le public païen pour les amener à se convertir à la nouvelle religion. Évidemment, il serait absurde, et surtout contre-productif pour les auteurs chrétiens d'essayer de convertir les païens, en accusant leurs plus grands auteurs de n'être que des voleurs : ainsi, les auteurs qui ont voulu faire la promotion du christianisme auprès du public païens ont adapté une idée stoïcienne grâce à laquelle ils essaient d'expliquer comment les philosophes grecs ont pu développer des idées qui sont conformes au christianisme, sans avoir recours à la Loi de Moïse : c'est la théorie du λόγος σπερματικός.

a) La théorie stoïcienne avant l'utilisation par les chrétiens.

Nous avons déjà évoqué la théorie des λόγοι σπερματικοί lors de la présentation de la philosophie stoïcienne, et je n'en ferai donc qu'un bref rappel : les stoïciens considèrent que tous les êtres vivants disposent d'une âme, et surtout que cette âme possède en son sein, une semence issue du principe divin qui s'est retrouvée enfermée dans le corps matériel lorsque le principe divin a créé l'univers en agissant sur le principe matériel ; ainsi, c'est cette semence qui donne la vie aux êtres vivants,. Cette semence qui réside dans l'âme des êtres vivants constitue un lien qui les relie au principe divin, et on peut y voir un lien avec l'idée platonicienne selon laquelle les âmes peuvent s'affranchir du monde sensible et accéder au monde intelligible par la contemplation des idées.

Pour ce qui est de l'utilisation de cette théorie avant les chrétiens, je pense que l'on peut déjà en voir certaines traces chez Philon d'Alexandrie, puisqu'il écrit dans le *De specialibus Legibus*, un

traité qui s'intéresse aux lois de la Torah, que la philosophie était un don divin et que la raison était un moyen d'atteindre la vérité. D'ailleurs à ce sujet, la suite de la citation de Monique Alexandre nous rapporte l'extrait dans lequel Philon expose cette idée :

Philon donne encore une interprétation fort valorisante, inspirante du *Timée* 47a et mise en relation avec sa tradition propre : « la philosophie est un don divin pour permettre aux hommes de découvrir par la raison avec l'aide des sens ce que les juifs ont découverts par révélation¹²².

Avec cette citation, on comprend très bien l'objectif de Philon d'Alexandrie : concilier la foi juive et la culture païenne. Le philosophe juif met sur un strict plan d'égalité la vérité découverte par les Grecs au moyen de leur raison et la vérité qui fut révélée aux Juifs par Dieu par l'intermédiaire de Moïse et des prophètes qui lui succédèrent. Ainsi, dans cet extrait, Philon ne semble pas établir de hiérarchie entre la philosophie païenne et la foi juive, en montrant que chacun des deux peuples ont réussi à percevoir la vérité grâce aux moyens qui étaient à leur disposition. Néanmoins, cette citation est aussi très intéressante puisqu'avec celle-ci, certes Philon admet que les païens peuvent acquérir la même sagesse que les Juifs ont reçu comme héritage de leurs ancêtres, mais surtout il apporte un aspect universaliste au Dieu juif. En effet, le judaïsme se conçoit comme l'expression d'une alliance exclusive entre Dieu et le peuple d'Abraham, les Hébreux, qu'il a choisi parmi tous les autres peuples, et qui sont les ancêtres des Juifs : le fait que seuls les Hébreux aient reçu de la bouche de Dieu, l'expression de la vérité en était la preuve selon le judaïsme. Or, Philon admet que la philosophie fut offerte aux païens par Dieu pour avoir eux-aussi accès à la vérité : on voit donc apparaître une portée plus universaliste, ce n'est plus le Dieu qui se soucie d'un seul peuple, mais le Dieu de l'humanité entière.

De fait, cette première approche de la théorie par Philon nous présente une dimension qui deviendra très importante dans l'argumentation des chrétiens : la théorie du λόγος σπερματικός, contrairement à la théorie du « vol des Grecs », conçoit forcément que le peuple hébreu, et par extension, son descendant le peuple juif, n'a pas une relation exclusive avec Dieu, mais une relation privilégiée, puisque même les païens peuvent découvrir des parties de la vérité sans que celle-ci ne leur ait été révélée. Or, pour les chrétiens, Dieu est universel : il n'est pas plus le Dieu des Juifs que celui des païens, il est le Dieu de tout le monde ; et par conséquent, certains auteurs chrétiens ont théorisé que le bien-fondé que les chrétiens pouvaient reconnaître dans les enseignements païens était dû à la perception de la pensée divine par les philosophes à l'origine de ces enseignements.

b) L'utilisation de cette théorie par les auteurs chrétiens.

¹²² Monique Alexandre, *op. cit.*, p. 38. La citation est tirée du *De Specialibus Legibus*, III, 185.

Parmi les chrétiens qui ont entrepris d'expliquer comment les philosophes ont pu développer des idées conformes aux enseignements du christianisme, le premier qui ne s'est pas contenté de simplement réutiliser l'argument du « vol des Grecs », mais a tenté d'expliquer par une démonstration se fondant sur son adaptation du concept des λόγοι σπερματικοί, est Justin de Naplouse dont nous avons parlé plus haut. Notre auteur développe cette théorie dans son grand ouvrage de défense du christianisme auprès des institutions impériales : l'*Apologie*. Cette *Apologie* est en vérité constituée de deux discours rédigés à deux époques différentes et adressées à des destinataires différents : le premier discours est adressé à l'empereur Antonin le Pieux, régnant de 138 à 161, ainsi qu'à son fils Marc-Aurèle et son fils adoptif Lucius Verus, et développe longuement, en soixante-huit paragraphes, une défense du christianisme dans l'optique de faire lever les lois qui condamnent sa pratique par la mort ; le second discours est adressé au Sénat romain, mais son destinataire véritable semble être l'empereur Marc-Aurèle, qui a succédé à son père, et qui règne de 161 à 180 ; ce discours constitue, en fait, une version abrégée en quinze paragraphes, et revue du premier discours, et dans lequel il développe plus longuement son adaptation des λόγοι σπερματικοί¹²³. D'ailleurs, pour bien illustrer la teneur de cette œuvre, il convient de citer la description de son contenu, proposée par le théologien Bernard Sesbouë dans son ouvrage *Le Dieu du salut : [Ier-VIIIe siècle] : la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaires et christologiques* :

Dans ce discours rationnel qui vise à exposer une vérité universelle, Justin n'hésite pas à faire des rapprochements entre le christianisme et certains de la philosophie et de la religion païennes, et même avec la mythologie. Il développe la doctrine des « semences de Verbe » présente dans tous les peuples. Il tient que les philosophes grecs ont fait des emprunts aux prophètes est aussi utilisé, mais avec plus de discrétion¹²⁴.

Comme on peut le voir, Justin met en avant dans cette œuvre, certes l'argument du « vol des Grecs », mais surtout la doctrine des « semences du Verbe », et ce dans l'optique de rapprocher le christianisme et la culture païenne, parce qu'il cherche à convaincre et à séduire les destinataires de ces discours, les empereurs Antonin le Pieux, mais surtout Marc-Aurèle qui est lui-même un philosophe stoïcien, mais aussi dans l'optique d'exposer un fait qui est vrai de toute éternité. La décision de mettre en avant cette doctrine plutôt que la théorie du « vol des Grecs », est assez compréhensible : en effet, il aurait été très malavisé de la part de notre auteur d'essayer de

¹²³ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 241.

¹²⁴ Bernard Sesbouë et Joseph Wollinski, *Le Dieu du salut : [Ier-VIIIe siècle] : la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaires et christologiques*, Paris, Desclée, 1994, p. 40.

convaincre l'empereur, en accusant tous les auteurs de culture grecque d'être des plagiaires de la Loi juive, alors que l'empereur considérerait sûrement que certains de ces auteurs étaient ses maîtres à penser ; en revanche, présenter une adaptation d'une théorie stoïcienne à un empereur qui se réclamait de ce courant philosophique permet sans aucun doute de piquer son intérêt, et le rendre plus enclin à écouter les arguments du défenseur du christianisme.

Nous avons donc établi que Justin se sert de la théorie des « semences de vérité », c'est-à-dire des λόγοι σπερματικοί, qu'il a réadapté pour pouvoir l'inscrire dans une analyse chrétienne. Ainsi, il convient de s'interroger sur les modifications que l'auteur chrétien a apporté à la théorie stoïcienne. Le théologien Michel Spanneut donne dans son ouvrage *Le Stoïcisme des Pères de l'Église* identifie deux différences fondamentales. Premièrement, pour Justin, la « semence du Verbe » est l'exact synonyme des « semences de vérité », et donc le λόγος σπερματικός ne désigne plus la semence du principe divin (le Πνεῦμα des stoïciens), restée dans l'âme de tout être vivant après la création avec le principe matériel pour permettre aux êtres vivants de vivre, mais le Verbe (le Λόγος) de Dieu lui-même, en partie ensemencé dans les âmes humaines, afin de permettre aux hommes de découvrir la vérité : ainsi le concept « a perdu sa portée cosmique pour une application anthropologique : il s'agit d'un *logos* qui est la vérité et de vivre en accord avec elle, en somme la raison humaine avec une légère teinte stoïcienne¹²⁵. » En somme, le concept selon Justin se recentre autour de l'être humain et de la capacité à découvrir la vérité qui se trouve naturellement en lui, et surtout, il énonce que c'est le Λόγος qui a placé cette capacité dans les êtres humains. Secondement, Justin donne un sens différent aux deux termes qui constitue le λόγος σπερματικός : tout d'abord, le λόγος n'est plus le principe divin qui impulse la création en agissant sur la matière, mais une des trois personnes constitutives de la Trinité qui est immanente en chaque personne, et qui s'est incarnée en Jésus-Christ ; ensuite, chez Justin, l'adjectif σπερματικός a moins le sens de « semence » que de « déficience » dans le sens où le Λόγος est certes présent dans l'âme, mais de manière incomplète : la complétude du Λόγος n'est alors pleinement atteinte sur Terre qu'avec l'Incarnation¹²⁶. En définitive, Justin explique à l'empereur que certains auteurs païens, par la découverte et la contemplation des idées, ont eu un accès limité au Λόγος, et qu'en conséquence, ils ont pu en tirer leurs meilleurs idées, mais surtout, l'apologiste annonce qu'avec l'Incarnation, le Λόγος est entièrement révélé, et qu'il offre l'accès à la vérité et au salut de l'âme : cette position présente ainsi le christianisme comme l'aboutissement de la réflexion païenne, ainsi que de la

¹²⁵ Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église : de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957, p. 318.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 319. Pour la modification sémantique du λόγος σπερματικός par Justin, Michel Spanneut s'appuie sur deux ouvrages du philosophe Hans Meyer : *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, nach den Gellen dargestellt*, Bonn, Hanstein, 1914, et *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, t. I, *Die Weltanschauung des Altertums*, Würzburg, Schöningh, 1947.

révélation juive, puisque l'Incarnation de la Parole de Dieu dans son entièreté, vient compléter les connaissances partielles que les philosophes païens avaient.

Comme nous l'avons dit, Justin théorise ce concept dans son *Apologie* : néanmoins, l'apologiste ne fait qu'effleurer l'idée du λόγος σπερματικός dans la première *Apologie*¹²⁷, et c'est surtout dans la seconde, adressée officiellement au Sénat romain, officieusement à Marc-Aurèle qu'il la développe plus en profondeur. Ainsi, on peut relever l'exposition flagrante que Justin fait de cette théorie dans le chapitre 8 de la seconde *Apologie* :

8. 1. Or ceux qui se réclament de la doctrine des stoïciens, parce qu'ils ont été excellents au moins dans leur enseignement moral, comme aussi, par endroits, les poètes, à cause de la semence du Verbe qui est répandue en toute race d'hommes, nous savons qu'ils ont été en butte à la haine et mis à mort : ainsi Héraclite, comme nous l'avons dit, et, de notre temps Musonius, et d'autres encore. 2. Comme nous l'avons expliqué, tous ceux qui, de quelque façon que ce soit, s'efforcent de vivre selon la raison et de fuir le mal, les démons se sont toujours employés à les faire haïr. 3. Rien d'étonnant dès lors si les démons convaincus de mensonge, continuent de s'employer à faire haïr encore bien davantage, non plus ceux qui n'ont qu'une part de la raison partout répandue, mais ceux qui conforment leur vie à la connaissance et à la contemplation du Verbe tout entier, c'est-à-dire du Christ : ils en recevront une punition méritée, un juste châtement, emprisonnés dans un feu éternel¹²⁸.

Dans cet extrait, on note bien évidemment la mise en valeur de la doctrine stoïcienne faite pour attirer l'attention de l'empereur, adepte de cette philosophie. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la mention de la « semence du Verbe » (σπέρμα τοῦ Λόγου) que Justin présentait déjà au paragraphe 8 du chapitre 32 de la première *Apologie* : ici, Justin précise que la semence du Verbe est répandue dans tous les hommes de la Terre (διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ Λόγου), et que la haine à l'égard des hommes qui avant l'Incarnation se sont efforcés de vivre selon la raison et refuser de faire le mal, c'est-à-dire les philosophes, est due aux démons (πάντας τοὺς κἄν ὁπωσδήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖσθαι ἀεὶ ἐνήργησαν οἱ

¹²⁷ Justin effleure l'idée à quatre reprises dans la première *Apologie* : une première en I, 5, 4 où il rappelle que les grecs ont dénoncé l'erreur en usant de raison (ὑπὸ λόγου) comme les peuples barbares par l'Incarnation du Verbe (ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Λόγου) ; puis, en I, 29, 3 où il explique que l'être humain a été pourvu par Dieu d'un esprit raisonnable qui lui permet de choisir la voie de la vérité et du bien par la contemplation ; ensuite, en I, 32, 8, il évoque pour la première fois la théorie du λόγος σπερματικός dans le paragraphe 8 du chapitre 32, mais sous une forme un peu différente puisqu'il parle de la « semence qui vient de Dieu, le Verbe » (τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ σπέρμα, ὁ Λόγος) ; enfin, en I, 46, 3, il produit une liste de personnes, aussi bien grecques que barbares, antérieures à l'avènement du Christ qui vécut selon la raison, et proclame en conséquence que ceux-ci peuvent être considérés comme chrétiens (Καὶ οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἰσι.).

¹²⁸ Saint Justin, *Apologies*, « seconde apologie », 8, 1-3 texte établi et traduit par André Wartelle, Paris, Études Augustiniennes, 1982, pp. 208-209. Texte grec : 8, 1. Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ κἄν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν, ὡς καὶ ἐν τισιν οἱ ποιηταὶ, διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ Λόγου, μεμισῆσθαι καὶ πεφονεῦσθαι οἶδαμεν · Ἡράκλειτον μὲν, ὡς προέφημεν, καὶ Μουσόνιον δὲ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς καὶ ἄλλους οἶδαμεν. 2. Ὡς γὰρ ἐσημάναμεν, πάντας τοὺς κἄν ὁπωσδήποτε κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖσθαι ἀεὶ ἐνήργησαν οἱ δαίμονες. 3. Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς Λόγου, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν · οἱ τὴν ἀξίαν κόλασιν καὶ τιμωρίαν κομίσονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες.

δαίμονες), et Justin poursuit en affirmant que les chrétiens subissent une haine encore plus grande à cause de ces mêmes démons. On voit donc que Justin cherche à montrer que les philosophes ont réussi à se servir de la « semence du Verbe » qui se trouve naturellement dans leur propre âme pour mener une vie de raison et de bien qu'il juge conforme pour Dieu, puisque les démons ont cherché à leur nuire ; et il prétend que les chrétiens, qui sont l'objet d'une haine encore plus grande suscitée par ces mêmes démons, viennent compléter la vérité partielle qui fut découverte par les sages païens, ce qui lui permet de présenter le christianisme comme l'aboutissement de la sagesse païenne.

Or, Justin fait une mention encore plus flagrante de cette théorie au chapitre 13 de la seconde *Apologie*. En effet, aux paragraphes 3 à 5 du chapitre 13, l'apologiste écrit :

3. Car chacun d'eux (les philosophes païens) a vu, partiellement, de ce qu'il a reçu du Verbe divin répandu dans le monde, ce qui lui est apparenté, et il en a bien parlé ; mais ceux qui se sont contredits eux-mêmes sur des points plus importants montrent à l'évidence qu'ils ne possèdent pas la science infaillible et la connaissance irréfutable. 4. Ce qu'ils ont enseigné de bon nous appartient donc, à nous chrétiens, car, après Dieu, nous adorons et nous aimons le Verbe né du Dieu inengendré et ineffable, puisqu'il est même devenu homme pour nous, afin de venir prendre part à nos misères pour nous en guérir. 5. De fait, tous les écrivains pouvaient, d'une manière indistincte, voir la réalité grâce au germe du Verbe qui a été planté en eux¹²⁹.

Cette citation est très intéressante sur deux points. Tout d'abord, elle reprend l'idée que les philosophes grecs ont perçu des parties de la vérité, grâce au Verbe ensemencé dans l'âme de chaque homme ; d'ailleurs, Justin utilise même la terminologie stoïcienne en désignant la semence que les hommes ont reçue du Verbe divin par la formule ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου Λόγου. Mais ce qui est le plus intéressant, c'est que Justin prétend que les bons enseignements des philosophes appartiennent aux chrétiens (Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ) : pour appuyer cette prétention, l'apologiste propose une démonstration logique en avançant que puisque les philosophes tiennent leur sagesse du Λόγος divin ensemencé dans l'âme de tout homme, alors les chrétiens qui vénèrent le Λόγος qui s'est pleinement incarné sur Terre pour endurer le sort des hommes et leur montrer le chemin du salut par la révélation de la vérité, doivent pouvoir user de cette sagesse comme leur propriété. Ainsi Justin explique de manière assez ingénieuse comment des auteurs non-juifs ont pu développer des idées valables avant l'Incarnation, sans avoir recours à la théorie du « vol des Grecs », et affirme un droit de propriété et donc d'usage sur la sagesse païenne.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 216-217. Texte grec : 3. Ἐκαστος γὰρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου Λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγετο · οἱ δὲ τάναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἄπτωτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκένοι. 4. Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ · τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀρρήτου Θεοῦ Λόγον μετὰ τὸν Θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμετόχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσεται. 5. Οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα.

À la suite de Justin, d'autres auteurs chrétiens reprennent et affinent le concept qu'il a introduit dans la rhétorique chrétienne. D'après Michel Spanneut, c'est Clément d'Alexandrie qui propose une vision plus poussée du concept de Justin : en effet, Clément considère que la philosophie est une étude bénéfique préalable à l'étude des Écritures, et logiquement, il ne pouvait se contenter de présenter les sages grecs comme de simples plagiaires des Juifs. Ainsi, Clément croit en une universalité du Λόγος dans l'humanité. D'ailleurs à ce sujet, Michel Spanneut écrit : « Il (Clément) semble dire que le *logos* fait l'unité substantielle de l'humanité¹³⁰. » Ainsi, le Λόγος constitue d'après Clément le fondement de la communauté humaine, il est ce qui permet de dire qu'un être humain est humain. Michel Spanneut explique ensuite que dans le *Pédagogue*, Clément reconnaît dans le Λόγος quatre fonctions fondamentales : il est προτρεπτικός (exhortatif), c'est-à-dire qu'il exhorte les hommes à changer pour vivre selon la raison ; il est ὑποθετικός (hypothétique), c'est-à-dire qu'il offre aux hommes une capacité de libre-arbitre, mais oriente leur choix ; il est παραμυθητικός (consolant), c'est-à-dire qu'il permet de soigner les afflictions de l'âme¹³¹ ; enfin, il est διδασκαλικός (enseignant), c'est-à-dire qu'il permet aux hommes d'apprendre le dogme de l'Église et la vraie « gnose »¹³². Ainsi, d'après Clément d'Alexandrie, le Λόγος universel permet aux hommes d'avoir une connaissance naturelle de Dieu et de pouvoir accepter la vérité que celui-ci a d'abord répandue de manière partielle dans l'humanité, puis a révélée dans son entièreté par l'Incarnation de ce Λόγος dans la personne de Jésus-Christ. Michel Spanneut rapporte aussi qu'avec Clément d'Alexandrie, certains auteurs chrétiens comme Irénée de Lyon et Tertullien tentèrent d'ailleurs d'établir que le Verbe ensemencé dans l'âme humaine est ce qui permet le pardon des péchés¹³³. Cette théorie fut surtout prise en compte par les auteurs chrétiens qui disposaient d'une formation philosophique préalable, comme ce fut par exemple le cas d'Augustin d'Hippone.

Cette théorie du λόγος σπέρματικός est intéressante, puisqu'elle relève du même principe que la théorie du « vol des Grecs », mais qu'elle permet d'innocenter les philosophes païens de l'accusation de plagiat : en effet, dans le cas de cette théorie, les philosophes n'ont certes pas tiré leur sagesse d'une source hébraïque, mais cela ne change pas l'origine divine de cette sagesse. Dans un cas comme dans l'autre, la source de la sagesse est Dieu : si les philosophes tiennent leur sagesse des Hébreux, alors elle provient de Dieu puisque celui-ci l'a révélée aux prophètes hébreux ; s'ils ont obtenu leur sagesse en utilisant leur raison, alors elle provient aussi de Dieu, puisque le Verbe de Dieu est partiellement ensemencé dans les âmes de tous les hommes, et c'est cette partie du Verbe divin qui permet aux hommes de découvrir des parts de vérité. On comprend donc que cette théorie

¹³⁰ Michel Spanneut, *op. cit.*, p. 320.

¹³¹ Ces trois fonctions sont rapportées dans le *Pédagogue*, I, 1, 1-2.

¹³² Cette fonction est rapportée dans le *Pédagogue*, I, 2, 1. Michel Spanneut rapporte ces fonctions dans *op. cit.*, p. 322., et précise que la terminologie des fonctions est empruntée au stoïcisme.

¹³³ Michel Spanneut, *op. cit.*, p. 320.

est adressée en priorité aux païens que les chrétiens cherchent à séduire pour les convertir à la religion nouvelle.

Finalement, avec ces deux théories, le christianisme peut faire main-basse sur toutes les sagesse qui existaient avant son avènement puisqu'elles ne sont à leur yeux que des parties de la vérité qui s'est complètement incarnée en la personne de Jésus-Christ.

3) PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE.

Avant de clore cette partie, il semble nécessaire de rappeler que ces théories placent le christianisme comme l'aboutissement de la révélation hébraïque et de la sagesse païenne. En conséquence, comme nous l'avons vu avec la citation de Monique Alexandre à propos de l'exégèse que faisait Philon du verset 10 du quinzième chapitre de la Genèse : « User de philosophie, de la *paideia* toute entière, c'était donc pour ainsi dire, récupérer son bien. » Les chrétiens pouvaient donc se réapproprier la philosophie et la culture païenne en général, mais ils devaient lui attribuer une place qui ne pourrait pas faire de l'ombre à la théologie chrétienne. Ainsi Monique Alexandre rappelle une lettre de 1228, rédigée par le pape Grégoire IX et adressée aux maîtres de théologie de l'université de Paris : dans celle-ci, le souverain pontife leur rappelle que la théologie doit être enseignée dans sa forme la plus pure, sans l'intervention de la philosophie, et il mentionne trois exégèses qui autorisent l'utilisation de la philosophie, tout en rappelant la soumission que la philosophie doit à la théologie¹³⁴.

La plus célèbre de ces exégèses est celle des versets 35 et 36 du chapitre 12 du livre de l'Exode : cet épisode se passe après la dernière des dix Plaies d'Égypte, lorsque Pharaon consent à laisser partir les Hébreux ; dans ses versets, les Hébreux viennent réclamer aux Égyptiens des objets de valeurs et des vêtements, et Yahvé fait en sorte que les Égyptiens acceptent et se laissent dépouiller par les Hébreux. Monique Alexandre rapporte que ce fut Philon d'Alexandrie qui, le premier, produit cette exégèse dans son *De congressu* en expliquant que les « dépouilles des Égyptiens » reçues comme viatique servirent à construire la « maison de la Sagesse » : cette exégèse permet de montrer que la sagesse des Égyptiens (souvent désignée comme largement antérieure à la sagesse grecque) est soumise à la Sagesse révélée par Dieu, comme les richesses des Égyptiens ont servis à enrichir les Hébreux pour qu'ils puissent honorer Dieu¹³⁵. C'est Origène qui fit connaître cette exégèse dans le monde chrétien : d'après lui, les richesses prises aux Égyptiens ne sont pas que des richesses matérielles, mais elles symbolisent aussi les richesses intellectuelles,

¹³⁴ Monique Alexandre, *op. cit.*, p. 31.

¹³⁵ Monique Alexandre, *op. cit.*, pp. 37-38. Le passage est rapporté par Philon dans le *De Congressu*, 74-80.

parmi lesquelles la philosophie¹³⁶. À ce sujet, Winrich Löhr écrit :

Les Hébreux ont eu le droit de dépouiller les Égyptiens de leurs biens parce que les Égyptiens ne s'en servaient pas de la bonne manière. Instruits par la sagesse divine, les Hébreux ont utilisé cet or et cet argent afin d'honorer Dieu. Oui, les chrétiens prennent quelque chose au paganisme, ils dérobent la philosophie aux païens, mais puisqu'ils considèrent que la philosophie est une préparation à la théologie (l'interprétation de l'écriture), ils s'en servent de la bonne manière¹³⁷.

Avec cette citation, on voit l'affirmation de deux choses : tout d'abord, les chrétiens trouvent un moyen de légitimer l'usage qu'ils peuvent faire de la philosophie ; le problème ne vient pas de la philosophie, mais des païens qui, comme les Égyptiens n'ont pas su se servir de leurs richesses matérielles de la bonne manière, n'ont pas su faire bon usage de la philosophie. Ensuite, on remarque l'affirmation que la philosophie n'est que la préparation de la théologie, ce qui fait de cette dernière l'aboutissement de la première : la philosophie se trouve donc subordonnée à la théologie, puisque son apprentissage ne doit être fait que pour préparer l'étude des Écritures. Ainsi, les chrétiens prétendent être les seuls à faire un bon usage de la philosophie, puisqu'elle n'est d'après eux qu'une préparation à la théologie.

Une autre exégèse d'Origène est intéressante à ce sujet. Il s'agit de l'exégèse des versets 11 à 13 du chapitre 21 du Deutéronome : dans ces versets, il est question de mariage avec une prisonnière ; les versets rapportent qu'une fois que l'homme amoureux a ramené la captive dans sa maison, elle devra se raser la tête, se couper les ongles et quitter ses vêtements de captive, et elle pleurera ses parents pendant un mois, avant que l'homme ne puisse l'épouser. D'après Origène, la belle captive représente les bonnes parties de la sagesse païenne, tandis que les cheveux, les ongles et la tenue de captive, ainsi que l'affection au père et à la mère, représente ce qui est mort et inutile pour la théologie¹³⁸. Ainsi, d'après Origène, la théologie chrétienne se doit de tailler la philosophie et ne conserver que ce qu'elle juge utile, se débarrassant donc de ce qui lui apparaît comme superflu, faux et inutile : c'est la théologie qui doit décider de ce qu'il est juste d'étudier dans la philosophie.

Enfin, une dernière exégèse revêt une importance capitale pour montrer la volonté chrétienne d'établir une hiérarchie entre la théologie et la philosophie. Il s'agit de l'exégèse du chapitre 16 de la Genèse : dans ce chapitre, Abram (nom d'Abraham avant son alliance avec Yahvé), n'ayant pas de descendance, est convaincu par son épouse Sara qui est stérile, de prendre sa servante

¹³⁶ Cette exégèse d'Origène se trouve dans la *Lettre d'Origène à Grégoire*, 1-2.

¹³⁷ Winrich Löhr, *op. cit.*, p. 425. « The Hebrews had the right to to despoil the Egyptians of their property because the Egyptians did not use it in the right way. Instructed by divine wisdom, the Hebrews used this gold and silver in order to honour God. Yes, the Christians take something from paganism, they rob the pagans of philosophy, but since they consider philosophy as a preparation for theology (the interpretation of scripture), they use it in the right and proper way. »

¹³⁸ Cette exégèse se trouve dans les *Homélies sur le Lévitique*, VII, 6. Monique Alexandre, *op. cit.*, p. 50, rapporte l'importance de cette exégèse, notamment à l'époque médiévale

Agar comme concubine pour qu'elle lui donne un fils (Gn, 16, 1-3). Cependant, une fois enceinte d'Abram, se met à mépriser Sara, et cette dernière demande à son mari d'intervenir, ce qu'il fait en proclamant qu'Agar est sa servante, et qu'elle peut la traiter comme bon lui semble ; Sara maltraite donc Agar, qui s'enfuit (Genèse, 16, 4-6). Ensuite, l'ange de Yahvé va chercher Agar, et lui ordonne de se laisser malmené par Sara, tout en lui promettant qu'elle aura de son fils, Ismaël une descendance nombreuse (Genèse, 16, 7-12). L'exégèse de ce chapitre sera une nouvelle fois effectuée par Philon d'Alexandrie dans son *De congressu* : dans celui-ci, Philon étudie notamment l'étymologie des noms de Sara qui signifie « princesse » et d'Agar qui signifie « séjour »¹³⁹. On voit donc une hiérarchie entre la figure de Sara qui est l'épouse légitime d'Abraham et qui représente la foi juive puisqu'elle donne ensuite naissance à Isaac, ancêtre du peuple hébreu et concrétisation de l'alliance entre Yahvé et Abraham ; et la figure d'Agar, d'origine égyptienne, qui n'est que la concubine illégitime d'Abraham, avec laquelle il conçoit un enfant par crainte de ne pas avoir de descendance, qui représente donc la culture païenne¹⁴⁰. Ainsi, la théologie est présentée comme la maîtresse de la culture païenne qui peut disposer d'elle comme bon lui semble. C'est Clément d'Alexandrie qui fera connaître cette exégèse aux chrétiens en reprenant l'interprétation de Philon dans le chapitre 5 du premier livre des *Stromates*¹⁴¹ ; un chapitre dans lequel, en plus de reprendre cette exégèse, Clément entend justement démontrer que la philosophie est la servante de la théologie.

Ainsi, la philosophie est considérée par les chrétiens comme quelque chose qui doit être au service de la théologie, et en aucun cas se substituer à celle-ci. Même les auteurs qui reconnaissent qu'il y a un intérêt dans la philosophie païenne ne peuvent considérer que celle-ci a autant de valeur que l'étude des Écritures. La philosophie doit toujours être considéré comme la servante, voire même l'esclave de la théologie. Ainsi, on retrouve au Moyen-Âge l'expression de cette soumission de la philosophie à la théologie dans la formule : *philosophia ancilla theologiae*¹⁴².

Ainsi, lorsque le christianisme naît, le monde païen trouve déjà des explications aux interrogations auxquelles la religion nouvelle entend répondre dans divers systèmes philosophiques : le stoïcisme parle déjà de création du monde par un principe divin et utilise déjà le terme de Λόγος pour le désigner, un terme qui devient très important dans le dogme chrétien ; les

¹³⁹Les traductions de ces noms sont ceux rapporté par Monique Alexandre, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴⁰ Cette opposition entre la théologie, épouse légitime, et la philosophie, concubine illégitime, est reprise de manière plus virulente par Épiphane de Salamine dans son exégèse du *Cantique des Cantiques*, 6, 8-9, avec les quatre-vingt concubines, nombre qu'il reprend pour dénombrer les hérésies qu'il expose et dénonce dans son *Panarion* (parmi lesquelles les sectes philosophiques grecques). Cf. *infra*, pp. 149-150.

¹⁴¹ Clément d'Alexandrie rapporte l'exégèse de Philon en *Stromates*, I, V, 31, 1.

¹⁴² Cette information est rapportée par Monique Alexandre, *op. cit.*, p. 31.

platoniciens établissent déjà un système divin qui ressemble celui de la Trinité chrétienne, avec un trois principes (l'Un, l'Intelligence divine et l'Âme du monde) qui sont des purs esprits dont découlent l'existence toute entière ; enfin, les sectes gnostiques proposent exactement la même chose que le christianisme, à savoir l'accès à la vérité et le salut de l'âme, sans les rigueurs du dogme chrétien. De fait, les chrétiens sont forcés de s'intéresser à la philosophie, puisque celle-ci domine les esprits du monde romain, et qu'elle peut constituer une concurrente sérieuse au christianisme naissant. Nous avons donc vu qu'il découlait de ce constat deux entreprises de la part de l'Église chrétienne : tout d'abord, une entreprise de condamnation de la philosophie, et de la culture païenne en général, parce que le christianisme entend apporter un message totalement nouveau qui bouleverse toutes les connaissances existantes, et surtout un message de vérité immuable et inchangé depuis l'Incarnation, tandis que la philosophie est décrite comme une tradition de l'erreur et l'errance intellectuelle, au point d'être même considérée par certains auteurs chrétiens comme la matrice des hérésies ; cette entreprise s'inscrivait donc pleinement dans une lutte contre le paganisme, paganisme qui lui aussi tentait de freiner, sinon stopper l'ascension de l'Église chrétienne, comme on a pu le voir avec le règne de l'empereur Julien. Ensuite, nous avons vu qu'en parallèle de cette entreprise de condamnation, les auteurs chrétiens ont mené une entreprise d'explication du bien-fondé de certaines idées qui se trouvaient dans les développements philosophiques païens ; pour ce faire, ils ont développé deux théories : la première considérait que les sages païens avaient tiré leurs connaissances de sources hébraïques, la seconde, plus conciliante, considérait que les sages païens avaient réussi à percevoir des parties de vérité grâce au Verbe divin ensemencé dans l'âme de tout homme. L'une comme l'autre, ces théories en venaient à faire de Dieu la source de toute sagesse, et donc octroyaient aux chrétiens un droit à se servir de la philosophie, mais surtout établissaient cette dernière comme inférieure à la théologie chrétienne, puisqu'elle n'était qu'une partie de celle-ci.

Maintenant que nous avons rappelé ceci, nous allons pouvoir étudier les mentions de Xénophane par les auteurs chrétiens, en commençant par la mouvance minoritaire, à savoir ceux qui ont considéré que la pensée de Xénophane était bénéfique.

II

XÉNOPHANE « THÉOLOGIE » : UNE ÉTUDE BÉNÉFIQUE PRÉALABLE À CELLE DES ÉCRITURES.

Dans cette partie, nous allons maintenant étudier le traitement du philosophe présocratique par certaines sources chrétiennes, en tant que réformateur religieux qui aurait voulu instaurer un véritable monothéisme s'articulant autour d'un Dieu unique, exempt de toute comparaison physique ou morale avec l'humanité ; ces auteurs chrétiens en firent alors, une sorte de « Juif grec » qui, grâce à des réflexions dignes du monothéisme judaïque, développa une manière de penser le divin totalement opposée aux conceptions traditionnelles de la société grecque de son temps qui se basait sur les récits homéro-hésiodiques, et en déduisait tout un panthéon de dieux anthropomorphiques et anthropopathiques qui se trouvent donc soumis aux mêmes passions que le commun des mortels.

A. AVATARS DU FRAGMENT B 24 CHEZ LES AUTEURS CHRÉTIENS : UN EMPRUNT NON RECONNU EN TANT QUE TEL.

Notre but est d'exposer clairement les auteurs qui se sont servis sciemment de la figure et des fragments théologiques de Xénophane de Colophon pour exposer la position selon laquelle la philosophie grecque, loin d'être simplement une distraction qui éloignerait le chrétien de la foi en la révélation du Christ, et donc du dogme chrétien en faisant naître des hérésies qui menacent l'unité de l'Église, est un moyen de préparer le chrétien à l'étude des Écritures, et donc, de la parole de Dieu le Père, révélée aux hommes par son incarnation sur Terre en la personne du Christ-Logos.

Néanmoins, il me semble nécessaire avant de traiter de l'utilisation de Xénophane assumée et clairement indiquée de jeter un œil à l'utilisation indirecte du fragment B24 que l'on semble trouver dès le début de la littérature chrétienne, et apparemment mise en pleine lumière pour la première fois par Irénée de Lyon dans son *Contre les hérésies*.

1) UNE REPRISE INDIRECTE DU FRAGMENT B 24 PAR IRÉNÉE DE LYON.

Le fragment B24 que nous venons d'évoquer, stipule : « *Et tout entier il voit, tout entier il conçoit // Tout entier il entend*¹⁴³. ». Ce fragment est rapporté par Sextus Empiricus au paragraphe 144 du livre IX de son *Contre les mathématiciens*, et présente le Dieu-Un de Xénophane comme une entité en totale opposition avec le moindre anthropomorphisme, et surtout comme une unité indivisible, capable de tout grâce à cette même unité. Le Dieu-Un de Xénophane est donc une unité qui ne saurait se séparer en une entité qui lui serait subordonnée.

Je précise cette définition puisqu'elle est nécessaire pour comprendre quel est le but d'Irénée de Lyon lorsqu'il utilise à cinq reprises cette idée transmise par le fragment B24 : on en trouve une première occurrence au paragraphe 2 du chapitre 12 du premier livre de l'*Adversus haereses* pour répondre aux théories des disciples d'un certain Ptolémée, héritier de la pensée hérétique du gnostique Valentin. Puis Irénée présente trois variantes de cette première formule dans le deuxième livre : d'abord, les deux premières au paragraphe 3 et au paragraphe 8 du chapitre 13, dans lequel l'évêque gaulois entreprend de réfuter la théorie des émanations en général ; puis la dernière au paragraphe 4 du chapitre 28 où Irénée affirme la primauté à accorder aux Écritures sur toute autre connaissance. Enfin, Irénée propose une dernière variante de la formule dans le paragraphe 2 du chapitre 11 du livre IV dans lequel il explique que les prophètes hébreux avaient prédits l'Incarnation avec la naissance de Jésus-Christ.

Pour revenir à l'œuvre de cet auteur chrétien du II^e siècle, qui a déjà été rapporté précédemment¹⁴⁴, rappelons qu'il a mis en place une véritable réfutation des hérésies dans son ouvrage *Adversus haereses*. Parmi toutes les théories gnostiques qui ont cours dans l'Empire Romain à l'époque, il en est une à laquelle la réponse d'Irénée peut nous intéresser : il s'agit de la théorie des émanations du Père. Certains groupes gnostiques théorisaient à partir de la doctrine du médioplatonisme, puis du platonisme tardif, le concept des éons que nous avons évoquée lors de la présentation de la relation entre le gnosticisme et le christianisme : les gnostiques pensaient que pour accéder aux mondes spirituels menant jusqu'au Père (l'*Un* chez les Platoniciens), il fallait remonter des intermédiaires qu'ils appelaient éons, dont il fallait connaître les noms pour avoir tout pouvoir sur eux. Ces *éons* étaient pour les gnostiques des émanations, des pensées du Père, ce qui les subordonnait au Père dans la logique platonicienne qu'ils suivaient¹⁴⁵.

¹⁴³ Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, frag. B 24, p.120. Texte grec : Οὐλος ὁραῖ, οὐλος δὲ νοεῖ, // Οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

¹⁴⁴ Cf. *supra*, pp. 52-54.

¹⁴⁵ David N. Bell, *op. cit.*, pp.30-31.

L'ambition d'Irénée est donc de contester l'argument de ces gnostiques en rappelant que Dieu, puisqu'il est une entité parfaite ne saurait produire quelque chose qui lui serait constitutive sans que cette dernière lui soit égale, contrairement à ces mêmes gnostiques qui considéraient que les pensées du Père lui étaient subordonnées. Cette volonté de concevoir Dieu comme une entité unie, dont aucun élément constitutif ne peut être subordonné au Père n'est pas un concept nouveau, puisqu'on peut apparemment en trouver des traces dès le I^{er} siècle après Jésus-Christ, chez Paul de Tarse dans la *Première lettre aux Corinthiens* : « si le corps était tout entier œil, où serait l'ouïe ? S'il était tout ouïe, où serait l'odorat ? ¹⁴⁶» et un écho semblable dans l'*Apologie* d'Aristide : « Erreur et oubli ne sont pas dans la nature de Dieu, car il est tout Sagesse et Intellect ¹⁴⁷. » Il est donc probable qu'il y ait une source commune à ces deux auteurs dans laquelle se trouvait l'esprit du fragment B 24 de Xénophane¹⁴⁸. Malgré tout, ces réponses ne sont que ponctuelles et ne constituent donc pas forcément des éléments du dogme chrétien.

Chez Irénée de Lyon, on retrouve l'utilisation de cette idée. Avant tout commentaire sur ce qui constitue la particularité de cette utilisation par Irénée, je vais d'abord citer sa première occurrence dans l'œuvre de l'évêque gaulois ; néanmoins, il me semble nécessaire de mentionner que je vais présenter une traduction du texte latin, puisque l'œuvre d'Irénée ne nous est parvenue intégralement qu'en latin, même si je mentionnerai les fragments du texte grec qu'il reste. Ainsi, Irénée fait un premier usage de cette citation dans le deuxième paragraphe du chapitre 12 du premier livre de l'*Adversus haereses* :

12, 2. *Ces hommes, mon très cher, ne te semblent-ils plus avoir en tête le Jupiter d'Homère qui n'est pas inactif à cause de l'inquiétude, mais soucieux du moment où il pourra honorer Achille et perdre de nombreux Grecs, plutôt que celui qui est le Seigneur de tout le monde : qui, aussitôt qu'il a conçu, accomplit ce qu'il a conçu, et dès qu'il a voulu et qu'il pense ce qu'il a voulu, concevant au moment où il le veut et voulant au moment où il conçoit, puisqu'il est tout entier Réflexion, tout entier Volonté, tout entier Intellect, (tout entier Lumière, [ajout d'Épiphanes de Salamine]) tout entier Œil, tout entier Ouïe, tout entier Source de toutes les bonnes choses*¹⁴⁹.

¹⁴⁶ 1 Corinthiens, 12, 17.

¹⁴⁷ Aristide, *Apologie*, I, 5, traduit par Robert M. Grant dans son article « Place de Basilide dans la théologie chrétienne », *Revue d'Étude Augustiniennes et Patristiques*, vol. 25, issue 3-4, 1979, p. 212.

¹⁴⁸ D'ailleurs, Robert M. Grant, *op. cit.*, p. 212, avance une source qui fut probablement celle des deux citations précédentes, ainsi que celle d'Irénée : un extrait tiré de Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 14, qui se base sur des écrits de Posidonius et de Varron qui avaient probablement connaissance de Xénophane, ainsi que sur le *De natura deorum*, II, 61, de Cicéron qui lui-même s'appuie sur Varron. Robert M. Grant rapporte donc la citation au § 14 de l'*Histoire naturelle* : « Dieu est tout sens (*sensus*), tout vue, tout ouïe, tout âme, tout esprit (*animus*), tout lui-même. », pp. 211-212.

¹⁴⁹ Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, livre I, 12, 2. Traduction personnelle à partir du texte latin établi par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, dans Irénée, *Contre les hérésies*, livre I, tome I, texte et traduction par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Paris, Cerf, 1979, obtenu via la *Library of Latin Texts* : <http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=PIRLUADHA>, ainsi que le texte grec obtenu via le *Thesaurus Linguae Graecae*, W.W. Harvey, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1857 : <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?1447:001:85782>. Les

Cette citation constitue une réponse à un groupe hérétique regroupé autour des enseignements d'un certain Ptolémée qui était le disciple de Valentin, fondateur d'une hérésie qui présentait un système dans lequel le premier principe universel, appelé Βυθός (la profondeur), donne naissance des émanations de celui-ci qui lui sont en conséquence subordonnées. Dans le paragraphe précédent, Irénée écrit que Ptolémée et ses disciples en sont venus à donner à ce Dieu des conjoints Ἐννοια (la capacité de penser) qui est féminin et Θέλησις (la volonté) qui est masculin ; et ce n'est que par l'union de ces deux conjoints que le reste du système divin est fondé ; de plus, d'après Irénée, les disciples de Ptolémée conçoivent une soumission de l'Ἐννοια à la Θέλησις, puisque le second est masculin et donc actif, tandis que la première est féminine et donc passive : la volonté prime donc sur la pensée. Ce genre de concept est inacceptable pour Irénée, et ne relève pas du christianisme : la volonté de Dieu ne peut soumettre la pensée de Dieu, car elles sont Dieu et que Dieu ne peut pas se subordonner à lui-même. Pour revenir au lien entre cette citation et le fragment B 24 de Xénophane, il suffit de les mettre face à face pour comprendre leur similarité. Ainsi chez Irénée, le texte grec et le texte latin s'accordent sur quatre notions qui désignent ce qu'est pleinement Dieu : il est ὅλος νοῦς/*totus sensus* (tout entier Intellect), ὅλος ὀφθαλμὸς/*totus oculus* (tout entier Œil), ὅλος ἀκοή/*totus auditus* (tout entier Ouïe) et ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν/*totus fons omnium bonorum* (tout entier Source de toutes bonnes choses). Or, en comparant, avec le fragment B 24, on retrouve successivement la notion de Dieu tout entier Œil et tout entier Pensée avec le premier vers et l'utilisation des verbes ὁραῖ signifiant « voir » et νοεῖ signifiant « penser, concevoir » ; et au second vers, on retrouve la notion de Dieu tout entier Ouïe avec l'utilisation du verbe ἀκούει signifiant « entendre, écouter » ; tous ces verbes sont précédés par l'adjectif Οὔλος signifiant « entier, tout ». Ainsi, il y a un lien évident entre l'idée développée par l'évêque gaulois et le fragment B 24 de Xénophane de Colophon.

Néanmoins, ce qui fait la particularité d'Irénée concernant l'utilisation de cette idée, c'est surtout la manière dont il en fait usage. En effet, contrairement à ses prédécesseur, Irénée rappelle cette même idée sous différentes formes à plusieurs reprises dans son œuvre. D'ailleurs, à ce sujet, Robert M. Grant écrit dans son article « Place de Basilide dans la théologie chrétienne » :

passages en gras sont exclusifs au texte grec, tandis que les passages en italique sont exclusifs au texte latin.

Texte grec : 1. ἢ περὶ τοῦ τῶν ὅλων δεσπότην· ἅμα τῷ νοηθῆναι καὶ ἐπιτετελεκεν[αι *d.*] τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐννοεῖται τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐννοια ὦν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, [*ὅλος φῶς Eriphan.*] ὅλος ὀφθαλμὸς, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν.

Texte latin : 12, 2. Non uidentur tibi hi, o dilectissime, homerici Iouis propter sollicitudinem | non dormientis, sed curae habentis quando poterit honorare Achillen et multos perdere Graecorum, apprehensionem habuisse magis quam eius qui est uniuersorum Dominus : qui simul ut cogitauit perfecit id quod cogitauit, et simul ac uoluit et cogitat hoc quod uoluit, tunc cogitans cum uult et tunc uolens cum cogitat, cum sit totus cogitatus et totus sensus et totus oculus et totus auditus et totus fons omnium bonorum.

C'est Irénée qui, en quelque manière, découvrit l'idée de Xénophane (mais certainement pas le texte original) et se mit à l'utiliser contre les Gnostiques qui professaient les émanations. Il n'en fait pas mention moins de cinq fois¹⁵⁰. »

Ce que Robert M. Grant souligne dans cet extrait, c'est qu'Irénée fut probablement l'un des premiers chrétiens à se servir véritablement de l'argument xénophanien pour attaquer les sectes gnostiques sans, semble-t-il, avoir connaissance que cette idée était attribuable à Xénophane. De plus, il est important de noter l'usage assez récurrent de l'idée puisque Irénée en fait mention cinq fois ; la première fois dans le livre I, c'est à dire celle que l'on voit exposée dans la citation précédente. D'après moi, cette utilisation fréquente de l'idée du Dieu qui voit, entend, pense par tout son être semble montrer que cette idée est potentiellement en train de devenir un élément du dogme chrétien, puisque Irénée semble systématiser son utilisation pour répondre à toutes les théories développées par les gnostiques, lesquelles mèneraient à une subordination des pensées du Père au Père lui-même, théorie médioplatonicienne qui ne peut être conforme au dogme trinitaire chrétien, même si Irénée semble influencé par la même école philosophique¹⁵¹. De plus, on remarque la mise en évidence du principe de ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν (tout entier Source de toutes bonnes choses) qui semble être emprunté à Xénophane¹⁵².

Cependant, Irénée développe l'idée de Xénophane en christianisant son propos puisqu'il y ajoute au fur et à mesure des idées chrétiennes comme on peut le voir dans les quatre autres mentions. Tout d'abord, il faut relever le développement qu'Irénée fait de cette idée dans le livre II. Dans la première utilisation au paragraphe 3 du chapitre 13 qui s'attache une fois de plus à réfuter la théories des émanations, Irénée livre la formule la plus aboutie de cette idée :

Car le Père de toutes choses est à une distance considérable d'une psychologie et de phénomènes propres à des hommes : il est simple, sans composition, sans diversité de membres, tout entier semblable et égal à lui-même, car il est tout entier Intellect, tout entier Esprit, tout entier Intellection, tout entier Pensée, tout entier Parole, tout entier Ouïe, tout entier Œil, tout entier Lumière, tout entier Source de tous les biens¹⁵³.

¹⁵⁰ Robert M. Grant, « Place de Basilide dans la théologie chrétienne antique », *Revue d'Étude Augustiniennes et Patristiques*, vol. 25, issue 3-4, 1979, p. 212.

¹⁵¹ David N. Bell, *op. cit.*, pp. 43-44. D'après David N. Bell, Irénée de Lyon ancrerait sa réflexion dans un système dans lequel Dieu le Père et Dieu le Fils trouvaient un équivalent dans le modèle platonicien, respectivement dans les figures de l'Un et de l'Intelligence divine, tandis que le Saint Esprit constituait le moyen de communication avec le Christ-Logos et permettait d'atteindre Dieu. Malgré tout, Irénée met en avant le rôle de la Trinité en tant qu'entité propre, constituée de trois personnes : le Père, le Fils (appelé le Verbe) et le Saint Esprit (appelé la Sagesse) qui vivent en permanence.

¹⁵² Robert M. Grant, *op. cit.*, pp. 212-213., rapporte la position de Bertrand Hemmerdinger, « Observations critiques sur Irénée », IV..., in *Journal of Theological Studies*, 17 (1966), 309, qui suppose que le thème de la « source de toutes bonnes choses » est aussi un emprunt à Xénophane, mais qu'Irénée aurait tiré cette notion d'une source médioplatonicienne.

¹⁵³ Irénée, *Contre les hérésies*, II-2,13, 3, édition critique par Adelin Rousseau, et Louis Doutreleau, Paris, Cerf, 1982, pp. 114-117. Pour le livre II, nous ne disposons que du texte latin. Texte latin : Multum enim distat omnium Pater ab

Dans cette citation, on constate tout d'abord le maintien de la formule que l'on trouvait dans la première utilisation de cette idée : avec Dieu tout entier Intellect (*totus cum sit sensus*), tout entier Ouïe (*totus auditus*), tout entier Œil (*totus oculus*) et tout entier Source de tous les biens (*totus fons omnium bonorum*). Cependant, Irénée rajoute des éléments à cette conception comme le fait que Dieu soit tout entier Esprit (*totus spiritus*), tout entier Intellection (*totus sensuabilitas*), tout entier Pensée (*totus ennoia*), tout entier Parole (*totus ratio*) et tout entier Lumière (*totus lumen*). Ainsi, les notions rapportées du fragment B 24 se trouvent confondues au sein de notions fondamentales dans la définition de Dieu selon les chrétiens comme l'idée d'un Dieu tout entier Esprit (en opposition à toute forme de matérialisme ou de corporalisme), d'un Dieu tout entier Parole (puisque c'est ainsi qu'est désigné le Fils qui d'après les chrétiens, exista de toute éternité avec le Père) et enfin l'idée de Dieu tout entier Lumière¹⁵⁴.

Dans le même chapitre, on trouve une autre utilisation de cette idée sous une forme différente au paragraphe 8 :

Tout comme on a raison de dire qu'il est tout entier Vue et tout entier Ouïe, puisqu'il entend en même temps qu'il voit et qu'il voit en même temps qu'il entend, de même peut-on dire qu'il est tout entier Intellect et tout entier Parole, et qu'il est Parole en même temps qu'il est Intellect, et que cet Intellect est identique à sa Parole¹⁵⁵.

Dans cette formule, on note une reprise de quatre notions que l'on trouve déjà au paragraphe 3 : Dieu est présenté comme tout entier Vue (*totum uisionem*), tout entier Ouïe (*totum auditum*), tout entier Intellect (*totum Sensum*) et tout entier Parole (*totum Verbum*). On remarque déjà la reprise de la triade du fragment B 24, c'est-à-dire la vue, la pensée et l'ouïe, à laquelle est adjoint le Verbe de Dieu. Ce qui est intéressant, c'est qu'Irénée modifie le terme utilisé pour la vue : en effet, il n'utilise pas le terme *oculus* comme dans les autres mentions mais le terme *uisionem* : il s'agit sans doute d'une manière de neutraliser l'anthropomorphisme qui pourrait être supposé par l'utilisation du terme *oculus* qui renvoie à un organe corporel.

Cependant la dernière occurrence de cette idée dans le livre II, constitue une étape fondamentale dans l'utilisation de cette idée par Irénée. En effet, on retrouve une nouvelle fois cette idée dans le paragraphe 4 du chapitre 28 ; un chapitre qui prône la primauté des Écritures, et donc

his quae proueniunt hominibus adfectionibus et passionibus, et simplex et non compositus et similimembris et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est, totus cum sit sensus et totus spiritus et totus sensuabilitas et totus ennoia et totus ratio et totus auditus et totus oculus et totus lumen et totus fons omnium bonorum.

¹⁵⁴ Au sujet de ce Dieu tout entier Lumière, Robert M. Grant, *op. cit.*, p. 213, dit d'ailleurs « Ces termes, dont la présence est possible mais non probable déjà dans le judaïsme hellénistique, sont empruntés à la théologie chrétienne relative à la lumière primordiale à la création, soit la lumière présente dans l'incarnation, soit les deux à la fois. »

¹⁵⁵ *Ibid.*, 13, 8., pp. 124-125. Texte latin : Quemadmodum qui dicit eum totum uisionem et totum auditum – in quo autem uidet, in ipso et audit, et in quo audit, et in ipso et uidet –, non peccat : sic et qui ait, illum totum Sensum et totum Verbum, et in quo Sensus est in hoc et Verbum esse eius hunc Nun, [...].

de la foi, sur toute autre sagesse et toute recherche de connaissances :

Mais Dieu, lui, est tout entier Intellect, tout entier Logos, tout entier Esprit agissant, tout entier Lumière, toujours identique et semblable à lui-même, comme il nous convient de le penser de Dieu et comme nous l'apprenons par les Écritures, et dès lors, des processus et des distinctions de cette sorte ne sauraient exister en lui¹⁵⁶.

Cette citation est très intéressante, puisque dans celle-ci la triade du fragment B 24 a quasiment disparu. Il n'est plus question de Dieu tout entier Œil/Vue, ni tout entier Ouïe ; on peut peut-être encore voir un reste du οὐλος δὲ νοεῖ du fragment B 24 dans la formule *totus Mens* qui désigne Dieu en tant que faculté intellectuelle qui permet de penser. Outre cette formule, il n'y a quasiment plus aucune des notions xénophaniennes ; ainsi, Irénée met surtout en avant que Dieu est tout entier Logos (*totus Ratio*), tout entier Esprit agissant (*totus Spiritus operans*) et tout entier Lumière (*totus Lux*). Ces notions qui existent déjà dans la philosophie occupent une place fondamentale dans le christianisme, et on peut le déduire en voyant qu'Irénée considère que cette conception de Dieu est celle qu'il est convenable de penser et est celle qu'enseignent les Écritures (*sicut et utile est nobis sapere de Deo et sicut ex Scripturis discimus*). Les notions du fragment B 24 s'effacent donc peu à peu.

La dernière occurrence de cette idée se trouve au deuxième paragraphe du chapitre 11 du livre IV de l'*Adversus haereses*. Dans ce chapitre, Irénée entend démontrer que les prophètes hébreux avaient annoncé l'Incarnation future du Christ, et le paragraphe 2 propose d'exposer la différence entre les hommes et Dieu. Ainsi, au sujet de Dieu, Irénée écrit :

Dieu est parfait en toutes choses, égal et semblable à lui-même, tout entier lumière, tout entier pensée, tout entier substance et source de tous biens, tandis que l'homme reçoit progrès et croissance vers Dieu¹⁵⁷.

Dans cette ultime occurrence de l'idée que l'on peut rattacher au fragment B 24, on remarque une fois de plus l'évacuation des notions d'œil et d'ouïe ; la seule notion de la triade qui reste, c'est la notion de « Dieu tout entier pensée » (ὄλος νοῦς/*totus mens*) qui se trouve chez Xénophane dans la formule οὐλος δὲ νοεῖ. Le reste de la définition de Dieu qui le présente comme tout entier Lumière (ὄλος φῶς/*totus cum sit lumen*), tout entier substance (ὄλος ὑπόστασις/*totus substantia*) et source de

¹⁵⁶ *Ibid.*, 28, 4., pp. 280-281. Texte latin : Deus autem cum sit totus Mens, totus Ratio et totus Spiritus operans et totus Lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de Deo et sicut ex Scripturis discimus, non iam huiusmodi adfectus et diuisiones decenter erga eum subsequuntur.

¹⁵⁷ *Ibid.*, IV-2, 11, 2, édition critique par Adelin Rousselin, Louis Doutreleau, Bertrand Hemmerdinger et Charles Mercier, Paris, Cerf, 1965, pp. 500-501. Pour le livre IV, nous disposons du texte grec et du texte latin. Texte grec : Καὶ ὁ μὲν Θεὸς τέλειος ἐν πᾶσιν, αὐτὸς ἑαυτῷ ἴσος καὶ ὅμοιος, ὄλος φῶς καὶ ὄλος νοῦς καὶ ὄλος ὑπόστασις καὶ πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν, ὁ δὲ ἄνθρωπος προκοπὴν δεχόμενος καὶ αὔξησιν πρὸς τὸν Θεόν. Texte latin : Et Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis, totus cum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum, homo vero profectum percipiens et augmentum ad Deum.

tous biens (πηγή πάντων τῶν ἀγαθῶν/*fons omnium bonorum*) ne relève pas du fragment B 24. En conséquence, la citation ne retient plus qu'une seule notion de la triade xénophanienne : le fait que « Dieu tout entier conçoit », avec le terme νοῦς qui semble donc être la notion la plus christiano-compatible.

Que peut-on conclure de ces cinq citations qui semblent adapter le fragment B 24 de Xénophane de Colophon ? Tout d'abord, on peut voir que les notions d'ouïe, de vue, et de pensée (compte tenu de la proximité étymologique du verbe « νοεῖ » du fragment B24 signifiant « penser » et le terme νοῦς que l'on retrouve sous sa forme grecque dans la première (I, 12, 2) et la dernière citation (IV, 11, 2), ainsi que sous des formes latines avec *sensus* (I, 12, 2 ; II, 13, 3 ; II, 13, 8) et *Mens* (II, 28, 4 ; IV 11, 2) sont utilisées par Irénée pour dénoncer la pensée gnostique. Cependant, on remarque que peu à peu les notions d'ouïe et de vue se trouvent évacuées par l'évêque gaulois qui, en définitive, ne conserve de la triade du fragment B 24 que la notion de « Dieu tout entier pensée ». Ainsi, les notions de vue et d'ouïe sont conservés dans les trois premières citations, mais se trouvent peu à peu noyées au milieu des notions qui sont plus mises en valeurs dans la rhétorique chrétienne comme celles d'Esprit, de Parole ou Logos et surtout de Lumière qui se trouvent toutes introduites dans le livre II au paragraphe 3 du chapitre 13. Les notions de Dieu « tout entier Œil » et « tout entier Ouïe » se trouvent définitivement évacuées au paragraphe 4 du chapitre 28 du livre II : de fait, avec le temps, la théologie chrétienne mena à toujours plus de distinctions dans la conception de ce Dieu-Un, ce qui poussa à l'évacuation des idées de Xénophane¹⁵⁸.

Ainsi, les idées de Xénophane apparurent une première fois, de manière indirecte, dans l'œuvre d'Irénée de Lyon qui s'en servit pour combattre les idées gnostiques qui développaient des idées hérétiques en imaginant que les pensées de Dieu le Père, émanant de celui-ci offraient la possibilité aux adeptes d'atteindre le Père, et donc la source de toute vérité, en apprenant les noms de ces intermédiaires. À cette conception de l'être divin suprême qui supposait une subordination de la pensée du Père à son être, Irénée opposa la conception d'un Dieu-Un dont la pensée, l'ouïe ou la vue ne pouvaient lui être subordonnées puisqu'elles font partie intégrante de son être et qu'il est entièrement vue, ouïe et pensée. Il s'agit la première utilisation, certes indirecte, de la pensée de Xénophane de Colophon ; celle-ci influença d'ailleurs un autre grand auteur chrétien de langue grecque que nous allons étudier assez en profondeur au cours de cette partie : Clément d'Alexandrie.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 213. Robert M. Grant insiste sur le fait que malgré la disparition progressive des notions de Xénophane, la formule d'Irénée eut une petite popularité parmi les écrivains chrétiens grecs, que ce soit dans la forme la plus réduite comme chez Cyrille de Jérusalem dans sa *Catéchèse*, VI, 7 avec la mention de l'oeil, de l'ouïe et du *Noûs*, soit dans la forme la plus développée avec Épiphane dans son *Panarion*, XXXIII, 2, 5, qui sort une longue succession de notions : « Idée, Volonté, *Noûs*, Lumière, œil, ouïe, source de toutes bonnes choses. »

2) LA REPRISE INDIRECTE DU FRAGMENT B 24 PAR CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Nous retrouvons le personnage de Clément d'Alexandrie que nous avons déjà évoqué dans la première partie, lors de l'exposition de la thèse développée par les chrétiens du « vol » des Grecs selon laquelle les philosophes grecs se seraient appropriés, consciemment ou inconsciemment, la sagesse hébraïque héritée de Moïse et des prophètes qui l'ont suivi, ainsi que dans le développement de la théorie du λόγος σπερματικός, initiée par Justin de Naplouse, et qui expliquait qu'en chaque âme se trouvait ensemencé le Verbe de Dieu, ce qui permet à tous les hommes de recevoir et de découvrir en partie la vérité, avant même l'Incarnation. Mais, cet aspect de la réflexion de Clément nous intéressera un peu plus tard, puisque Clément semble reprendre les thèmes du fragment B24 sans avoir eu conscience de leur origine xénophanienne (et personnellement, je ne peux décemment pas penser que Clément décide de s'approprier cette idée, en la « volant » à Xénophane pour la faire passer comme d'origine purement chrétienne, compte tenu du respect qu'il a pour la philosophie qu'il considère comme un outil de formation préalable bénéfique au chrétien avant l'étude des Écritures : si Clément d'Alexandrie n'a pas cité ce fragment comme venant de Xénophane, c'est qu'il l'ignorait probablement¹⁵⁹.)

Pour ce qui est de la mention de l'idée articulée autour du fragment B24 de Xénophane, Clément d'Alexandrie s'en charge à deux reprises dans le septième livre des *Stromates*, et chacune des mentions qui sont faites apparaissent dans une entreprise de la part de Clément de définir le dogme chrétien, ou du moins, la vision que l'auteur en avait : Tout d'abord, la définition du gouvernement du Fils au chapitre II dans la cinquième phrase du paragraphe 5 :

2. [...] 5. Car il ne se relâche jamais de sa propre guette le Fils de Dieu, sans être partagé, ni divisé, sans passer d'un lieu, mais toujours présent partout sans jamais être contenu, tout entier intellect, tout entier lumière paternelle, tout entier œil, voyant tout, entendant tout¹⁶⁰.

Ce que Clément d'Alexandrie cherche à faire dans le septième livre des *Stromates*, c'est exposer au Grecs la piété et la religion du chrétien parfait, tout en définissant le portrait moral du « véritable

¹⁵⁹ Il me semble d'ailleurs nécessaire de rappeler que Clément d'Alexandrie a vécu durant la seconde moitié du II^e et le début du III^e siècle ; il évolua donc à la même époque que Sextus Empiricus qui publia ses œuvres vers la fin du II^e siècle comme on le déduit de la mention faite par Diogène Laërce dans le chapitre XII du livre IX de ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, consacré à Timon de Phlionte,. On peut donc supposer que Clément n'a pas nécessairement eu accès aux ouvrages de Sextus. De plus, Robert M. Grant dans la même œuvre que nous citons souligne à la page 212 que le fragment B24 était cité par Sextus Empiricus de façon anonyme.

¹⁶⁰ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre VII, chapitre II, 5, 5, trad. Alain le Bolluec, Paris, Cerf, 1997, pp. 48-51. Texte grec : 2. [...] 5. οὐ γὰρ ἐξίσταται ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὄν πάντοτε καὶ μηδαμῆ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῶον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν.

gnostique » ainsi que sa religion et sa prière¹⁶¹. C'est dans ce livre que Clément d'Alexandrie définit sa thèse selon laquelle la foi chrétienne représente la véritable γνῶσις, le moyen véritable d'accéder à Dieu à la fois Trois et Un, source de toute vérité, mais nous définirons plus en profondeur cette question lorsque nous présenterons Clément et son œuvre, en tant qu'initiateur d'une tendance reprise ensuite par Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr, à citer explicitement les fragments « théologiques » de Xénophane de Colophon.

Pour revenir à l'utilisation de l'idée xénophanienne de la définition de Dieu comme voyant, entendant et pensant par son être tout entier, nous notons que dans la première citation de cette idée pour définir le gouvernement de Dieu le Fils, Clément d'Alexandrie reprend assez fidèlement les formes les plus développées de la formule que l'on trouvait dans le *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon : nous savons d'ailleurs que Clément d'Alexandrie portait lui aussi un intérêt particulier au système médioplatonicien¹⁶². Cependant une note d'Alain le Bolluec concernant la traduction de ce passage nous apporte une précision sur l'intention de Clément puisqu'il précise que cette citation attribuée à Dieu le Fils les caractéristiques de l'Un de Xénophane¹⁶³, qui dans le système platonicien ne conviendrait qu'à l'Un puisque les autres entités, et donc l'Intelligence divine se trouvent subordonnées à l'Un. Ainsi, Clément montrerait de manière évidente que dans le dogme qu'il reconnaît, la personne du Fils n'est pas subordonnée à celle du Père, mais est pleinement associée à celui-ci, avec la personne du Saint Esprit qui était alors une idée assez peu claire pour les chrétiens, en une seule entité, la Trinité, puisqu'il dispose des mêmes caractéristiques que le Père pour sa gouvernance.

Ensuite, au chapitre VII, Clément d'Alexandrie utilise une citation du même ordre dans la dernière phrase du paragraphe 37 dans lequel il définit le mode divin de perception :

6. Ou bien n'est-il pas vrai que la lumière de la puissance illumine jusqu'au fond l'âme tout entière, « la lampe » de la puissance scrutant les resserres, comme dit l'Écriture ? Tout ouïe et tout œil, si l'on veut user de ces mots, Dieu l'est¹⁶⁴.

Cette deuxième citation qui traite du mode divin de perception offre une version plus courte se rapprochant davantage de l'idée originale de Xénophane : on constate d'ailleurs ce rapprochement

¹⁶¹ *Dictionnaire de théologie catholique*, livre III-2 [Clarke-Constantinople], s.v. « Clément d'Alexandrie », Paris, Letouzey et Ané, 1908, col.153-154.

¹⁶² D'après David N. Bell, *op. cit.*, p. 50. Clément d'Alexandrie fondait lui aussi son analyse sur une association de Dieu le Père à l'Un platonicien qui se trouvait au delà du monde des formes, qui est sans limitations et ne peut ni se décrire, ni se concevoir, et de Dieu le Fils à l'Intelligence divine qui se fit homme pour apporter la révélation la plus complète et parfaite possible.

¹⁶³ Clément d'Alexandrie, *op. cit.*, note 2, p. 5.

¹⁶⁴ *Ibid.*, chapitre VII, 37, 6, pp. 134-137. texte grec : 37. [...] 6. ἢ οὐχὶ πάντῃ εἰς τὸ Βάθος τῆς ψυχῆς ἀπάσης τὸ φῶς τῆς δυνάμεως ἐκλάμπει, "τὰ ταμειῖα ἐρευνῶντος", ἢ φησιν ἡ γραφή, "τοῦ λύχνου" τῆς δυνάμεως ; ὅλος <γὰρ> ἀκοῆ καὶ ὅλος ὀφθαλμός, ἵνα τις τοῦτοις χρήσῃται τοῖς ὀνόμασιν, ὁ θεός.

en comparant le texte en grec ancien que l'on retrouve dans le fragment B24 : Οὐ̄λος ὄραϊ, οὐ̄λος δὲ νοεῖ, // Οὐ̄λος δὲ τ' ἀκούει, et le texte en grec : ὄλος <γὰρ> ἀκοή καὶ ὄλος ὀφθαλμος, ἵνα τις τούτοις χρήσται τοῖς ὀνόμασιν, ὁ θεός. On remarque une similarité évidente entre les deux citations avec le verbes *Οὐ̄λος ὄραϊ* et *Οὐ̄λος δὲ τ' ἀκούει* dans le B24 et les substantifs *ὄλος <γὰρ> ἀκοή* et *ὄλος ὀφθαλμος* chez Clément d'Alexandrie qui traduisent cette idée du Dieu-Un qui voit et entend tout par son être tout entier. Ainsi, Clément, sciemment ou non en ce qui concerne ce cas¹⁶⁵, utilise une idée de Xénophane de Colophon pour définir le mode de perception de la divinité. Il n'est d'ailleurs pas anodin que ce vocabulaire et cette structure proches du fragment B24 achèvent le paragraphe puisqu'ils résument de manière plutôt simple et efficace l'idée que voulait exposer Clément, à savoir le fait que le mode de perception de Dieu n'est pas comparable à celui des êtres humains : en effet, Dieu ne nécessite pas de ce dont l'humain a besoin pour percevoir par la vue et l'ouïe, à savoir des yeux et des oreilles qui sont des organes particuliers placés en des parties précises du corps, mais il perçoit par l'entièreté de son être, d'où le fait qu'il soit « tout œil » et « tout ouïe » au sens d'entièrement œil et ouïe¹⁶⁶.

Ainsi, nous l'avons vu, Xénophane de Colophon a influencé les auteurs chrétiens de manière indirecte dans la construction du dogme chrétien, pour lui permettre de se démarquer d'un mouvement gnostique qui menaçait de parasiter le message qu'entendait porter au monde entier l'Église catholique, qui comme l'indique son nom en grec (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) signifie l'assemblée universelle. De plus, après avoir mentionné des théologiens latins qui se servirent de l'idée qu'Irénée avait développée, Robert M. Grant ajoute que « cette assertion théologique, que les chrétiens n'attribuèrent jamais à Xénophane, resta en usage parmi les théologiens, même après que son contexte original anti-gnostique eut été oublié. Et l'usage fait par Irénée lui-même en vint à être négligé, en partie parce qu'il ne nommait pas ses sources¹⁶⁷. »

Mais, Xénophane de Colophon fut aussi utilisé de manière assumée par certains auteurs chrétiens afin de justifier le bien-fondé de la foi chrétienne, notamment dans la définition de ce que peut être et ce que ne peut pas être Dieu, ce qui amène à dresser un portrait du Dieu tel que se le

¹⁶⁵ On ne sait pas si Clément d'Alexandrie avait connaissance de l'origine xénophanienne de cette idée, mais Robert M. Grant, *op. cit.*, p. 212., insiste sur le fait que Clément se rapproche du texte de Xénophane, tout en ajoutant que l'auteur chrétien connaissait certains fragments du philosophe présocratique, notamment les fragment B 23, B 14 et B 15 qu'il cite en *Stromates*, V, 14, 109 et le fragment B 16 qu'il cite en *Stromates*, VII, 4, 2. Robert M. Grant ajoute que Clément utilisa le traité d'Irénée de Lyon pour construire son œuvre.

¹⁶⁶ Robert M. Grant, *op. cit.*, p. 213, fait aussi mention d'une évocation chez Théodoret de Cyr dans son exégèse du *Psaume CXXIX*, 2 qui reprend la notion xénophanienne du Dieu qui voit et qui entend tout par son entièreté.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 214. Concernant les théologiens latins, M. Grant cite la mention faite dans le *De trin.*, 6 de Novatien qui pour souligner l'omniscience de Dieu reprend l'idée de Dieu « tout œil et tout ouïe », mais y rajoute l'idée de « tout main » et « tout pied » pour signifier l'omnipotence et l'omniprésence de Dieu ; les autres auteurs semblent pour leur part s'inscrire dans la lignée de Novatien : ainsi nous avons mention de cette idée chez Hilaire dans *in Ps. CXXIX*, 2, chez Claudien Mamert dans le *De statu animae*, I, 21, 5, et chez Victrice de Rouen dans le *De laude sanctorum*, 8.

représentent ces auteurs.

B. L'UTILISATION ASSUMÉE DES FRAGMENTS « THÉOLOGIQUES » DE XÉNOPHANE DE COLOPHON : UNE TRADITION INITIÉE PAR CLÉMENT D'ALEXANDRIE, REPRIS PAR EUSÈBE DE CÉSARÉE ET THÉODORET DE CYR.

Nous allons maintenant entamer la partie la plus importante de chapitre, puisque les auteurs que nous allons évoquer ont évoqué la figure de Xénophane et utilisé ses fragments de manière assumée. En effet, ces auteurs sont trois grands écrivains qui marquèrent la littérature chrétienne du II^e au V^e siècle : il s'agit de Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr.

Ces trois auteurs poussèrent plus loin que les autres l'intérêt aux théories « théologiques » de Xénophane de Colophon, en évoquant la possibilité que celui-ci ait eu accès à des bribes de vérité que les chrétiens n'attribuent normalement, avant l'Incarnation de Dieu en la personne de Jésus-Christ, qu'aux prophètes hébreux qui étaient en relation privilégiée et exclusive avec Dieu le Père, source de toute vérité. Nous allons donc proposer tout d'abord une présentation des auteurs qui nous intéressent, ainsi que les œuvres dans lesquelles ils font mention de Xénophane de Colophon. Nous procéderons par ordre chronologique, en approfondissant la figure de Clément d'Alexandrie que nous avons déjà évoqué plus tôt et qui vécut durant le II^e jusqu'au début du III^e siècle, et en présentant ses *Stromates*, qui constituent la série de livres dans laquelle il expose sa volonté d'établir la « gnose véritable ». Puis nous passerons au personnage d'Eusèbe de Césarée qui vécut durant la seconde moitié du III^e siècle et la première moitié du IV^e siècle, période d'ascension du christianisme au sommet de la société romaine. Eusèbe qui rédigea plusieurs ouvrages, parmi lesquels la *Préparation évangélique* dans laquelle est fait plusieurs fois mention de la figure de Xénophane. Enfin, nous nous attarderons quelque peu sur Théodoret de Cyr, un personnage qui vécut de la fin du IV^e siècle jusqu'après le milieu du V^e siècle dans un contexte plutôt différent de celui de Clément et d'Eusèbe, ce qui peut probablement expliquer le fait que l'œuvre qui nous intéresse, la *Thérapeutique des maladies helléniques*, semble beaucoup moins hellénophile que ne l'étaient celles des auteurs précédents. Une fois ces présentations faites, nous pourrions alors analyser les mentions des fragments de Xénophane par nos auteurs.

1) PRÉSENTATION DES TROIS AUTEURS MENTIONNANT XÉNOPHANE DE COLOPHON.

a) Clément d'Alexandrie et l'hellénisme chrétien.

Notre premier auteur, Clément d'Alexandrie, est un auteur chrétien qui vécut durant la seconde moitié du II^e siècle jusqu'au début du III^e siècle. Celui-ci n'est apparemment pas né à Alexandrie, mais à Athènes au sein d'une famille païenne où il semble avoir reçu une bonne formation philosophique et une initiation aux mystères d'Éleusis¹⁶⁸. On sait ensuite qu'il suivit l'enseignement de plusieurs maîtres, mais l'un d'eux eut plus d'influence que les autres : Pantène, qui avait probablement fondé l'école théologique d'Alexandrie¹⁶⁹ et la dirigeait depuis. D'après Eusèbe de Césarée, il prit la succession de Pantène à la direction de l'école d'Alexandrie, et fut le maître d'Origène. On ne sait pas s'il fut prêtre. La *Chronique* du même Eusèbe de Césarée nous explique que sa carrière atteint son point culminant en 193 jusqu'en 202-203, où il doit fuir Alexandrie puisque l'empereur Septime Sévère mène une persécution. On suppose qu'il mourut aux environs de 215 ou de 216¹⁷⁰.

Il convient de s'attarder quelque temps sur l'école d'Alexandrie qui, au II^e siècle, se caractérisa par sa volonté d'adapter le néoplatonisme au christianisme : les membres de cette école accordaient en effet une importance capitale à l'aspect spirituel des choses, plutôt qu'à l'aspect matériel, ce qui les poussait à considérer la nature divine du Christ aux dépens de son humanité. De plus, leur détachement total du monde matériel les poussait à rechercher le sens spirituel caché dans les Écritures. Ainsi, ils développent deux principes : d'abord la transcendance de la divinité, ce qui signifie que Dieu est absolument abstrait et absolument indéterminé, et que nulle perfection, nulle détermination reconnues dans ses créatures ne pourraient lui convenir, que ce soit en corps ou en esprit ; et ensuite le dualisme du monde spirituel et du monde corporel hérité de la tradition platonicienne, en vertu duquel le second est conçu à l'image du premier, et le monde corporel est pensé, sous l'influence des doctrines orientales, comme un principe de déchéance et d'imperfection¹⁷¹. Dès lors, on voit clairement que Clément d'Alexandrie fonde sa conception du divin sur un modèle influencé par le néoplatonisme.

Mais c'est par son attitude face aux gnostiques que Clément est original et se démarque de la pensée d'Irénée de Lyon, puisqu'il cherche à intégrer des éléments du gnosticisme à sa réflexion, afin de montrer que la véritable *γνῶσις* est la foi en la nouvelle religion majoritaire. En effet,

¹⁶⁸ Épiphane de Salamine, *Panarion*, 32, 6, penche plutôt pour Alexandrie comme lieu de naissance, tandis qu'Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique*, II, 3, 64, mentionne Athènes, considérant qu'il est venu au monde au sein d'une famille de païens et qu'il bénéficia d'une formation païenne en conséquence.

¹⁶⁹ Il existe une autre version moins probable qui rapportait qu'elle avait été fondée par Marc l'évangéliste. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Aaron-Apollinaire], s. v. « Alexandrie (école chrétienne) », Paris, 1909, col. 805.

¹⁷⁰ *Dictionnaire de théologie catholique*, III-1, [Clarke-Constantinople], s. v. « Clément d'Alexandrie », Paris, 1908, pp. 137-138.

¹⁷¹ *Ibid.*, I-2, [Aaron-Apollinaire], s. v. « Alexandrie (école chrétienne) », p. 807.

confronté aux sectes gnostiques, Clément décide d'épouser les idées de Justin de Naplouse, puisqu'il cherche bien évidemment à défendre le dogme du christianisme, mais contrairement à Irénée, il n'essaie pas de le faire par l'attaque et la condamnation des païens et des gnostiques, mais bien plutôt en s'inspirant du gnosticisme pour fonder une opposition entre les gnoses incomplètes qui sont celles des sectes gnostiques et qui gardent leurs membres dans l'erreur, et la gnose véritable qui serait le christianisme, car celui-ci ne se fonde pas sur la simple connaissance, mais fut légué par la révélation de Dieu, le Logos, et que cette révélation se retrouve dans les Écritures et toute la tradition chrétienne¹⁷². David N. Bell dans son œuvre *Une nuée de témoins* insiste d'ailleurs fortement sur l'importance que revêt pour Clément d'Alexandrie l'alliance de la gnose avec la foi chrétienne pour que celle-ci permette au gnostique parfait d'atteindre la vérité : « Jusqu'à l'Incarnation, affirmait-il, la philosophie était indispensable aux Grecs en quête de vérité. Mais, même après l'Incarnation, la philosophie pouvait encore les mener au Christ. La philosophie est aux Grecs ce que les lois de Moïse sont aux Juifs, écrivait-il. Elles font office de 'professeurs', ou de 'pédagogues' (Clément emprunte le terme *paidagoges* en grec à l'Épître aux Galates 3, 24) préparant leurs pupilles à une réincarnation directe avec le christianisme¹⁷³. » Cette citation nous permet de mieux saisir le système de pensée de Clément d'Alexandrie qui considère effectivement que la philosophie est à placer au même niveau que la sagesse des anciens Hébreux, reçue de Dieu par Moïse et ses successeurs : ainsi, la philosophie peut servir d'outil pour faciliter l'accès à la vérité des Écritures et de la tradition chrétienne qui exige, pour Clément d'Alexandrie, un haut niveau de culture pour saisir des concepts assez complexes. La véritable gnose pour Clément d'Alexandrie consiste en « l'unification de l'expérience grecque, l'expérience juive et l'expérience chrétienne pour concevoir la théologie et l'éthique chrétienne comme le système de la véritable philosophie, dans lequel culmine toute l'histoire de la révélation divine à travers le Logos¹⁷⁴. »

Les *Stromates* semblent constituer la troisième partie d'une trilogie d'œuvres constituée du *Protreptique* qui est une exhortation aux païens à se convertir au christianisme, et du *Pédagogue* qui est pensé comme un « manuel du croyant »¹⁷⁵ en enseignant les valeurs et les codes du christianisme. Les *Stromates* quant à elles sont considérés comme le chef d'œuvre de Clément. On peut traduire son titre par « Tapisseries » ou « Variétés » : l'œuvre se révèle apparemment incomplète et serait d'après certains une sorte de panorama des cours professés par Clément à l'école

¹⁷² David N. Bell, *op. cit.*, pp. 49-50. Cette définition peut aussi être prise avec la création

¹⁷³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷⁴ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine : 1. De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, ed. Labor et Fides, 2000, p. 312.

¹⁷⁵ Terme utilisé par A.-G. Hamman, *Les Pères de l'Église*, Paris, ed. Migne, coll. Les Pères dans la foi, 2000. p. 63.

chrétienne d'Alexandrie¹⁷⁶. Pour ce qui est de l'organisation de ces œuvres, on peut en résumer le cheminement ainsi : le premier livre des *Stromates* défend la rédaction écrite des doctrines orales contre ceux qui craignaient qu'on puisse les divulguer à qui n'en serait pas digne. Ce premier livre propose aussi de dissocier la philosophie de la sophistique en expliquant que la première est un fait de la Providence divine qui a préparés les païens à accueillir la vérité¹⁷⁷, et se termine avec une démonstration de l'antériorité de Moïse et ses successeurs sur la philosophie. Le second livre tente d'exposer le lien entre la gnose et la foi, en expliquant que la foi constitue l'adhésion volontaire au Logos et qu'il faut ajouter la foi à la gnose, c'est-à-dire la connaissance, pour que les fidèles soient parfaits dans la gnose. Le troisième livre s'intéresse à la question plus prosaïque du mariage et de la continence : Clément dénonce les gnostiques libertins et affiche sa préférence pour le célibat promu par les Écritures, tout en tolérant le mariage juste. Le quatrième livre dresse successivement le portrait des véritables gnostiques, en commençant par la figure du martyr qui a accepté la séparation du monde et la persécution par amour de la justice, puis celle du parfait, dont l'amour n'est pas dicté par la crainte de Dieu. Le cinquième livre s'attarde plus longuement sur la foi et sur sa cohérence avec la gnose, en expliquant que ce qui est prioritaire, c'est la foi dans le fait que Dieu s'exprime dans les Écritures, que la foi et la gnose constituent l'impulsion à la recherche, et que la gnose confirme la foi, si elle est pratiquée en vue de la découverte et non de la discorde, et donne accès à des vérités divines. Le sixième livre prend un ton plus polémique puisqu'il traite de la théorie du « vol » des Grecs, en précisant, sans mépris à leur égard, que les philosophes n'ont eu accès qu'à une vérité incomplète, à l'inverse des chrétiens qui ont un accès direct au Logos ; ce qui permet à Clément de commencer le portrait du gnostique chrétien qui se trouve complètement libéré des passions et uni à Dieu dans l'amour, tout en soulignant encore une fois que la philosophie grecque n'a qu'une valeur limitée pour critiquer la lecture des Écritures par les sectes gnostiques. Enfin, le septième livre explique que seul le gnostique chrétien pratique le culte de Dieu d'une manière digne de Dieu, et que les hommes les plus religieux sont les meilleurs sur Terre, mais que Dieu le Fils est la nature la plus parfaite au monde et qu'il convient de le connaître ; et il conclut sur le portrait moral et religieux du vrai gnostique qu'il oppose à la superstition païenne, en soulignant la nécessité de ne pas laisser les Grecs et les Juifs dans l'incroyance¹⁷⁸.

Ainsi, l'objectif final avoué de Clément d'Alexandrie dans cette œuvre est de broser le portrait du parfait gnostique, c'est-à-dire du croyant parvenu à la perfection, et l'effet recherché est de le détourner une bonne fois pour toutes de la masse des sectes gnostiques. L'intérêt de cette

¹⁷⁶ C'est la position que semble défendre A.-G. Hamman, *op. cit.*, p. 65.

¹⁷⁷ On retrouve ici, à mon avis, la théorie de la « raison séminale » de Justin de Naplouse. Cf *supra*, pp. 66-72.

¹⁷⁸ J'ai utilisé dans ce développement l'ouvrage de Claudio Moreschini et Enrico Norelli, qui offre en l'occurrence une présentation plus approfondie de chacun des livres des *Stromates*. Voir Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, pp. 308-310.

œuvre réside dans ce qu'elle est considérée comme l'ouvrage le plus abouti sur la relation entre la foi et la connaissance. Pour illustrer son importance, il me semble nécessaire de citer deux passages tirés de l'ouvrage de Claudio Moreschini et Enrico Norelli qui mettent en évidence l'objectif des *Stromates*, ainsi que la bienveillance que le théologien alexandrin porte à la sagesse des philosophes grecs :

L'ensemble des *Stromates* apparaît donc comme un discours préliminaire à l'exposition de la « gnose » à proprement parler : son but est de dessiner la figure morale du gnostique, avant de passer à la contemplation, laquelle partira d'une exégèse du récit biblique de la création du monde (IV, 3, 3)¹⁷⁹.

Il (Clément) annonce qu'il recueillera également les opinions des philosophes, parce qu'elles contiennent des germes de vérité, et il défend ce procédé contre les attaques de ceux qui considèrent la philosophie comme une production diabolique (I, 11-12)¹⁸⁰.

On comprend donc que Clément est un homme qui sait faire la différence entre la philosophie et la sophistique, puisqu'il explique que la philosophie contient des germes de vérité, et donc peut être utilisée comme voie d'accès à la gnose véritable : on retrouve l'idée du λόγος σπαραμτικός de Justin de Naplouse, la « raison séminale » que nous évoquions dans la première partie de ce mémoire avec cette idée de germes de vérité qui auraient permis aux sages qui ont vécu avant l'Incarnation du Logos sur Terre, et qui n'avaient pas la relation privilégiée et exclusive des Hébreux avec Dieu, d'avoir tout de même accès à des vérités incomplètes par la réflexion et la contemplation. Clément d'Alexandrie considère donc que la philosophie est d'une très grande utilité pour permettre au chrétien de devenir un gnostique parfait qui serait alors complètement uni à Dieu dans l'amour. Cependant, considérer que la philosophie peut avoir une certaine utilité dans le développement du chrétien dans son cheminement vers la vérité du Logos, ce n'est pas valider totalement la philosophie : en effet, on voit aussi que Clément cherche à montrer par des calculs chronologiques l'antériorité de Moïse et des prophètes hébreux sur la philosophie grecque¹⁸¹. Il est donc normal que ce soit dans cette œuvre que Clément d'Alexandrie invoque la figure de Xénophane de Colophon pour défendre l'idée que le monothéisme tel qu'il l'entend avait déjà été perçu par certains philosophes grecs.

Avant de passer à Eusèbe de Césarée, il semble important de souligner l'importance que revêt Clément d'Alexandrie pour ce même Eusèbe et pour Théodoret de Cyr. Pour cela, je prendrai

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 307.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 308.

¹⁸¹ On retrouve ces calculs à la fin du premier livre des *Stromates* dans les paragraphes 101 à 104.

un exemple tiré de l'article « The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity » de Michael Frede qui traite de la figure d'Antisthène. M. Frede considère ce dernier comme un philosophe païen monothéiste¹⁸² et présente deux groupes de sources concernant les affirmations « monothéistes » du philosophe. Le second groupe est constitué de quatre mentions, dont deux sont tirées de Clément d'Alexandrie : la première se trouve dans le cinquième livre des *Stromates* au paragraphe 108 du chapitre 14, et la seconde dans le paragraphe 71 du chapitre 6 de son *Protreptique*. Les deux autres mentions se retrouvent chez Eusèbe de Césarée dans le treizième livre de sa *Préparation évangélique* au paragraphe 35 du chapitre 13, et chez Théodoret de Cyr au paragraphe 75 du premier livre de sa *Thérapeutique des maladies helléniques*. À ce sujet, Michael Frede dit justement : « Je suppose que Théodoret dépend d'Eusèbe, et Eusèbe à son tour de Clément¹⁸³. » D'ailleurs, sur le même sujet, l'entrée de Théodoret de Cyr du *Dictionnaire de théologie catholique* nous indique que : « l'érudition de l'évêque de Cyr n'est pas habituellement de première main : elle doit beaucoup en particulier à deux apologies antérieures, la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée et les *Stromates* de Clément d'Alexandrie¹⁸⁴. » On voit clairement qu'Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr s'inscrivent dans une sorte de filiation avec la pensée de Clément d'Alexandrie, et donc la pensée de l'école chrétienne d'Alexandrie.

b) Eusèbe de Césarée et le triomphe du christianisme.

La figure d'Eusèbe de Césarée est intéressante à plus d'un titre. On sait qu'il vécut des environs des années 260 jusqu'aux environs des années 340 : cela signifie donc qu'il connut la fin des persécutions du pouvoir romain, et même qu'il put assister à l'accession au pouvoir étatique de l'Église chrétienne grâce au règne de Constantin. Cependant, il subit aussi la dernière grande persécution du pouvoir impérial romain, celle de Dioclétien en 303. Il fut le personnage dominant de la période séparant cette persécution et le concile de Nicée en 325. Il devint d'ailleurs évêque de Césarée lorsque la paix fut restaurée. On sait aussi de lui qu'il refusa de condamner Arius¹⁸⁵ qui se

¹⁸² Antisthène, philosophe de la fin du V^e et du premier tiers du IV^e siècle qui fut l'un des disciples de Socrate, est considéré comme le fondateur de la philosophie cynique. Il est considéré comme un païen monothéiste parce qu'il aurait déclaré qu'il y a beaucoup de dieux par convention (*κατὰ νόμον*), mais que par nature (*κατὰ φύσιν*), il n'en existait qu'un. Cette idée est rapportée par le témoignage de Philodème, *De pietate*, 7, ainsi que celui de Cicéron, *De natura deorum*, livre I, 13, 32 ; de Cicéron dépendent ensuite les mentions par Minucius Félix, *Octavius*, XIX, 7, et Lactance, *Divinae Institutiones*, livre I, 5, 18-19 ; *De ira Dei*, 11, 14.

¹⁸³ Michael Frede, « The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity », (ed.) Stephen Mitchell et Peter Van Nuffelen, *One God : Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 64. « I suppose that Theodoret depends on Eusebius, and Eusebius in turn on Clement. »

¹⁸⁴ *Dictionnaire de théologie catholique*, XV-1, [Tabaraud-Trincarella], s. v. « Théodoret de Cyr », 1946, col. 368.

¹⁸⁵ Arius fut un théologien actif dans la première partie du IV^e siècle, professant des idées qui furent considérées comme hérétiques par l'orthodoxie : il professait que le Fils n'avait pas toujours existé en tant que deuxième personne de la Trinité, qu'il était subordonné au Père, qu'il n'était pas véritablement de nature divine et qu'il n'était pas de la même substance que le Père. Ces positions contribuèrent à présenter Arius comme un danger de la plus haute importance

trouvait alors accusé d'hérésie par Athanase, l'évêque d'Alexandrie qui entendait mettre en place la bonne manière de penser le dogme chrétien, ce que l'on appelle alors l'orthodoxie (combinaison de l'adjectif *ὀρθός* qui signifie « ce qui est droit, convenable » et du substantif *ἡ δόξα* qui signifie « l'opinion », ce qui donne « l'opinion convenable »)¹⁸⁶. Eusèbe, après avoir cherché en vain à trouver un accord entre les deux parties lors du concile de Nicée, se retrouva forcé d'approuver les décisions du concile, et donc de condamner Arius pour ne pas se retrouver lui aussi déposé de sa position d'évêque. Cependant, on sait qu'il put prendre sa revanche contre les tenants de l'orthodoxie, lorsque Constantin fit preuve de rigueur à l'encontre des tenants de la foi de Nicée, et donc de l'orthodoxie : cela se traduisit par la déposition de l'évêque d'Antioche, Eustathe, à la suite du synode d'Antioche en 330, mais surtout par la déposition d'Athanase, le chef de file de l'orthodoxie en 340 après le synode de Tyr¹⁸⁷. Cela montre assez remarquablement qu'Eusèbe resta assez en froid avec la pensée de l'orthodoxie que défendait Athanase et qui triompha par la suite : on sait d'ailleurs que lors de ces débats qui devaient définir la nature du Christ, il ne comprit jamais la position de l'orthodoxie sur leur doctrine du Logos, et notamment sur le terme *ὁμοούσιος*¹⁸⁸ que les tenants de l'orthodoxie attribuent au Fils, ni son lien au Père qu'il considérait comme une résurgence d'une idée hérétique.

On sait qu'il fut héritier de la tradition origénienne, puisqu'il suit les enseignements de l'école de Pamphile qui lui-même suivit les leçons d'Origène ; cette école permit à Eusèbe de développer un véritable talent philologique et d'érudition. Origène avait d'ailleurs entrepris une révision du texte biblique. Eusèbe entretenait une collaboration intime avec Pamphile qui lança sa carrière, et se concrétisa lorsque Pamphile fut arrêté lors des mesures contre les chrétiens, et exécuté en 309. Ce dernier confia à Eusèbe la tâche de terminer une apologie d'Origène qu'il avait débutée. Eusèbe apparaît alors comme « la version chrétienne la plus proche et la complète du lettré hellénistique, grâce à une érudition qui embrasse philologie, histoire, géographie, rhétorique et philosophie¹⁸⁹. » De plus, il est à noter un détail qui a son importance, compte tenu du discours que tiendra Eusèbe : l'évêque de Césarée fut, à l'instar de son maître Pamphile, familier des idées d'Origène, lui-même élève de Clément d'Alexandrie comme on l'a évoqué plus haut. De fait, il n'est pas étonnant de trouver une filiation certaine entre les thèses développées par Clément et celles

pour les défenseurs de l'orthodoxie qui le voyaient comme pouvant pervertir les esprits chrétiens. Voir David N. Bell, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 63-64.

¹⁸⁷ *Dictionnaire de théologie catholique*, V-2, [Eucharistie-Fiume], s. v. « Eusèbe de Césarée », 1939, p. 1528.

¹⁸⁸ L'adjectif *ὁμοούσιος* que l'on peut traduire par « consubstantiel » est un terme composé de l'adjectif *ὁμός* signifiant « même » et du substantif *οὐσία* signifiant « essence ». Ainsi, d'après les tenants de l'orthodoxie, le Père et le Fils partagent une même essence, tout en étant deux personnes différentes et distinctes. Voir David N. Bell, *op. cit.*, p. 70-71.

¹⁸⁹ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 474.

d'Eusèbe. Personnellement, je dirai que l'école chrétienne d'Alexandrie en général semble à cette époque se concevoir comme la représentante d'une tentative de conciliation entre les païens qui constituent une masse de fidèles potentiels qu'elle cherche alors à convertir, et les chrétiens convaincus qui veulent la démonstration de la supériorité de leur foi sur les connaissances et convictions païennes. Il faut néanmoins relativiser cette position concernant Eusèbe puisqu'il considère pour sa part que les philosophes grecs ont plagié les prophètes juifs.

S'il faut retenir quelque chose des grandes activités littéraires de cet homme, c'est son activité historiographique et apologétique : en effet, on peut clairement affirmer qu'Eusèbe est jusqu'à la reprise des persécutions l'archiviste du christianisme, recensant comme témoin et propagandiste la mort des martyrs et le triomphe futur de l'Église. Son intérêt pour l'histoire le poussera à écrire une *Histoire Écclésiastique* qui retrace l'histoire des chrétiens depuis Jésus-Christ jusqu'à l'époque contemporaine d'Eusèbe, c'est-à-dire le règne de l'empereur Constantin¹⁹⁰.

Mais ce qui nous intéresse ici, ce sont les œuvres apologétiques d'Eusèbe, et en particulier la *Préparation Évangélique*, puisque c'est dans cette œuvre qu'il mentionne la figure de Xénophane. Définissons donc quel est l'objectif des œuvres apologétiques d'Eusèbe que sont la *Préparation Évangélique* et la *Démonstration Évangélique*. Pour ce faire, prenons la description proposée par Lorenzo Perrone dans l'ouvrage de Claudio Moreschini et Enrico Norelli que nous avons cité plus haut :

Avec les deux titres distincts, Eusèbe indique les parties, distinctes mais reliées entre elles, d'une œuvre pensée comme unitaire : la *Préparation Évangélique* en quinze livres a pour sujet la réfutation du polythéisme païen et la démonstration de la supériorité du judaïsme en tant que préparation à l'évangile ; à son tour, la *Démonstration Évangélique* en vingt livres (dont nous sont conservés les dix premiers et une partie du quinzième), se propose d'expliquer les raisons de la foi fondée sur l'enseignement du Christ, en répliquant aux Juifs.¹⁹¹

Ainsi, l'objectif de la *Préparation Évangélique* est de mettre en échec les croyances polythéistes païennes. Je pense qu'il est important de rappeler la structure de cet ouvrage pour bien mettre en évidence cette volonté d'attaquer le paganisme religieux et présenter les raisons qui font que pour Eusèbe, le christianisme est plus légitime. Dès lors, du premier livre au sixième livre, Eusèbe explique comment les chrétiens ont quitté la religion païenne en connaissance de cause, du fait qu'elle témoignait d'un culte idolâtre qui était inspiré par des forces démoniaques, dans des formes mythologiques et des interprétations philosophiques ou encore dans la pratique des oracles. Ensuite, les septième, huitième et neuvième livres présentent une mise en évidence de la filiation des

¹⁹⁰ A.-G. Hamman, *op. cit.*, p. 214.

¹⁹¹ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 483.

chrétiens avec la foi d'Abraham et des autres patriarches qui sont présentés comme les interprètes du vrai culte rationnel du vrai Dieu, parce que les chrétiens se réclament de la tradition juive. Enfin, du dixième livre au quinzième livre, Eusèbe tente de démontrer la supériorité du judaïsme sur le paganisme, en défendait l'idée selon laquelle Moïse est très antérieur à Platon qui n'aurait alors été que le plagiaire de la sagesse hébraïque¹⁹².

Ainsi, malgré la critique virulente que semble vouloir porter Eusèbe contre la philosophie païenne, on peut comprendre l'intérêt qu'il trouve à citer Xénophane de Colophon puisque celui-ci s'est évertué à critiquer les croyances établies par Homère et Hésiode (notamment l'anthropomorphisme des dieux qui impliquait leur imperfection), et à établir un système dans lequel Dieu n'a aucune commune mesure avec l'être humain ni avec quoi que ce soit.

c) Théodoret de Cyr, la volonté de faire du christianisme l'équivalent, en plus bénéfique, de l'hellénisme.

Nous arrivons donc finalement à notre dernier auteur, Théodoret de Cyr qui a vécu de la fin du IV^e siècle jusqu'après le milieu du V^e siècle. On sait qu'il est né à Antioche et qu'il bénéficia de l'enseignement de l'école d'Antioche dirigé par Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste dont il adoptera la méthode exégétique. Il devient aussi évêque de Cyr, une ville située entre Antioche et l'Euphrate, poste qui lui donne des fonctions politiques¹⁹³.

Son importance politique s'affirme lorsque qu'éclatent les dissensions entre les Églises sur la question de la nature du Christ. Mais c'est la condamnation du nestorianisme¹⁹⁴, exigée par le clergé d'Alexandrie, et en particulier son redoutable évêque Cyrille, héritier d'Athanase en ce qui concerne sa volonté de défense de l'orthodoxie, qui va pousser Théodoret à prendre fermement position à l'occasion du concile d'Éphèse en 430, en refusant de souscrire à la condamnation. Ce que Théodoret reproche aux adversaires de Nestorius, c'est leur volonté d'inscrire dans le canon de l'Église certaines de leurs formules : tout d'abord, il leur reproche le terme Θεοτόκος (Celle qui enfanta Dieu) utilisé pour qualifier la Vierge Marie, ce qui pour Théodoret en revient à dire que le Christ est né exclusivement Dieu, et relève donc de l'hérésie apollinariste¹⁹⁵. Ensuite, il critique

¹⁹² Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 483-483.

¹⁹³ A-G Hamman, *op. cit.*, p. 227.

¹⁹⁴ Nestorius est un théologien et un évêque de Constantinople qui vécut durant la fin du IV^e siècle et la première moitié du V^e siècle, et qui théorisa ce que l'on appela le nestorianisme. Le nestorianisme acceptait la double nature de Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, mais considérait que ses deux natures étaient séparées puisque Dieu ne peut vivre comme un être humain et être soumis aux passions, mais que l'incarnation humaine a pu l'être. Voir David N. Bell, *op. cit.*, p. 110-117

¹⁹⁵ L'apollinarisme est un mouvement hérétique du IV^e siècle, initié par Apollinaire, évêque de Laodicée. À l'époque, le concile de Nicée avait défini Dieu le Fils comme un être possédant deux natures : une divine qui est le Christ-Logos, et une humaine qui est Jésus de Nazareth. Pour Apollinaire, cela revenait à dire qu'il y avait deux âmes dans

aussi les formules ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, μια ὑπόστασις, ἕνωσις φυσική (union par la substance, une seule substance, union des natures) qui expliquent qu'il n'y a qu'une seule substance du Christ, par laquelle la nature divine du Logos et la nature humaine de Jésus de Nazareth sont unies ; or Théodoret considère, à l'instar de la tradition de l'école d'Antioche, qu'il faut faire une distinction stricte entre la nature divine et la nature humaine du Christ, afin de ne pas risquer de confondre ces deux natures¹⁹⁶. Sa position ne sera pas adoptée et cette condamnation se concrétisera. On sait aussi qu'il vécut jusqu'après le Concile de Chalcédoine condamnant le monophysisme en 451.

Il est important de noter que malgré ses tentatives de conceptualisation du dogme chrétien, Théodoret est surtout considéré par ses pairs comme un guérisseur des âmes puisqu'il a participé à la conversion de nombreuses communautés gnostiques et autres sectes hérétiques qui étaient encore présentes, malgré la proclamation du christianisme comme seule religion officielle dans l'empire.

La *Thérapeutique des maladies helléniques* comme l'indique son nom, n'est probablement pas l'œuvre la plus hellénophile qui existe. Comme on peut le deviner par le titre, Théodoret considère la philosophie et les croyances grecques comme une maladie de l'âme qu'il est nécessaire de soigner par la conversion au christianisme. Je pense que nous pouvons mettre cette attitude assez hostile sur le compte du règne de l'empereur Julien de 361 à 363 qui traumatisa les chrétiens puisque ce dernier tenta de s'élever contre le christianisme en rétablissant les cultes païens et en interdisant la religion chrétienne. Les chrétiens qui croyaient avoir définitivement vaincu le paganisme durent alors recommencer à faire campagne pour s'assurer de convertir les païens qui étaient encore une menace potentielle. Comme l'indiquent les auteurs du *Dictionnaire de théologie catholique* « dans les milieux cultivés, le paganisme connaissait un renouveau ; on s'y intéressait soit pour faire opposition au gouvernement, soit pour chercher la satisfaction de certaines aspirations mystiques, soit pour maintenir les vieilles traditions. Théodoret ne lutte pas contre des fantômes lorsqu'il présente à ses lecteurs un remède aux maladies causées par l'hellénisme¹⁹⁷. » Ainsi, la *Thérapeutique aux maladies helléniques* propose, en douze livres, de réfuter les théories païennes et de promouvoir la vision chrétienne du monde : le premier livre parle de la foi et de sa nécessité comme fondement de la connaissance religieuse ; le second évoque l'existence et la nature de Dieu ; le troisième oppose la doctrine chrétienne sur les anges à la doctrine païenne sur les

le Christ, ce qu'il juge inacceptable ; l'évêque de Laodicée en vient alors à expliquer que le Christ ne possédait qu'une seule âme divine qui s'est incarnée dans un corps humain, qui devint grâce à l'incarnation « chair divine ». Ainsi, pour Apollinaire, le Christ est entièrement divin, ce qui rattache sa position au docétisme, un mouvement hérétique qui estimait que la nature du Christ était exclusivement divine. L'apollinarisme et le docétisme finissent par être tous deux condamnés par une série de conciles qui ont lieu de 378 jusqu'à 381 avec le premier concile de Constantinople. Voir David N. Bell, *op. cit.*, pp. 98-103.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 112-113.

¹⁹⁷ *Dictionnaire de théologie catholique*, XV-1, [Tabaraud-Trincarella], s. v. « Théodoret de Cyr », 1946, p.308-309.

dieux ; le quatrième traite de la matière et du monde visible ; le cinquième définit la nature de l'homme qui est la plus parfaite des créatures terrestres ; le sixième parle de la Providence qui veille sur toute la Création : dans le septième, l'auteur explique que le sacrifice est l'expression la plus poussée de l'adoration ; le huitième évoque le culte des saints et des martyrs ; le neuvième examine les lois païennes à l'aune des exigences de la morale chrétienne ; le dixième s'intéresse aux oracles païens et à leurs origines ; le onzième traite de la fin du monde et du jugement dernier ; et enfin, le douzième et dernier livre compare la vie pratique des philosophes païens à celle des disciples du Christ.¹⁹⁸

Il n'empêche que Théodoret reconnaît que déjà à l'époque des philosophes païens, il y avait des hommes pour se lever contre ce qu'il considère comme une aberration, à savoir l'anthropomorphisme du divin. C'est pourquoi alors qu'il passera le reste de son œuvre à réfuter les thèses de Xénophane, il montre son approbation aux fragments B14, B15 et B16 de Xénophane puisque ceux-ci ont eu le mérite de montrer ce que ne pouvait pas être le divin.

Maintenant que nous avons présenté ces auteurs, nous pouvons examiner la façon dont ils mentionnent Xénophane de Colophon. Il reste, me semble-t-il, nécessaire de rappeler que les trois œuvres dont nous parlons sont des œuvres apologétiques qui ont pour objectif de défendre la foi chrétienne contre les critiques qui lui seraient adressées, et d'appeler les païens, les Juifs, tous ceux qui ne sont pas chrétiens à se convertir. Pour ce qui est de l'attitude que les apologistes chrétiens un tant soit peu ouverts à l'hellénisme vis-à-vis des auteurs païens, je ne saurais mieux résumer leur intention qu'en présentant la position du professeur de théologie et maître de conférences en patristique à l'université d'Oxford, Mark Edwards (dont nous reparlerons dans le développement autour de la « théologie positive de Xénophane de Colophon), au début de son article « Xenophanes Christianus ? » :

Lorsque les Chrétiens reprennent un auteur ancien, ils savent qu'un public chrétien le suspectera, tandis qu'un païen applaudira. Dans le premier cas, le but est de révéler aux autres chrétiens qu'un philosophe non-baptisé est à la racine d'une hérésie dominante ; dans le second, les païens sont tenus d'apprendre que ce qu'ils abhorrent le plus dans le christianisme avait été anticipé par le meilleur des Grecs¹⁹⁹.

Ainsi, les auteurs chrétiens oscillent en permanence entre deux obligations même s'ils sont assez

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 368.

¹⁹⁹ Mark Edwards, « Xenophanes Christianus ? », *Greek, Roman and Byzantine studies*, XXXII, vol. 3, 1991, p. 219 : « When Christians take up an ancient author, they know that a Christian audience will suspect him, while a pagan will applaud. In the first case, the purpose is to reveal to other Christians that an unbaptized philosopher is at the root of some prevailing heresy ; in the second, pagans are required to learn that what they most abhor in Christianity was anticipated by the best of the Greeks. » Traduction personnelle.

tolérants avec la philosophie païenne, puisqu'ils doivent fidéliser leur public déjà chrétien en soulignant les erreurs des philosophes qui peuvent amener à l'hérésie, tout en se servant de ces mêmes philosophes pour montrer au public non-converti que même dans leur culture, il y eut des hommes qui soulignèrent les lacunes du système païen.

2) LA VOLONTÉ D'INSCRIRE XÉNOPHANE DE COLOPHON COMME L'UN DES POINTS DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Les premières mentions que nous trouvons faites de Xénophane de Colophon dans les œuvres de nos auteurs sont des mentions chronologiques : en effet, chacun des auteurs que nous étudions ont tenu à placer Xénophane dans le temps, notamment pour prouver leur théorie de l'antériorité de la sagesse hébraïque sur la philosophie grecque. Ainsi Clément mentionne Xénophane dans le premier livre des *Stromates* qui, comme nous l'avons dit plus tôt, établit justement cette antériorité, tout en affirmant que les Grecs ont tiré de Moïse cette sagesse contenue dans leur propre pensée parce que la providence divine les a préparés à accueillir la vérité²⁰⁰. Voici en effet ce qu'on lit au premier livre des *Stromates* :

62. 1. Après les individualités dont je viens de parler, il y eut en philosophie trois écoles que l'on nomme d'après les lieux où elles travaillèrent : les écoles italique, issue de Pythagore ; ionienne, issue de Thalès ; éléate, issue de Xénophane. [...]

64. [...] 2. L'École d'Élée fut fondée par Xénophane de Colophon. Selon Timée, il serait contemporain d'Hiéron, tyran de Sicile, et du poète Épicharme. Apollodore, lui, le fait naître dans la 40^e olympiade et vivre jusqu'aux temps de Darius et de Cyrus. 3. Xénophane a pour auditeur Parménide, auquel succèdent Zénon, puis Leucippe, puis Démocrite. 4. L'enseignement de Démocrite fut recueilli par Protagoras d'Abdère et Métrodore de Chios, dont la descendance s'établit par Diogène de Smyrne, Anaxarque, Pyrrhon et Nausiphane — ce dernier aurait eu, selon certains, Épicure comme élève.

5. Voilà donc en abrégé la suite des philosophes grecs. Reste à faire la chronologie des fondateurs d'écoles de cette philosophie : ce qui nous permettra de montrer, par comparaison des dates, que la philosophie hébraïque est plus ancienne de beaucoup de générations²⁰¹.

²⁰⁰ Cf. *supra*, p. 91.

²⁰¹ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre I, 14, 62-64. trad. Marcel Caster, Cerf, Paris, 1951. Texte grec : 62. 1. Φιλοσοφίας τοίνυν μετὰ προειρημένους ἄνδρας τρεῖς γεγονάσι διαδοχαὶ ἐπώνυμοι τῶν τόπων περὶ οὓς διέτριψαν, Ἰταλικὴ μὲν ἢ ἀπὸ Πυθαγόρου, Ἴωνικὴ δὲ ἀπὸ Θαλοῦ, Ἑλεατικὴ δὲ ἢ ἀπὸ Ξενοφάνους. [...]

64. [...] 2. Τῆς δὲ Ἑλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὃν φησι Τίμαιος κατὰ Ἱέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι, Ἀπολλόδωρος δὲ κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων. 3. Παρμενίδης τοίνυν Ξενοφάνους ἀκουστὴς γίνεται, τούτου δὲ Ζήνων, εἶτα Λεύκιππος, εἶτα Δημόκριτος. Δημοκρίτου δὲ ἀκουσται Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος, οὗ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, οὗ Ἀνάξαρχος, τούτου δὲ Πύρρων, οὗ Ναυσιφάνης. Τούτου φασὶν

Dans cet extrait, plusieurs éléments méritent d'être relevés. Tout d'abord, il faut noter la mention dans le dernier paragraphe de l'antériorité de ce que Clément appelle la philosophie hébraïque sur la philosophie grecque, ce qui est le plus marquant. Cela permet à Clément de montrer la primauté des idées qui se retrouvent chez les chrétiens, puisqu'ils les tirent de la sagesse hébraïque qu'ils revendiquent en acceptant l'Ancien Testament. Cette idée nous montre Xénophane comme postérieur à l'idée de monothéisme, alors que pour les païens, il aurait pu être considéré comme l'un des initiateurs de cette idée. En effet, si on relève les informations chronologiques concernant Xénophane que nous donne cet extrait, il serait né lors de la quarantième Olympiade, ce qui nous permet de situer sa naissance aux environs de 620-616 avant Jésus-Christ. Clément nous indique en outre qu'il aurait vécu à la même époque que le tyran de Syracuse, Hiéron qui exerça sa tyrannie aux environs de la première moitié du V^e siècle avant Jésus-Christ : ainsi, on nous présente Xénophane comme à cheval entre trois siècles comme nous l'avons vu lors de l'introduction de ce mémoire²⁰². Mais finalement, la conclusion de la citation nous expose que l'antériorité de Xénophane sur les autres philosophes n'a aucune importance, puisque Moïse et ses successeurs vécurent bien avant la première olympiade. De fait, cette chronologie donnant l'antériorité aux Hébreux permet à Clément d'Alexandrie de faire planer la sagesse hébraïque au-dessus de toutes les idées qui suivirent, et donc de pouvoir éventuellement assurer que ces dernières sont d'origine hébraïque.

Ensuite, la seconde information notable, c'est la mention de Xénophane comme l'un des trois fondateurs de la philosophie grecque. En effet, placé aux côtés de Pythagore, fondateur de l'école italique, et de Thalès, fondateur de l'école ionienne, Xénophane est cité comme le fondateur de l'école d'Élée, ce qui le présente comme l'un des pères de la philosophie païenne. En effet, Xénophane est mentionné comme fondateur d'une école qui influença une large partie de la philosophie grecque, comme on peut le voir avec la longue ligne de succession partant de Xénophane pour arriver jusqu'à Épicure ; Xénophane apparaît alors comme l'un des éléments premiers du développement de la réflexion païenne. On peut voir dans le cheminement de l'œuvre

ἔνιοι μαθητὴν Ἐπίκουρον γενέσθαι.

5. Καὶ ἡ μὲν διαδοχὴ τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων ὡς ἐν ἐπιτομῇ ἦδε, οἱ χρόνοι δὲ τῶν προκαταρξάντων τῆς φιλοσοφίας αὐτῶν ἐπομένως λεκτέοι. ἵνα δὴ ἐν συγκρίσει ἀποδείξωμεν πολλαῖς γενεαῖς πρεσβυτέραν τὴν κατὰ Ἑβραίουσιν φιλοσοφίαν.

²⁰² Cette volonté de situer Xénophane après les prophètes hébreux se trouvera d'ailleurs exprimée officiellement dans des œuvres chronographiques chrétiennes. Deux œuvres placent Xénophane dans une chronologie : on a tout d'abord, le *Chronicon paschale*, œuvre, rédigé sous l'empereur Héraclius (610-641) et qui se basait sur le cycle canonique du Canon pascal (elle indiquait chaque année la date de la fête de Pâques et les fêtes qui dépendent de cette première). Dans cette œuvre, on indique que Xénophane était dans la fleur de sa réflexion en même temps que Pythagore lors de la 54^e Olympiade. La seconde œuvre à y faire mention est l'*Extrait de Chronographie* de Georges le Syncelle, un auteur des VIII^e et IX^e siècles, qui comptait retracer l'histoire du monde depuis Adam jusqu'au règne de Dioclétien : dans cette œuvre, Xénophane est lui aussi mentionné comme postérieur aux prophètes hébreux.

de Clément une volonté d'expliquer que certaines réflexions païennes avaient un fond de vérité puisque Xénophane, dont la conception du divin semblait conforme à la foi chrétienne, avait été la source de celles-ci.

De plus, comme Clément d'Alexandrie considère que les philosophes païens tirent leur sagesse des Hébreux, et qu'il a accepté le concept théorisé par Justin de Naplouse du *logos spermatikos*, la « raison séminale » qui permit aux Grecs de développer des idées dignes des prophètes hébreux, on peut imaginer que pour lui, même si Xénophane a « volé » ses conceptions divines aux sages de l'Ancien Testament qui les avaient déjà théorisé avant lui, ces conceptions restent des idées valables et des idées divines, soit parce qu'elles sont indirectement issues de la révélation de Dieu aux Hébreux, soit parce que Xénophane a eu accès à des germes de vérité accessibles avant même l'Incarnation de Dieu sur Terre (cette Incarnation par laquelle l'humanité a désormais accès à la vérité complète). Ainsi les idées de Xénophane restent pour Clément des idées divine dignes d'être étudiées.

En ce qui concerne Eusèbe de Césarée, celui-ci fait deux mentions chronologiques de Xénophane : la première est faite au paragraphe 17 du chapitre 4 du dixième livre de la *Préparation évangélique*, et semble reprendre la mention de Clément d'Alexandrie, en évoquant Xénophane comme le fondateur de l'école d'Élée, même s'il ajoute l'idée que les écoles de Pythagore et de Thalès furent antérieures à celle de Xénophane :

17. Tel fut donc Pythagore. La première philosophie à se former pour lui succéder fut celle qu'on appela italique : elle dut ce nom à l'école qui s'établit en Italie. Vint ensuite celle qui dut à Thalès, un de Sept Sages, d'être nommée ionienne ; puis l'école éléate, qui revendiqua pour père Xénophane de Colophon²⁰³.

On trouve la deuxième mention, en lien avec une citation du *Sophiste* de Platon, au livre quatorze de la *Préparation évangélique*²⁰⁴. ; citation qui est reprise par Théodoret de Cyr au deuxième livre de la *Thérapeutique des maladies helléniques*. Les deux auteurs font appel à Platon puisque, d'après eux, celui-ci a rendu compte du désaccord qui existe entre tous les philosophes. Ainsi, la citation fait intervenir un philosophe, venu d'Élée qui discute avec Théétète, un philosophe

²⁰³ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre X, 4, 17, trad. Guy Schroeder et Édouard des Places, Cerf, Paris, 1982. Texte grec : 17. Ὁ μὲν οὖν Πυθαγόρας τοιοῦτος. Πρώτη δ' ἐκ τῆς τούτου διαδοχῆς ἡ κληθεῖσα ἰταλικὴ φιλοσοφία συνέστη, τῆς ἐπωνυμίας ἐκ τῆς κατὰ τὴν Ἰταλίαν διατριβῆς ἀξιοθεῖσα · μεθ' ἣν ἡ ἀπὸ Θαλοῦ τοῦ τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἐνὸς ἰωνικῆ προσαγορευθεῖσα · κάπειτα ἡ Ἑλεατικὴ, Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον πατέρα ἐπιγραψαμένη.

²⁰⁴ Il est d'ailleurs intéressant de rappeler qu'Eusèbe de Césarée dépend d'Origène et se base sur un modèle d'inspiration médioplatonicienne qui admettait la subordination du Fils qui était un second Dieu, dépendant du Père, parce qu'il était une créature de Dieu, formée de toute éternité par la volonté du Père, et la subordination du Saint Esprit au Fils puisqu'il était une créature du Fils. Cela peut expliquer le crédit qu'Eusèbe accorde à la citation du *Sophiste*.

athénien de la définition de ce qu'est un sophiste, tandis que Socrate et son ami Théodore, lui aussi philosophe, écoutent le débat. Au milieu de la discussion, l'Éléen rapporte les enseignements de différentes écoles philosophiques, et en vient alors à rapporter la sienne :

Chez nous toute la gent éléatique, issue de Xénophane et de plus haut encore, ne voit qu'unité dans ce qu'on nomme le Tout et poursuit en ce sens l'exposé de ces fables²⁰⁵.

Comme on peut le voir, Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr reprennent la théorie conceptualisée par Clément d'un Xénophane père d'une partie de la philosophie païenne. En effet, dans cet extrait, Xénophane semble être le plus ancien nom associé à l'école d'Élée, ce qui peut amener à penser que Xénophane est son fondateur, même si la citation reconnaît que la tradition philosophique d'Élée remonte à des temps plus anciens que ce dernier. Ainsi, nos auteurs ont connaissance de l'importance que revêt Xénophane dans le développement de la pensée grecque puisqu'il est reconnu comme le nom le plus ancien que l'on peut associer à la pensée éléatique qui constitue l'une des trois grands courants de pensée qui actent la naissance de la philosophie grecque avec l'école italique de Pythagore et l'école ionienne de Thalès.

De fait, pour nos trois auteurs, Xénophane de Colophon est, avec Pythagore et Thalès, le point de départ de la philosophie grecque, et que la pensée philosophique grecque s'est articulée autour des enseignements que ces trois hommes ont posés à l'origine. Néanmoins, tous nos auteurs acceptent l'idée que ces philosophes sont très postérieurs à Moïse et aux prophètes qui l'ont suivi, et qu'ils tirent sans doute leurs enseignements de sources hébraïques ; aussi, même si nos auteurs acceptent l'idée du λόγος σπεραμτικός, cela ne change pas grand-chose : la source de cette sagesse est la même et c'est Dieu. De fait, que Xénophane ait plagié ses bonnes idées sur une source hébraïque ou qu'il les ait trouvés par le Logos ensemencé dans son âme, ces idées restent d'origine divine et donc forcément bonnes.

3) XÉNOPHANE MONOTHÉISTE : LES INTERPRÉTATIONS CHRÉTIENNES DU FRAGMENT B 23.

Maintenant que nous avons vu comment nos trois auteurs chrétiens, tout en affirmant l'antériorité de Moïse et de ses successeurs, ont placés Xénophane comme l'un des points de départ de la philosophie grecque, nous sommes en mesure d'étudier plus en profondeur la façon dont ces

²⁰⁵ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XIV, 4, 8, trad. Guy Schroeder et Édouard des Places, Cerf, Paris, 1982, pp. 56-57. Citation reprise par Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, livre II, 17, trad. Pierre Canivet, Paris, Cerf, p. 142. Citation tirée du *Sophiste* de Platon (242 c-d). Texte grec : Τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἄρχεται, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν ἀπάντων καλουμένων διεξέρχεται τοὺς μύθους.

auteurs ont reçu le fragment B 23 qui semble placer Xénophane dans une position singulière dans l'histoire de la philosophie : celle d'un réformateur religieux qui a poussé jusqu'au bout de la critique des conceptions du divin véhiculées par la tradition héritée d'Homère et d'Hésiode, et en est venu à développer un système monothéiste qui se plaçait en concurrence avec les croyances polythéistes de son temps.

a) La citation du fragment par Clément d' Alexandrie, reprise par Eusèbe de Césarée.

Outre le fragment B 24 que nous avons déjà évoqué et qui semble définir le mode de fonctionnement de la divinité unique, le seul fragment qui définit cette conception du divin est le fragment B23 qui nous est justement rapporté par Clément d'Alexandrie au chapitre 14 de son cinquième livre des *Stromates*. Il me semble nécessaire de préciser d'emblée l'intention de ce chapitre avant de donner la citation. En effet, le chapitre 14 présente une nouvelle fois l'idée que les prophètes hébreux étaient antérieurs à la philosophie grecque, mais Clément commence par cette phrase accusatoire : Τὰ δ' ἐξῆς (προς)αποδοτέον καὶ τὴν ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας Ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἤδη παραστατέον. (Il est temps d'aborder les matières qui suivent et d'étaler au grand jour les vols que la Grèce a faits à la philosophie barbare.). Ainsi, dans ce chapitre, Clément entend montrer que les Grecs ont emprunté ailleurs les prémisses de leur sagesse afin de développer la leur. Donc, Xénophane est sûrement lui aussi visé, mais cela semble simplement être une précision préalable pour ne pas laisser croire que l'on attribue aux philosophes grecs une autonomie par rapport à la pensée de vérité qui est celle qui fut révélée aux Hébreux par Dieu lui-même au moyen de ces prophètes qui lui servaient de porte-parole.

Quoi qu'il en soit, Clément nous livre le fragment B23 au paragraphe 109 du chapitre 14 de ce cinquième livre :

Xénophane de Colophon, excellemment, enseigne aussi que Dieu est unique et incorporel, et ajoute :

« Un seul Dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, qui ne ressemble en rien aux mortels par le corps, ni même par la pensée²⁰⁶. »

²⁰⁶ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre V, chapitre 14, 109, trad. Pierre Voulet, Paris, Cerf, 2006. Texte grec : 109. 1. Εὖ γοῦν καὶ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, διδάσκων ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος ὁ θεός, ἐπιφέρει ·

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.

Dans cet extrait, Clément nous présente donc le fragment B 23 de Xénophane pour évoquer sa « théologie » positive qui semblerait démontrer qu'il avait développé une théologie alternative aux conceptions héritées des traditions homéro-hésiodiques qui présentaient un panthéon polythéiste ; une représentation du divin que le philosophe considérait insuffisante. Ainsi l'auteur chrétien présente la thèse selon laquelle Xénophane, en faisant l'apologie d'un Dieu suprême supérieur en tout point aux autres êtres, humains comme divins (que ce soit dans son essence corporelle ou dans son essence spirituelle), répète, en quelque sorte, les doctrines monothéistes développées par les prophètes hébreux, Moïse en tête. Cela permet à Clément de considérer Xénophane comme un point d'appui adéquat pour appeler le païen à la conversion au christianisme. En effet, le fragment B23 semble bien présenter l'idée qu'il y a un dieu unique avec l'expression « Un seul Dieu » (Εἷς θεός) dans le premier vers : cette expression implique que, pour Xénophane, il existe un Dieu bien particulier qui est bien distinct des autres dieux du panthéon païen. Pour Clément, il s'agit clairement d'une profession de monothéisme comme il l'indique avant de citer Xénophane en écrivant le terme « unique » (εἷς). Ici, il reprend la théorie du « vol des Grecs » que tous les auteurs chrétiens intéressés par la philosophie semblent marteler comme pour se justifier d'utiliser des auteurs païens en lieu et place des Écritures.

Cette attitude des auteurs chrétiens vis-à-vis des auteurs païens qui semblent esquisser un genre de monothéisme me semble avoir été bien expliquée par Michael Frede dans son article « The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity » où comme nous l'avons vu plus tôt, il traite de la figure du philosophe Antisthène et évoque les auteurs chrétiens latins Minucius Félix et Lactance. Il me semble que la réflexion est aussi valable pour Xénophane. Ainsi, Michael Frede écrit :

Bien que leur témoignage [le témoignage de Minucius Félix et Lactance] n'ait vraisemblablement pas valeur de preuve supérieure à celle du témoignage de Cicéron, en ce qui concerne la croyance d'Antisthène en un seul dieu, cela montre que certains chrétiens de l'Antiquité n'avaient aucune difficulté à dire que certains païens croyaient en un seul dieu, comme le font les chrétiens, et qu'Antisthène était un de ceux-là²⁰⁷.

La mention d'Antisthène n'est pas anodine puisque celui-ci est mentionné par Clément d'Alexandrie dans le paragraphe qui précède celui que nous étudions. De fait, Clément, même s'il passe son temps à rappeler l'antériorité de Moïse et de ses successeurs par rapport à la philosophie grecque et attribue la sagesse qui se trouve dans la dite philosophie à une opération d'appropriation consciente

²⁰⁷ Michael Frede, *op. cit.*, p. 64 : « Though their testimony presumably does not have any evidential value in addition to that of Cicero's testimony, as far as Antisthenes' belief in one god is concerned, it does show that some of ancient Christians had no difficulty in saying that some pagans did believe in one god, as the Christians do, and that Antisthenes was one of these. »

ou inconsciente de la sagesse hébraïque, on remarque qu'il souscrit à cette idée de Xénophane comme le prouve le mot « excellent » traduit de l'adverbe εὖ qui montre une adhésion totale de Clément au message que délivre Xénophane dans cette citation. Ainsi, la citation de Xénophane est en accord complet avec la leçon qu'en tire Clément lorsqu'il introduit la citation, à savoir d'abord qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui domine le reste du monde (εἷς), et ensuite que celui-ci est incorporel (ἄσώματος). La filiation potentielle aux Hébreux deviendrait peut-être même finalement un gage de qualité dans ce contexte, parce si Xénophane a théorisé quelque chose qui est reconnu et admis par les prophètes du peuple monothéiste dont se réclament les chrétiens, alors c'est qu'il apporte une idée vraie qu'il convient de transmettre.

Ainsi, Clément relève aussi la notion d'incorporalité (ἄσώματος) du dieu que décrit Xénophane. Cette incorporalité, Clément la déduit du second vers, avec l'expression οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος (qui ne ressemble en rien aux mortels par le corps). La théorie de Clément relève surtout la négation οὐ qui semblerait justifier, selon lui, l'idée que Xénophane proclame l'incorporalité de Dieu. En effet, si Dieu n'est semblable en aucune mesure avec l'humain au niveau du corps, alors ce Dieu doit ne même pas avoir de corps, puisqu'il n'en a pas besoin. Xénophane semble ainsi rejoindre le dogme chrétien selon lequel Dieu est incorporel : reprenant l'opposition platonicienne entre un monde spirituel, qui est le monde de la perfection et de la pureté, et un monde matériel associé aux passions et à l'impureté, les chrétiens posent en effet que Dieu, être parfait, pur, non soumis aux passions, il ne saurait être lié au monde matériel ni avoir un corps. Il est immatériel, et donc un pur esprit. Quant à l'absence de similarité possible entre l'esprit de Dieu et celui des humains, Clément ne l'évoque pas, mais on pourrait argumenter que Dieu étant source de toute vérité, il ne peut en rien être comparable à l'esprit humain qui est faillible.

Pour ce qui est d'Eusèbe, celui-ci reprend mot pour mot l'extrait de Clément d'Alexandrie que nous avons cité plus haut²⁰⁸. Tout le chapitre 13 du treizième livre de la *Préparation évangélique* n'est même qu'une copie du chapitre 14 du livre V des *Stromates*, qu'il a reproduit avec un respect égal à la parole sacrée des Écritures : sur ce point, Eusèbe semble souscrire entièrement à la vision de son prédécesseur. Cela sert son projet puisque son treizième livre fait partie de la série qui cherche à exposer la supériorité du judaïsme dont se réclament les chrétiens, sur la philosophie grecque, et que tout ce chapitre est destiné à montrer que les philosophes païens se sont emparés de la sagesse hébraïque pour se l'approprier et développer leurs théories. En conséquence, cette reproduction du chapitre de Clément sert son entreprise de démonstration de la supériorité du

²⁰⁸ Eusèbe de Césarée, *Préparation Évangélique*, XIII, 13, 36, trad. Édouard des Places, Paris, Cerf, 1983. Extrait tiré du chapitre 14 du livre V des *Stromates* de Clément d'Alexandrie.

monothéisme sur le polythéisme : en effet, il explique qu'il y eut chez les païens des hommes comme Xénophane qui, non seulement ont contesté le polythéisme, mais aussi ont proposé un système qui se rapprochait plus d'un système monothéiste avec l'affirmation d'un Dieu supérieur aux hommes et aux autres dieux, et surtout qui leur est incomparable aussi bien dans l'apparence physique que dans sa pensée. Le fait qu'un philosophe reconnaisse qu'il existe un dieu supérieur à toute choses, et incomparable en tous points est la preuve pour Eusèbe que, même avant l'Incarnation, le monothéisme était plus rationnel que le polythéisme.

Ainsi, l'utilisation du fragment B 23 par Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée contribue à donner l'image d'un Xénophane qui contesta les conceptions religieuses de son temps au point de développer un système religieux concurrent à celles-ci : en effet, d'après les deux auteurs, Xénophane de Colophon aurait constaté la supériorité du monothéisme sur le polythéisme, et aurait institué une religion parallèles qui vénérerait un Dieu unique, supérieur à toute forme d'existence, et donc, incomparable quant à son corps et quant à son esprit, ce qui signifie pour nos auteurs son incorporalité.

b) Critique de la théorie présentée par Clément d'Alexandrie.

Si on suit aveuglément le cheminement que trace Clément d'Alexandrie à partir du fragment B23, on pourrait conclure que Xénophane de Colophon est un monothéiste qui a voulu mettre en place une théologie parallèle centrée sur la figure d'un dieu unique et suprême, entité incorporelle et supérieure qui gouvernerait le monde : un dieu semblable, en somme, à celui des chrétiens, et que Xénophane aurait entraperçu avant que l'Incarnation du Christ-Logos ne donne aux hommes un plein accès à la vérité. Cette théorie paraît un peu trop belle pour être vraie.

Ainsi, le philologue Daniel Babut évoque dans son article « Sur la théologie de Xénophane » la façon dont Clément d'Alexandrie interprète le fragment B23 de Xénophane de Colophon. Et à cette occasion, il en profite pour contester l'interprétation présentée par Clément dans son œuvre. Pour faire simple, il analyse les deux vers qu'utilise Clément pour présenter Xénophane en quelque sorte comme un précurseur de la révélation du Christ grâce à une connaissance similaire à celle de Moïse et des prophètes hébreux, connaissance à laquelle il a eu accès d'une manière ou d'une autre. Ainsi pour contester le monothéisme qui s'exprimerait d'après Clément dans le premier vers, M. Babut émet une réserve en évoquant la suite du vers : ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος (le plus grand parmi les dieux et les hommes) qui mentionne certes une supériorité par rapport aux hommes, mais surtout une supériorité par rapport à d'autres dieux. Cela pose un problème puisque l'on est ni

dans le monothéisme avec ces dieux multiples, ni non plus pleinement dans le polythéisme avec la mention d' « un seul Dieu »²⁰⁹. Or, Clément revendique bien que Xénophane théorise le caractère unique de Dieu, et qu'il est le seul à pouvoir être qualifié de Dieu. On tombe donc là sur un paradoxe : en effet, comment ce fragment pourrait-il présenter une idée de monothéisme, ne reconnaissant alors qu'une seule divinité digne d'être désignée ainsi et excluant *de facto* l'existence d'autres divinités, tout en expliquant que ce dieu est le plus grand parmi les hommes et parmi les dieux, supposant donc qu'il existe plus d'une seule divinité ? Il devient alors impossible de décrire Xénophane de Colophon comme un monothéiste.

Personnellement, je considère que l'on pourrait plutôt le rapprocher de l'hénothéisme, c'est-à-dire qu'il conçoit l'existence de plusieurs dieux dans l'univers, mais qu'il ne reconnaît qu'un seul parmi ces dieux comme digne d'être vénéré et qualifié de divinité suprême, largement supérieure aux hommes et aux autres divinités. Ou bien, je pense qu'on pourrait aussi le qualifier de moniste, et qu'il considérerait alors que le monde est peuplé de plusieurs dieux divers, mais qu'à l'origine, il existait un seul principe qui serait ce dieu unique dont tout serait dérivé. Ou encore, peut-être s'agit-il d'une formulation qui signifierait que le dieu suprême est plus grand que toutes les autres divinités imaginables, et on rejoindrait alors l'idée que nous évoquions pour Antisthène de la multitude de dieux par conventions (κατὰ νόμον), mais d'un seul dieu par nature (κατὰ φύσιν). Quoi qu'il en soit, l'aspect très fragmentaire de l'œuvre de Xénophane ne nous permet pas de définir clairement sa pensée sur ce sujet, et tout ce que l'on sait, c'est qu'il considérerait son Dieu supérieur aux hommes et aux autres dieux.

D'ailleurs, on peut contester l'idée selon laquelle Xénophane avait tenté d'établir un système monothéisme, concurrent des croyances polythéistes articulées autour des récits homéro-hésiodiques, d'une manière encore plus forte : dans un extrait des *Stromates* du Pseudo-Plutarque, on trouve la mention explicite que Xénophane avait des convictions polythéistes. Cette mention peut paraître hors-sujet puisque le Pseudo-Plutarque n'était apparemment pas un auteur chrétien, mais on trouve cet extrait dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée : en effet, dans le troisième chapitre dans le premier livre, l'évêque de Césarée nous présente l'extrait du Pseudo-Plutarque, dont il se sert pour mettre en évidence le désaccord entre les philosophes. Pour ce qui est de Xénophane, tout le paragraphe 4 du chapitre 3 lui est consacré et présente une sorte de synthèse générale de ses opinions philosophiques. Ainsi, au sujet des conceptions du divin de Xénophane, on trouve écrit dans ce paragraphe :

²⁰⁹ Daniel Babut, « Sur la théologie de Xénophane », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 164, 1974, p. 50-51.

4. [...] Il (Xénophane) parle aussi des dieux comme s'ils ne connaissent entre eux aucune autorité, car il est impie qu'un dieu ne soit soumis à un maître et aucun d'eux n'a besoin d'absolument personne ; ils écoutent et ils voient sur un plan d'ailleurs général et sans entrer dans le détail [...] ²¹⁰.

Cette citation est très intéressante puisqu'elle permet de voir qu'Eusèbe a une preuve pour affirmer que Xénophane, même s'il s'inscrivait dans une entreprise de remise en cause des croyances héritées des récits homéro-hésiodiques, semblait avoir des croyances polythéistes. La connaissance de cette position de Xénophane met encore plus en évidence le premier défaut de la thèse défendue par Clément d'Alexandrie : en effet, le Pseudo-Plutarque nous informe que pour Xénophane, d'une part, les dieux sont multiples, mais ne connaissent aucune hiérarchie entre eux (οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὕσης) , parce qu'il est indigne pour un dieu d'être soumis à quiconque (οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαι τινα τῶν θεῶν ·) ou dépendant de qui que ce soit (ἐπιδεισθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως) ; d'autre part, les dieux ont un mode de perception visuel et auditif qui n'est en rien comparable à celui de l'être humain, puisqu'ils perçoivent le monde en entier et non pas en partie (καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος). Dans cette mention, on retrouve la contestation des conceptions religieuses de son temps, puisque Xénophane refuse l'idée d'une hiérarchie entre les dieux ; hiérarchie qui existe dans les récits homéro-hésiodiques avec la domination de Zeus sur les autres dieux. On retrouve aussi l'idée de l'incomparabilité entre les dieux et les hommes avec l'idée que les dieux ont un mode de perception supérieur à celui des hommes, ce qui peut rappeler le fragment B 24 que nous avons déjà évoqué plus haut. Quoi qu'il en soit, nous pouvons voir que la thèse d'un Xénophane monothéiste est contestée par cet autre témoignage qui affirme que Xénophane concevait que les dieux étaient multiples, mais ne reconnaissent aucune autorité. La seule manière de faire concorder le fragment B 23 et la mention du Pseudo-Plutarque, c'est d'abandonner la thèse monothéiste, et d'accepter l'idée que pour Xénophane, il existe plusieurs dieux qui ne se soumettent, ni ne se dominent entre eux, à l'exception du Dieu suprême qui est supérieur à toutes choses et auquel tout est soumis.

D'ailleurs comme nous l'avons dit plus haut, Eusèbe reprend fidèlement la démonstration que fait Clément à propos du fragment B 23 ; pourtant, c'est aussi lui qui rapporte le témoignage du Pseudo-Plutarque. Pourquoi a-t-il laissé passer une telle dissonance entre ces deux témoignages ? Personnellement, je pense que la coexistence de ces deux versions contradictoires est due à l'objectif différent des livres dans lesquels ils apparaissent. Ainsi, le témoignage qui est présenté comme celui de Plutarque, un auteur païen, est inséré dans le livre I de la *Préparation*

²¹⁰ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre I, 8, 4, trad. Jean Sirinelli, Cerf, Paris, 1974, pp. 154-157. Extrait des *Stromates* du Pseudo-Plutarque, ce témoignage est présenté sous le nombre A 32 dans la classification Diels-Kranz. Texte grec :4. [...] Αποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὕσης · οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαι τινα τῶν θεῶν · ἐπιδεισθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως · ἀκούειν δὲ καὶ ὄρᾶν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος. [...].

évangélique qui, comme le reste de la série jusqu'au livre VI, cherche à montrer que les chrétiens ont abandonné les cultes païens parce qu'ils les jugeaient idolâtres et inspirés par les démons : le témoignage est rapporté par Eusèbe pour illustrer le désaccord entre les philosophes. En revanche, la reproduction du chapitre 14 du septième livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie intervient au livre XIII de la *Préparation évangélique* qui se trouve dans la série des livres X à XV qui entreprennent de prouver la supériorité du judaïsme sur le paganisme : le chapitre 14 du septième livre des *Stromates* entend montrer que les Grecs ont volés leur sagesse aux Hébreux, et pour la mention de Xénophane, on comprend que d'après Clément, celui-ci a défendu une position à rebours de ses contemporains pour affirmer une idée qui se trouvait déjà chez les Juifs : le monothéisme. Ainsi, Eusèbe a certes présenté deux témoignages contradictoires, mais pour des objectifs totalement différents.

De plus, le second vers pose encore d'autres problèmes : en effet, Clément prétend que Xénophane avait théorisé l'incorporalité du Dieu suprême parce qu'il déclare que rien n'est comparable, que ce soit en corps ou en esprit, entre le Dieu et les autres dieux et les hommes. Néanmoins, on peut voir que Clément surinterprète le terme ὅμοιος signifiant « semblable » ; ainsi, Clément considère que s'il n'y a rien de semblable entre l'homme et le dieu de Xénophane, alors ce dernier n'a pas de corps. À ce sujet, Daniel Babut estime justement que c'est une surinterprétation puisque déjà Hésiode et Homère insistaient sur cette notion d'incomparabilité entre divinité et humanité²¹¹. Ce que Xénophane aurait voulu exprimer, ce serait, non pas l'incorporalité de son Dieu, mais bien plutôt son incomparabilité avec l'homme, et surtout qu'il est sans commune mesure : pour Xénophane, personne ne peut prendre pleinement conscience de ce que le Dieu est. Je pense que cette position se défend assez bien, et le raisonnement peut être poussé encore plus loin : le fragment, soulignons-le, nous explique que les humains n'ont rien de semblable avec la divinité suprême que ce soit au niveau du corps et de l'esprit. Par conséquent, si on accepte avec Clément que οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὅμοιος signifie non seulement « sans corps semblable au mortel » mais aussi sans corps du tout, que faire de la deuxième partie du vers οὐδὲ νόημα ? Faut-il poursuivre la logique de Clément relative à la première partie du vers et conclure, au sujet de Dieu, à son absence d'intellect ? Dieu serait alors une entité non seulement sans corps, mais aussi sans esprit, autrement dit, une entité qui soit n'existerait pas, soit une entité qui ne serait digne d'aucun intérêt puisque sans esprit : elle n'aurait aucune intention et donc aucune influence raisonnée sur le monde. Cela reviendrait à défendre une position proche de l'athéisme, ce qui est très grave pour un auteur chrétien. Ainsi, je pense qu'il vaut mieux se cantonner à l'explication selon laquelle ce vers expose

²¹¹ Daniel Babut, *op. cit.*, p. 51-53.

le fait que Dieu est incomparable aux hommes, et que son apparence et son esprit sont incommensurables, au sens où ils dépassent la capacité de compréhension des êtres humains.

Aussi, il me semble nécessaire de noter un autre problème assez intéressant au sujet de ce fragment rapporté par Clément d'Alexandrie qui met à mal la fiabilité même de celui-ci. En effet, Mark Edwards dans le même article que nous avons évoqué plus haut, entend montrer que ce fragment pose problème : il a étudié le fragment B23 présenté par Clément d'Alexandrie et l'a comparé aux fragments d'auteurs contemporains de Xénophane, et il en est arrivé à la conclusion assez radicale que le fragment présenté par Clément d'Alexandrie n'est pas authentique. Ainsi, Mark Edwards conclut son article :

Il est plausible de conclure que, si Clément diffère par rapport aux autres sources sur Xénophane, c'est parce qu'il n'est pas une vraie source. En tant que premier Grec, ou du moins le premier Grec connu, à avoir nié qu'un dieu participe au vice ou à la faiblesse, Xénophane ne pouvait pas échapper à l'hospitalité des manuels chrétiens.²¹²

Ainsi, si l'on suit la réflexion de Mark Edwards, la fiabilité de Clément d'Alexandrie en tant que source d'information sur Xénophane est contestable. D'ailleurs, M. Edwards ne s'appuie pas sur rien pour promouvoir cette idée : en effet, il produit trois arguments se basant sur l'analyse de ces vers qui remettent en cause la fiabilité de la source. Le premier est d'ordre métrique : M. Edwards souligne que les œuvres de l'époque de Xénophane sont écrites en vers élégiaques ou en hexamètres ; or, il prend l'exemple du fragment B14 dont la première ligne en trimètres iambique s – un vers, précise-t-il, fréquemment employé dans la falsification chrétienne²¹³. Il y aurait donc ici la marque d'une manipulation sur le texte original, même si M. Edwards n'exclut pas la possibilité que Xénophane ait pu écrire ces vers, mais certainement pas sous la forme métrique qui apparaît dans la citation de Clément d'Alexandrie, puisqu'elle ne correspondait pas au style de l'époque de Xénophane : ce dernier, à en croire Mark Edwards, ne pouvait écrire qu'en hexamètres, le seul mètre apparemment autorisé pour les philosophes²¹⁴.

Ensuite, Mark Edwards enchaîne sur l'utilisation de la locution εἰς θεός qu'il affirme ne pas être attestée chez Xénophane, ni aucun autre des plus anciens philosophes grecs. De plus, il affirme

²¹² Mark Edwards, *op.cit.*, p. 227. « It is plausible to conclude that, if Clement differs from other sources on Xenophanes, it is because he is not a true source. As the first Greek, or at least the first known Greek, to have denied that a god partakes of vice and weakness, Xenophanes could not evade the hospitality of Christian handbooks. »

²¹³ *Ibid.*, p. 222-223 et p. 225. Plus tôt dans sa présentation, Mark Edwards présente le fait qu'Eusèbe essaya d'ailleurs de changer ce trimètre en hexamètre, sans doute afin d'offrir un mètre cohérent avec les règles de l'époque de Xénophane, mais n'y parvint pas. D'ailleurs, il rappelle que l'on retrouve ce trimètre chez Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, livre III, 72.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 225. Mark Edwards mentionne d'ailleurs comme preuve les philosophes Parménide, Empédocle et Lucrèce dont les fragments sont tous écrits en hexamètres.

qu'il aurait utilisé l'article défini pour désigner le Dieu qui était à la fois Un et Tout. Mais, surtout il souligne que « cela contredirait l'axiome du philosophe, que plus d'une autorité lui attribue, qu'aucun dieu ne peut être soumis au pouvoir d'un autre ; car un tel principe rend inconcevable le fait qu'un dieu puisse régner sur les autres²¹⁵. » Donc d'après M. Edwards, cette affirmation d'une souveraineté d'un dieu suprême sur les autres n'est pas possible, puisque la pensée de Xénophane, reconnue par plusieurs auteurs, semble s'articuler autour de l'idée d'un équilibre entre les divinités et ne saurait supporter l'idée d'une divinité qui dominerait et s'imposerait aux autres divinités. Il souligne l'existence des multiples dieux que nous évoquons dans le fragment en lui-même, et il insiste sur le fait que le monothéisme que semble évoquer Clément d'Alexandrie ne peut s'appliquer dans le système divin que Xénophane semble avoir institué par ailleurs.

La troisième objection concerne l'utilisation du terme δέμας : après avoir attesté l'absence de ce terme dans les fragments de Xénophane, à l'exception de ceux rapportés par Clément d'Alexandrie²¹⁶, M. Edwards relève l'intention qui se cache derrière l'utilisation non seulement du fragment B 23, mais surtout les fragments B 14 et B 15 :

L'intention est de proscrire l'utilisation des images, une pratique que les philosophes des périodes archaïque et classique n'avaient pas l'habitude de condamner, même s'ils ne pouvaient guère l'applaudir. Héraclite a méprisé les mystères, et fut suivi par Platon (cf. *Rep.* 364c-65a) et le commentateur de Derveni ; Platon aussi indigné que Platon d'entendre parler des dieux homériques dont les passions les mènent à l'adultère, la fausseté et le meurtre (cf. *Euthphr.* 6B-c), ne désigne pas la représentation plastique des divinités comme une fraude prouvant l'aveuglement de l'artiste, et il semble que personne dans les périodes archaïques et classiques ne dénonça les images civiques parce qu'elles prétendaient dépeindre la physionomie des dieux.

Héraclite peut effectivement être cité à propos de la folie d'adresser des prières à des images, mais il n'est pas certain que le caractère anthropomorphe de ces images ait été important pour son argumentation. Les épicuriens ont plus tard estimé que les caractéristiques propres des dieux apparaissent dans des images, mais n'ont adopté aucun culte ni pour l'un, ni pour l'autre. Dans les restrictions confirmées comme authentiques, ce sont les actes des dieux, non les représentations visuelles, qui intéressent Xénophane ; et Homère ne décrit jamais le visage de Zeus, seulement son signe de tête, sa chevelure d'ambrosie, son coup de tonnerre et ses déclamations²¹⁷. »

²¹⁵ *Ibid.*, p. 223 : « It would also contradict the philosopher's axiom, which more than one authority ascribes to him that no god can be subjected to the power of any other ; for such a principle makes it inconceivable that one among the gods should rule the rest. ». Mark Edwards liste les auteurs qui rapportent cette opinion de Xénophane : tout d'abord le Pseudo-Aristote dans le *Sur Mellissos, Xénophane et Gorgias*, 977a24-32 (D.-K. A 28) ; ensuite Simplicius dans son *Commentaire sur Physique d'Aristote*, 22, 22, 3 (D.-K. A 31) ; et enfin le témoignage du Pseudo-Plutarque que nous avons déjà évoqué plus haut, avec ses *Stromates*, 4, rapportées par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, livre I, 8, 4.

²¹⁶ Ces occurrences du terme δέμας ne se retrouvent que dans les fragments B 23, B 14 et B 15 rapportés par Clément d'Alexandrie en *Stromates*, V, 109.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 223-224 : «The intent is to proscribe the use of images, a practice that philosophers of the archaic and classical periods were not accustomed to condemn, although they can hardly have applauded it. Heraclitus scorned the mysteries, and was followed by both Plato (e.g. *Rep.* 364c --65A) and the Derveni commentator; Plato, as

Avec cette citation, Mark Edwards nous informe que l'intention de Clément d'Alexandrie lorsqu'il utilise Xénophane dans le chapitre 14 du livre V des *Stromates* était de dénoncer les représentations physiques du divin. Or, d'après M. Edwards les philosophes de l'époque archaïque et de l'époque classique n'ont jamais voulu interdire la représentation plastiques des dieux sous formes anthropomorphes, mais critiquaient le fait que l'on représente les dieux comme immoraux. Donc, d'après Mark Edwards, Xénophane se moquait des représentations visuelles qui étaient proposées des dieux, et ce n'est jamais ce qu'il critique chez Homère : en effet, même s'ils sont la première attestation du panthéon polythéiste que Xénophane de Colophon combattit avec tant de véhémence, Homère et Hésiode avaient conscience que les dieux revêtaient un caractère incomparable avec les êtres humains, du fait qu'ils n'existaient pas sur un même plan de puissance et de majesté. Ainsi, les dieux ne parlent pas la même langue que les hommes, et on ne décrit pas ou très peu le visage de Zeus qui apparaît comme la plus haute autorité. Ce que Xénophane critique dans les récits homéro-hésiodiques, ce sont les actions immorales des dieux qui les représentent dotés des mêmes travers que les hommes. De fait, même si Xénophane a décidé de radicaliser le concept d'incomparabilité entre le divin et l'humain que l'on trouve déjà chez Homère et Hésiode, au point de présenter son Dieu comme absolument dissemblable des hommes quant à son apparence (δέμας), ou quant à son esprit (νόημα), cela ne veut pas forcément dire qu'il présente une opinion qui bannit toute représentation de celui-ci.

Le point de vue de M. Edwards me semble intéressant, puisqu'il remet en cause toute l'utilisation que Clément d'Alexandrie fait de Xénophane au cours du chapitre 14 du livre V des *Stromates*. On peut s'interroger même sur l'existence d'une véritable « théologie positive » de Xénophane où il défendait cette idée de monothéisme, puisqu'apparemment la source qui contenait cette idée se trouve, sinon fausse, du moins falsifiée, ce qui remet en cause sa fiabilité. Ce point de vue semble intéressant puisqu'il souligne un point important de la rhétorique chrétienne : si les fragments rapportés dans le chapitre 14 du livre V des *Stromates* ont été inventés, ou au mieux modifiés par Clément d'Alexandrie, cela montre que les auteurs chrétiens cherchaient à tout prix à démontrer que les philosophes grecs tenaient leurs bonnes idées de Dieu, soit de manière indirecte par le plagiat de la sagesse hébraïque révélée par Dieu, soit de manière directe grâce au Verbe de

indignant as Xenophanes to hear of Homeric gods whose passions led them into adultery, mendacity, and murder (e.g. Euthphr. 6B-C), does not single out the plastic representations of divinities as a fraud proving the blindness of the artist, and it seems that no one in the archaic and classical periods denounced the civic images because they claimed to depict the physiognomy of gods. Heraclitus can indeed be cited on the insanity of addressing prayers to images, but it is uncertain whether the anthropomorphic character of these images was important to his argument. Epicureans later opined that the proper features of the gods appeared in images, but endorsed no cult of either. In the strictures confirmed as authentic, the acts, not the visual representations of the gods, engage Xenophanes; and Homer never describes Zeus' face, only his nod, ambrosial locks, thunderbolt, and declamations. »

Dieu ensemencé dans les âmes humaines qui permet de découvrir des bribes de vérité ; ces deux théories impliquent l'idée que le monothéisme est une idée plus sérieuse que le polythéisme. De fait, montrer que l'un des premiers philosophes grecs prônait un système monothéiste contre les conceptions polythéistes de son temps, permet aux chrétiens de proclamer la supériorité du monothéisme sur le polythéisme. Ainsi, Clément aurait choisi d'attribuer ces thèses à Xénophane de Colophon, parce que sa contestation d'Homère et d'Hésiode, en ferait le plus susceptible d'avoir formulé ces opinions.

Que les convictions du fragment B 23 furent celles de Xénophane ou qu'elles lui furent attribuées, Clément d'Alexandrie, et à sa suite Eusèbe de Césarée, a décidé de présenter Xénophane sous les traits d'un réformateur religieux qui avait mis en place un système qui prônait la domination d'un Dieu suprême, et donc d'en faire un philosophe qui promouvait le monothéisme, une idée qui ferait de Xénophane une sorte de Juif-grec.

4) XÉNOPHANE ET LA RÉFUTATION DE L'ANTHROPOMORPHISME DIVIN : LES FRAGMENTS B 14, B 15 ET B 16.

Après avoir évoqué la « théologie positive » de Xénophane de Colophon, et vu que cette théologie a pu être contestée par l'exposition des faiblesses du fragment B23, nous pouvons désormais évoquer la « théologie négative » de Xénophane, c'est-à-dire les fragments qui proposent un portrait de la divinité en négatif. Les fragments B14, B15 et B16 nous parlent en effet de ce que ne saurait être un dieu.

Dans cette optique, il me semble nécessaire de préciser les motivations qui sous-tendent ces fragments que nous allons étudier. Pour ce faire, je vais emprunter les mots de Mark Sheridan dans son article « Origen's concept of scripture : the basis of early Christianity » qui évoque cette question :

Dans la phrase « digne de la majesté divine », nous pouvons percevoir une idée ancienne qui remonte au philosophe Xénophane, une idée qui a été utilisée comme un outil herméneutique dans l'interprétation d'Homère et puis plus tard par Philon dans l'interprétation de la Loi de Moïse dans sa version grecque où son expression la plus caractéristique est trouvée dans le mot *theoprepes* (convenable ou approprié à Dieu)²¹⁸.

²¹⁸ Mark Sheridan, « Origen's concept of scripture : the basis of early Christianity », *The Downside review*, 125.4 39, 2007, p. 97. « In the phrase "worthy of the divine majesty" we can perceive an ancient idea that goes back to the philosopher Xenophanes, an idea that had been used as a hermeneutical tool in the interpretation of Homer and then later by Philo in the interpretation of the Law of Moses in its Greek version where its most characteristic expression is found in the word *theoprepes* (fitting or appropriated to God). »

Même si la citation de Mark Sheridan concerne l'exégèse et l'étude des Écritures, elle souligne un point très important de l'attitude de Xénophane à l'égard des dieux : pour Xénophane, le divin nécessite d'être désigné et représenté d'une manière qui convienne à sa divine majesté ; c'est là qu'intervient le terme de θεοπρεπές (né de la fusion du substantif θεός qui signifie « dieu » et du verbe πρέπειν dont un des sens est « être approprié »), qui signifie « ce qui est approprié au dieu / à Dieu ». D'après cette citation, cette notion remonte jusqu'à notre auteur²¹⁹ qui peut nous apparaître alors comme un croyant zélé qui ne trouvait pas son compte dans le système polythéiste des traditions héritées d'Homère et d'Hésiode, et décida de dénoncer ce qu'il jugeait indigne d'être attribué aux dieux. Dans cette optique, on comprend aisément que Xénophane refusa le fait que les dieux, censés représenter des figures qui devaient être admirées par les hommes, se trouvaient pourvus d'attributs physiques et moraux qui les rapprochaient des hommes eux-mêmes : c'est absolument inacceptable pour Xénophane, pour qui les dieux sont censés être largement supérieurs aux hommes, voire complètement distincts d'eux. On comprend pourquoi la critique de l'anthropomorphisme et de l'anthropopathisme des dieux était particulièrement séduisante pour les chrétiens, qui y voyaient une attaque contre le polythéisme anthropomorphique, et une confirmation de leur foi en un Dieu unique, suprême, complètement incomparable à l'être humain, puisque'il est incommensurable.

Ainsi cette théorie de la théologie négative par Xénophane est intéressante, et je trouve que la définition de Tor Shaul de la *via negativa* dans son ouvrage *Mortal and Divine in early Greek epistemology : a study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides* est assez parlante :

Enfin, étant donné que de nombreuses propositions théologiques de Xénophane prennent la *via negativa* (en soulignant ce à quoi ne ressemblent pas les dieux) le cadre conceptuel de sa théologie n'est intelligible qu'en référence à ces attributs dont il rejette l'attribution aux dieux. Les dieux, par exemple, ne portent pas de vêtements (B14) et ne commettent pas d'adultère (B11-12). Dans ce sens faible mais important, l'expérience observée est la condition fondamentale de toute enquête discursive²²⁰.

Ce que Tor Shaul cherche à expliquer c'est que la théologie de Xénophane ne peut être comprise et pleinement saisie qu'en assimilant le fait que le philosophe présocratique a basé toute sa sagesse sur

²¹⁹ Le terme θεοπρεπές n'est attesté dans aucun des fragments de Xénophane de Colophon. On peut en conclure que l'association de notre auteur à ce terme relève d'un constat des commentateurs qui virent dans sa démarche philosophico-religieuse une recherche de ce que les auteurs postérieurs appelleront le θεοπρεπές.

²²⁰ Tor Shaul, *Mortal and Divine in early Greek epistemology : a study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 144 : « Finally, since many of Xenophanes' theological propositions take the *via negativa* (emphasising what the gods are *not* like), the conceptual framework of his theology is intelligible only in reference to those attributes whose ascription to the gods he rejects. The gods, for example, do not wear clothing (B14) or commit adultery (B11-12). In this weak but important sense, observed experience is the basic conditions of all discursive inquiry. »

l'observation de ce qui pour lui n'est pas convenable, n'est pas approprié aux dieux. On peut même aller jusqu'à dire que sa théologie repose plus sur une volonté de corriger les conceptions religieuses de son temps que sur un désir de les supplanter par une religion parallèle et concurrente.

Maintenant que nous avons défini ce en quoi consistait la *via negativa*, nous allons relever les passages dans lesquels nos trois auteurs reprennent cette critique xénophanienne, qui leur permet de décrédibiliser le polythéisme païen, et de prouver que les grands esprits qui vécurent au sein de ce système aux dieux multiples n'y adhéraient pas unanimement. Nous commencerons par une première citation chez Clément d'Alexandrie dans la suite directe de la mention du fragment B23, au paragraphe 109 du chapitre XIV du cinquième livre des *Stromates* :

Et encore :

« Mais les mortels croient que les dieux sont engendrés, et qu'ils ont leur vêtement, leur voix et leur corps. »

Et encore :

« Mais si les bœufs ou les lions avaient des mains, pour dessiner de leurs mains et faire les œuvres des hommes, les chevaux dessineraient des figures de dieux semblables aux chevaux, et les bœufs aux bœufs, et leur feraient des corps pareils à la forme qu'ils auraient eux-mêmes²²¹. »

Dans cet extrait, Clément nous présente deux fragments de Xénophane : le fragment B14 et le fragment B15. Le dernier chapitre du cinquième livre des *Stromates* a pour objectif de préparer le lecteur au ton plus polémique qui apparaîtra au sixième livre, dans lequel Clément expose clairement la théorie du « vol des Grecs ». On comprend donc qu'il puisse chercher à critiquer le polythéisme en évoquant la figure de Xénophane de Colophon qui était connu pour avoir raillé Homère et Hésiode à cause de leur représentation du divin. Tout d'abord, rappelons que l'extrait fait suite à la mention du fragment B23 introduit par la formule « Xénophane excellemment, enseigne [...] ». L'approbation totale de Clément se poursuit ensuite à travers la répétition des termes *καὶ*

²²¹ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre V, chapitre 14, 109, trad. Pierre Voulet, Paris, Cerf, 2006. Texte grec : *καὶ πάλιν* ·

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκοῦσι γεννᾶσθαι θεοῦς
τὴν σφετέρην δὲ ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.

καὶ πάλιν ·

ἀλλ' εἴ τοι χεῖρας <γ> εἶχον βόες ἢ ἑ λέοντες,
ὥς γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

πάλιν que l'on traduit par « et encore ». Le premier fragment est le B14, nous l'avons vu celui-ci est contesté, puisqu'il aurait été falsifié par Clément d'Alexandrie ; cependant, il reste important de noter sa signification. En effet, d'après ce fragment, les mortels croient que les dieux ont une origine comme eux, et qu'on peut les percevoir par un style vestimentaire, une voix, un corps similaire aux leurs. Bref, les mortels se représentent les dieux à leur image. D'ailleurs, il est important de noter le fait que cette idée repose sur une croyance comme le traduit le verbe δοκοῦσι signifiant « penser, croire ». De plus, l'enchaînement avec le fragment B15 est édifiant parce que celui-ci produit une véritable *reductio ad absurdum* en montrant que toutes ces représentations du divin sous forme anthropomorphe viennent de ce que les hommes ont la capacité de les représenter, et que si les animaux avaient la possibilité de représenter les choses, eux-aussi représenteraient des dieux d'après le modèle de leur propre apparence. Clément d'Alexandrie se sert alors de cet énoncé critique pour définir ce que Dieu n'est pas, à savoir qu'il n'est pas à l'image des hommes parce que les hommes sont centrés sur eux-mêmes et se représenteront eux-mêmes pour représenter les dieux : Dieu, pour Clément d'Alexandrie, est incommensurable et ne peut, par conséquent, être représenté.

La seconde citation dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie se trouve au paragraphe 22 du chapitre 4 du septième livre des *Stromates* :

1. Si les Grecs supposent aux dieux des formes humaines, ils leur attribuent aussi des passions humaines ; chaque peuple leur peint des formes semblables aux siennes, comme dit Xénophane : « Les Éthiopiens les font noirs et camus, les Thraces blonds aux yeux clairs » ; de même chacun rend leurs âmes semblables (à lui-même) et les imagine avec les mêmes traits ; ainsi les Barbares leurs font-ils un caractère sauvage, les Grecs un naturel plus doux, mais sujet aux passions. 2. Il s'ensuit forcément que les idées sur Dieu des méchants ne valent rien et que celles des gens de bien sont excellentes ; pour cette raison, l'homme qui est vraiment d'âme royale, le gnostique, c'est celui-là l'homme religieux et exempt de superstition ; car, il est persuadé que le seul Dieu est seul digne d'honneur, de vénération suprêmement noble, bonté agissante et bienfaisante, principe de tous les biens, sans être cause des maux²²².

Ici, le fragment utilisé est le B16, et grâce à celui-ci, Clément ajoute l'anthropopathie divine comme tare du paganisme : Xénophane montre que chaque peuple du monde représente ses divinités sous des traits et des caractères qui lui ressemblent. Ces représentations divines, pourrions-nous dire, dénotent d'un certain orgueil de la part des peuples qui les représentent : en effet, si les dieux sont

²²² Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre VII, chapitre 4, 22, trad. Alain Le Bolluec, Paris, Cerf, 1997. Texte grec : 1. "Ἕλληνας δὲ ὡς περ ἀνθρωπομόρφους οὕτως ἀνθρωπαθεῖς τοὺς θεοὺς ὑποτίθενται, καὶ καθάπερ τὰς μορφὰς αὐτῶν ὁμοίας ἑαυτοῖς ἕκαστοι διαζωγραφοῦσιν, ὡς φησιν ὁ Ξενοφάνης, "Αἰθιοπὲς τε μέλανας σιμούς τε Θρακικὲς τε πυρροὺς καὶ γλαυκοὺς", οὕτως καὶ τὰς ψυχὰς ὁμοίους ἑαυτοῖς αὐτοὺς ἀναπλάττουσιν, αὐτίκα βάρβαροι [οἱ] μὲν θηριώδεις καὶ ἀγρίους τὰ ἦθη, ἡμερωτέρους δὲ 2. "Ἕλληνας, πλὴν ἐμπαθεῖς, διὸ εὐλόγως τοῖς μὲν μοχθηροῖς φαύλας ἔχειν τὰς περὶ θεοῦ διανοήσεις ἀνάγκη, τοῖς δὲ σπουδαίοις ἀπίστας, καὶ διὰ τοῦτο ὁ τῷ ὄντι "βασιλικὸς τὴν ψυχὴν" καὶ γνωστικὸς οὗτος καὶ θεοσεβὴς καὶ ἀδεισιδαίμων [ὢν], τίμιον, σεμνόν, μεγαλοπρεπῆ, εὐποιοιτικόν, εὐεργετικόν, ἀπάντων ἀρχηγ"ον ἀγαθῶν, κακῶν δὲ ἀναίτιον.

représentés par leurs peuples avec leurs propres traits, cela suppose que les hommes qui constituent ces peuples ont été créés à l'image de ces dieux ; alors qu'en vérité, ces dieux anthropomorphes ne sont que création humaine. Cette idée est inacceptable pour Xénophane, et à travers lui, Clément. D'ailleurs, comme on peut le voir, ce que Clément oppose aux gnostiques, ce ne sont pas les dieux anthropomorphes, mais les hommes qui posent des dieux anthropomorphes ; d'après Clément, le vrai gnostique ne cherche pas sa propre image dans Dieu, ce qui serait du pur narcissisme, mais bien plutôt cherche à atteindre Dieu qui est l'aboutissement de la véritable gnose.

Ce qui est intéressant dans ces citations, c'est que les fragments de Xénophane utilisés par Clément sont négatifs : ils définissent ce que le divin ne peut pas être, en ridiculisant les croyances héritées d'Homère et Hésiode. On peut voir que la position de Xénophane est présentée comme une volonté de souligner les contre-sens que promeuvent les croyances anthropomorphiques. En effet, ces extraits soulignent que cet anthropomorphisme n'est pas une définition acceptable du concept de Dieu, et que les hommes ne représentent d'ailleurs ces dieux avec une forme et un caractère humain, que parce qu'ils ne connaissent pas d'autres modèles qu'eux-mêmes et ne cherchent qu'à se vénérer eux-mêmes.

La seconde grande mention des fragments de Xénophane qu'on pourrait dire « négatifs », au sens où ils contestent une certaine vision du divin, se trouve surtout dans les paragraphes 71 à 73 du troisième livre de la *Thérapeutique aux maladies helléniques* de Théodoret de Cyr dans lequel il reprend l'ordre établi par Clément d'Alexandrie :

71. Voilà comment on se dispute chez les poètes et les philosophes à propos des dieux qui n'ont de réalité que le nom. Pour eux, ils ont bâti des temples, construit des autels, ils les ont honorés par des sacrifices. Après avoir taillé des images et des représentations de bois, de pierre ou de toute autre matière, ils ont appelé « dieux » les idoles, œuvres de leurs mains ; et les statues sorties des ateliers de Phidias, de Polyclète et de Praxitèle leur ont paru mériter le titre divin. 72. Se prononçant contre cette aberration, Xénophane de Colophon dit ceci :

« Mais les mortels croient que les dieux sont engendrés, et qu'ils ont comme eux, une sensibilité, une voix, un corps. »

Et ailleurs :

« Si les bœufs ou les lions avaient des mains, et s'ils s'en servaient pour dessiner et faire les travaux que font les hommes, les chevaux représenteraient les figures des dieux pareilles à celles des chevaux et les bœufs à celles des bœufs, en leur faisant un corps et une taille semblable aux leurs. »

73. Puis voulant ridiculiser de façon plus sensible cette extravagance, c'est par la couleur des

statues qu'il en démontre le mensonge. Il dit, par exemple, que les Éthiopiens peignent leurs dieux en noir avec un nez camus – exactement comme ils sont faits eux-mêmes – les Thraces, avec des yeux pers et des cheveux roux ; les Mèdes, et les Perses les font également sur leur propre modèle, ainsi que les Égyptiens qui les conforment à leur type²²³.

On comprend très bien le propos de Théodoret dans cet extrait. Il présente tout d'abord les philosophes et les poètes qui se mettent à vénérer des dieux dont il remet en doute l'existence réelle. Il poursuit en évoquant l'accumulation des honneurs et des présents à leur égard, et on peut clairement voir avec la succession des honneurs que Théodoret les juge ridicules. D'ailleurs, en évoquant le terme « aberration » (πλάνοϛ) et plus tard « extravagance » (ἐξαπάτη), il montre clairement son désaccord avec ces croyances, mais surtout accentue l'idée que ce que Xénophane a découvert n'est finalement qu'une question de bon sens que l'on pouvait déduire sans la révélation de Dieu, ce qui donne à la suite de son propos encore plus de force puisqu'il se donne pour mission de soigner ceux dont l'esprit serait affecté par ces « maladies », en présentant comme thérapie la conversion au christianisme. Le ton de Théodoret est clairement polémique, on sent qu'il cherche à décrédibiliser le système païen pour monter qu'il n'est pas une position sérieuse face à la foi chrétienne.

Malgré tout, il est nécessaire de reconnaître le procédé mis en œuvre par tous ces auteurs dans l'utilisation des fragments de « théologie négative » ; en présentant ce que Dieu n'est pas, on offre en négatif une représentation de ce qu'il est : par exemple, comme nous l'avons vu, Xénophane conteste la vision que présente le polythéisme anthropomorphe, on peut donc supposer que Dieu n'a pas pour lui forme humaine.

²²³ Théodoret de Cyr, *op. cit.*, livre III, 71-73, pp. 190-192. On voit se succéder dans cet extrait le fragment B14, le fragment B15 et le fragment B16. Texte grec : 71. Τοσαύτη παρὰ τοῖς ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις περὶ τῶν οὐκ ὄντων μὲν, καλουμένων δὲ θεῶν διαμάχη. Τοῦτοις καὶ νεῶς ἔδομήσαντο καὶ βωμοὺς προσφοδομήσαν καὶ θυσίαις ἐτίμησαν καὶ εἶδη τινὰ καὶ εἰκάσματα ἐκ ξύλων καὶ λίθων καὶ τῶν ἄλλων ὑλῶν διαγλύψαντες, θεοὺς προσηγόρευσαν τὰ χειρόκμητα εἰδῶλα καὶ τὰ τῆς Φειδίου καὶ Πολυκλείτου καὶ Πραξιτέλους τέχνης ἀγάλματα τῆς θείας προσηγορίας ἠξιώσαν. 72. Τοῦτου δὲ τοῦ πλάνου κατηγορῶν Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος τοιάδε φησὶν ·

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκοῦσι γεννᾶσθαι θεοῦς,
καὶ ἴσῃν τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.

Καὶ πάλιν ·

ἀλλ' εἴ τοι χεῖρας εἶχον βόες ἢ λέοντες
ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόνπερ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον.

73. Εἵτις σαφέστερον κωμωδῶν τήνδε τὴν ἐξαπάτην, ἀπὸ τοῦχρώματος τῶν εἰκόνων διελέγχει τὸ ψεῦδος. Τοὺς μὲν γὰρ Αἰθίοπας μέλανας καὶ σιμοὺς γράφειν ἔφησε τοὺς οἰκείους θεοῦς, ὅποιοι δὴ καὶ αὐτοὶ πεφύκασι, τοὺς δὲ γε Θρακὰς γλαυκοὺς τε καὶ ἐρυθροὺς, καὶ μέντοι καὶ Μήδους καὶ Πέρσας σφίσιν αὐτοῖς εὐκότας, καὶ Αἰγυπτίους ὡσαύτως αὐτοὺς διαμερφοῦν πρὸς τὴν οἰκείαν μορφήν.

Ainsi, nous avons vu que les auteurs chrétiens qui faisaient mention de Xénophane de Colophon, en tant que bénéfique source théologique préalable à l'étude des Écritures se retrouvaient dans une filiation commune en partant de Clément d'Alexandrie et ses *Stromates*, pour ensuite passer par Eusèbe de Césarée qui s'appuya sur l'œuvre de Clément pour écrire sa *Préparation évangélique*, et enfin arriver à Théodoret de Cyr qui se servit de ses deux prédécesseurs comme sources pour la rédaction de sa *Thérapeutique des maladies helléniques*. Ensuite, nous avons vu que chacun des auteurs tentaient de présenter Xénophane, à l'instar de tous les philosophes grecs, comme postérieur à la sagesse hébraïque, mais malgré tout comme l'un des points de départ de la philosophie païenne : on peut donc imaginer que Xénophane est, aux yeux de ces auteurs, moins sujet à l'erreur puisqu'il aurait été l'un des premiers à découvrir la Loi de Moïse et serait par conséquent moins susceptible de l'avoir pervertie. Puis nous avons évoqué la possibilité d'une théologie positive de Xénophane avec le fragment B23 par lequel le philosophe proposerait un véritable monothéisme en Grèce à une époque où le polythéisme de la tradition homéro-hésiodique régnait en maître, mais nous avons vite contesté cette possibilité en étudiant plus en profondeur le texte et allant jusqu'à admettre, à la suite de Mark Edwards, que cette source pouvait ne pas être aussi fiable qu'on pouvait l'espérer ; enfin, nous avons terminé en exposant les conceptions théologiques de Xénophane dont on peut être sûr, qui, articulées autour des fragments B14, B15 et B16, relèvent toutes d'une contestation de l'anthropomorphisme et anthropopathisme attribués aux dieux des panthéons polythéistes.

C. XÉNOPHANE CHEZ LES AUTEURS CHRÉTIENS DE LANGUE LATINE : UNE IMAGE NÉGATIVE OU INDIFFÉRENTE HORMIS CHEZ MINUCIUS FÉLIX.

Parmi les œuvres qui composent le cœur de ce mémoire traitant de la réception chrétienne de Xénophane de Colophon, je pense qu'il est un point assez remarquable : c'est la différence quantitative entre les œuvres chrétiennes relevant de la partie orientale de l'empire romain et les œuvres relevant de la culture de la partie occidentale. En effet, la majorité des textes sont écrits en langue grecque, et rares sont les textes chrétiens latins qui se mêlent de traiter de la figure de Xénophane de Colophon qui est déjà assez inconnue, même pour le public hellénophone²²⁴. Encore

²²⁴ Les sources chrétiennes antiques de langue latine qui évoquent Xénophane sont en effet peu nombreuses : tout d'abord aux II^e-III^e siècles une mention chez Tertullien dans le traité *De Anima*, 43, 2, et la mention chez Minucius Félix dans l'*Octavius*, XIX, 7. Aux III^e-IV^e siècles, le polémiste Lactance fait une mention de Xénophane au troisième livre de ses *Divinae Institutiones*, 23 ; mention qu'il reprend et remanie dans son *Épitomé des Institutions divines*, 34. Enfin, au Ve siècle, on trouve trois dernières mentions chez Augustin d'Hippone, c'est-à-dire deux mentions dans le *De Civitate Dei* (livre VII, chapitre 17 ; livre XVIII, chapitre 25), et une mention dans le livre IV

plus rares sont les textes qui ne traitent pas Xénophane comme un simple païen qui serait une source d'erreur et donc d'hérésie. L'*Octave* de Minucius Félix est, à ma connaissance, la seule mention non hostile ou suspicieuse d'un texte chrétien latin à l'égard du philosophe présocratique. Il est donc nécessaire de regarder cette mention assez atypique, puisqu'unique.

1) MINUCIUS FÉLIX, L'AUTEUR MAL CONNU DE L'OCTAVIUS.

En faisant des recherches sur cet homme qui s'inscrit seul dans une position minoritaire par rapport à l'attitude générale des auteurs chrétiens latins, on remarque un détail assez problématique, mais aussi assez ironique : Minucius Félix, seul auteur chrétien antique de langue latine qui évoque cette figure si nébuleuse et incertaine qu'est Xénophane de Colophon sans le considérer comme source d'hérésie, est un personnage historique au sujet duquel on a presque aucune information biographique.

En effet, les seules sources qui nous renseignent à son sujet sont des extraits tirés d'œuvres de Lactance, de Jérôme de Stridon, ainsi qu'une courte mention par Eucher de Lyon²²⁵, auteurs chrétiens ayant donc tous vécu après la mort de Minucius Félix. Celui-ci, si l'on en croit la mention qu'en fait Lactance au livre V de ses *Institutiones divines*, vécut à la même époque que Cyprien de Carthage et Tertullien, donc entre le II^e et le III^e siècle, et est présenté, à l'instar de ces deux auteurs, comme un des apologistes chrétiens. De plus, Lactance mentionne en outre son métier d'avocat et son œuvre principale l'*Octavius*, dont il faisait déjà mention au premier livre des *Institutiones divines*²²⁶. Jérôme de Stridon fait référence à une autre œuvre de Minucius Félix qui se serait appelée «*De fato uel Contra mathematicos*»²²⁷. C'est tout ce que l'on connaît de la vie de Minucius Félix qui est donc un auteur très nébuleux qui resta même inconnu du grand public pendant le Moyen-Âge puisque l'*Octavius* ne sera redécouvert qu'en 1543 grâce à une nouvelle publication²²⁸.

Avant d'analyser la façon dont Minucius Félix se représente la figure de Xénophane de Colophon, il nous faut examiner le contenu de l'*Octavius* : cette œuvre se présente une joute

Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem, 15.

²²⁵ Les sources biographiques au sujet de Minucius Félix sont au nombre de huit : deux par Lactance dans *Diuinae Institutiones*, I 11, 55 et *Diuinae Institutiones*, V 1, 21 ; cinq par Jérôme de Stridon dans *De uiris illustribus*, 58 ; *Epistula XLIX (XLVIII)* 13 (*Apol. ad Pammachium*) ; *Epistula LX* 10 (*ad Heliodorum*) ; *Epistula LXX* 5 (*ad Magnum*) et *Commentarii in Isaiam prophetam VIII praef.* ; et enfin une mention chez Eucher de Lyon dans *Epistula paraenetica ad Valerium* (ed. Migne. *Patr. lat.* p. 719).

²²⁶ Lactance, *Institutiones divines*, livre V, 1, 21. La première mention de Minucius Félix se trouve dans *Institutiones divines*, I, 11, 55.

²²⁷ Jérôme de Stridon, *De uiribus*, 58.

²²⁸ *Dictionnaire de théologie catholique*, X-2, [Messe-Mystique], s. v. « Minucius Félix », p. 1794.

oratoire qui aurait eu lieu à Ostie entre un certain Cécilius Natalis, un païen faisant preuve de scepticisme religieux et philosophique et mettant en avant l'idée d'un monde dominé par le hasard, et Octavius Januaris, un chrétien. Ce débat aurait eu lieu sous l'arbitrage de Minucius Félix lui-même, chrétien lui aussi, mais qui se présente tout de même comme une figure impartiale. Ce dialogue ne se présente pas sous la forme des dialogues philosophiques de Platon et de Cicéron, mais bien plutôt sous celle d'un dialogue judiciaire, puisque Cécilius nous présente d'abord sa doctrine philosophique, suivie d'un réquisitoire contre le christianisme et les communautés chrétiennes elles-mêmes, avant qu'Octavius ne prenne la parole pour critiquer la religion païenne et justifier, à l'aide de sa philosophie, sa propre conception du divin, et pour réfuter le réquisitoire de Cécilius contre les communautés chrétiennes. On a donc deux discours qui se suivent, et dont le premier répond au second.

D'ailleurs, l'organisation de l'œuvre est assez aisément résumable : ainsi on trouve au départ une mise en place du contexte et une présentation des personnages par Minucius Félix (§1-4). Ensuite, on arrive au discours de Cécilius (§5-13) qui présente d'abord sa doctrine philosophique (§5-7), puis s'engage dans une critique virulente du christianisme et des communautés chrétiennes (§8-12) et finit par une petite conclusion où il met en avant l'idée qu'il vaut mieux ne pas donner de réponse définitive aux questions qui peuvent être sujettes à un doute, puisque de grands esprits préfèrent y réfléchir plutôt que de se fier à une réponse arrêtée « de peur d'adopter une superstition de vieille femme ou de détruire toute espèce de religion »²²⁹ (§ 13). S'ensuit alors un petit intermède durant lequel Minucius intervient pour donner la parole à Octavius, tout en assurant à Cécilius son impartialité (§14-15). Et enfin, arrive la partie la plus importante de l'œuvre, le discours d'Octavius (§16-38) : Octavius commence donc par une introduction dans laquelle il explique que la pauvreté donne mieux accès à la vérité que la richesse (§16), puis il se lance dans une démonstration philosophique, en usant de figures connues de la philosophie grecque, de l'existence d'un Dieu providentiel et unique (§17-20,1). Ensuite, il entreprend une critique de la religion païenne (§20, 2-27) et il réfute le réquisitoire de Cécilius contre les chrétiens (§28-38,4), avant de critiquer de manière virulente les philosophes, et de conclure sur l'argument principal que le dogme chrétien avance pour se légitimer, c'est-à-dire que la foi chrétienne s'appuie sur la révélation de la vérité par Dieu lui-même, ce qui fait justice à la doctrine chrétienne (§38,5-38,7). L'œuvre se conclut sur l'admiration de Minucius Félix et de Cécilius pour le discours du personnage éponyme, et surtout sur la joie de chacun des personnages puisque Octavius est déclaré vainqueur du débat, que Cécilius reconnaît avoir vaincu son erreur, et que Minucius se réjouit du triomphe de la parole chrétienne, et la conversion du païen comme on peut le voir dans la dernière phrase de l'œuvre : « 4. Sur ces

²²⁹ Minucius Félix, *Octavius*, XIII, 5, trad. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 19.

mots, nous nous séparâmes joyeux et gais ; Cécilius se réjouissait d'avoir cru, Octavius d'avoir vaincu, moi de ce que l'un ait cru et l'autre vaincu²³⁰. » (§39-40)²³¹.

Compte tenu de ce dénouement faisant preuve d'un manque d'originalité qui me rappelle clairement les exercices de rhétorique où deux orateurs devaient se livrer à une joute oratoire et dans laquelle l'un devait défendre une position tandis que l'autre devait défendre la position inverse, on peut aisément en conclure que l'œuvre de Minucius Félix a clairement une finalité apologétique. En effet, à l'instar des textes de Clément d'Alexandrie dont nous avons parlé, l'*Octavius* est une œuvre qui prétend défendre les idées du christianisme et la communauté chrétienne. On le remarque notamment dans l'attitude qu'adopte le païen Cécilius qui apparaît comme l'anti-chrétien typique de l'époque puisqu'il représente l'attitude sceptique qui était en honneur dans les élites romaines impériales, et qu'il forme les reproches classiques de l'époque à l'encontre du christianisme comme la raideur de leur doctrine, et surtout leur manière de recruter de nouveaux fidèles, puisqu'il décrit le christianisme comme une religion des bas-fonds, amenant des individus incultes à propager des erreurs et un certain désordre²³². Mais cette œuvre cherche aussi à séduire les païens qui sont dans l'esprit des chrétiens de l'époque des potentiels chrétiens qu'il faut amener au sein de la communauté de la foi en la vérité de Dieu le Père révélée par l'Incarnation du Fils. Ainsi, il s'agit de montrer aux païens, sans bien évidemment les froisser, qu'ils suivent une sagesse incomplète et devraient bien plutôt se joindre à la communauté des chrétiens qui offrent, eux, un accès à la vérité dans son entièreté.

Dès lors, Octavius cherche à utiliser les arguments des philosophes païens, dont se réclame la plupart des personnalités qui entendent lutter contre le christianisme, pour prouver que ces philosophes proposent des idées qui sont en accord avec le dogme chrétien, tout en montrant qu'elles présentent des vérités incomplètes que la foi permet d'obtenir dans leur intégralité. Puis il entreprend de critiquer la religion païenne en soulignant ses aberrations pour mettre en évidence que la religion nouvelle la surclasse largement. Ce n'est pas la première œuvre latine apologétique qui traite de ces sujets, mais il est à noter qu'elle est d'un ton moins judiciaire que ne peut l'être celle de Tertullien par exemple²³³. Cette volonté de faire triompher la position chrétienne est très flagrante

²³⁰ *Ibid.*, XL, 4, p.68.

²³¹ Tout ce résumé est tiré de celui proposé par Jean Beaujeu, *ibid.* p. VII-XIII.

²³² *Dictionnaire de théologie catholique*, X-2, [Messe-Mystique], s. v. « Minucius Félix », col. 1794.

²³³ Dans l'introduction de son édition, *op. cit.*, pp. XXXVI-XXXVII., Jean Beaujeu souligne d'ailleurs, après avoir évoqué les apologies de Tertullien et Athénagore : « Il en existait une autre espèce qui avait pour objet d'informer le grand public sur la religion nouvelle ; bien entendu, les auteurs s'y employaient aussi à détruire mes accusations et les calomnies lancées contre les membres de la secte, mais au même titre que les préjugés répandus sur leurs croyances et leurs pratiques ; le but visé n'était pas d'ébranler les consciences des princes ou des juges, de ruiner les bases juridiques de l'accusation, de gagner un procès pour sauver des accusés de la mort, mais de dissiper les préventions, de redresser les erreurs, de créer chez le lecteur un état d'esprit, sinon favorable, du moins exempt d'hostilité à l'égard du christianisme, bref de préparer le terrain pour les conversions futures. » Jean Beaujeu ajoute ensuite que c'est le même modèle que celui utilisé par Clément d'Alexandrie pour ses *Protreptiques*.

puisque le discours d'Octavius occupe presque les deux tiers de l'œuvre, tandis que celui de Cécilius n'en occupe qu'un peu moins d'un quart : ainsi, l'intention de Minucius Félix est, me semble-t-il, amenée de manière assez grossière puisque le personnage éponyme occupe la majorité de l'œuvre pour réfuter les accusations anti-chrétiennes en défendant les idées du christianisme, ce qui permet de conforter les chrétiens dans le bien-fondé de leur adhésion à la foi, et faire la promotion de cette même foi chrétienne auprès des païens, cherchant ainsi à convertir la société romaine à la religion nouvelle.

2) L'ÉVOCATION DE XÉNOPHANE DE COLOPHON DANS L'OCTAVIUS.

Après avoir rappelé les maigres informations biographiques dont nous disposons sur l'auteur, esquissé un résumé de l'*Octavius* et présenté l'intention de cet ouvrage, nous allons maintenant traiter la mention que Minucius Félix fait de Xénophane de Colophon dans son œuvre. Le philosophe présocratique est cité dans le discours d'Octavius, lorsque celui-ci présente une démonstration philosophique de l'existence d'un Dieu Un et Providence.

De fait, la figure de Xénophane et ses idées apparaissent lors du long catalogue de poètes et de philosophes proposé aux paragraphes 19 et 20 :

XIX. [...] Mais nous aussi, ne proclamons-nous pas que Dieu n'est rien d'autre qu'intelligence, raison et esprit ?

3. Passons en revue, si tu veux bien, l'enseignement des philosophes : tu constateras que malgré la diversité des termes, sur le fond même ils se rejoignent et s'accordent autour de cette idée et elle seule. [...] 7. Il est notoire que, suivant l'enseignement de Xénophane, Dieu est le tout infini doué d'intelligence (*omne infinitum cum mente deum*) et qu'Antisthène admet des dieux en grand nombre à l'usage des peuples, mais dans la nature un seul dieu prééminent, tandis que Speusippe reconnaît pour Dieu une force animée, qui gouverne toutes choses. [...] 15. Voilà encore des idées qui sont à peu près les nôtres : car nous reconnaissons Dieu, nous l'appelons père de tout ce qui est et jamais nous ne parlons de lui publiquement, excepté lorsqu'on nous soumet à l'interrogatoire.

XX. J'ai fait voir comment, dans l'opinion de presque tous les philosophes qui jouissent d'une gloire particulièrement éclatante, des noms multiples désignaient cependant un dieu unique (*deum unum multis licet designasse nominibus*), en sorte que tout le monde peut croire ou bien que, de nos jours, les Chrétiens sont philosophes ou bien que les philosophes étaient chrétiens dès ce temps-là.²³⁴

²³⁴ Minucius Félix, *op. cit.*, XIX, 3-6, XX, 1., trad. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1974, pp. 28-31. Texte latin : XIX. [...] Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus predicatur ?

3. Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum : deprehendes eos, etsi sermonibus variis, ipsis tamen rebus in hanc unam coire et conspiraresententiam. [...] 7. Xenophanen notum est omnium infinitum cum mente deum

Cette mention de Xénophane s'effectue dans un contexte particulier : en effet, les paragraphes 19 et 20 sont la réponse à l'argument développé par Cécilius aux paragraphes 10 à 13, qui pose la thèse selon laquelle l'univers n'est pas régi par une force providentielle, mais bien plutôt par le hasard aveugle. En réponse à cet argument, Octavius présente une thèse inverse selon laquelle les poètes et les philosophes païens reconnaissent presque unanimement l'existence d'un Dieu unique, créateur de toutes choses²³⁵. Ainsi dans cette mention, Xénophane est présenté au milieu de beaucoup d'autres philosophes d'écoles très diverses, et qui professaient parfois des doctrines à l'opposé les unes des autres : Xénophane n'apparaît donc pas seul, mais comme un élément au sein d'un catalogue de philosophes censés représenter l'ensemble de la philosophie païenne, et ce afin de pouvoir utiliser cette dernière comme un argument d'autorité en faveur de la thèse de l'existence d'un Dieu unique originel et créateur de tout²³⁶.

L'objectif de Minucius Félix est clair : il cherche à justifier le dogme chrétien concernant l'existence d'un dieu unique et créateur de toutes choses, en montrant que même les poètes et les philosophes antiques ont pu penser et comprendre cette notion sans avoir reçu la révélation du Christ. Il est d'ailleurs à noter qu'il le fait de manière intéressante, puisqu'il présente cette théorie dans une argumentation qui répond directement à un argument que les païens pouvaient lui opposer, à savoir que le monde est gouverné par un hasard aveugle, et non pas une divinité sage et avisée comme le prétendent les chrétiens avec leur principe de Providence. Ainsi, on peut voir la rhétorique chrétienne en action face à l'accusation païenne dans les paroles d'Octavius, dont on ne sait pas s'il exista vraiment et mena un vrai débat contre le païen Cécilius, ou s'il s'agit d'une pure invention de Minucius Félix qui voulut coucher sur le papier la victoire rhétorique du dogme chrétien sur les appréhensions et les critiques des païens pour montrer à ceux-ci la supériorité du dogme chrétien sur le paganisme. Cette volonté de séduction du public païen est clairement perceptible dans la première phrase du paragraphe 19, puisqu'il explique clairement que les

tradere, et Antisthenen populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum, Speusippum uim [naturalem] animale, qua omnia regantur, deum nosse. [...] **15.** Eadem fere et ista, quae nostra sunt ; nam et deum nouimus et parentem omnium dicimus et numquam publice nisi interrogati praedicamus.

XX. Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior gloria est, deum unum multis licet designasse nominibus, ut quiuis arbitretur aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.

²³⁵ Je me dois de mentionner le schéma comparatif qui met en parallèle les arguments de l'exposé de Cécilius et les réponses apportées par Octavius, qu'a réalisé Jean Beaujeu dans l'introduction de sa traduction de l'*Octavius*. Minucius Félix, *op. cit.*, pp. VIII-XIII.

²³⁶ Le long catalogue mentionne donc Thalès de Milet, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Anaxagore, Pythagore, Xénophane, Antisthène, Speusippe, Démocrite, Straton, Épicure, Aristote, Théophraste, Héraclide du Pont, Zénon, Chrysippe, Cléanthe, Diogène de Babylone, Xénophon, Ariston et Platon. Ce long catalogue fut désigné par R. Beutler comme un dérivé du *De natura deorum* de Cicéron, mais aussi d'une source qui était commune à Minucius Félix et Clément d'Alexandrie et qui provenait par le modèle utilisé par Cicéron : R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei M. F.*, Diss., Königsberg, 1936 73 ssq. Mentionné par Jean Beaujeu dans son introduction de l'*Octavius* aux pp. XXXVI-XXXVIII.

philosophes païens, malgré leurs nombreux désaccords, s'accordèrent sur un point précis : l'existence d'un dieu unique, ce qui suppose donc qu'ils théoriserent un monothéisme païen, se plaçant ainsi au même niveau que les Juifs ayant suivi la voie du monothéisme grâce à la révélation divine opérée par l'intermédiaire de leurs prophètes. Octavius pousse d'ailleurs la compatibilité entre ces idées païennes et le christianisme jusqu'à dire qu'on pourrait confondre les messages portés par les païens et les chrétiens, puisqu'ils décrivent la même idée : cela est en effet visible lorsqu'il dit « tout le monde peut croire ou bien que, de nos jours, les Chrétiens sont philosophes ou bien que les philosophes étaient chrétiens dès ce temps-là²³⁷. » Dans cette déclaration, je pense que l'on sent poindre la théorie de Justin de Naplouse du λόγος σπερματικός, la « raison séminale » qui d'après lui permit, avant l'Incarnation de la parole de Dieu en la personne du Christ-Logos, à certaines personnes (les prophètes hébreux par la révélation, mais aussi les philosophes grecs par la raison) d'avoir accès par leurs réflexions à des bribes de vérités, et donc d'exprimer des idées se rapprochant appelée à se révéler intégralement par l'Incarnation. Dans le cas présent, les idées des philosophes évoquées par Octavius tendent à prouver l'existence d'un Dieu unique, ce qui d'après lui constitue une idée forcément judéo-chrétienne. Pour Minucius Félix, la réflexion des philosophes grecs trouve son achèvement et sa finalité dans la foi chrétienne qu'ils n'ont pas eu la chance de pouvoir ; les Grecs ont d'ailleurs un terme pour exprimer l'achèvement et la finalité d'une chose, le τέλος. C'est en cela qu'on peut d'après lui qualifier les philosophes qui soutinrent ces idées selon lesquelles il n'y avait qu'un seul Dieu, de chrétiens, puisque le christianisme constitue le τέλος de la philosophie païenne.

Cette attitude vis-à-vis d'un monothéisme païen a été étudiée dans l'article de Michael Frede « The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity » que nous avons évoqué lors de la présentation de l'hellénisme chrétien de Clément d'Alexandrie. Je pense nécessaire de reprendre une partie que nous n'avions pas retenu dans la citation de M. Frede :

Nous devons aussi mentionner que Minucius Félix et Lactance ne sont pas non plus des témoins désintéressés. Ils se réfèrent aux conceptions d'Antisthène pour étayer leur affirmation selon laquelle même des philosophes antiques partageaient déjà la croyance chrétienne en un seul dieu²³⁸.

En reprenant la citation de M. Frede, on comprend comme nous l'avons vu plus tôt que Minucius

²³⁷ Minucius Félix, *op. cit.*, XX, 1, p. 31.

²³⁸ Michael Frede, *op. cit.*, pp. 63-64. « We should also mention that Minucius Felix and Lactantius are not disinterested witnesses, either. They refer to Antisthenes' views in support of their claim that even some of the ancient philosophers already shared the Christian belief in one god. [...] Surely Minucius Felix and Lactantius must have had some idea what, from the point of view of an ancient Christian, it meant to believe in one god, and we should not easily brush this aside, assuming either that we know belief in one god, or better than what Christians generally mean when they talk about belief in only one God. »

Félix fait partie de ces chrétiens qui considèrent que certains philosophes païens avaient déjà compris qu'il n'existait qu'un seul dieu. À travers l'exemple d'Antisthène qu'a mis en évidence Michael Frede, on peut voir une attitude qui concerne tous les philosophes, donc bien évidemment notre cher Xénophane de Colophon : ainsi, on comprend que celui-ci s'intègre aisément dans le développement puisque, au-delà des personnalités diverses qui furent évoquées, l'important c'est qu'elles apparaissent en un grand groupe uni qui doit représenter la philosophie en général, ce qui renforce son poids comme argument d'autorité, et son impact dans l'affirmation de thèses chrétiennes comme l'existence d'un Dieu unique.

Concernant l'acceptation de Xénophane dans les milieux chrétiens, je veux relever ici une de Jean Beaujeu dans laquelle il mentionne le fait que Minucius Félix passe sous silence Parménide, Empédocle et Protagoras qui étaient pourtant évoqués aux côtés de Xénophane dans le catalogue du *De natura deorum* de Cicéron²³⁹ : Jean Beaujeu nous apprend donc que cette absence est due au fait que Parménide et Empédocle furent condamnés par la doctrine chrétienne²⁴⁰, tandis que Protagoras fut taxé d'athéisme par Cécilius²⁴¹. Ce qui semble montrer que Xénophane posait moins de problème et s'adaptait mieux au dogme chrétien.

Enfin, avant de clore cette partie, revenons à la mention de Xénophane dans cette longue liste de philosophes, puisqu'il semble nécessaire de s'attarder sur la question des fondements dans cette mention. D'après Minucius Félix, Xénophane de Colophon nous apprend que « Dieu est le tout infini doué d'intelligence » (*omne infinitum cum mente deum*). Nous pourrions donc essayer de retrouver quels sont les fragments qui sont en cause dans cette définition. Déjà, nous pouvons éliminer ceux qui constituent la « théologie négative » de Xénophane (B14, B15 et B16) puisque Minucius Félix n'évoque pas le caractère incomparable à l'humanité de Dieu, ce qui d'ailleurs peut nous permettre d'exclure aussi le fragment B23 puisqu'il n'est nulle question de supériorité sur les hommes et les dieux. Personnellement, je pencherai pour une version du fragment B24 avant qu'il ne soit mentionné par Sextus Empiricus « Et tout entier il voit, tout entier il conçoit // Tout entier il entend²⁴². » On retrouve la notion de « tout », la notion d' « intelligence », il ne reste que la mention de l'infini qui doit être un ajout de Minucius Félix.

Ainsi, nous avons évoqué les auteurs chrétiens qui prétendaient utiliser la pensée et la figure de Xénophane de Colophon, parfois même de manière inconsciente, comme nous l'avons vu avec l'utilisation indirecte du fragment B 24 chez Irénée de Lyon dans son *Contre les hérésies*, reprise par

²³⁹ Cicéron, *De natura deorum*, I, 10-15, et 25-41.

²⁴⁰ Cette condamnation se trouve chez Clément d'Alexandrie dans le *Protreptique*, 5, 64.

²⁴¹ Minucius Félix, *op. cit.*, note 19,7, p.110.

²⁴² Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, frag. B 24, p. 120. Texte grec : Οὐλος ὁραῖ, οὐλος δὲ νοεῖ, // Οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

Clément d'Alexandrie dans l'exposition du dogme du parfait gnostique dans le septième livre des *Stromates*. Ensuite, nous avons vu la tradition chrétienne qui présente de manière assumée les fragments de Xénophane initiée par Clément d'Alexandrie et ses *Stromates*, et reprise par Eusèbe de Césarée et sa *Préparation évangélique*, et enfin Théodoret de Cyr et sa *Thérapeutique aux maladies helléniques*. L'étude de ces textes nous a permis de voir que ceux-ci obéissaient à un schéma bien précis qui offraient en permanence l'antériorité aux prophètes hébreux, les rendant pères de toute sagesse, puis nous avons pu explorer la pensée de théologie de Xénophane de Colophon : tout d'abord, nous avons étudié sa théologie positive dans laquelle il semble faire la promotion d'un système monothéiste, avant de nous permettre une critique de cette prétendue théologie positive allant jusqu'à mettre en doute la fiabilité du fragment B 23 que présentait Clément d'Alexandrie. Puis nous avons vu la « théologie négative » des fragments B 14, B 15 et B 16 de Xénophane de Colophon, plus sûre puisque basée sur une critique de ce qui ne convient pas à dieu plutôt que sur une théorisation du divin. Enfin, nous avons terminé en évoquant la seule source latine qui ne semble pas traiter Xénophane comme une source d'hérésie, l'*Octavius* de Minucius Félix ; nous avons alors présenté cet auteur méconnu et son œuvre qui promouvait une attitude tolérante envers la philosophie.

Cependant, les auteurs que nous avons évoqués ici ne sont que les représentants d'une mouvance minoritaire concernant les païens, et donc Xénophane, puisque la majorité des œuvres chrétiennes, faisant fi des théories théologiques du philosophe présocratique, le considèrent, à l'instar de beaucoup d'autres philosophes, comme une potentielle source d'hérésie.

III

XÉNOPHANE « PHILOSOPHE DE LA NATURE », SOURCE D'HÉRÉSIE POUR LES AUTEURS CHRÉTIENS.

Nous avons évoqué au cours de la partie précédente la position minoritaire chez les auteurs chrétiens concernant Xénophane de Colophon : c'est à dire l'étude des fragments théologiques de Xénophane comme relevant de la vérité, puisqu'ils critiquaient les erreurs du polythéisme, en particulier l'anthropomorphisme et l'anthropopathisme. Maintenant, nous allons voir comment la majorité des auteurs chrétiens a présenté la figure de Xénophane de Colophon, c'est-à-dire avant tout comme un « philosophe de la nature » qui parmi d'autres s'intéressait surtout aux phénomènes physiques. En conséquence, les auteurs que nous allons mentionner dans cette partie seront beaucoup moins enclin à voir en Xénophane un lointain ancêtre païen qui enseignait des thèses conformes aux Écritures.

A. DEUX CAS PARTICULIERS : COSMAS INDICOPLEUSTÈS ET JEAN PHILOPON.

Avant toute analyse des mentions de Xénophane sur des sujets autres que la théologie par les auteurs chrétiens, mentions qui sont, au mieux, teintées de méfiance, au pire franchement hostiles ; il va nous falloir présenter les auteurs qui firent ces mentions, ainsi que les œuvres dans lesquelles elles apparaissent. Néanmoins, avant de débiter cette présentation, je tiens à prendre un peu de temps pour présenter deux auteurs chrétiens du VI^e siècle que je considère à part quant à leurs mentions de Xénophane. Ces deux auteurs sont Cosmas Indicopleustès et Jean Philopon.

1) COSMAS INDICOPLEUSTÈS, UN GÉOGRAPHE CHRÉTIEN QUASI INCONNU.

Notre premier auteur est quasiment inconnu. Comme Minucius Félix dont nous parlions dans la partie précédente, on ne sait pas grand-chose sur lui, à part son nom, Cosmas Indicopleustès, son origine, Alexandrie, le fait qu'il était chrétien, son métier de marchand, et son ouvrage de géographie qui nous est parvenue quasiment en intégralité. Voici déjà une des raisons pour lesquelles j'ai choisi de classer cet auteur à part : lui et son œuvre ne sont pas très connus, et d'autres systèmes géographiques ont été préférés à celui qu'il propose dans son ouvrage, ce qui montre qu'il a eu une influence mineure sur les esprits de son temps, même s'il a suffisamment suscité l'intérêt pour être reproduit et nous être parvenu dans sa quasi-intégralité.

a) La vie de Cosmas Indicopleustès et sa *Topographie chrétienne*.

La vie de Cosmas est quasiment inconnue : on sait qu'il est un marchand et un voyageur chrétien du VI^e siècle de notre ère²⁴³, dont les voyages sur la mer Rouge et l'Océan Indien, ainsi que dans les terres environnant ces mers, lui valurent le surnom *Indicopleustès* (ὁ Ἰνδικοπλεύστης), signifiant « le voyageur des Indes ». On ne sait rien d'autre de sa vie, sinon qu'après ses voyages, il finit par devenir moine et se retirer dans un cloître au Sinai²⁴⁴. Cela fait de Cosmas un personnage très peu connu qui n'eut donc probablement pas une très grande influence sur la pensée chrétienne, ce qui explique que sa mention de Xénophane resta très peu connue.

Cosmas Indicopleustès est surtout passé à la postérité grâce à son ouvrage, la *Topographie chrétienne* qui est en fait le regroupement de trois œuvres différentes : il y a effectivement une cosmographie dans laquelle il décrit la terre entière, mais il s'y trouve aussi des tables astronomiques, ainsi qu'un commentaire du *Cantique des Cantiques*. En tout, cet ouvrage comporte douze livres. Aussi, Photios de Constantinople rapporte le sous-titre d'« Explication de l'Octateuque » puisque Cosmas se sert tout au long de sa démonstration des huit premiers livres de la Bible, à savoir le Pentateuque (Genèse, Exode, Lévitique, livre des Nombres, Deutéronome), ainsi que le Livre de Josué, le Livre des Juges et le Livre de Ruth²⁴⁵. Il commence à exposer sa cosmographie dans les quatre premiers livres : dans le premier livre, il entreprend de réfuter la thèse de la sphéricité des cieux et de la Terre, qu'il considère comme fausse et exclusivement païenne ; en

²⁴³ Au IX^e siècle, dans le codex 36 de sa *Bibliothèque*, le patriarche de Constantinople, Photios nous informe que Cosmas Indicopleustès rédigea son ouvrage sous un empereur nommé Justin : or, Justin I^{er} régna de 518 à 527 et Justin II régna de 565 à 578, et entre ses deux règnes, il y eut le règne de Justinien I^{er} de 527 à 565. On peut donc en déduire que Cosmas vécut, au plus tôt sous Justin I^{er}, au plus tard sous Justin II, et donc probablement une partie de sa vie sous Justinien I^{er}.

²⁴⁴ La biographie de Cosmas est tirée du *Dictionnaire de théologie catholique*, livre III-2, [Constantinople-Czepanski], s. v. « Cosmas Indicopleustès », Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 1916.

²⁴⁵ Photios de Constantinople, *Bibliothèque*, 36.

conséquence, il compte défendre, et surtout justifier le récit biblique de la création du monde. De fait, dans le deuxième livre, il livre ce qu'il considère être la conception chrétienne de la géographie terrestre : pour résumer, d'après lui, la Terre est plate, et enfermée dans une sorte de grand parallélépipède tapissé par les mers qui se rejoignent au sommet pour former la voûte céleste. Du deuxième au quatrième livre, Cosmas défend sa position en se servant des Écritures, notamment la Genèse dans le deuxième livre, et l'Exode dans le troisième livre. Avec le quatrième livre, notre auteur récapitule tous les points de vue abordés dans les précédents livres, et dénonce à nouveau la thèse de la sphéricité de la Terre. Dans le cinquième livre, Cosmas livre une description du Tabernacle, c'est-à-dire le sanctuaire construit par les Hébreux grâce aux instructions architecturales de Dieu, et où ils gardaient l'arche d'alliance avant la construction du Temple de Salomon, à partir des récits d'écrivains sacrés, au sujet desquels il donne des renseignements sur leur vie, le contenu et le but recherché de leurs ouvrages : la thèse que défend Cosmas, c'est que la Terre a la même forme que le Tabernacle des Hébreux, bâti selon les indications de Dieu. Le sixième livre est consacré à la taille du Soleil et le septième à l'éternité des Cieux. Dans le huitième livre, Cosmas se livre à une explication au cantique d'Ezéchias, contenu dans le livre d'Isaïe, et s'intéresse plus particulièrement au mouvement de rétrogression du Soleil par l'action de Dieu, décrit au verset 8²⁴⁶. Poursuivant le livre précédent, le neuvième livre est consacré au mouvement du Soleil, de la Lune et des autres corps célestes. Enfin, dans le dixième livre, Cosmas rapporte des extraits des Pères de l'Église, et s'en sert comme arguments d'autorité pour justifier les points de vue qu'il a développé tout au long de sa démonstration. Pour leur part, les deux derniers livres abordent de sujets différents : le onzième livre contient la description d'animaux et de plantes d'« Inde » (le terme est utilisé pour désigner les territoires exotiques, au-delà des frontières de l'empire byzantin) ; dans le dernier livre, notre auteur essaye de prouver que le récit de l'Ancien Testament, en se servant de témoignages païens de l'époque de Moïse comme les Babyloniens ou les Égyptiens²⁴⁷. Ainsi, Cosmas Indicopleustès entend décrire un système cosmologique qu'il présente comme conforme aux Écritures.

Cependant, cette géographie est loin d'être partagée par ses coreligionnaires : ainsi le second auteur étudié dans cette partie, Jean Philopon, défend la thèse inverse, à savoir la sphéricité de la Terre dans son traité *Sur la Création du monde*²⁴⁸. De plus, Photios de Constantinople critique de

²⁴⁶ Isaïe 38, 8.

²⁴⁷ Cette description de la *Topographie chrétienne* est tirée du *Dictionnaire de théologie catholique*, livre III-2, [Constantinople-Czepanski], s. v. « Cosmas Indicopleustès », Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 1916-1917.

²⁴⁸ Cet ouvrage est aussi appelé le *Pour l'Hexaméron*, puisque Jean Philopon entendait défendre les *Homélies sur l'Hexaméron* de Basile de Césarée, évêque de cette ville au IV^e siècle, et s'opposer à ceux qui avaient critiqué ses positions comme par exemple Théodore de Mopsueste. Dans cet ouvrage, Jean produit donc un commentaire de la Genèse, et il y défend la thèse selon laquelle Moïse, en tant que rédacteur du Pentateuque, a livré des vérités sur la physique du monde dans le premier chapitre de la Genèse ; vérités reprises par les philosophes grecs. Parmi celles-

manière très virulente l'ouvrage de géographie du voyageur alexandrin : tout d'abord, le patriarche médiéval l'attaque sur son style qu'il juge peu élevé et la construction qu'il trouve franchement mauvaise ; mais ce qu'il attaque le plus vivement, c'est une grande partie de ses positions qu'il juge absurdes et indignes de se trouver dans un commentaire des Écritures, parmi lesquelles sa réfutation de la sphéricité de la terre²⁴⁹. D'ailleurs, le fait que cette conception du monde ne soit pas acceptée par la majorité des chrétiens lettrés permet de remettre en cause la vision caricaturale d'un Moyen-Âge obscurantiste durant lequel la religion avait banni le savoir antique au point que tout le monde pensait que la Terre était plate.

b) La mention de Xénophane par Cosmas Indicopleustès.

Maintenant que nous avons présenté la vie et l'œuvre de Cosmas Indicopleustès, nous pouvons nous intéresser à la mention que fait le voyageur alexandrin de Xénophane. Cette mention intervient dans le livre II qui nous l'avons vu chercher à défendre la thèse selon laquelle la Terre n'est pas sphérique, ni même ronde, mais plate et enfermée dans un genre de parallélépipède tapissé par les mers ; thèse qu'il présente comme celle décrite par Moïse dans le Pentateuque. Plus précisément, l'auteur chrétien se sert d'une doctrine xénophanienne au cours d'une digression qui intervient après qu'il a évoqué Éphore de Cumes, auteur du IV^e siècle avant Jésus-Christ surtout connu pour son œuvre historiographique qui n'est connue que par d'autres auteurs qui ont cité et même recopiés des passages de cette œuvre. Cette digression étant plutôt courte, je vais la reproduire en intégralité, et ne pas seulement nous limiter à la dernière partie qui est consacrée à Xénophane de Colophon. Ainsi, le géographe chrétien écrit :

Digression

80. Cet Éphore est un ancien écrivain, philosophe et historiographe.

Avec précision, à l'aide du texte et du dessin, Éphore expose, de la même façon que la divine Écriture, la position de la terre et la révolution des astres.

Quant à Pythéas de Marseille, il dit dans son livre *Sur l'Océan* que, lorsqu'il était dans l'extrême nord, les barbares indigènes lui ont montré le gîte du soleil, car c'est toujours là, chez eux, que le soleil vient passer la nuit.

D'autre part, Xénophane de Colophon, puisqu'il suppose que la terre est infinie, n'admet

ci, on retrouve notamment la sphéricité de la Terre. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII-1, [Isaac-Jeune], s. v. « Jean Philopon », Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 835-836 ; et *Stanford Encyclopaedia of philosophy online*, s. v. « John Philoponus », « 4. 1 *On the Creation of the World* », rédigé par l'historien de la philosophie à l'université de Princeton, Christian Wildberg, lien : <https://plato.stanford.edu/entries/philoponus/#CreaWorl> .

²⁴⁹ Photios de Constantinople, *op. cit.*, 36.

manifestement pas la sphère. Ces choses-là quand les gens du dehors les affirment, ils se trouvent en accord avec la divine Écriture²⁵⁰.

Ici, la doctrine de Xénophane est rapportée au milieu de celle d'Éphore de Cumes et de celle de Pythéas de Marseille, explorateur grec du IV^e siècle avant notre ère qui a voyagé jusque dans les mers septentrionales de l'actuelle Écosse, et dont les ouvrages ne sont eux aussi connus que par le témoignage d'autres auteurs ; nous avons d'ailleurs la mention d'un de ses ouvrages, le traité *Sur l'Océan*. Ainsi, ces trois auteurs sont des auteurs dont les œuvres ne sont connues qu'à l'état fragmentaire. De plus, on remarque que Xénophane de Colophon est le plus ancien de ces trois personnages, puisqu'il est le seul présocratique présenté dans cette digression ; il est même antérieur d'au moins un siècle puisqu'il vécut durant la seconde moitié du VI^e siècle avant Jésus-Christ. C'est d'ailleurs par Xénophane que Cosmas conclut son chapitre sans doute pour montrer que même dès les plus anciens sages grecs, il y avait des gens qui ont tenu des positions qui s'accordent avec les Écritures.

Pour ce qui est de la doctrine xénophanienne retenue par l'auteur, c'est son étude concernant la Terre : Cosmas affirme que Xénophane conçoit la terre comme infinie (ἄπειρον ὑποτιθέμενος εἶναι τὴν γῆν), et il en conclut donc que le philosophe ne peut accepter la sphéricité (ρόδηλός ἐστι μὴ δεχόμενος τὴν σφαῖραν). De fait, l'auteur chrétien sous-entend que Xénophane défendait l'idée que la terre n'était pas une sphère, ce qui vient étayer la réfutation de la thèse de la sphéricité de la terre à laquelle se livre Cosmas. De plus, il faut relever que notre auteur précise bien que tous les sages grecs qu'il présente dans ce chapitre sont des « gens de l'extérieur » (οἱ ἔξωθεν), c'est-à-dire extérieurs à la foi judéo-chrétienne ; et que les positions évoquées « se trouvent en accord avec la divine Écriture (συμφωνοῦντες τῇ θεῖᾳ Γραφῇ εὐρίσκονται εἰρηκότες.). Cosmas expose donc que des auteurs païens, parmi lesquels un des plus anciens, ont tenu des propos qu'il juge en accord avec les Écritures alors qu'ils n'avaient, semble-t-il, pas eu accès aux textes hébraïques et n'ont donc pu fonder leur étude que sur l'observation de la nature : de fait, il peut prétendre que la vérité sur le monde est trouvable non seulement en étudiant les Écritures, c'est-à-dire le message de Dieu, mais aussi en observant la nature, c'est-à-dire l'œuvre de Dieu.

Voici la seconde raison pour laquelle j'ai décidé de traiter à part cette mention de Cosmas

²⁵⁰ Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, livre II, 80, trad. Wanda Wolska-Conus, Cerf, Paris, 1968. Texte grec : (79) Παραγραφή

(80) Οὗτος ὁ Ἔφορος παλαιός ἐστι συγγραφεύς, φιλόσοφος καὶ ιστοριογράφος.

Ἀκριβῶς ὁ Ἔφορος καὶ λόγῳ καὶ τῇ καταγραφῇ, ὡς ἡ θεῖα Γραφή, διηγεῖται τὴν θέσιν τῆς γῆς καὶ τῶν ἀστρῶν τὴν περιφορὰν.

Πυθέας δὲ ὁ Μασαλιώτης φησὶν ἐν τοῖς περὶ Ὠκεανοῦ ὅτι παραγενομένων αὐτῷ ἐν τοῖς βορειοτάτοις τόποις εἰδείκνυον οἱ αὐτόθι βάρβαροι τὴν ἡλίου κοίτην, ὡς ἐκεῖ τῶν νυκτῶν ἀεὶ γινομένου παρ' αὐτοῖς.

Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος, ἄπειρον ὑποτιθέμενος εἶναι τὴν γῆν, πρόδηλός ἐστι μὴ δεχόμενος τὴν σφαῖραν. Καὶ ταῦτα μὲν οἱ ἔξωθεν συμφωνοῦντες τῇ θεῖᾳ Γραφῇ εὐρίσκονται εἰρηκότες.

Indicopleustès : en effet, outre l'impact mineur que ce texte a eu sur la manière de concevoir le monde, il faut relever que Cosmas semble approuver totalement la doctrine xénophanienne concernant l'infinité de la terre, et il en suppose que le philosophe rejetait la thèse de la terre sphérique. Or, il n'est plus jamais fait mention de Xénophane ailleurs dans l'ouvrage, et donc le seul commentaire qui a été fait de sa doctrine, c'est qu'elle était en accord avec les Écritures. Il s'agit à ma connaissance de l'unique mention positive d'une doctrine xénophanienne qui ne relève pas des questions théologiques, et c'est ce qui justifie de classer à part cet auteur.

2) JEAN PHILOPON, UN MEILLEUR PHILOSOPHE QUE THÉOLOGIEN.

Notre second auteur a vécu lui aussi au VI^e siècle de notre ère, mais a été bien plus prolifique, et bien plus connu, que le précédent : il s'agit de Jean Philopon, un philosophe et un scientifique chrétien qui s'est intéressé à beaucoup de sujets, mais ironiquement a été condamné par l'Église pour ses positions théologiques. Cet auteur est un personnage clé du VI^e siècle lorsque se développe une nouvelle approche du savoir développé par les auteurs qui faisaient autorité, et surtout Aristote. Ce sont ces nombreux commentaires aux œuvres d'Aristote qui sont majoritairement retenus par la postérité et font sa renommée, ainsi que, dans une moindre mesure, sa tentative infructueuse de contribuer aux débats théologiques concernant la Trinité et la nature du Christ.

a) La vie de Jean Philopon et son *Commentaire sur la physique d'Aristote*.

La biographie de Jean Philopon est certes plus fournie que celle de Cosmas Indicopleustès, mais sa vie reste malgré tout méconnue. Il serait né aux environs de 490 à Alexandrie²⁵¹, et il acquiert de nombreux surnoms en fonction de son lieu d'activité (Jean d'Alexandrie), ou de ses activités (Jean le grammairien ou Jean Philopon). Ce surnom « Philopon » provient de l'adjectif φιλόπονος signifiant « celui qui aime le travail », et est probablement dû à son œuvre conséquente et sur des sujets variés : la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy online* comptabilise au moins quarante traités attribuables à Jean Philopon sur la grammaire, la logique, les mathématiques, la physique, la psychologie, la cosmologie, l'astronomie, la théologie et les affaires de l'Église²⁵². Jean

²⁵¹ La date de 490 est avancée par la *Stanford Encyclopaedia of philosophy online*, s. v. « John Philoponus ». D'après le *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII-1, [Isaac-Jeûne], s. v. « Jean Philopon », Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 832, Nicéphore Calliste Xanthopoulos, historien byzantin du XIV^e siècle, rapporte qu'il est originaire d'Alexandrie, mais le dictionnaire précise qu'il se trompe.

²⁵² *Stanford Encyclopaedia of philosophy*, s. v. « John Philoponus », « 1. Introduction ».

Philopon est aussi connu pour son travail lié à la ville d'Alexandrie et du rôle prépondérant qu'il a eu au sein de l'école néoplatonicienne de la cité égyptienne : les traditions platonicienne et aristotélicienne constituent justement la source de ses connaissances. En effet, Jean Philopon a étudié la philosophie à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, sous la direction d'un certain Ammonius, qui avait été formé à l'école néoplatonicienne d'Athènes par Proclus, un philosophe néoplatonicien du V^e siècle, héritier du savoir de Plotin et Porphyre, et surtout radicalement anti-chrétien. Dans cette même école, un contemporain de Jean, Simplicius suit lui aussi les enseignements d'Ammonius, puis à Athènes, ceux de Damascios, philosophe néoplatonicien de la fin du V^e et du début du VI^e siècle ; il devient par la suite un philosophe néoplatonicien renommé et le plus grand adversaire de Jean²⁵³. Chacun des auteurs produisirent une série de commentaires aux textes d'Aristote, et notamment un *Commentaire sur la Physique d'Aristote* sur lequel nous reviendrons juste après. Dans cette même période, Jean Philopon publie un traité critique de la philosophie néoplatonicienne, le *Sur l'éternité du monde contre Proclus*, dans lequel il réfute les accusations du philosophe contre le récit vétéro-testamentaire de la création. À la même époque, en 529, l'empereur Justinien fait fermer les écoles de philosophie d'Athènes et interdire l'enseignement de celle-ci, ce qui force les intellectuels non-chrétiens à partir.

Jean publie un dernier grand traité, le *Sur l'éternité du monde contre Aristote*, dans lequel il réfute les passages qui font obstacle au récit de la Création, et peu après il semble mettre un terme à sa carrière de philosophe. C'est là que commence vraiment son activité de théologien en se lançant dans le débat théologique de son temps : nous avons déjà vu qu'il avait publié son traité *Sur la Création du monde*, dans lequel il prétendait que Moïse, avec le récit de la création du monde dans la Genèse, avait livré des vérités sur le monde.

Cependant, Jean Philopon tient des positions théologiques jugées problématiques par l'Église. La première, c'est une certaine proximité avec les thèses monophysites²⁵⁴ : par exemple, dans son ouvrage *l'Arbitre*, il explique que les termes « nature » et « hypostase » sont synonymes, et donc qu'il faut abandonner la formule « discernable en deux natures », ce qui, on peut le

²⁵³ *Ibid.*, s. v. « Simplicius », « 1. Life and Works », rédigé par le philologue et historien de la philosophie, Christoph Helmig. Lien : <https://plato.stanford.edu/entries/simplicius/#LifeWork>. Il me semble d'ailleurs nécessaire de rappeler que Simplicius a lui-même cité trois fragments de l'œuvre de Xénophane : le B 25 rapporté dans le *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 23, 20 ; le B 26, *ibid.*, 23, 11 ; et le B 29, *ibid.*, 188, 32. On trouve aussi deux témoignages : le A 31, *ibid.*, 22, 22 et suivant ; et le A 47 rapporté dans le *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 522, 7.

²⁵⁴ Le monophysisme est une doctrine chrétienne qui considère que la nature de Jésus-Christ est à la fois divine et humaine, et que ces deux natures ne sont pas séparées, acceptant ainsi les conclusions des conciles de Nicée et d'Éphèse, mais qui considère que ces deux natures du Christ puisqu'elles ne sont pas séparées, ne peuvent pas non plus être distinctes : ainsi, Jésus-Christ disposait avant son Incarnation de deux natures, l'une divine, l'autre humaine ; puis après son Incarnation, la nature divine aurait absorbé la nature humaine, ne laissant donc qu'un Christ complètement divin et lui niant toute relation possible avec les humains. Cette doctrine est née des enseignements d'Eutychès qui était abbé à Constantinople, et surtout complètement acquis aux thèses de Cyrille d'Alexandrie sur lequel nous nous attardons plus bas. Voir David N. Bell, *op. cit.* p. 121-122.

comprendre, choqua l'oreille de certains orthodoxes zélés²⁵⁵. La seconde, c'est son interprétation trithéiste du dogme trinitaire : en effet, Jean Philopon avait théorisé que les trois personnes de la Trinité, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, n'étaient pas une seule entité, mais bien trois divinités distinctes et séparés, et que la seule unité qui existait était le concept de divinité. C'est cette position trithéiste qui fut le plus vivement condamnée, et un siècle après la mort de Jean Philopon aux environs de 570, le troisième concile de Constantinople qui eut lieu dans les années 680-681, le condamne à titre posthume, et ses enseignements sont qualifiés d'hérétiques²⁵⁶.

Néanmoins, ce qui nous intéresse dans ce travail, c'est le *Commentaire sur la Physique d'Aristote* ; il faut donc tout d'abord nous intéresser au genre du commentaire chez Jean Philopon. Ces commentaires sont, semble-t-il, les plus anciens travaux du philosophe chrétien : le *Dictionnaire de théologie catholique* rapporte d'ailleurs que le quatrième livre du *Commentaire sur la Physique d'Aristote* a été publié, d'après les dires de Jean lui-même, en « l'année 233 de l'ère de Dioclétien », c'est-à-dire l'an 517²⁵⁷ : à cette époque, Jean était sûrement en plein milieu de sa carrière de philosophe au sein de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Ensuite l'entrée au nom de Jean Philopon dans la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy online* distingue deux périodes dans la publication des commentaires sur les traités d'Aristote : une première durant laquelle, il se base sur les cours de son maître Ammonius, avec le *De Generatione et corruptione*, le *Sur l'Âme*, les *Premières* et les *Secondes Analytiques* qui le mentionnent explicitement dans leurs titres ; une seconde, avec les *Catégories*, la *Physique* et la *Météorologie* qui ne contiennent pas dans leur titre cette référence aux séminaires d'Ammonius, ce qui laisse supposer qu'au moment de leur rédaction, Jean professait lui-même les enseignements contenus dans ces commentaires²⁵⁸. Ainsi, il est hautement probable que le *Commentaire sur la Physique* rapporte les réflexions de Jean lui-même, et non pas des notes tirées des cours de son maître.

Venons-en donc au contenu de cet ouvrage : comme son nom l'indique, le *Commentaire sur la Physique d'Aristote* est un ouvrage qui entend commenter et critiquer l'étude et la doctrine développée en huit livres par Aristote sur la nature en général. Plus précisément, la partie qui nous intéresse se trouve dans le commentaire du premier livre de la *Physique* : dans ce livre, Aristote explique que pour connaître quelque chose, il faut en connaître les causes, les principes et les

²⁵⁵ *Stanford Encyclopaedia of philosophy online*, s. v. « John Philoponus », « 4.2 Monophysitism » et *Dictionnaire de théologie catholique*, livre VIII-1, [Isaac-Jeûne], s. v. « Jean Philopon », Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 838.

²⁵⁶ *Stanford Encyclopaedia of philosophy online*, s. v. « John Philoponus », « 4.3 Tritheism » et *Dictionnaire de théologie catholique*, livre VIII-1, [Isaac-Jeûne], s. v. « Jean Philopon », Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 838-839.

²⁵⁷ *Dictionnaire de théologie catholique*, livre VIII-1, [Isaac-Jeûne], s. v. « Jean Philopon », Paris, Letouzey et Ané, 1924, col. 832.

²⁵⁸ *Stanford Encyclopaedia of philosophy online*, s. v. « John Philoponus », « 2. Extant Philosophical Commentaries ».

éléments ; de fait, dans le livre I, Aristote cherche à définir le principe ou les principes du monde, et pour ce faire, il passe en revue les opinions de ces prédécesseurs qui ont défendu l'une ou l'autre thèse. Parmi ces prédécesseurs se trouvent Parménide et Mélissos qui défendaient l'idée d'un monisme, et qui, par leur lien avec l'école d'Élée, sont souvent associés à Xénophane qui passe souvent pour le fondateur de cette école.

Avant de passer à l'étude des mentions faites de Xénophane dans son commentaire, il me semble nécessaire de noter le caractère tout à fait spécial de l'ouvrage de Jean Philopon par rapport aux autres œuvres que nous avons évoquées et que nous évoquerons au cours de ce travail : en effet, cet ouvrage n'est ni une œuvre apologétique pour faire la promotion du christianisme, ni une œuvre de réfutation des opinions qui seraient contraires au dogme chrétien, ni encore un ouvrage pour établir justement le dogme chrétien concernant telle ou telle question. Cet ouvrage est un commentaire à l'œuvre de l'un philosophe qui est, avec Platon, la plus grande autorité philosophique. D'ailleurs, Jean Philopon n'est pas le seul à avoir commenté les œuvres du grand philosophe : son grand rival Simplicius est surtout connu pour son corpus de commentaires à Aristote, ce qui peut montrer qu'il s'agit d'une tendance de l'époque. Ainsi, je dirai que Jean Philopon, du fait de la nature de son œuvre et de son activité de philosophe, semble se concentrer sur un approfondissement et une critique du savoir aristotélicien sans que ses conceptions religieuses n'aient une incidence sur son travail, du moins à cette époque. Voici, en partie, ce qui a motivé ma décision de le classer à part.

b) Les mentions de Xénophane et la citation du fragment B 29 par Jean Philopon.

La vie de Jean Philopon et l'œuvre qui nous intéresse ayant été présentés, nous pouvons maintenant nous atteler à l'étude des mentions que le philosophe chrétien fait de Xénophane dans son ouvrage. Il y a deux passages qui évoquent Xénophane : ils sont de longueur inégale puisque l'un d'eux est un long paragraphe entièrement consacré à l'opinion de ce qui semble être la pensée éléate puisque Xénophane est mentionné aux côtés de Parménide et Mélissos qui sont souvent présentés comme ses successeurs ; le second est plus court, mais est tout de même assez intéressant puisqu'il livre un fragment de Xénophane lui-même, le B 29²⁵⁹.

Commençons donc l'étude du premier passage. Le paragraphe intervient dans le commentaire que Jean produit sur une phrase tirée du premier livre de la *Physique* ; la phrase en question rapporte ceci « Il est nécessaire qu'il y ait un ou plusieurs principes²⁶⁰ ». Le commentateur

²⁵⁹ Il est d'ailleurs intéressant de noter que ce fragment B 29 est aussi rapporté par Simplicius dans son propre *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 188, 32.

²⁶⁰ Aristote, *Physique*, I, 2, 184b15. Je traduis cette phrase à partir de la traduction anglaise de John Philoponus, *On*

entend donc discuter autour de la question du ou des principes de l'univers, et il rappelle pour ce faire la classification adoptée par Aristote pour traiter de cette question. Ainsi, il y a trois caractéristiques fondamentales du ou des principes pour le grand philosophe : tout d'abord, bien évidemment, l'unité ou la multiplicité de principe, puis l'immobilité ou la mobilité de ce ou ces principes, et enfin le fait que ce ou ces principes soient finis ou infinis. Concernant Xénophane, celui-ci est évoqué aux côtés de Parménide dans le deuxième paragraphe du commentaire de cette phrase, et le commentateur essaye d'expliquer pourquoi Aristote a critiqué leurs positions. Voici ce que Jean Philopon écrit :

Qu'il existait un principe, immobile et fini, était l'opinion de Parménide et Xénophane. Mais, il est parfaitement clair, en fait, que leur discours ne portait pas sur les objets physiques ; car, comme Aristote le dit lui-même dans sa *Métaphysique*, ce n'est pas comme si ces hommes étaient à ce point plus que fous, qu'ils devaient penser qu'il n'y a pas de différence entre le feu et l'eau. Et il ressort clairement des propres propos d'Aristote que ces hommes n'étaient pas des philosophes de la nature ; car lorsqu'il dit « et s'il (le principe) est un, il est soit immobile, comme le dit Parménide, ainsi que Mélissos », il ajoute « soit en mouvement, comme le disent les philosophes de la nature », sous-entendant que les gens de l'école de Parménide n'étaient pas des philosophes de la nature. [...] Parménide et Xénophane disaient que le principe est un, fini et immobile ; mais Mélissos, qui parlait aussi des mêmes choses, comme je l'ai déjà dit, soutenait aussi qu'il était un et immobile, sauf que Mélissos disait que l'un était infini, alors que l'école de Parménide disait qu'il était fini, et cela parce qu'ils s'occupaient de la puissance définitive et formatrice des intelligibles, tandis que Mélissos s'occupait de l'infinitude de la puissance. Ceux qui disent directement que l'être est un et en même temps immobile pensaient sur la bonne voie ; car s'il se mouvait, il ne serait plus un : car alors il serait aussi le mouvement lui-même, ainsi qu'un endroit ou un moment ou quelque chose de ce genre dans lequel le mouvement a lieu. Mais nous devons être conscient que ces personnes qui disaient que tout est un ne produisaient pas un discours au sujet des principes. S'ils disaient que le *principe* des choses qui existent est un, ils ne pourraient plus avoir dit que l'être est un, car une fois que le principe existe, il en va de même pour ce qui est dérivé du principe. Ceux-ci sont dans la catégorie des relatifs, car le principe est le principe de certaines choses. Donc leur discours ne portait pas sur les principes, mais seulement sur les choses qui existent. Mais, si leur discours ne portait pas sur les principes, pourquoi Aristote critique-t-il ces hommes au motif qu'ils suggéraient à tort que le principe était un ? Ma réponse est que, même s'ils ne parlaient pas des principes, néanmoins Aristote critique l'argumentation comme si quelque avait suggéré que le principe des choses physiques était un, parce qu'il veut démolir une telle théorie²⁶¹.

Aristotle Physics 1.1-3, translated by Catherine Osborne, London ; New Delhi, Bloomsbury, Ancient commentators on Aristotle, 2014, p. 41. Texte grec : Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, .

²⁶¹ Jean Philopon, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 184b15. Traduit en français à partir de la traduction anglaise de Catherine Osborne, *op. cit.*, p. 42-43. Texte grec : Μίαν μὲν οὖν ἀρχὴν εἶναι καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένην ἐδόξασε Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης. Δῆλον δὲ πᾶντως ὅτι οὐ περὶ τῶν φυσικῶν πραγμάτων ἦν τοῦτοις ὁ λόγος· ὡς γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ εἶπεν, οὐχ οὕτω καὶ τῶν μαινομένων χειρόνως διέκειντο οἱ ἄνδρες οὗτοι, ὡς νομίζουσιν τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ μὴ εἶναι διάφορον· καὶ ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς Ἀριστοτελικῆς ῥήσεως πρόδηλον ὡς οὐ φυσικοὶ οἱ ἄνδρες οὗτοι. Εἰπὼν γὰρ καὶ εἰ μίαν, ἢ ἀκίνητον, ὥσπερ φησὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἐπήγαγεν ἢ κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοὶ, ὡς δὴ μὴ φυσικῶν ὄντων τῶν περὶ Παρμενίδην. [...] Μίαν μὲν οὖν καὶ πεπερασμένην καὶ ἀκίνητον Παρμενίδης ἔλεγε καὶ Ξενοφάνης, μίαν δὲ καὶ ἀκίνητον καὶ [ἄπειρον] ὁ Μέλισσος περὶ τῶν αὐτῶν καὶ αὐτός, ὡς ἤδη εἶπον, διαλεγόμενος· πλὴν ὅτι οὗτος μὲν ἄπειρον ἔλεγε τὸ ἐν, οἱ δὲ

J'ai choisi de raccourcir un peu le paragraphe en coupant une partie qui était uniquement consacré à Parménide et qui parlait du contenu de deux de ses œuvres, le *Vers l'Opinion* (πρὸς δόξαν) et le *Vers la vérité* (πρὸς ἀλήθειαν). De ce passage, on pourrait retenir que Jean Philopon affirme que la doctrine de Xénophane, Parménide et Mélissos ne relève pas de la philosophie de la nature, mais de l'ontologie, et qu'Aristote finalement ne critique pas l'argumentation de ces philosophes, mais celle que pourrait tenir quelqu'un qui penserait que le principe des choses physiques était un : cette affirmation de Jean revient à dire qu'Aristote a invoqué et réfuté le monisme de Parménide et Mélissos alors que ce monisme désignait l'être et non pas le principe de toutes choses. Mais ce qui doit nous intéresser, c'est justement le traitement de la figure de Xénophane : sa mention dans le commentaire est un ajout de Jean, puisque le philosophe originaire de Colophon n'est jamais mentionné par Aristote dans les huit livres de la *Physique*. Le commentateur fait donc apparaître la figure de Xénophane dans l'étude de cette question des principes, mais l'utilisation qu'il en fait est assez décevante : le nom de Xénophane n'apparaît que deux fois dans tout le paragraphe, et ces deux apparitions sont en fait la répétition d'une même phrase, celle qui proclame que le principe est un, immobile et fini (Μίαν μὲν οὖν ἀρχὴν εἶναι καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένην) d'après Parménide. Pire, Xénophane n'apparaît dans cette phrase que comme le suiveur de Parménide, puisque Jean cite toujours le nom de Parménide avant celui de Xénophane pour désigner l'initiateur de cette position (ἐδόξασε Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης et Παρμενίδης ἔλεγε καὶ Ξενοφάνης) : personnellement, en lisant cette phrase, on imagine vite Parménide énonçant que le principe est un, immobile et fini, tandis que Xénophane se tient derrière lui en acquiesçant d'un hochement de tête. Dans cette mention, Xénophane n'est qu'un Parménide *bis* ; et sa présence apparaît d'autant plus superflue quand on voit la place qui est accordée aux deux autres auteurs qui, eux, sont évoqués par Aristote : Mélissos, dans une moindre mesure, qui est singularisé par le fait qu'il est en désaccord avec Parménide puisqu'il considère certes que le principe est un et immobile, mais il avance qu'il est infini (μίαν δὲ καὶ ἀκίνητον καὶ [ἄπειρον] ὁ Μέλισσος). Mais c'est surtout Parménide qui est mis en avant dans ce paragraphe : comme je l'ai dit, j'ai coupé un passage qui était entièrement consacré à deux de ses œuvres ; son nom est celui qui apparaît le plus dans tout le paragraphe, avec six occurrences, et c'est une fois de plus que le nom d'Aristote dont Jean commente pourtant les propos.

περὶ Παρμενίδην πεπερασμένον, τοῦτο δὲ διὰ τὸ ἐκείνους μὲν εἰς τὴν ὀριστικὴν καὶ εἰδοποιὸν τῶν νοητῶν δύναμιν ἀπιδεῖν, τοῦτον δὲ εἰς τὴν ἀπειρίαν τῆς δυνάμεως. Καλῶς δὲ ὅσοι ἐν τῷ ὄν εἰρήκασιν εὐθὺς καὶ ἀκίνητον ἐδόξασαν· εἰ γὰρ ἐκινεῖτο, οὐκέτι ἐν ἄν ἦν· ἦν γὰρ καὶ αὐτὴ ἡ κίνησις καὶ τόπος τις χρόνος ἢ τι τοῦτον, ἐν ᾧ ἡ κίνησις. Ἰστέον δὲ ὅτι ἐν τῷ πᾶν λέγοντες οὗτοι οὐ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐποιοῦντο τὸν λόγον· εἰ γὰρ μίαν ἔλεγον εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν ὄντων, οὐκέτι ἠδύναντο λέγειν ἐν τῷ ὄν εἶναι· οὔσης γὰρ τῆς ἀρχῆς ἀνάγκη εἶναι καὶ τὸ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς. Ταῦτα γὰρ τῶν πρὸς τί εἰσιν· ἡ γὰρ ἀρχὴ τινῶν ἐστὶν ἀρχή. Ὅστε οὐ περὶ τῶν ἀρχῶν τούτοις ὁ λόγος, τί δήποτε ὁ Ἀριστοτέλης ἐλέγχει τοὺς ἄνδρας τοῦτους ὡς κακῶς μίαν τὴν ἀρχὴν ὑποτιθεμένους ; λέγω οὖν ὁ Ἀριστοτέλης ὡς εἰ καὶ μὴ περὶ τῶν ἀρχῶν ἔλεγον, ἀλλ' οὖν ὁ Ἀριστοτέλης ὡς εἰ καὶ τις ὑπετίθετο μίαν εἶναι τὴν τῶν φυσικῶν πραγμάτων ἀρχὴν, οὕτως ἐλέγχει τὸν λόγον ἀνασκευάσαι τὸ τοιοῦτον δόγμα βουλόμενος.

Finalement, notons les expressions τῶν περὶ Παρμενίδην et οἱ δὲ περὶ Παρμενίδην signifiant littéralement « ceux qui sont autour de Parménide », et que Mme Osborne a traduit par « école de Parménide » : la lignée qui est évoquée est sans aucun doute l'école d'Élée dont était membre Parménide. Or, à l'époque, on considère que c'est Xénophane qui a fondé cette école, et que Parménide avait été l'élève de Xénophane : le lien de maître-élève entre Xénophane et Parménide n'est jamais évoqué par Jean Philopon qui soit ne le connaissait peut-être pas, ou bien n'y croyait pas, ou encore le considérait tellement évident qu'il n'était pas nécessaire de le mentionner. En définitive, quelles informations nous apporte cette mention sur Xénophane ? Il nous informe que Xénophane appartenait à la même école de pensée que Parménide et Mélissos, et qu'il professait exactement la même chose que Parménide sur la question du principe. En somme, la présence de Xénophane dans ce paragraphe est purement anecdotique, puisque son absence n'impacterait en rien le propos tenu par Jean.

La seconde mention qui est faite par Jean Philopon de Xénophane se trouve dans un commentaire plus court, mais apporte plus d'informations sur Xénophane : en effet, dans celui-ci, Jean Philopon cite le fragment B 29 de Xénophane qui pose l'eau et la terre comme principes de toutes choses. Le commentaire tient sur une petite phrase du chapitre 5 qui dit ceci « Même s'ils les (les principes) ont posé sans raisonnement ²⁶² » ; cette phrase intervient dans un passage où Aristote explique que tous les philosophes ont présenté comme opposés les éléments, et ce qu'ils ont posé comme principes ; or, d'après lui, les philosophes ont posé ses principes sans aucun raisonnement, c'est-à-dire sans justification. C'est sur ce point que Jean Philopon reprend Aristote. Ainsi, Jean écrit :

P. 188b28 : Même s'ils les ont posés sans raisonnement,

Ce n'est pas qu'ils n'avaient employé aucun raisonnement pour établir les principes qu'ils posaient, mais qu'ils n'en employaient aucun de persuasif pour pouvoir convaincre. Mais, même s'ils ont produit inflexiblement leurs doctrines personnelles, du moins ont-ils tous en chœur posé que les principes étaient opposés. Il y a donc un accord « jusque-là », néanmoins le désaccord vient de ce que les uns considéraient ces principes plus universels et plus généraux, tandis que les autres les considéraient plus particuliers ; et pour les uns, on apprend plus par la sensation que par la raison, tandis que pour les autres, on apprend plus par la raison que par la sensation. Car, certains considéraient que les principes étaient le chaud et le froid, parmi lesquels Parménide qui appelait le chaud le feu, et le froid la terre. D'autres considéraient que les principes sont l'humide et le sec. Porphyre déclare que Xénophane considérait que les

²⁶² Aristote, *op. cit.*, I, 5, 188b28. Traduction personnelle à partir du texte grec établi par H. Vitelli, *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, 2 vols. [Commentaria in Aristotelem Graeca 16 & 17. Berlin: Reimer, 16:1887; 17:1888, pp. 125. Obtenu par le TLG : <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?4015:009:321525>.

principes sont le sec et l'humide, et je veux dire la terre et l'eau, et il se référerait à un passage qui le montre :

« Terre et eau, c'est cela que sont toutes les choses // Qui naissent et qui croissent. »

Homère semble avoir partagé cette conception lorsqu'il dit²⁶³ :

« Mais redevenez donc tous, ici, terre et eaux²⁶⁴. »

Et évidemment, il n'est pas surprenant qu'il proclamait qu'il y avait deux principes, comme Parménide dans le *Vers l'Opinion*, bien que dans le *Vers la Vérité*, il dise qu'il n'y en a qu'un²⁶⁵.

Jean conteste le propos d'Aristote, à savoir que les philosophes ont décidé arbitrairement de poser tel ou tel principe : pour Jean, ce n'est pas qu'il n'y avait pas de raisonnement, c'est qu'il n'y avait pas de raisonnement suffisamment persuasif pour convaincre. Il poursuit en mettant en lumière, non seulement l'accord entre les philosophes pour dire que les principes sont opposés, mais surtout le désaccord sur d'autres aspects des principes. Ce qui nous intéresse se trouve dans la seconde moitié de ce paragraphe : dans celle-ci, Jean Philopon explique que les prédécesseurs d'Aristote considéraient que les principes étaient associés à deux éléments, et aux qualités de ceux-ci. Il présente tout d'abord ceux qui considèrent que les principes sont le chaud et le froid (Οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν), parmi lesquels se trouve Parménide qui nomme le chaud, le feu et le froid, la terre (ὧν τὸ μὲν θερμὸν πῦρ ἐκάλει, τὸ δὲ ψυχρὸν γῆν). Mais ce qui est le plus intéressant, c'est la place accordée à Xénophane : en effet, après avoir présenté la position de ceux qui avaient posé le chaud et le froid comme principes, il présente ceux qui posent le sec et l'humide comme principes

²⁶³ Je me suis servi pour le passage allant de « Porphyre déclare [...] » à « Homère semble avoir partagé cette conception lorsqu'il dit », de la traduction de Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, « Xénophane », fragment B 29, p. 121.

²⁶⁴ Homère, *Iliade*, chant VII, v. 99, trad. Paul Mazon, Les Belles Lettres, Paris, C.U.F., 1961.

²⁶⁵ Jean Philopon, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 188b28. Traduction personnelle à partir du texte grec établi par H. Vitelli, *op. cit.*, pp. 125-126. Obtenu par le TLG : <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?4015:009:321525> . Texte grec : P. 188b28 Καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες.

Οὐχ ὅτι οὐδενὶ λόγῳ ἐχρῶντο εἰς τὸ κατασκευάσαι ἄς ὑπετίθεντο ἀρχάς, ἀλλ' ὅτι οὐδενὶ πιθανῶ, ὥστε καὶ πείθειν δύνασθαι. ἀλλ' εἰ καὶ ἀπαραμυθήτως ἐτίθεισαν τὰ οἰκεῖα δόγματα, ἀλλ' οὖν συμφώνως πάντες τὰς ἀρχὰς ἐναντίας εἶναι ὑπέθεντο. Ἡ μὲν οὖν κοινωνία "ἐπὶ τοσοῦτον", ἡ δὲ διαφορὰ ὅτι οἱ μὲν καθολικώτερα καὶ περιεκτικώτερα ἐλάμβανον, οἱ δὲ μερικώτερα, καὶ οἱ μὲν γνωριμώτερα τῇ αἰσθήσει μᾶλλον ἢ τῷ λόγῳ, οἱ δὲ τῷ λόγῳ μᾶλλον ἢ τῇ αἰσθήσει. Οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, ὁ Παρμενίδης, ὧν τὸ μὲν θερμὸν πῦρ ἐκάλει, τὸ δὲ ψυχρὸν γῆν. Οἱ δὲ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν. Ὁ Πορφύριος φησι τὸν Ξενοφάνην τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν δοξάσθαι ἀρχάς, τὴν γῆν λέγειν καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ χρῆσιν αὐτοῦ παρατίθεται τοῦτο δηλοῦσαν :

Γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἔσθ' ὅσα φύοντ' ἠδὲ γίνονται.

Ταύτης δὲ τῆς δόξης δοκεῖ καὶ Ὅμηρος εἶναι ἐν οἷς φησιν

ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε.

Καὶ οὐδὲν γε θαυμαστὸν καὶ τοῦτον, ὥσπερ Παρμενίδην, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο λέγειν τὰς ἀρχὰς ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἐν εἶναι λέγοντα.

(Οἱ δὲ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν), parmi lesquels Xénophane. Cette mention de Xénophane est d'autant plus apparente que Jean rapporte les propos de Porphyre qui est le disciple de Plotin, et donc une référence pour les néoplatoniciens. Le commentateur explique que Porphyre se référait au fragment B 29 pour affirmer que Xénophane posait comme principe l'humide et le sec, et donc l'eau et la terre (τὴν γῆν λέγω καὶ τὸ ὕδωρ), et pour Jean, Xénophane s'inscrit dans une tradition qui était déjà rapportée par Homère (Ταύτης δὲ τῆς δόξης δοκεῖ καὶ Ὅμηρος εἶναι)²⁶⁶. Xénophane apparaît donc comme un sage qui maintient une doctrine établie par Homère, considéré comme l'un des plus anciens auteurs grecs à cette époque, et c'est Parménide qui adopte une position nouvelle. Il faut d'ailleurs noter la dernière phrase qui explique qu'il est logique que Xénophane explique qu'il y a deux principes pour toutes choses, ce qu'il le met en accord avec Parménide sur ce point (Καὶ οὐδὲν γε θαυμαστὸν καὶ τοῦτον, ὥσπερ Παρμενίδην, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο λέγειν τὰς ἀρχὰς) ; on voit donc être souligné le lien qui existe entre Xénophane et Parménide.

Néanmoins, même si Jean singularise Xénophane un peu plus que dans la mention précédente, il faut remarquer que les informations qu'apporte celle-ci sur notre philosophe sont peu nombreuses : ainsi, outre le fait que Xénophane posait l'eau et la terre comme principes et qu'en cela il est en accord avec Homère, on nous apprend seulement qu'il est d'accord avec Parménide pour dire qu'il existe deux principes. De fait, je pense que l'on peut expliquer cette citation du fragment B 29 par le fait que Jean voulait illustrer l'existence d'une certaine tradition qui existait depuis Homère qui prônait l'existence de deux principes qui étaient l'eau et la terre, et que c'est avec Parménide que cette position a commencé à évoluer.

Finalement ce qu'il ressort de ces deux mentions, c'est que le nom de Xénophane n'est mentionné que trois fois dans toutes l'œuvre de Jean Philopon et il n'est jamais évoqué seul : soit il est présenté avec Parménide pour dire qu'il adoptait exactement les mêmes thèses, comme s'il était l'ombre de celui-ci ; soit il apparaît comme quelqu'un qui répète sans la modifier une position qui est héritée d'Homère. Voilà une autre raison pour laquelle j'ai choisi de classer les mentions de Jean Philopon à part : ses évocations de Xénophane sont trop anecdotiques, et donc ne nous informent pas beaucoup sur Xénophane et ses doctrines. De plus, aucune des mentions qui sont faites par Jean ne traitent de Xénophane avec un œil chrétien : en effet, puisque l'ouvrage est exclusivement consacré à la philosophie, il n'est jamais fait mention du christianisme. Je pense que l'on peut dire que même si l'auteur est chrétien, l'ouvrage, lui, ne l'est pas nécessairement ; ce qui justifie de traiter cet ouvrage séparément.

²⁶⁶ Cette idée d'un accord entre Homère et Xénophane pour poser l'eau et la terre comme principes, apparaît dans l'*Elenchos* faussement attribuée à Hippolyte de Rome. Cf. *infra*, pp. 190-191.

Ces mentions de Xénophane chez nos deux auteurs sont les dernières que l'on peut classer dans l'antiquité tardive : en effet, ces deux auteurs ont certes vécu à une époque charnière entre la fin de l'Antiquité tardive et le début du Haut Moyen-Âge, mais ils ont surtout vécu dans la partie orientale de l'ancien empire romain qui s'est maintenue sous le nom d'empire byzantin, et qui maintient la paix, ainsi qu'une certaine stabilité par rapport à la partie occidentale qui a été totalement morcelée en plusieurs royaumes indépendants plus ou moins hostiles entre eux. Enfin, on remarque qu'à partir du VI^e siècle, les mentions faites de Xénophane deviennent de moins en moins fournies et semblent intéresser de moins en moins les auteurs chrétiens : on peut donc supposer qu'alors que le christianisme s'est enraciné profondément dans la société, que le dogme chrétien est à peu près bien établi et que le paganisme semble avoir été définitivement balayé, les auteurs chrétiens ne voient plus l'intérêt de parler de tous les philosophes grecs, et se contentent d'évoquer les autorités les plus reconnues comme Platon ou Aristote.

B. LES AUTEURS QUI ONT TRAITÉ DES DOCTRINES PHYSIQUES DE XÉNOPHANE DE COLOPHON.

Maintenant que nous avons mentionné les deux auteurs que je considère comme des cas à part, nous pouvons nous atteler à faire la liste des auteurs chrétiens qui firent mention des idées de Xénophane autres que celles que nous avons qualifié de « théologiques » ; des mentions qui sont bien moins enthousiastes que celles que nous avons étudié dans la seconde partie de ce travail. Pour commencer nous allons effectuer une présentation des auteurs et des œuvres dans lesquelles se trouvent les mentions de Xénophane, à l'exception de trois auteurs dont nous avons déjà parlé : le Pseudo-Hippolyte et sa *Réfutation de toutes les hérésies* aussi appelée *Elenchos* que nous avons présentés dans la première partie de ce mémoire²⁶⁷, Eusèbe de Césarée et sa *Préparation évangélique*²⁶⁸ et Théodoret de Cyr et sa *Thérapeutique des maladies helléniques*²⁶⁹ que nous avons vu dans la deuxième partie de ce mémoire. Nous arrivons donc à une liste de cinq auteurs à présenter, trois latins et deux grecs, accompagnée des œuvres dans lesquelles ils mentionnent Xénophane de Colophon. Ces auteurs sont Tertullien et son traité *De l'Âme*, Lactance et ses *Institutions divines*, Épiphane de Salamine et son *Panarion*, Augustin d'Hippone avec deux œuvres : *La Cité de Dieu* qui est une de ses œuvres majeures, et le *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne* qui est un ouvrage un peu plus anecdotique ; et enfin Cyrille d'Alexandrie et son *Contre Julien*.

²⁶⁷ Cf. *supra*, pp. 54-56.

²⁶⁸ Cf. *supra*, pp. 92-95.

²⁶⁹ Cf. *supra*, pp. 95-97.

1) TERTULLIEN, LE PREMIER GRAND AUTEUR CHRÉTIEN DE LANGUE LATINE.

Tertullien est le plus ancien auteur chrétien de langue latine sur lequel nous allons nous appesantir dans ce travail, et c'est surtout le premier grand écrivain chrétien d'Afrique²⁷⁰. À l'instar de Minucius Félix, sa vie nous est très mal connue, et à l'exception de son nom complet, Quintus Septimus Florens Tertullianus et sa naissance à Carthage, rien n'est certain concernant son passage sur terre. Ainsi, il ne nous est connu que par des allusions chronologiques dans ses œuvres, par Jérôme de Stridon qui lui consacre un chapitre entier et une partie d'un autre dans le *De viris illustribus*²⁷¹, mais surtout par Augustin d'Hippone qui lui consacre un chapitre dans *Des Hérésies*²⁷². Un dernier détail important : le *Digestus* et le *Codex* de l'empereur Justinien comportent des extraits d'un certain Tertullien, mais il s'agit apparemment d'un homonyme, bien que notre auteur semble avoir eu des connaissances du droit romain²⁷³.

a) La vie de Tertullien.

Tertullien est apparemment né aux environs de 160 au sein d'une famille païenne. Il reçut, semble-t-il, une éducation poussée qui lui permit d'apprendre la rhétorique latine, et aussi de connaître, à l'instar de beaucoup de ses compatriotes d'Afrique, le latin et le grec. Il termina sa formation à Rome, puis rentra à Carthage aux environs de 195. C'est une fois rentré dans sa patrie africaine qu'il trouva un intérêt pour la religion chrétienne et se convertit, probablement impressionné par l'héroïsme des martyrs qui préféraient mourir qu'abjurer leur foi et par les exorcismes chrétiens²⁷⁴. Jérôme de Stridon va jusqu'à dire que Tertullien fut prêtre : que cette information soit vraie ou non, Tertullien se mit au service de la religion chrétienne pour combattre les hérésies et réfuter le paganisme. Au cours de cette période, il se fit notamment remarquer par le fait qu'il fut le premier auteur chrétien de langue latine à s'être intéressé à la question de la Trinité ; c'est donc lui qui introduisit cette notion fondamentale du dogme chrétien dans la partie non-hellénophone de la société impériale. Cependant, notre auteur semble par la suite avoir vécu une crise qui le détacha peu à peu de l'Église et qui dura pendant environ dix ans, de 203 à 212. Apparemment, Tertullien s'indignait de voir que certains chrétiens acceptaient de fuir les persécutions et n'affrontaient pas la mort comme les martyrs ou que d'autres acceptaient des

²⁷⁰ C'est ainsi qu'il est qualifié dans l'ouvrage de Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 386.

²⁷¹ Jérôme de Stridon, *De uiris illustribus*, 53 et 24.

²⁷² Augustin d'Hippone, *Des hérésies*, 86.

²⁷³ Claudio Moreschini et Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 387.

²⁷⁴ *Dictionnaire de théologie catholique*, XV-1, [Tabaraud-Trincarella], s. v. « Tertullien », Paris, Letouzey et Ané, 1946, col. 130.

récompenses ou des postes païens : ainsi notre auteur prônait un rigorisme qui imposait un choix absolu entre Dieu et le monde, et refusait donc tout lien entre le christianisme et le paganisme, car il s'agissait à ses yeux d'une compromission²⁷⁵. En conséquence, il finit par faire défection de l'Église officielle et adopta les vues d'un mouvement hérétiques, le montanisme ; mouvement qui s'accordait bien plus avec ses exigences rigoristes²⁷⁶. C'est au sein de ce mouvement que Tertullien passa les dernières années de sa vie et écrivit ses dernières œuvres, avant de se retirer loin du monde aux environs de 220. Cependant, malgré sa défection de l'Église officielle, il continuait à combattre les thèses hérétiques, en particulier celles des sectes gnostiques, au premier chef desquels se trouvait Marcion, que nous évoquons brièvement dans la première partie de ce mémoire²⁷⁷, et contre lequel Tertullien a produit un ouvrage de réfutation, le *Contre Marcion*. D'après Augustin d'Hippone, il finit par se brouiller avec les montanistes, et termina sa vie quasiment seul, en compagnie de quelques fidèles qui se réclamèrent de sa pensée après sa mort en se faisant appeler les tertullianistes, et qui fondèrent ainsi un mouvement hérétique²⁷⁸. Jérôme de Stridon, à la fin du chapitre 53 de son *De uiris illustribus*, consacré à Tertullien, prétend qu'il a vécu jusqu'à un âge extrêmement avancé, ce qui permettrait de situer sa mort aux environs de 240-250.

b) le traité *De l'âme*.

Venons-en donc maintenant à l'œuvre de Tertullien qui nous intéresse : il s'agit d'un traité de réflexion autour des questions de la nature de l'âme, de l'origine de celle-ci, de la mort et du sommeil qui est l'image de la mort ; un traité appelé le *De anima*. Si l'on en croit l'entrée au nom de Tertullien dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, notre auteur aurait rédigé ce traité lors de la période où il se détache progressivement de l'Église officielle et adopte peu à peu les thèses montanistes²⁷⁹. Cette œuvre traite de l'âme en général et en conséquence, elle est assez difficile à résumer : ainsi, dans l'introduction de l'édition de 2019, Jerónimo Leal met en évidence le fait que le *De Anima* est particulier, car l'on peut prendre chacun de ses chapitres de manière indépendante²⁸⁰.

²⁷⁵ *Ibid.* col. 131.

²⁷⁶ Le montanisme est un mouvement hérétique fondé aux environs de 172-173 par un moine phrygien du nom de Montan. Ce moine prétendait connaître des révélations, transmises par la troisième personne constitutive de Dieu, aux côtés du Père et du Fils, le Saint-Esprit ; ces révélations étaient annonciatrices d'une fin du monde imminente et du retour du Messie sur Terre pour y établir un règne de mille ans précédant le jugement dernier : en conséquence, Montan prônait un mode de vie ascétique très rigoureux afin de se préparer à cet événement. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, X-2, [Messe-Mystique], s. v. « Montanisme », Paris, Letouzey et Ané, 1929, col. 2355-2370.

²⁷⁷ Cf. *supra*, p. 44.

²⁷⁸ Augustin d'Hippone, *Des hérésies*, 86.

²⁷⁹ *Dictionnaire de théologie catholique*, XV-1, [Tabaraud-Trincarella], s. v. « Tertullien », Paris, Letouzey et Ané, 1946, col. 136-137.

²⁸⁰ Tertullien, *De l'âme*, introduction, « II. Analyse de l'oeuvre », introduction, texte latin, apparat et note Jerónimo Leal, trad. Paul Mattei, Paris, Cerf, 2019, p. 21.

Néanmoins, pour le résumer, je vais utiliser la même notice qu'utilise M. Leal, c'est à dire celui de M. André-Jean Festugière²⁸¹ : Une première partie s'étendant du chapitre 4 au chapitre 22 est consacrée à la nature de l'âme. Ensuite, une deuxième partie traite de l'origine de l'âme, le moment où elle se forme et la manière dont elle s'incarne ; cette partie s'articule alors en deux sous-partie : une première qui regroupe les chapitres 23 et 24 dans lesquels Tertullien expose des théories héritées de l'anamnèse de la philosophie platonicienne²⁸², et qu'il réfute parce qu'elles sont d'après lui fausses, puis une seconde qui s'étend du chapitre 25 au chapitre 36 dans laquelle l'auteur africain expose la doctrine qu'il considère vraie. Ensuite, dans une troisième partie, Tertullien traite du destin de l'âme incarnée ; encore une fois on retrouve une division en deux parties : une première qui s'étend du chapitre 37 au chapitre 41, dans laquelle notre auteur évoque la croissance et la puberté des êtres vivant, en affirmant d'ailleurs que c'est à la puberté que l'âme prend conscience du péché ; une seconde partie qui va du chapitre 42 au chapitre 53, dans laquelle Tertullien aborde le sujet de la mort et du sommeil qu'il présent comme l'image de la mort. Enfin, l'auteur présente une dernière partie regroupant les chapitre 54 à 58, qui est consacrée à l'eschatologie, c'est-à-dire au traitement des âmes lors du jugement dernier.

L'intérêt de cet ouvrage pour ce mémoire réside dans le fait qu'en parallèle de la définition chrétienne du concept de l'âme qu'il essaie de livrer, Tertullien se sert de nombreuses sources païennes grecques et latines. Parmi ses sources, on retrouve surtout les doctrines de nombreux philosophes, ainsi que les études et les observations des médecins grecs : de fait, on comprend que Xénophane puisse se retrouver cité dans ce traité à un moment où Tertullien passe en revue les diverses doctrines des philosophes sur une question concernant telle ou telle caractéristiques de l'âme.

2) LACTANCE : PROMOUVOIR LE CHRISTIANISME LORS DE LA PERSÉCUTION DE DIOCLÉTIEN.

Le deuxième auteur chrétien de langue latine que nous évoquerons dans cette partie est un homme de la seconde moitié du III^e siècle du premier quart du IV^e siècle : il s'agit de l'apologiste au style polémique Lactance. Sa vie nous est surtout connue par l'œuvre historiographique de Jérôme

²⁸¹ *Ibid.* Le résumé est tiré d'André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III « les doctrines de l'âme », Paris, les Belles Lettres, 1981, pp. 1-15. Jerónimo Leal rappelle que M. Festugière reprend ce résumé de son propre article « La composition et l'esprit du *De anima* de Tertullien », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 33, 1949, pp. 129-141.

²⁸² L'anamnèse est une théorie développée par Platon dans le *Ménon* 86b, pour démontrer l'immortalité de l'âme : cette théorie explique qu'il est possible d'éveiller des capacités présentes naturellement dans l'âme qui permettent de découvrir la vérité, et cette présence naturelle permet à Socrate de convaincre son interlocuteur Ménon que l'âme est immortelle.

de Stridon, *De uiris illustribus*²⁸³. Ce personnage est très intéressant, puisqu'à l'instar d'Eusèbe de Césarée, il a vécu la dernière grande persécution à l'encontre des chrétiens, menée par Dioclétien et ses collègues empereurs de 303 à 311, mais que contrairement à Eusèbe, il n'a pas toujours été chrétien et s'est converti juste avant le début de la persécution. De fait, son témoignage est intéressant puisqu'il a été rejeté pendant un temps par tout ce monde païen dont il provenait, et ce rejet a laissé une trace sur sa vision du paganisme.

a) La vie de Lactance.

Lactance, de son vrai nom Lucius Caecilius Firmianus, est né quelque part en Afrique aux environs de 250 au sein d'une famille païenne. Notre homme commença donc une partie de sa vie hors du christianisme, comme son maître Arnobe, et débuta même une carrière de rhéteur assez renommée, puisque l'empereur Dioclétien le fit même venir auprès de lui à Nicomédie en Bithynie afin qu'il puisse y enseigner la rhétorique²⁸⁴ ; on sait d'ailleurs qu'il n'eut que très peu d'élèves durant son séjour dans cette ville, probablement parce que cette région était de langue grecque. Ensuite, Lactance se convertit au christianisme au début de l'année 303 : cette conversion lui coûta très cher, puisqu'au mois de février 303 commença la grande persécution menée par Dioclétien et ses co-empereurs Maximien, Galère et Maximin II Daïa contre les chrétiens. Lactance dut subir les accusations de ses collègues païens et perdit donc son poste ce qui le fit apparemment tomber dans une extrême pauvreté, mais il serait malgré tout resté en Bithynie : d'ailleurs, il y aurait peut-être eu un premier contact avec le futur empereur Constantin qui se trouvait à la cour de Dioclétien aux environs de 306²⁸⁵. Pour la suite de sa vie, comme nous l'avons dit plus tôt, notre auteur n'aurait pas quitté la Bithynie durant toute la persécution, même si le *Dictionnaire de théologie catholique* rapporte qu'il aurait cherché probablement asile en Afrique ou en Occident durant la poursuite de la persécution par l'empereur Galère. Une chose semble sûre : en 311, l'empereur promulgue un édit de tolérance envers les chrétiens et meurt peu de temps après, laissant la place à Constantin qui en 313 mit définitivement à la persécution initiée par Dioclétien avec l'édit de Milan ; ainsi Lactance a sans doute pu rentrer à Nicomédie à partir de ce moment. Profondément marqué par cette période, l'auteur chrétien garde une véritable rancœur à l'égard de ces empereurs qui menèrent la persécution

²⁸³ Jérôme de Stridon, *De uiris illustribus*, 80.

²⁸⁴ Cette information est rapportée dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII-2, [Joachim de Flore-Latrie] s. v. « Lactance », Paris, Letouzey et Ané, 1925, col. 2425. MM. Moreschini et Norelli, *op. cit.*, pp. 457-458, proposent même une estimation de date de cet enseignement entre 290 et 300.

²⁸⁵ Hypothèse soutenue par l'ouvrage de C. Moreschini et E. Norelli, *op. cit.*, p. 258. Pour sa part, le *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII-2, [Joachim de Flore-Latrie], s. v. « Lactance », Paris, Letouzey et Ané, 1925, col. 2425, considère que la présence de Lactance à Nicomédie est sûre jusqu'en 305, ce qui laisse un flou sur les années qui suivent, et donc cet éventuel premier contact avec Constantin.

contre les chrétiens : il écrit d'ailleurs un ouvrage, le *De mortibus persecutorum*, dans lequel il dresse la liste des empereurs persécuteurs depuis Néron jusqu'à Galère, et insiste surtout sur le fait que tous ont péri d'une manière atroce, signe de la colère et de la vengeance du Dieu chrétien à leur rencontre. Dans cet ouvrage, il s'attarde longuement du chapitre VII jusqu'au chapitre L sur la période de la Tétrarchie qu'il a vécu, en incriminant d'abord les empereurs persécuteurs Dioclétien, Maximien, Galère et Maximin II Daïa, mais en présentant leur opposé dans les personnes des empereurs Constance Chlore et surtout, son fils Constantin, le libérateur des chrétiens. Pour le reste de sa vie, Jérôme de Stridon nous rapporte qu'après la fin de la persécution, il acquiert une certaine notoriété au point que Constantin l'a appelé aux environs de 314-315 pour qu'il devienne le précepteur de son fils Crispus à Trèves, dans le sud-ouest de l'Allemagne actuelle²⁸⁶. Malheureusement, on ne dispose d'aucune information sur les dernières années de sa vie, si ce n'est qu'il mourut peut-être aux environs de 325.

b) Les Institutions divines.

L'œuvre qui nous intéresse dans cette partie est celle qui est considérée comme la plus importante et la plus connue de Lactance : il s'agit des *Institutions divines*, ainsi qu'un abrégé remanié et amélioré, l'*Épitomé des Institutions divines*. Il s'agit d'une œuvre apologétique, débutée durant la grande persécution de Dioclétien initiée en 304, et qui se poursuit après la persécution jusqu'en 313. Cette œuvre a pour objectif d'effectuer une réfutation en règle des erreurs sur la divinité, et se conçoit comme une réponse aux accusations des intellectuels païens, initiée par le gouverneur de Bithynie contre les chrétiens. En étudiant son titre, on peut remarquer que Lactance essaye d'enseigner la religion du Christ selon le modèle d'un rhéteur romain du I^{er} siècle, Quintilien, qui avait écrit une *Institutio oratoria*, œuvre qui enseignait l'art de la rhétorique, art fort utile dans une société romaine articulée autour du droit : et c'est là, l'objectif des *Institutions divines*, il s'agit, pour reprendre les mots de l'ouvrage de MM. Moreschini et Norelli : « de démontrer une fois pour toutes la valeur de la religion chrétienne en tant que religion de salut, et répondre non pas aux accusations de la foule, mais à celles que formulent aussi des magistrats et des intellectuels païens, pour qui le christianisme serait une religion impie et dangereuse²⁸⁷. » L'objectif est donc de combattre les arguments qui ont amené la société impériale à chasser les chrétiens, et exposer le christianisme comme une institution viable. De plus, dans sa conception du divin, Lactance affiche

²⁸⁶ Cette hypothèse est soutenue par l'ouvrage de C. Moreschini et E. Norelli, *op. cit.*, p. 458. Cependant, cette mission de précepteur est probablement fautive pour le *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII-2, [Joachim de Flore-Latrie], s. v. « Lactance », Paris, Letouzey et Ané, 1925, col. 2426.

²⁸⁷ C. Moreschini, E. Norelli, *op. cit.*, p. 459.

des tendances dualistes, considérant que Dieu a créé deux esprits, dont l'un des deux s'est corrompu pour devenir son adversaire et donner naissance aux démons.

Pour résumer l'œuvre, on peut séparer les sept livres en deux groupes : le premier groupe s'articule autour d'une attaque des deux systèmes que les critiques païens opposaient au christianisme, le polythéisme et la philosophie païenne ; les deux premiers livres chargent le polythéisme, en le présentant comme une absurdité et surtout comme la conclusion d'une dégradation du monothéisme originaire, et surtout ces deux livres évoquent une théorie qui existait déjà dans la philosophie grecque, l'évhémérisme qui présentait les mythes et les dieux du polythéisme comme des anciens rois et héros divinisés après leur mort ; Lactance ira jusqu'à dire que le polythéisme était l'œuvre des démons et constituait donc un mal à défaire dans la lutte de Dieu contre le mal. La philosophie païenne se trouve réfutée au troisième livre en tant que deuxième source de toute erreur : l'auteur considère que la philosophie païenne est une entreprise vaine, incapable de pleinement répondre aux attentes de bonheur et de sagesse de l'homme, et il prend comme argument le désaccord entre les systèmes défendus par les diverses sectes philosophiques. Le second groupe de livres expose la religion chrétienne comme la seule vraie sagesse et la seule vraie religion : le quatrième livre explique alors comment seule la religion chrétienne peut enseigner aux hommes la véritable justice, transmise par le Christ à l'approche de la fin du monde ; le cinquième livre explicite alors ce qu'est cette justice véritable du Christ, c'est-à-dire reconnaître l'égalité des hommes en tant que fils de Dieu, et offrir à celui-ci un culte véritable ; le sixième livre poursuit en expliquant que seul le culte véritable, contrairement aux spéculations philosophiques, permet d'accéder à la vie bienheureuse par l'amour d'autrui ; enfin, le septième livre se livre à une description de la vie bienheureuse des hommes lorsque s'établira le règne du Christ sur Terre, en divulguant ainsi l'enseignement des études de l'Apocalypse de Jean²⁸⁸.

Ainsi, je pense qu'on peut dire que le polémiste chrétien éprouve une certaine rancœur à l'égard de tout ce qui touche au paganisme, et il ne faut trop s'attendre de sa part à ce qu'il fasse l'éloge de Xénophane. Pour ce qui est de la mention de Xénophane justement, notre philosophe sera évoqué dans le troisième livre consacré à la réfutation de la philosophie païenne.

3) ÉPIPHANE DE SALAMINE : LA DÉFINITION DU PAGANISME COMME CRÉATION DIABOLIQUE.

Le premier auteur grec dont nous devons rappeler la biographie est l'hérésiologue Épiphane

²⁸⁸ Ce résumé du contenu des livres des *Institutions divines* est tiré de C. Moreschini, E. Norelli, *op. cit.*, p. 459-462 et du *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII-2, [Joachim de Flore-Latrie], s. v. « Lactance », Paris, Letouzey et Ané, 1925, col. 2427-2428.

de Salamine. Par rapport aux autres membres de l'Église de l'époque comme Grégoire de Nazianze qui fut évêque de Constantinople ou Jean Chrysostome qui fut l'un des successeurs de Grégoire sous le titre de patriarche de Constantinople, Épiphane apparaît comme un homme peu cultivé, puisqu'il n'a aucune connaissance de la culture païenne. Il finit également par la condamner en reprenant la théorie de l'auteur de l'*Elenchos* selon laquelle la philosophie païenne est à l'origine des hérésies qui séduisent les fidèles potentiels, voire les chrétiens déjà convertis, et donc menacent l'unité de la foi chrétienne²⁸⁹.

a) La vie d'Épiphane de Salamine.

Épiphane de Salamine est né aux environs de 315 en Palestine, près de la ville d'Éleuthéropolis, et avait donc pour langue maternelle l'araméen. Il avait apparemment une certaine maîtrise des langues puisqu'il savait parler le grec, l'hébreu, le syriaque, le copte et quelques bases de latin²⁹⁰. C'est sa formation chez les moines de Palestine, puis chez les moines solitaires égyptiens qui lui forgèrent un caractère d'ascète radical, au point d'être qualifié par A.-G. Hamman de « précurseur de l'intégrisme²⁹¹. » À l'âge de vingt ans, il devient moine en Égypte, à Alexandrie ; il y a son premier contact avec les hérésies, puisque les mouvements gnostiques s'épanouissent dans la région. À l'âge de trente ans, il retourne en Palestine et y fonde son propre monastère, dont il devient l'archimandrite. En 367, il est appelé à Salamine de Chypre, alors appelée Constantia depuis sa reconstruction par l'empereur Constance II, successeur de Constantin, et en est élu évêque métropolitain par les évêques de tout Chypre. Au cours de son épiscopat, Épiphane est très impliqué dans la lutte contre les hérésies, et il est d'ailleurs reconnu par ses contemporains pour sa connaissance quasi-livresque des hérésies qu'il a soit connues à titre personnel ou par ouïe dire, soit retrouvées dans les œuvres de réfutation auxquelles il a eu accès (Justin, Irénée, *Elenchos*, Hippolyte). L'évêque chypriote se montre redoutable dans cette lutte, en particulier contre une hérésie qu'il juge la plus dangereuse : l'origénisme²⁹². Outre cela, son épiscopat est surtout marqué par la résolution du schisme d'Antioche : la ville se trouvait alors dans une crise depuis la déposition d'Eustathe en 330²⁹³ et les hérétiques ariens étaient toujours tolérés ; dans les années 360, le diocèse

²⁸⁹ Aline Pourkier insiste sur l'absence de culture païenne d'Épiphane et sa méthode de réfutation systématique des enseignements païens. Voir Aline Pourkier, *op. cit.*, p. 29.

²⁹⁰ Jérôme de Stridon, *Adversus Rufinum*, II, 22.

²⁹¹ A.-G. Hamman, *op. cit.*, p. 213.

²⁹² Ce qu'Épiphane désigne par le terme origénisme est un ensemble de positions adoptée par le successeur de Clément d'Alexandrie à la direction de l'école d'Alexandrie, Origène qui fut sans doute l'un des plus grands auteurs de christianisme antique, avec Augustin d'Hippone. Ce que l'évêque chypriote reproche aux origéniens, c'est de suivre des idées païennes, notamment celles qui semblaient établir une subordination de Dieu le Fils à Dieu le Père, et du Saint-Esprit à ceux-ci.

²⁹³ Cf., *supra*, p. 93.

est divisé en quatre communautés, chacune réunie autour d'un candidat pour diriger le diocèse : Mélèce, l'ancien évêque et arien modéré ; Euzoïos, un arien radical, évêque en place ; Paulin, un nicéen ; et Vitalis, un représentant de l'hérésie apollinariste naissante²⁹⁴. En toute logique, Épiphane soutient Paulin afin d'assurer un pouvoir nicéen, et donc conforme à l'orthodoxie chrétienne²⁹⁵. Par la suite, il consacra le reste de sa vie à réfuter d'autres hérésies, en particulier l'apollinarisme et les Pneumatomaques²⁹⁶. Finalement, Épiphane meurt en 402, alors qu'il revient de Constantinople qu'il avait rejoint pour y affronter son évêque, Jean Chrysostome qui avait accueilli des origéniens.

b) Le Panarion.

Sa grande œuvre, le *Panarion*, résulte d'une demande de la part de deux prêtres Acace et Paul, archimandrites syriens, qui souhaitent rendre public son enseignement sur les hérésies dans l'optique de former une liste des hérésies pour se retrouver dans le labyrinthe d'opinions que constituait ses divers courants de pensées qu'Épiphane combat. Le *Panarion* comme son nom l'indique est pensé comme une « boîte à remèdes » contre les poisons que constitueraient les hérésies. À ce sujet, Aline Pourkier dit justement :

Ce traité, nous dit d'abord Épiphane, est un *panarion*, c'est-à-dire suivant sa propre interprétation, une « boîte à remèdes » destinée à offrir des antidotes à ceux qui ont été mordus par les serpents venimeux que sont les hérétiques, en même temps que des préventifs pour ceux qui sont sur le point de tomber dans ce malheur²⁹⁷.

On comprend donc qu'Épiphane de Salamine conçoit son ouvrage comme un moyen de lutter activement contre l'hérésie qui empoisonne les esprits et détourne les hommes du salut qu'offre l'Église chrétienne. En effet, comme ces prédécesseurs qui ont entrepris de réfuter les hérésies, Épiphane trace une opposition claire entre les hérésies trompeuses et dangereuses, et l'Église qui montre la voie du salut. Cependant, notre auteur innove puisqu'il oppose l'Église du Christ unique aux hérésies qu'il compte au nombre de quatre-vingt. Ce nombre n'est pas anodin puisqu'il s'agit d'une référence au *Cantique des Cantiques* : en effet, ce livre de l'Ancien Testament qui consiste en

²⁹⁴ Cf., *supra*, n. 195, p. 95.

²⁹⁵ Aline Pourkier, *op. cit.*, pp. 42-43.

²⁹⁶ Les Pneumatomaques est une désignation qui fut rapidement attribuée à certains soutiens de personnages, condamnés pour hérésie dans la fin du IV^e siècle. En effet, ce terme résulte de l'alliance du substantif Πνεῦμα signifiant « souffle », terme qui chez les chrétiens désigne le Saint-Esprit, et du verbe μάχω signifiant « se battre » : ainsi les Pneumatomaques sont accusés de nier la divinité du Saint-Esprit comme les ariens étaient accusés de nier la divinité du Fils. Cette accusation est due au fait que ces personnes voulaient en rester au symbole du concile de Nicée et se contenter de professer leur croyance en l'Esprit-Saint, sans prononcer les ajouts que lui avait apporté le symbole du concile de Constantinople. Voir Aline Pourkier, *op. cit.*, p. 99.

²⁹⁷ Aline Pourkier, *op. cit.*, p.84.

une suite de chants amoureux d'un homme à une femme et inversement, présente aux versets 8 et 9 du chapitre 6, une opposition entre les quatre-vingt concubines et la seule bien-aimée du narrateur²⁹⁸. Ainsi, les hérésies sont les concubines, les compagnes illégitimes des hommes dans les bras desquelles ils se perdent, tandis que l'Église est la seule fiancée légitime qui peut leur apporter le salut.

Concernant la nature de ces hérésies, Épiphane reprend la théorie développée par l'auteur de l'*Elenchos* en développant l'idée qu'il existe des hérésies-mères qui ont engendré toutes les hérésies suivantes : les quatre hérésies mères sont présentées comme le barbarisme, le scythisme, l'hellénisme et le judaïsme²⁹⁹. Ensuite, l'auteur présente les sectes philosophiques grecques comme des hérésies, et il en compte encore quatre : les Stoïciens, les Platoniciens, les Pythagoriciens et les Épicuriens³⁰⁰. Après cela, il présente cinq hérésies qu'il appelle samaritaines : les Samaritains, les Esséniens, les Sébuens, les Gorothoniens et les Dosithéens³⁰¹. Vient ensuite le tour des sept hérésies juives : les Sadducéens, les Scribes, les Pharisiens, Les Hémérobaptistes, les Nasaréens, les Osséens et les Hérodiens³⁰². Enfin, les soixante hérésies restantes sont présentées comme des hérésies chrétiennes partant de Simon le Magicien jusqu'aux hérésies contemporaines de l'auteur³⁰³. Avec cette longue liste, on comprend que le jugement d'Épiphane est impitoyable et que sa conception de l'hérésie est extrêmement large, à savoir tout ce qui n'est pas le dogme de l'Église chrétienne.

Cependant, la partie qui nous intéresse, c'est-à-dire le traitement de la figure de Xénophane de Colophon, se trouve dans la dernière partie du *Panarion*, l'*Exposé de la foi*, attaché à la fin du troisième livre. Cette partie a pour vocation de démontrer la domination de la foi par rapport aux hérésies : dans cet *Exposé de la foi*, Épiphane présente une liste d'« hérésies » grecque plus complète et mieux organisée que celle qu'il a livrée dans le reste de son ouvrage, puisqu'il n'en avait apparemment pas connaissance auparavant³⁰⁴. Dans cette dernière partie, Épiphane présente en effet quarante-quatre sages grecs et leurs doctrines, de Thalès jusqu'à Épicure, sous forme d'une petite et courte notice qui présente de manière très partielle les enseignements de ces philosophes : par

²⁹⁸ *Cantique des Cantiques* 6, 8-9, *La Bible TOB : traduction oecuménique, édition intégrale, 5^e édition*, Villier-le-Bel, Paris, Cerf, Société biblique française, 1994, pp. 1630-1631 : « 8. Soixante sont les reines, et quatre-vingts les maîtresses, et les adolescentes sans nombres.

9. Elle est unique, ma colombe, ma parfaite. Elle est unique pour sa mère, brillante pour celle qui l'enfanta. Les filles la voient : elles la disent heureuse ; les reines et les maîtresses : elles font son éloge : »

²⁹⁹ Aline Pourkier, *op. cit.*, p. 95.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 96-99.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 99-101.

³⁰² *Ibid.*, pp. 101-102.

³⁰³ *Ibid.*, pp. 102-114.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 99, considère, à l'instar de Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, 3e éd., Berlin, 1958, p. 176, que la liste des sectes philosophique présentée dans l'*Exposé de la foi* témoigne d'une doxographie organisée autour d'un ordre intelligent, et que sa présence à la fin du traité ne s'explique que par une connaissance tardive de celle-ci.

exemple, même les présentations de Platon³⁰⁵ et d'Aristote³⁰⁶ ne dépassent pas la dizaine de lignes, alors que la masse de leurs œuvres, et donc de leurs doctrines, est extrêmement conséquente et que leur œuvres ont été les plus reproduites depuis la période hellénistique. De fait, on voit bien le manque de culture philosophique d'Épiphane qui ne semble pas beaucoup connaître les auteurs qui sont considéré comme les plus grande autorité en la matière, ainsi que sa conception très large de l'hérésie puisqu'il classe Platon parmi les hérétiques, alors qu'il est souvent mis en valeur par nombres d'auteurs chrétiens qui considèrent que les thèses platoniciennes sont proches des vérités énoncées par Moïse. Néanmoins, Épiphane précise que cette liste de philosophes n'est qu'une partie des innombrables sectes philosophiques qui existent dans toutes les nations du monde : Épiphane reprend d'ailleurs son exégèse du *Cantique des Cantiques*, en associant, cette fois-ci, ces sectes philosophiques « aux adolescentes sans nombre » du verset 8³⁰⁷. Pour ce qui est de Xénophane, il s'agit du neuvième sage grec évoqué par Épiphane, et il se trouve après Pythagore et avant Parménide.

4) AUGUSTIN D'HIPPONE, LE PLUS GRAND AUTEUR DU CHRISTIANISME ANTIQUE OCCIDENTAL.

Nous en arrivons alors à l'auteur chrétien latin qui est sans doute le plus prolifique et le plus connaisseur des systèmes philosophiques païens de la partie occidentale de l'Empire, et même sûrement de tout le monde chrétien des IV^e et V^e siècles de notre ère : Augustin d'Hippone. Il constitue un jalon incontournable dans la victoire quasi-définitive du christianisme sur le paganisme dans l'Empire d'Occident, alors que celui-ci est peu à peu morcelé par des peuples germaniques qui s'approprient des morceaux du territoire impérial, tout en reconnaissant l'autorité symbolique de l'empereur, ainsi que celle du pape qui devient un interlocuteur privilégié pour ces peuples majoritairement converti au christianisme ; de fait, Augustin constitue un jalon incontournable de la transition de l'Antiquité au Haut Moyen-Âge.

a) LA VIE D'AUGUSTIN D'HIPPONE.

Augustin naît à Thagaste en Numidie en 354 au sein d'une famille d'une classe qu'on qualifierait aujourd'hui de moyenne bourgeoisie. Son père était un païen et le resta jusqu'à peu avant sa mort, tandis que sa mère Monique était chrétienne. Il commence ses études dans sa ville natale, et

³⁰⁵ Épiphane de Salamine, *Panarion, Exposé de la foi*, 9, 26.

³⁰⁶ *Ibid.*, 9, 35.

³⁰⁷ *Ibid.*, 9, 1-4.

poursuit celles-ci à Madaure dans l'optique de devenir rhéteur. Aux environs de 370, à l'âge de seize-dix-sept ans, il est, de son propre aveu, un jeune homme oisif mais ambitieux, puisqu'il poursuit ses études à Carthage pour y perfectionner sa rhétorique et apprendre le droit : tout en étant bouffi d'orgueil par le succès de ses études, il se livre aux passions qu'offrent la cité nord-africaine, c'est-à-dire la fréquentation des théâtres et les mœurs licencieuses. Il se découvre aussi une passion pour la sagesse en lisant l'*Hortensius* de Cicéron qui répond apparemment à une inquiétude morale qu'il ne considère pas pouvoir apaiser dans la religion de sa mère qu'il juge être un conte de bonne femme. Paradoxalement, il sera adepte durant neuf ans, de 373 à 382, d'un mouvement religieux extrêmement simpliste, le manichéisme, que nous avons déjà évoqué dans la première partie de ce travail³⁰⁸. Augustin défendra ce mouvement contre le christianisme et poursuivra sa carrière en devenant professeur à Carthage. Cependant, le manichéisme finira par décevoir les attentes du jeune intellectuel qui finira par l'abandonner au profit de la philosophie³⁰⁹. En 383, il part à Rome chercher de nouvelles philosophies et il se rend ensuite en 384 à Milan, alors capitale de l'empire d'Occident. De 383 à 386, il expérimente, au contact de plusieurs intellectuels, divers mouvements philosophiques comme la philosophie académicienne, le scepticisme ou le néoplatonisme pour lequel il a un véritable engouement.

C'est lors de son séjour à Milan qu'il rencontre l'évêque de la ville, Ambroise qui le mit sur la voie de la conversion au christianisme. Augustin fait dans son ouvrage de récapitulation de son parcours spirituel, les *Confessions*, le récit de sa conversion : alors qu'il se trouvait en proie aux interrogations et qu'il prie le Dieu des chrétiens de lui envoyer un signe, et il aurait entendu une voix qui l'aurait enjoint à lire la *Lettre aux Romains* de l'apôtre Paul et plus particulièrement, un passage qui enjoignait les destinataires à abandonner les plaisirs de la chair et de la fête, plaisirs qui ont tant agité la jeunesse d'Augustin³¹⁰. Cette révélation eut pour effet immédiat de convaincre Augustin dans le bien-fondé du christianisme et de la nécessité pour lui de s'y convertir. Il démissionne donc de son poste d'enseignant, puis se fait baptiser par l'évêque Ambroise en 387. Il décide ensuite de retourner en Afrique avec sa mère, mais celle-ci décède en cours de route. Une fois rentré chez lui en 388, il se sépare de ses biens paternels afin d'y fonder un monastère et d'y adopter un mode de vie très ascétique et propice à la réflexion. Aux environs de 391, il est ordonné prêtre coadjuteur par l'évêque d'Hippone Valérius, dans l'optique que celui-ci lui succède à la tête de

³⁰⁸ Cf. *supra*, pp. 43-44.

³⁰⁹ Le *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2271, liste trois raisons pour lesquelles Augustin abandonna le manichéisme : 1) le vide abyssal de la philosophie manichéenne, 2) l'hypocrisie des adeptes dont les actions immorales sont en opposition avec leurs affectations de vertu, et 3) l'infériorité de la position manichéenne dans la polémique avec les chrétiens.

³¹⁰ Augustin, *Les Confessions*, livre VIII, chapitre 12.

l'épiscopat : Augustin devient donc évêque d'Hippone aux environs de 396, à la mort de Valérius³¹¹.

Une fois devenu évêque d'Hippone, il ne peut plus s'adonner autant à la réflexion qu'il ne le souhaiterait. Cependant il fait briller sa réflexion durant cette période en organisant une lutte contre trois mouvements hérétiques : tout d'abord, confirmant qu'il a définitivement tourné le dos à cette mouvance hérétique, il mène la lutte contre le manichéisme. Cette lutte, il l'avait commencée dès sa conversion en 387, mais il peut désormais la mener pleinement en tant qu'évêque, et elle l'occupe pleinement durant les toutes premières années du V^e siècle. Il remporte d'ailleurs une éclatante victoire en 404, lorsqu'il parvient, lors d'une conférence, à réduire à néant l'argumentaire d'un certain Félix, un docte savant manichéen qui jouissait d'une grande renommée à Hippone, à le pousser à renoncer au manichéisme et à rejoindre les fidèles de la foi chrétienne³¹². La seconde hérésie dont la réfutation occupa l'évêque africain est le mouvement donatiste³¹³ : au départ, Augustin cherche à concilier l'Église et les donatistes, en multipliant les actes d'ouvertures à l'égard de ceux-ci, au point de demander au pape Anastase d'autoriser les enfants donatistes à devenir clercs ; cependant, cette tolérance prend fin aux alentours de 403, lorsque les donatistes refusèrent de participer au VII^e synode de Carthage, et se mirent à mener des actions violentes ; Augustin se résigne alors à appliquer les mesures de l'empereur Théodose I^{er} à l'encontre des hérétiques, même s'il préconise plus de douceur à leur égard. La polémique avec les donatistes prend officiellement fin avec la conférence organisée en 411 à Carthage par un édit de l'empereur d'Occident, Honorius, conférence durant laquelle Augustin, parmi d'autres évêques, prend la défense du bien-fondé de la thèse de l'Église contre celle de Donat ; au terme de la conférence, le tribun Marcellinus approuve au nom de l'empereur la position de l'Église et le donatisme ne fait que décliner à partir de ce moment³¹⁴. Enfin, la troisième hérésie que combat Augustin est le pélagianisme, et d'autant plus vigoureusement qu'il est contemporain de sa naissance : en effet, le pélagianisme est un mouvement hérétique, fondé au V^e siècle par le moine breton (à savoir de Grande-Bretagne) Pélage. Le

³¹¹ Cette date est estimée par le *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2276. Elle est reprise par A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 117, qui expose qu' Augustin a trente-cinq ans lorsqu'il est ordonné prêtre (donc en 391), et qu'il succède à Valérius cinq ans après (ce qui nous ramène à 396).

³¹² Cet événement est rapporté dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2277.

³¹³ Le donatisme est un mouvement fondé au IV^e lors du schisme provoqué par l'évêque Donat. Celui-ci était évêque de la ville de Casae Nigrae en Numidie au début du IV^e siècle, et réussit en 312 à faire déposer sans en avoir la légitimité, l'évêque de Carthage, Caecilianus, sous prétexte que celui-ci faisait montre d'indulgence à l'égard de ceux qui avaient trahi lors de la persécution de Dioclétien. Cependant, Donat fut condamné et excommunié par le trente-deuxième pape, Miltiade, et l'ancien évêque se révolta et monta un mouvement fanatique qui désola l'Afrique. Les donatistes estiment que la validité des sacrements dépend de la sainteté de la personne qui le délivre, exigeant une pureté morale absolue de la part du prêtre, et excluant donc ainsi ceux qui ont trahis. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, IV-2, [Dinouart-Emser], s. v. « Donatisme », Paris, Letouzey et Ané, 1939, col. 1701-1728.

³¹⁴ Sur l'attitude d'Augustin vis-à-vis du donatisme, voir *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin (saint) », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2277-2280.

pélagianisme est un mouvement profondément optimiste puisqu'il nie la transmission du péché originel et la nécessité de la grâce divine pour obtenir le salut : pour les adeptes de ce mouvement, Dieu a laissé le libre-arbitre aux êtres humains, et ainsi ils peuvent assurer leur salut par leurs seuls mérites, sans intervention de la grâce divine. Pélagie qui avait d'abord tenté de faire valoir ses idées à Rome, où il rencontra son principal allié, le moine Céléstius, fuit vers l'Afrique, lorsque la ville est mise à sac en 410 par les troupes du roi wisigoth, Alaric Ier. Alors que les deux hérésiarques tentent de faire connaître leurs idées auprès des chrétiens d'Afrique, parmi lesquels Augustin, les thèses pélagiennes ne tardent pas à être taxées d'hérésies ; et elles sont condamnées à deux reprises : une première fois lors d'un synode romain organisé par le pape Innocent Ier en 417, et une seconde fois par le pape Zosime en 421³¹⁵. Augustin prend une grande part dans la décision du pape Zosime, et se bat de toutes ses forces contre le pélagianisme sous toutes ses formes ; un combat qui le mènera à lutter contre le fils d'un de ses amis, l'évêque d'Éclane, Julien, que nous évoquerons plus bas³¹⁶.

Outre cela, comme nous l'avons dit dans l'introduction de ce mémoire, c'est Augustin qui développe le premier point de désaccord entre l'Occident et l'Orient, menant à la première grande querelle concernant la Trinité qui oppose frontalement ce qui deviendra par la suite l'Église catholique et ce qui deviendra l'Église orthodoxe : c'est la querelle du *filioque* démarré au VIII^e qui figurera en tête des raisons du grand schisme de 1054³¹⁷.

Enfin, après avoir passé les dernières années de sa vie à lutter contre les ariens, Augustin meurt en 430 alors que la ville d'Hippone est assiégée par les Vandales, eux-mêmes ariens, qui cherchent à établir un royaume en Afrique du Nord, alors qu'ils avaient été envoyés, avec les Goths, par l'impératrice Placidie pour mater la révolte du comte Boniface³¹⁸. Pour résumer son impact sur le monde chrétien, je m'en tiendrai à la formule de A. G. Hamman qui dit à son propos, lorsqu'il évoque son accession au poste d'évêque ; « Augustin devient le chef incontesté de l'épiscopat africain, le conseiller de l'Occident chrétien, la conscience théologique de l'Église³¹⁹. »

b) La Cité de Dieu.

Nous allons maintenant évoquer l'œuvre qui, avec ses *Confessions*, est la plus connue et la plus importante d'Augustin, son grand ouvrage d'apologie du christianisme contre les cultes païens,

³¹⁵ Pour un approfondissement sur le pélagianisme, voir *Dictionnaire de théologie catholique*, XII-1, [Paul Ier-Philopald], s. v. « Pélagianisme », Paris, Letouzey et Ané, 1933, col. 675-715.

³¹⁶ Sur la lutte d'Augustin contre le pélagianisme, voir *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin (saint) », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2280-2283.

³¹⁷ Cf. *supra*, p. 26.

³¹⁸ *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin (saint) », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2284.

³¹⁹ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 177.

La Cité de Dieu : il s'agit d'une grande œuvre composée de vingt-deux livres dans lequel l'évêque d'Hippone entend répondre au reproche que les païens adressaient à l'égard du christianisme à l'époque, l'affaiblissement de l'empire d'Occident. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, Augustin vit à une époque où l'empire d'Occident est peu à peu phagocyté par les peuples germaniques qui, en échange de leur soumission à l'empereur, s'approprient des territoires. Ainsi, aux environs de 410, Alaric, le roi des Goths, est en conflit avec l'empereur Honorius qui refuse de lui accorder un territoire : en représailles, le roi et ses troupes décident d'aller prendre l'ancienne capitale de l'empire, Rome. Ils entrent dans la cité en 410 et celle-ci est mise à sac par un peuple barbare, chose qui n'était pas arrivée depuis la prise par Brennus et ses Gaulois au IV^e siècle avant Jésus-Christ. Immédiatement après le sac de Rome, les intellectuels de l'empire cherchent tous à comprendre pour quelles raisons une telle catastrophe a pu se produire et les païens trouvent rapidement leur coupable : le christianisme qui en devenant la seule religion officielle de l'empire provoqua l'abandon de tous les cultes païens qui existaient lors de l'hégémonie romaine, ce qui a affaibli l'empire.

C'est dans cette ambiance qu'Augustin entreprend de livrer la défense la plus complète de la foi chrétienne dans cette période où sa légitimité est fortement remise en cause. *La Cité de Dieu* présente dans ses vingt-deux livres, une opposition entre deux cités : d'un côté, celle de Dieu qui rassemble tous les serviteurs de Dieu de tous lieux et de tous temps, de l'autre, la cité terrestre qui est bâtie par les démons et rassemble tous les ennemis de Dieu. L'organisation de l'œuvre peut être divisée en deux parties : une première partie qui va du premier livre au dixième livre et constitue une apologie de la foi chrétienne contre le paganisme. Augustin entend y démontrer l'impuissance du polythéisme à offrir deux choses fondamentales : premièrement, la paix et la prospérité que les peuples réclament, qu'il évoque du premier au cinquième livre où il rappelle l'histoire des calamités qui eurent lieu lorsque le polythéisme était encore en vigueur et il expose les vrais motifs de la grandeur de l'empire romain ; secondement, le bonheur de la vie future que les philosophes prétendent offrir par le polythéisme, en critiquant vigoureusement du sixième au dixième livre les diverses théologies païennes et surtout le *daimon* de Platon.

La deuxième partie s'étend donc du onzième au vingt-deuxième livre et Augustin y expose ce qu'est la cité de Dieu. Cette partie peut être divisée en trois parties, correspondant aux trois phases de l'histoire des deux cités : premièrement, Augustin raconte du onzième au quatorzième livre la naissance des deux cités, en rappelant les épisodes bibliques de la création, des anges déchus, du péché originel ; deuxièmement, du quinzième au dix-huitième livre, il poursuit sur l'évolution de ces deux cités, narrant alors dans les livres XV, XVI et XVII les épisodes bibliques du déluge jusqu'à la captivité du peuple juif à Babylone qui constitue les épisodes consacrés à la cité de

Dieu, tandis que le livre XVIII s'intéresse à l'histoire de la cité terrestre, à savoir l'histoire des empires ; troisièmement, Augustin achève son ouvrage sur la fin qui attend ces deux cités qu'il évoque dans un développement qui s'étend du dix-neuvième au vingt-deuxième livre, argumentant sur le jugement dernier, l'enfer auquel seront voués les méchants et au ciel offert aux bons qui seront ressuscités³²⁰.

Cet ouvrage est particulièrement intéressant puisqu'il établit une opposition diamétrale entre deux sociétés : la première, tout d'abord réservée à un peuple élu avec le judaïsme, mais qui ensuite admet tout le monde avec le christianisme, reconnaît le culte du vrai Dieu qui offre la vérité et le salut de l'âme, et qui est donc une société vouée à la réussite et la prospérité grâce à Dieu qui en est le point cardinal ; la seconde qui ne reconnaît pas le culte du vrai Dieu et doit donc se contenter de directions formulées par des esprits humains et donc faillibles, est donc, d'après Augustin, une société vouée à l'errance et à l'échec. Ainsi, nous verrons que Xénophane est évoqué par Augustin dans la partie consacrée à l'histoire de la cité terrestre, ainsi que dans la partie consacrée à la réfutation de la théologie civile.

c) Le Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne.

La seconde œuvre d'Augustin dont nous allons étudier un extrait dans cette partie est l'ouvrage polémique contre l'évêque de la ville d'Éclane en Campanie, Julien. Rappelons donc d'abord brièvement qui est Julien d'Éclane : Julien est comme nous l'avons dit plus haut, le fils d'un ami d'Augustin, Mémorius, qui était évêque d'Éclane, et de Juliana, apparemment membre de la famille des Iulii³²¹ ; en conséquence, il reçoit une très bonne éducation. Augustin cherche vite à rencontrer le fils de son ami, et Julien séjourne donc quelques temps à Carthage jusqu'à ce que le pape Innocent I^{er} le consacre évêque d'Éclane à la place de son père, décédé. Une fois devenu évêque, Julien se montre alors très proche des idées de Pélage et Célestius, mais garde néanmoins le silence lorsque le pape Innocent condamne l'hérésie pélagienne en 427. Cependant, l'évêque d'Éclane s'oppose frontalement au nouveau pape Zosime lorsque celui-ci, après avoir toléré les pélagiens, se met à les condamner : ainsi, Julien, accompagné de plusieurs autres évêques, refuse de signer l'*Epistola tractoria* qui acte la condamnation de l'hérésie pélagienne. Évidemment, Julien et ses complices sont excommuniés et déposés, et pour couronner le tout l'empereur Honorius l'exile hors de l'empire d'Occident. Julien est donc rejeté par tous, à l'exception de Théodore, patriarche de

³²⁰ Cette description du contenu des livres est tirée du *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin (saint) », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2290.

³²¹ Cette hypothèse est rapportée par l'entrée au nom de « Julien d'Éclane » du *Dictionnaire de théologie catholique*, VII-2, [Joachim de Flore-Latrie], s. v. « Julien d'Éclane », Paris, Letouzey et Ané, 1925, col. 1926.

Mopsueste, et finit même, aux environs de 428-429, par entrer dans les bonnes grâces de l'empereur Théodose II, et surtout du nouveau patriarche de Constantinople, Nestorius ; il meurt dans la capitale de l'empire d'Orient, renié par tout l'Occident³²².

Maintenant que nous avons brièvement rappelé qui était l'évêque d'Éclane, nous pouvons nous intéresser à l'ouvrage d'Augustin produit à son encontre. Le *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne* s'inscrit dans une polémique qui s'installe entre le vieil évêque d'Hippone et l'hérétique excommunié et renié : ainsi, le *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne* est une réponse aux quatre livres *Ad Turbantium* que Julien avait écrit en réponse au traité d'Augustin, *De nuptiis et concupiscentia* qui traitait de la question du mariage et de la concupiscence, c'est-à-dire le désir des plaisirs de la chair. Le *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne* est un ouvrage en six livres : les deux premiers livres constituent une réfutation générale de Julien, qu'il accuse d'ailleurs d'être adepte du manichéisme, et cette réfutation s'appuie par les témoignages de Pères de l'Église aussi bien de langue grecque que de langue latine. Ensuite, il entreprend une analyse, et si nécessaire une réfutation de chaque déclaration des quatre livres *Ad Turbantium* ; pour ce qui est des thèmes, le troisième livre est consacré à la question du péché originel et du mariage, les livres IV et V à la question de la concupiscence, et le livre VI à celle du baptême des enfants³²³. Cependant, cette polémique ne s'arrête pas là puisque Julien répondit encore une fois au vieil évêque en rédigeant un pamphlet en huit volumes contre lui : Augustin reçut l'ouvrage, et entreprit lui aussi de répondre encore une fois en se lançant dans la rédaction d'un nouvel ouvrage de réfutation en six livres, appelé la *Contra secunda Iuliani responsem*. Cependant, l'évêque rendit son dernier souffle avant d'avoir pu achever cet ouvrage, et l'œuvre inachevée fut conservée sous le nom d'*Opus imperfectum contra Iulianum*³²⁴.

La présence de Xénophane dans cet ouvrage est plus compliquée à comprendre : en effet, il ne s'agit pas d'une apologie du christianisme qui chercherait à montrer que la philosophie n'apporte que des vérités partielles tandis que la religion nouvelle apporte la vérité entière, ni une réfutation du paganisme qui présenterait la philosophie comme un danger pour les chrétiens en ce qu'il pourrait les détourner du droit chemin ; mais une dispute entre deux chrétiens qui reconnaissent la même religion, mais qui ont un désaccord de fond sur une question du dogme chrétien. Ainsi, la seule raison pour que Xénophane apparaisse dans cette œuvre est que l'un ou l'autre des débatteurs ait fait appel à sa doctrine comme argument d'autorité.

³²² La biographie de Julien d'Éclane est basée sur son entrée, *ibid.*, col. 1926-1928.

³²³ Je tire ce résumé du *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne* du *Dictionnaire de théologie catholique*, I-2, [Apollinaire-Azzoni], s. v. « Augustin (saint) », Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2298.

³²⁴ *Ibid.*

5) CYRILLE D'ALEXANDRIE, LE GARANT DE L'ORTHODOXIE CHRÉTIENNE.

Le second auteur grec que nous allons présenter est le puissant et redoutable patriarche d'Alexandrie, Cyrille, que nous avons déjà évoqué lors de la présentation de Théodoret de Cyr, puisqu'il l'avait affronté lors de la crise au sujet des théories développées par le patriarche de Constantinople, Nestorius. Cyrille est un personnage majeur dans l'histoire chrétienne, surtout pour son rôle politique ; au point que, parfois, on pourrait croire qu'il est plus un homme politique faisant de la théologie qu'un théologien occupant une position politique.

a) La vie de Cyrille d'Alexandrie.

Cyrille semblait destiné dès le début de sa vie à occuper un poste religieux influent : en effet, il naît aux environs de 375 et il est rapidement associé à l'épiscopat d'Alexandrie puisque c'est son oncle, le patriarche Théophile qui dirige celui-ci. Théophile lui-même était bien plus un politicien qu'un théologien puisqu'il profita de sa position d'évêque pour imposer l'autorité d'Alexandrie aux deux autres grands centres religieux de la partie orientale de l'empire, Constantinople et Antioche : Théophile imposa d'ailleurs cette autorité, en réussissant à déposer le patriarche de Constantinople, Jean Chrysostome lors d'un synode en 402 ; déposition à laquelle il emmena son neveu Cyrille comme un prince qui associe son fils à son pouvoir pour le légitimer en tant que successeur³²⁵. Aussi, Théophile veilla à ce que Cyrille ait une éducation adéquate pour lui succéder ; éducation qui lui permit d'acquérir une connaissance étendue de la Bible et des écrivains chrétiens, ainsi qu'une connaissance des auteurs païens, un avantage qui lui fit obtenir un certain talent pour relever les hérésies qu'il combattit par la suite³²⁶.

En 412, le patriarche meurt, et Cyrille lui succède à la tête de l'épiscopat d'Alexandrie. Dès les premières années d'exercice de sa charge, il se révèle être un homme autoritaire et brutal : il se montra impitoyable d'une part, dans la condamnation des hérétiques, notamment en faisant fermer les églises qui prônaient le novatianisme³²⁷ et en confisquant les biens de leurs fidèles, d'autre part

³²⁵ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 186.

³²⁶ *Dictionnaire de théologie catholique*, III-2, [Constantinople-Czepanski], s. v. « Cyrille d'Alexandrie », Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 2475.

³²⁷ Le novatianisme est un mouvement hérétique du christianisme qui suivait les préceptes de Novatien, le deuxième antipape de l'histoire, après Hippolyte de Rome. En 250, Novatien avait occupé le poste d'évêque de Rome, resté vacant après l'exécution du vingtième pape, Fabien au début de l'année, sur ordre de l'empereur Dèce qui avait lancé une nouvelle persécution contre les chrétiens ; Novatien était certain qu'il serait officiellement élu lorsque la persécution prendrait fin, mais en 251, c'est un certain Corneille qui fut élu. Novatien contesta et lança une campagne de dénonciation contre le nouveau pape, ce qui mena à son excommunication ; en représailles, il décida de fonder sa propre Église : la ligne que défendent Novatien et ses successeurs est extrêmement rigoriste, puisqu'elle prône le refus du pardon à ceux qui avaient abjuré la foi chrétienne durant la persécution et qui souhaitaient par la suite revenir au sein de l'Église. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, XI-1, [Naaséniens-Ordalies], s. v.

dans la lutte contre le judaïsme puisque apparemment il aurait favorisé une situation de conflit entre les chrétiens et les Juifs d'Alexandrie qui aboutit à l'expulsion, voire au massacre de ceux-ci et signa la fin de la colonie juive de la ville ; une fois la persécution des Juifs terminée, il laissa les synagogues être vidées et les fit transformer en églises. Cependant, Cyrille ne se contente pas de purger Alexandrie des hérétiques et des Juifs, il entend aussi avoir un certain contrôle sur les autorités civiles de la ville d'Égypte : ainsi, bien qu'il ait tenté d'améliorer sa relation avec Oreste le préfet de la ville, leurs relations restent hostiles. Et ce conflit ouvert entre le préfet et le patriarche sème le chaos dans la ville puisque des chrétiens fanatiques iront jusqu'à assassiner la plus proche conseillère du préfet, une aristocrate et philosophe néoplatonicienne nommée Hypatie³²⁸. Les actions de Cyrille pour obtenir le contrôle absolu de l'Égypte semblèrent porter leurs fruits, mais elles irritèrent des moines égyptiens qui allèrent se plaindre en 428 auprès du patriarche de Constantinople, Nestorius.

C'est ainsi que commença la seconde grande crise que traversa l'Église chrétienne légalement instituée et que Cyrille put se faire remarquer dans tout le monde chrétien. Alors que les deux protagonistes de cette crise semblaient s'accorder sur le respect de l'orthodoxie et la condamnation de l'arianisme, les rivalités politiques de ses deux fortes personnalités amena l'Empire chrétien dans une nouvelle crise. Pour déclencher la polémique qui lui permettrait de déposer son rival, Cyrille l'attaqua sur un sujet qu'il connaissait sur le bout des doigts : la théologie. En effet, le patriarche d'Alexandrie s'intéressa aux théories de Nestorius sur l'essence de Dieu le Fils, et son rival de Constantinople considérait que le Fils était constitué de deux essences : l'une humaine, et l'autre divine, mais surtout que celles-ci étaient séparées, et non pas unie en une seule incarnation qui est Jésus le Christ. Cette conception était absolument inacceptable pour Cyrille qui batailla longtemps pour que soit reconnu cette nécessité de l'union de deux réalités en Jésus-Christ. Cette querelle mena en 431 à la convocation par l'empereur Théodose II d'un nouveau concile œcuménique à Éphèse. Mais grâce au soutien du patriarche d'Éphèse Memnon, Cyrille parvint à faire condamner Nestorius et ses théories par contumace. Le patriarche de Constantinople contesta bien évidemment la décision et demanda la déposition de Cyrille et Memnon, et c'est finalement Théodose II, las des querelles entre ces religieux, qui décida de régler la question en approuvant les deux décisions et donc les dépositions de Nestorius, Cyrille et Memnon. Les deux patriarches d'Asie Mineure se plièrent à la volonté impériale, mais pas Cyrille qui fit jouer son charme auprès

« Novatien et novatianisme », Paris, Letouzey et Ané, 1931, col. 816-849.

³²⁸ L'implication personnelle de Cyrille dans cet assassinat n'est pas claire. A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 189, dit que Cyrille n'en fut sans doute pas l'instigateur, mais qu'il en endossait la responsabilité puisqu'il ne fit rien pour calmer les tensions, tandis que le *Dictionnaire de théologie catholique*, III-2, [Constantinople-Czepanski], s. v. « Cyrille d'Alexandrie », Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 2476, rapporte que certaines rumeurs lui attribuèrent l'instigation de cet assassinat qui avait pour but de déstabiliser le préfet Oreste.

de la cour de Théodose II. L'empereur qui désirait régler définitivement cette affaire, dissout le concile après une réunion avec des délégués à Chalcédoine, renvoie les évêques chez eux et demande à Cyrille et Memnon de rester pour mettre enfin un terme à cette histoire, mais Cyrille, sans répondre, rentre à Alexandrie³²⁹.

Le reste de sa vie est plus calme. À partir de 433, le patriarche d'Alexandrie vieillissant est plus ouvert aux compromis et aux concessions : il finit d'ailleurs par sacrifier certaines des idées qu'il avait voulu imposer à Nestorius en signant le Symbole d'union avec le patriarche d'Antioche, Jean, abandonnant par la même occasion la rivalité de la cité égyptienne avec celle d'Asie Mineure³³⁰. Il meurt en 444, et avec lui prennent fin les soixante ans de règne quasi dynastique de sa famille sur la capitale de la province d'Égypte. D'ailleurs, la mort de Cyrille a, semble-t-il, suscité le soulagement de la population d'Égypte comme l'explique A. G. Hamman qui cite le contenu d'une lettre apocryphe attribuée à Théodoret de Cyr (Théodoret de Cyr qui doit à Cyrille une mauvaise réputation parce que le patriarche de Cyr avait osé s'opposer à lui lors de la controverse nestorienne) : « Enfin, enfin le voilà mort, ce méchant homme. Son départ réjouit les survivants, mais il aura affligé les morts³³¹. »

Cependant, l'ironie fit que Cyrille qui prétendit toute sa vie défendre et représenter l'orthodoxie chrétienne, fut reconnu comme l'inspirateur d'un mouvement extrêmement anti-nestorien qui sera désigné comme hérétique et en conséquence condamné par le concile de Chalcédoine en 451 : le monophysisme.

b) Le Contre Julien.

Mais, ce qui nous intéresse ici, c'est sa réponse à l'empereur Julien dont nous avons parlé plus tôt : en effet, Julien durant son court règne (361-363) avait tenté d'entreprendre un grand retour en arrière et de rétablir les cultes païens, tout en cherchant à diminuer l'influence du christianisme dans l'empire, notamment par certains interdits. Il avait entrepris de réfuter la religion chrétienne en produisant un essai, le *Contre les Galiléens* ; essai qui entendait convaincre les chrétiens d'abandonner leur « croyance superstitieuse » pour reprendre les termes des détracteurs païens, et les amener revenir aux cultes païens. Cependant, il ne parviendra pas à mener à bien son projet et fut surnommé après coup « l'Apostat » par les auteurs chrétiens. Malgré cela, les écrits de l'empereur contre le christianisme exerçaient encore une influence au V^e siècle, lorsque Cyrille entrepris d'écrire sa réfutation contre Julien. D'après une lettre de Théodoret de Cyr, on sait qu'il

³²⁹ Le déroulement du concile d'Éphèse et ses conclusions sont rapportés par David N. Bell, *op. cit.*, p. 116-119.

³³⁰ A. G. Hamman, *op. cit.*, p. 191-192.

³³¹ *Ibid.*, p. 192.

composa cette œuvre après la paix de 433 conclue pour rétablir la concorde dans l'Église³³².

Ainsi, l'œuvre de Cyrille, de son titre complet *Défense de la pure foi chrétienne contre les livres de Julien l'athée*, présente en dix livres une réponse chrétienne opposée à l'argumentaire anti-chrétien de Julien. La méthode qu'adopte le patriarche d'Alexandrie consiste en des citations du texte de son adversaires, suivies de longues réfutations. Pour ce qui est du cheminement de l'œuvre, Cyrille organise chacun des livres autour d'une idée principale : le premier livre expose l'antériorité de Moïse et des prophètes par rapport aux plus anciens sages grecs et soutient donc la théorie du vol de la sagesse hébraïque par les philosophes grecs. Le second livre énonce qu'il faut préférer les idées des Hébreux à celles des Grecs puisque les Hébreux ont honoré le « vrai » Dieu, tandis que les Grecs n'ont produit que des fables ignominieuses. Le troisième livre traite de la Création et de la Chute d'Adam et Ève et explique que Dieu a permis cette faute afin de préparer la mise en œuvre de son Incarnation sur Terre en la personne de Jésus-Christ. Le quatrième livre expose l'idée que Dieu gouverne seul l'univers qu'il a créé et que l'homme n'est pas par nature, ni par Dieu voué au bien ou au mal. Le cinquième livre s'intéresse au Décalogue et expose que les bons législateurs se sont approprié les lois de Moïse parce qu'elles sont d'origine divine et que l'homme est par nature incapable de connaître le bien par lui-même. Le sixième livre rappelle aux païens que leurs plus grands sages se sont adonnés aux vices, et leur oppose alors la nature divine de Jésus qui est le Verbe de Dieu fait homme. Le septième livre affirme que les Hébreux ont eu des hommes célèbres de toutes sortes qui n'ont rien à envier à ceux des Grecs, mais ajoute que les chrétiens viennent modifier la loi de l'Ancien Testament qui était imparfaite, car elle ne faisait que préparer l'arrivée de la loi nouvelle que les chrétiens tiennent de l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Le huitième livre affirme que les chrétiens, puisqu'ils ont la foi dans le Christ, sont les seuls vrais enfants d'Abraham contrairement aux Juifs qui n'y croient pas, et Cyrille réfute aussi l'idée selon laquelle le Verbe aurait souffert ou aurait été diminué lors de son Incarnation. Le neuvième explique que Moïse avait annoncé l'arrivée du Fils de Dieu sur Terre. Enfin, dans le dernier livre, Cyrille réfute la contradiction que Julien avait relevé qui considérait que si le Christ était Dieu comme le proclame l'Évangile de Jean, il ne pouvait pas être aussi appelé homme, et il la réfute en rappelant que l'Incarnation du Verbe de Dieu est à la fois Dieu et homme³³³.

La présence de Xénophane dans cet ouvrage est aisément explicable : le patriarche alexandrin avec cet ouvrage entend réfuter la thèse soutenue par l'empereur apostat selon laquelle le christianisme n'est qu'une croyance superstitieuse qui n'est fondée sur aucune base sérieuse, et

³³² Théodoret de Cyr, *Epistula* LXXXIII. Cette information est rapportée par le *Dictionnaire de théologie catholique*, III-2, [Constantinople-Czepanski], s. v. « Cyrille d'Alexandrie », Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 2496.

³³³ Cette description livre par livre est donnée par le *Dictionnaire de théologie catholique*, III-2, [Constantinople-Czepanski], s. v. « Cyrille d'Alexandrie », Paris, Letouzey et Ané, 1938, col. 2496.

qu'elle n'est en rien comparable avec les réflexions abondantes et détaillées des enseignements philosophiques. Pour ce faire, Cyrille entreprend de saper l'autorité des philosophes en soulignant entre autres qu'ils sont largement postérieurs à Moïse et ses successeurs, et que leurs enseignements s'opposent et ne proposent donc pas une doctrine claire et unique. On comprend donc que Xénophane, qui est souvent présenté comme l'un des premiers philosophes grecs, se trouvera évoqué et critiqué par Cyrille avec tous les autres philosophes.

Avant de passer à l'étude des mentions qu'ont produit tous ces auteurs sur Xénophane, il me semble nécessaire de souligner un point concernant toutes ces œuvres : en effet, à l'exception du *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne* d'Augustin d'Hippone qui est l'expression d'une polémique entre deux chrétiens sur un aspect précis du dogme chrétien qui ne nécessite pas forcément de faire appel aux philosophes grecs, et dans une moindre mesure, le traité *Sur l'Âme* de Tertullien qui est surtout une tentative d'établir la définition chrétienne de l'âme, même si l'auteur est amené à réfuter certaines doctrines païennes sur cette question. toutes les œuvres sont à classer en deux catégories. La première regroupe les œuvres apologétiques qui cherchent à faire la promotion du christianisme et donc à démontrer, avec plus ou moins de sévérité, les faiblesses de la philosophie païenne par rapport à la religion nouvelle (on retrouve dans cette catégorie les *Institutions divines* de Lactance, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, la *Cité de Dieu* d'Augustin d'Hippone, le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie et la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret de Cyr). La deuxième regroupe les ouvrages de réfutation dans lesquels les enseignements philosophiques sont présentés aux côtés des hérésies chrétiennes dans l'optique de présenter les premières comme la matrice des secondes (on retrouve dans cette catégorie l'*Elenchos* faussement attribué à Hippolyte de Rome qui présente cette théorie de la philosophie matrice des hérésies, et le *Panarion* d'Épiphane de Salamine qui radicalise la thèse de l'*Elenchos* en expliquant que les sectes philosophiques étaient des hérésies pré-chrétiennes).

De fait, tous ces ouvrages prônent l'idée que le christianisme est une doctrine parfaite puisqu'il s'agit de l'expression de la vérité transmise dans son intégralité par Dieu lors de l'Incarnation, et donc les enseignements philosophiques païens ne peuvent être que des doctrines imparfaites et incapables de satisfaire le désir de connaissance de la vérité des hommes, voire dangereuses parce qu'elle peut écarter les hommes de la vérité. Il est donc normal que ces auteurs chrétiens trouvent quelque chose à reprocher à Xénophane de Colophon.

C. LE PORTRAIT DE NOTRE PHILOSOPHE PAR DES AUTEURS QUI NE LUI ACCORDENT PAS LEURS FAVEURS.

Maintenant que nous avons fait une rapide présentation des auteurs qui ont fait mention de Xénophane de Colophon en tant que philosophe de la nature, et non pas en tant que théologien, ainsi que des œuvres dans lesquelles se trouvent ces mentions, nous allons maintenant pouvoir étudier ces mentions et ces citations du philosophe présocratique. Pour ce faire, je ne me contenterai pas de faire une liste de ces mentions et de ces citations auteurs par auteurs dans un ordre chronologique, mais je dresserai une synthèse des connaissances de nos auteurs concernant notre philosophe présocratique selon trois axes : tout d'abord, nous verrons comment ces auteurs chrétiens placent Xénophane de Colophon dans l'histoire ; puis nous séparerons les mentions et les citations de Xénophane concernant les deux grands sujets retenus par ces auteurs, à savoir ses doctrines sur les questions physiques et ses doctrines concernant la connaissance.

1) PLACER XÉNOPHANE DANS LA CHRONOLOGIE DU MONDE.

Afin de débiter cette présentation des connaissances que ces auteurs chrétiens ont livré au sujet de Xénophane de Colophon, il faut tout d'abord relever un aspect très important : la place que ces auteurs chrétiens attribuent à Xénophane dans l'histoire du monde. En effet, comme nous l'avons vu auparavant, les questions de chronologie constituent un enjeu très important pour les auteurs chrétiens lorsqu'ils décident d'évoquer un auteur païen : ils tiennent à replacer les auteurs païens qu'ils évoquent dans la chronologie du monde pour démontrer que, malgré leur héritage ancien, leur place est postérieure à celle de Moïse et des prophètes hébreux dans l'histoire.

a) Xénophane postérieur à Moïse et aux prophètes hébreux.

Nous l'avons vu, pour tous les auteurs chrétiens, il existe un consensus concernant la chronologie du monde : Moïse et ses successeurs sont de loin antérieurs à toutes les autres sagesse. Le christianisme, à l'instar du judaïsme, considère que Moïse est le rédacteur du Pentateuque, c'est-à-dire les cinq premiers livres de l'Ancien Testament (la Genèse, l'Exode, le Lévitique, le livre des Nombres et le Deutéronome), et affirme l'antériorité de celui-ci sur les philosophes grecs. Dans le cas de Xénophane de Colophon, nous avons vu que Clément d'Alexandrie se servait de cette antériorité pour justifier le bien-fondé des idées du philosophe présocratique : en effet, Clément considérait que les contestations de l'anthropomorphisme et l'anthropopathisme divin (fragment

B14, B15 et B16), et l'apparente promotion d'un certain monothéisme (B23) qu'enseigne Xénophane, peu importe la manière dont il était venu à les développer ; ces idées sont d'origine divines, puisque seule la source de toute vérité peut faire naître des idées vraies, et donc conforme au dogme chrétien. Cependant, cette idée est clairement minoritaire, et la plupart des auteurs chrétiens se servent de la prétendue antériorité de la vérité divine recueillie par Moïse et ses successeurs pour prouver que les bribes de vérité que les philosophes païens mettent en avant ne sont que le butin d'un vol ignominieux.

Dans cette optique d'opposition entre le monde païen et le monde chrétien, nous pouvons d'abord relever la mention qu'Augustin d'Hippone fait de Xénophane dans le chapitre XXV du livre XVIII de *La Cité de Dieu*. Comme nous l'avons vu dans la présentation de l'œuvre, Augustin fait dans ce livre un récapitulatif de l'histoire de la cité terrestre qu'il place en opposition avec l'histoire de la cité de Dieu qui donne son nom à l'œuvre et qui s'étend dans les trois livres précédents. Ainsi, on peut déjà voir de manière évidente qu'Augustin met en avant la supériorité de la cité de Dieu sur la cité terrestre. Ainsi, le chapitre XXV du livre XVIII rappelle les événements dans le monde païen qui s'étendent de la conquête du royaume de Juda par le roi babylonien Nabuchodonosor II et la captivité du peuple juif à Babylone :

XXV. Sous le règne de Sédécias chez les Hébreux, et de Tarquin l'Ancien, successeur d'Ancus Martius chez les Romains, le peuple juif fut emmené captif à Babylone après la destruction de Jérusalem et de son fameux temple construit par Salomon. C'est ce que lui avait prédit les prophètes, lui reprochant ses iniquités et ses impiétés, Jérémie surtout, qui en précisa le nombre d'années. À cette époque aurait vécu Pittacus de Mitylène, le second des sept sages. Les cinq autres, qu'on ajoute à Thalès, déjà mentionné plus haut, et à Pittacus, pour obtenir le nombre de sept, vivaient d'après Eusèbe, au temps où le peuple de Dieu était captif à Babylone. Ce sont : Solon d'Athènes, Chilon de Lacédémone, Périandre de Corinthe, Cléobule de Lindos et Bias de Priène. Tous ceux-ci appelés les sept sages brillèrent après les poètes théologiens ; ils l'emportaient sur le reste des hommes par leur genre de vie louable et ils formulèrent en de brèves sentences quelques préceptes de morale. Ils n'ont laissé à la postérité aucun monument littéraire, Solon excepté, qui donna, dit-on, des lois aux Athéniens, et Thalès le physicien qui laissa des ouvrages sur sa doctrine. Au temps de la captivité des Juifs brillèrent aussi les physiciens Anaximandre, Anaximène et Xénophane. Alors vécut également Pythagore c'est à partir de lui ; que les sages prirent le nom de philosophes³³⁴.

³³⁴ Augustin, *Œuvres de saint Augustin, 36, cinquième série : La Cité de Dieu, livres XV-XVIII, luttres des deux cités*, livre XVIII, XXV, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, pp. 562-565. Texte latin : **XXV.** Regnante uero apud Hebraeos Sedechia et apud Romanos Tarquinio Prisco, qui successerat Anco Marcio, ductus est captiuus in Babyloniam populus Iudaeorum euersa Hierusalem et templo illo a Salomone constructo. Incredantes enim eos prophetae de iniquitatibus et impietatibus suis haec eis uentura praedixerant, maxime Hieremias, qui etiam numerum definiuit annorum. Eo tempore Pittacus Mitylanaeus, alius e septem sapientibus, fuisse perhibetur. Et quinque ceteros, qui, ut septem numerentur, Thaleti, quem supra commemorauimus, et huic Pittaco adduntur, eo tempore fuisse scribit Eusebius, quo captiuus Dei populus in Babylonia tenebatur. Hi sunt autem: Solon Atheniensis, Chilon Lacedaemonius, Periandrus Corinthius, Cleobulus Lindius, Bias Prianaeus. Omnes hi, septem appellati sapientes, post poetas theologos claruerunt, quia genere uitae quodam laudabili praestabant hominibus ceteris et

Ce chapitre fait apparaître la mention de Xénophane dans l'avant dernière phrase. Dès le début, on peut relever la mention du « règne de Sédécias » au début du chapitre qui nous permet de déduire que tout ce qui sera évoqué après se déroule bien après Moïse et les prophètes qui l'ont succédé, puisque le royaume d'Israël a déjà été fondé, et s'est même déjà scindé en deux royaumes. Au cours du chapitre, on apprend même que le peuple juif a été déporté à Babylone, et c'est à cette époque que les premières personnalités grecques, après les *poetas theologos* qui désignent les poètes Orphée, son fils Musée et d'un certain Linos³³⁵, se firent connaître avec les Sept Sages, parmi lesquels sont mis en évidence Thalès et Solon, puisqu'ils furent les seuls à avoir laissé des traces écrites. Arrive enfin la mention de Xénophane, accompagnée de celle d'Anaximandre et Anaximène, qui constituent le groupe des *physici*, et à ce moment, on peut déjà relever un point très important : non seulement, Augustin place Xénophane comme largement postérieur à la rédaction de l'Ancien Testament, mais aussi il le classe parmi les *physici*, les sages grecs qui observaient les phénomènes physiques et tentaient d'en tirer des explications rationnelles ; cette mention ignore donc totalement la dimension théologique de l'œuvre de Xénophane, et ne le place que comme un savant païen qui tenta de trouver une explication du monde. La dernière remarque que l'on peut se faire en regardant l'organisation du texte, c'est que Xénophane n'est pas non plus considéré comme un philosophe par Augustin qui précise que c'est à partir de Pythagore que les sages furent qualifiés de *philosophi*. Bien évidemment, Augustin, lui-même passé par de nombreuses écoles philosophiques, n'est pas aussi hermétique à la sagesse païenne que ne le sont d'autres auteurs chrétiens et on peine à croire qu'il n'eut pas connaissance des fragments théologiques de Xénophane : je pense donc qu'Augustin a réduit Xénophane à sa qualité de *physici* pour prouver la supériorité de l'histoire de la cité de Dieu sur celle de la cité terrestre, puisque son objectif est d'amener les païens à reconnaître que la société du vrai Dieu a plus marqué l'histoire que les sociétés qui vivaient sans le vrai Dieu. De ce fait, les opinions théologiques de Xénophane sont neutralisées.

Dans la même thématique et quelques temps après, le patriarche d'Alexandrie, Cyrille publie sa réfutation du traité *Contre les Galiléens* produit par l'empereur Julien au milieu du IV^e siècle, afin de lutter contre les mouvements païens qui survivaient encore, malgré l'interdiction du paganisme et l'instauration du christianisme comme unique religion d'État par l'empereur Théodose en 392. Comme nous l'avons dit dans la présentation de l'œuvre, le patriarche alexandrin entend effectuer dans le livre I une apologie de la foi chrétienne dans laquelle il reprend certains thèmes de l'apologétique pour démontrer l'antériorité de Moïse sur les sages et les philosophes grecs, et pour

morum nonnulla praecepta sententiarum breuitate complexi sunt. Nihil autem monumentorum, quod ad litteras adinet, posteris reliquerunt, nisi quod Solon quasdam leges Atheniensibus dedisse perhibetur; Thales uero physicus fuit et suorum dogmatum libros reliquit. Eo captiuitatis Iudaicae tempore et Anaximander et Anaximenes et Xenophanes physici claruerunt. Tunc et Pythagoras, ex quo coeperunt appellari philosophi.

³³⁵ *Ibid.*, chapitre XIV.

cela, il produit une chronologie datée s'étendant du chapitre 6 au chapitre 17 de Noé jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, et effectuant une chronologie comparée entre l'histoire biblique et l'histoire païenne. Ainsi, au chapitre 15 du premier livre, Cyrille nous offre une datation assez précise de la naissance de notre philosophe :

15. [...] La cinquante-neuvième olympiade vit naître le poète lyrique Ibycos, Phérécyde l'historien et les deux poètes tragiques Phocylide et Xénophane³³⁶.

Dans cette mention, on retient l'indication de la cinquante-neuvième olympiade pour dater la naissance de Xénophane de Colophon, ce qui correspond aux années 544 à 541 avant notre ère. Or, le patriarche a fait un travail de synthèse entre la chronologie biblique et la chronologie païenne en rappelant les années qui se sont écoulées entre des événements marquants qui ouvrent et ferment les chapitres : ainsi, Cyrille écrit au chapitre 11 que Moïse naît quatre siècles après la vie d'Abraham ; puis le chapitre 12 nous explique ensuite que 410 ans se sont écoulés entre la naissance de Moïse et la chute de Troie ; ensuite le chapitre 13 et le début du chapitre 14 nous permet de comprendre que 405 ans se sont écoulés entre la chute de Troie et la première olympiade ; enfin, un rapide calcul nous permet de déduire qu'il faut ajouter les 232-235 ans qui séparent la première et la cinquante-neuvième olympiade pour obtenir l'écart entre la naissance de Moïse et la naissance de Xénophane d'après Cyrille. On se retrouve alors avec un écart d'environ 1047-1050 ans qui séparent les deux hommes. On voit que la mention de Xénophane est présentée comme une volonté de placer un repère chronologique pour suivre la grande chronologie surplombant toute l'histoire païenne. En effet, la mention de Xénophane apparaît comme un banal événement permettant d'échelonner la chronologie. Le but de Cyrille est clair : il s'agit de produire une histoire qui ne serait pas en concurrence avec l'histoire païenne, mais plutôt d'englober cette histoire dans l'histoire chrétienne ; ainsi, l'histoire païenne apparaît comme anecdotique puisqu'elle n'est qu'une partie de la grande histoire partant de Noé jusqu'à la naissance du Christ.

De plus, on peut relever une particularité assez perturbante dans cette mention de Xénophane : si Ibycos est effectivement un poète lyrique (ὁ μελοποιός), et Phérécyde un historien (ὁ ιστοριογράφος), en revanche la qualification de poètes tragiques (τραγωδιῶν ποιηταί) est douteuse pour Phocylide qui est certes un poète, mais un poète lyrique, et elle l'est encore plus pour Xénophane qui comme tous les savants de son époque écrivait certes en vers, mais dont aucun des fragments et aucune des mentions chez d'autres auteurs ne laissent supposer une activité de poète tragique ; au contraire, si on devait qualifier Xénophane de poète, il faudrait le qualifier de poète

³³⁶ Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, livre I, 15, trad. Paul Burgulière, Paris, Cerf, 1985, pp. 134-135. Texte grec : 15. [...] Πεντηκοστῇ ἐννάτῃ ὀλυμπιάδι Ἴβυκὸς ὁ μελοποιὸς καὶ Φερεκῦδης ὁ ιστοριογράφος καὶ Φωκυλίδης καὶ Ξενοφάνης, τραγωδιῶν ποιηταί, γεγόνασι.

comique puisqu'il a produit une satire contre Homère et Hésiode. S'agit-il là d'un acte délibéré de la part de Cyrille pour diminuer l'autorité de Xénophane en matière de théologie, ou une simple erreur de la part du patriarche alexandrin qui ne s'en sert uniquement comme un simple échelon dans sa chronologie du monde. Personnellement, je pense qu'il s'agit là d'une erreur de la part de Cyrille puisque celui-ci, pour dénier à Xénophane la compétence à parler de théologie, aurait pu comme Augustin se contenter de le qualifier de physicien, et non pas lui inventer de toutes pièces une activité qu'il n'avait apparemment jamais exercé³³⁷.

Ce que l'on peut conclure de cette première approche de la place de Xénophane de Colophon dans l'histoire du monde, c'est qu'autant chez Augustin que chez Cyrille, il y a non seulement une volonté de le placer notre philosophe comme largement postérieur à la sagesse divine des Hébreux, et donc, en accord avec la théorie du « vol des Grecs », sous-entendre que les idées bonnes et vraies que celui-ci a pu développer avaient déjà été rapportées dans l'Ancien Testament par les prophètes hébreux ; mais il y a aussi une volonté de montrer que Xénophane n'est qu'un savant grec de plus parmi les autres, puisque celui-ci n'est jamais cité seul, mais parmi ses collègues savants.

b) Xénophane, point de départ d'une lignée de l'errance et de l'erreur.

Il y a un autre point qu'il est nécessaire de rappeler à propos de la place que les auteurs chrétiens accordent à Xénophane dans l'histoire : sa place au sein de la lignée des philosophes grecs. En effet, comme nous l'avons vu dans notre première partie, pour réfuter les hérésies, les auteurs chrétiens s'efforcent de démontrer qu'il y a une opposition entre la *διαδοχή* chrétienne qui se définit par sa stabilité et son immuabilité depuis la révélation de son message par le Christ-Logos du fait que ce message se suffit à lui-même puisqu'il est la vérité révélée par Dieu, et la *διαδοχή* hérétique qui se définit par sa constante évolution et donc son absence de message constant puisqu'elle n'est que le fruit d'une réflexion humaine. Cette idée de succession des philosophes était déjà utilisée par les auteurs païens auparavant pour définir l'origine des sectes philosophiques sous le nom des *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσοφῶν*. De fait, depuis l'*Elenchos* du Pseudo-Hippolyte, les chrétiens qui prétendent être les seuls à détenir la vérité et l'accès au salut de l'âme mettent un point d'honneur à montrer que les hérésies chrétiennes sont nées de l'étude de la philosophie païenne mise au même niveau d'importance que les Écritures, voire parfois une prééminence pour la philosophie ; et pour ce faire, les auteurs chrétiens tiennent à montrer que les philosophes grecs n'ont pas transmis un

³³⁷ Il me semble nécessaire de mentionner que l'*Extrait de Chronographie* du chroniqueur et homme d'Église byzantin, Georges le Syncelle, qui vécut aux VIII^e et IX^e siècles, corrige cette erreur concernant Xénophane, tout en conservant celle concernant Phocylide : ainsi, évoquant le début de la célébrité de nos deux auteurs, Georges le Syncelle, comme Cyrille, qualifie Phocylide de poète tragique, mais qualifie Xénophane de philosophe de la nature.

enseignement immuable, et chacun des philosophes membre d'une secte ont eu des choses à redire sur les enseignements de leur maître.

On trouve cette volonté d'inscrire Xénophane dans une lignée de l'errance et de l'erreur dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée. En effet, même si Eusèbe semble approuver la vision que Clément d'Alexandrie portait dans son cinquième livre des *Stromates*, proclamant le bien-fondé des écrits « théologiques » de Xénophane, il ne s'arrête pas à cette vision de notre philosophe présocratique : l'évêque de Césarée entend dépasser l'opinion de son prédécesseur alexandrin. Ainsi, Eusèbe évoque lui aussi Xénophane dans une chronologie au chapitre 14 du livre X de la *Préparation évangélique* :

14. En même temps qu'Anaxagore fleurirent les physiciens Xénophane et Pythagore [...] 15. À Xénophane, dit-on, succéda Parménide ; à Parménide, Mélissos ; à Mélissos, Zénon d'Élée ; [...] 16. Il eut pour auditeur Leucippe, Leucippe Démocrite, celui-ci Protagoras, au temps duquel fleurit Socrate³³⁸.

Pour étudier ce chapitre, il faut tout d'abord rappeler que le dessein d'Eusèbe dans les livres X à XV est de montrer l'antériorité et la supériorité du judaïsme sur le paganisme : Eusèbe présuppose donc comme tous les auteurs chrétiens que la sagesse hébraïque est antérieure à toute autre forme de sagesse, et donc antérieure aux enseignements de Xénophane qui aurait alors tiré son savoir de l'Ancien Testament. Comme Augustin, Eusèbe qualifie Xénophane de physicien (φυσικοί), au même titre que Pythagore, ce qui permet une fois de plus de neutraliser son autorité à parler de théologie. Ce qui nous intéresse ici, c'est la succession des grands noms de la philosophie : Eusèbe décrit une chaîne d'enseignements qui part de Xénophane jusqu'à Protagoras qui est présenté comme contemporain de Socrate et, on peut le supposer, a eu une influence sur le « père de la philosophie ». Que peut-on retenir de cette liste de noms prestigieux ? Les personnalités qui se succèdent sont assez hétéroclites dans leurs enseignements : en effet, rien que sur le concept de Dieu, on ne peut pas dire qu'il y ait un message constant et immuable entre les théories concernant l'Un de Xénophane et Parménide, et l'atomisme développé par Leucippe, et poussé à son paroxysme par Démocrite qui en arrive à adopter l'athéisme. En montrant cette succession de disciples qui trouvent toujours à redire sur les enseignements de leur maîtres, Eusèbe sous-entend que la philosophie païenne, à la différence de la tradition héritée de Moïse et désormais complétée par la révélation du Christ, n'a pas donné accès à la vérité en délivrant un enseignement constant et

³³⁸ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre X, 14, 14-16, trad. Guy Schroeder et Édouard des Places, Paris, Cerf, 1982, pp. 470-471. Texte grec : 14. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τῷ Ἀναξαγόρῃ χρόνον ἤκμασαν ἄνδρες φυσικοὶ Ξενοφάνης τε καὶ Πυθαγόρας. [...] 15. [...] Τὸν δὲ Ξενοφάνην λεγεται ὁ Παρμενίδης διαδέξασθαι, Παρμενίδην δὲ Μέλισσος, Μέλισσον δὲ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης · [...] 16. Τοῦτου δὲ Λευκίππος ἀκουστὴς γέγονε, Λευκίππου δὲ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας, καθ' ὃν ἤκμασε Σωκράτης.

immuable qui peut survivre la succession des siècles. Il s'agit là d'un argument très apprécié par les défenseurs de la supériorité de la tradition chrétienne sur la tradition païenne, le perpétuel désaccord entre les philosophes. Le raisonnement des chrétiens est très simple : si les élèves de ces philosophes ont toujours trouvé quelque chose à redire aux enseignements de leurs maîtres, c'est que cet enseignement est erroné et n'est donc pas digne d'être appris ; au contraire, les Écritures sont reconnues comme sacrées par les chrétiens qui les considèrent intouchables et ne trouvent donc rien à redire sur son message.

De plus, Eusèbe de Césarée apporte une seconde mention de Xénophane de Colophon où il est encore évoqué pour montrer l'absence de cohésion entre les philosophes, ce qui sous-entend l'absence d'une doctrine conservée intacte et inchangée. Cette mention de Xénophane intervient au chapitre 3 du livre XI de la *Préparation évangélique* qui est un extrait du livre VII du traité *Sur la philosophie* d'Aristoclès, philosophe péripatéticien du II^e siècle, dans lequel il entend montrer la supériorité de la philosophie platonicienne sur les philosophies antérieures ; position que partage l'évêque de Césarée puisqu'il essaye par la suite de démontrer que Platon tient sa sagesse des Hébreux. Ainsi, Eusèbe cite :

3. 1. Or Platon a été un philosophe authentique et complet s'il en fut jamais. Car les héritiers de Thalès ont passé leur vie à étudier la physique ; les disciples de Pythagore ont tout mis en énigmes ; quant à Xénophane et à sa postérité, en donnant le branle aux raisonnements contradictoires, ils ont frappé d'un lourd vertige les philosophes et ne leur ont certes pas apporté de secours³³⁹.

Cet extrait qui nous présente la supériorité de Platon sur les philosophes qui l'ont précédé, est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, on retrouve la mention des trois philosophes traditionnellement présentés comme les fondateurs des écoles philosophiques qui sont la base de la philosophie grecque : Thalès et l'école milésienne, Pythagore et l'école ionienne, et Xénophane et l'école éléatique. Ainsi, ces trois philosophes sont à nouveau présentés chacun comme initiateur d'une lignée philosophique qui est un fondement de la philosophie. Ensuite, on note qu'Aristoclès, et avec lui Eusèbe, reproche aux philosophes de ces lignées de ne pas avoir été au niveau de Platon : en effet, il reproche aux successeurs de Thalès d'avoir passé leur vie à étudier la physique (φυσιολογοῦντες διετέλεσαν), ce qui sous-entend qu'ils se sont bornés à ces questions physiques sans s'intéresser aux autres questions ; et il reproche aux successeurs de Pythagore d'avoir tout mis

³³⁹ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XI, 3, 1, trad. Geneviève Favrelle, Paris, Cerf, 1982, pp. 60-61. Extrait du livre VII du traité *Sur la philosophie* d'Aristoclès. Texte grec : 1. Ἐφιλοσόφησε δὲ Πλάτων, εἰ καὶ τις ἄλλος τῶν πρόποτε, γηνησίως καὶ τελείως. Οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ Θάλεω φυσιολογοῦντες διετέλεσαν, οἱ δὲ περὶ Πυθαγόραν ἐπεκρύψαντο πάντα Ἐενοφάνης δὲ καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου τοὺς ἐριστικοὺς κινήσαντες λόγους πολλὴν μὲν ἐνέβαλον ἴλιγγον τοῖς φιλοσόφοις, οὐ μὴν ἐπόρισάν γέ τινα βοήθειαν.

en énigmes (ἐπεκρύψαντο πάντα), en somme d'avoir rendu incompréhensible leur propos. Pour ce qui est de la lignée de Xénophane, l'auteur souligne que celle-ci ne fit qu'apporter plus de troubles dans le débat philosophique que d'avancées : en effet, l'extrait nous rapporte que Xénophane et ses héritiers ont développé de nombreuses critiques (τοὺς ἐριστικούς κινήσαντες λόγους πολλὸν) qui ont complètement renversés les opinions des philosophes de leur temps et les ont plongé dans la perplexité (ἐνέβαλον ἄλιγγον τοῖς φιλοσόφοις), ce qui veut dire que la tradition xénophanienne s'articule autour de la critique des opinions des autres philosophes. Cependant, Aristoclès précise que la critique fut la seule activité de la lignée xénophanienne, puisqu'il ajoute que les membres de cette lignée n'ont pas apporté d'aide aux philosophes (οὐ μὴν ἐπόρισάν γέ τινα βοήθειαν), c'est-à-dire qu'ils n'ont pas corrigés leurs erreurs mais se sont contentés de les souligner. Ainsi, avec cet extrait d'Aristoclès, Eusèbe nous présente certes Xénophane comme l'un des initiateurs de la philosophie grecque aux côtés de Thalès et Pythagore, mais surtout, il le présente comme l'initiateur d'une lignée qui a passé son temps à critiquer et ruiner les positions des autres philosophes, sans pour autant apporter elle-même des réponses pour combler au vide laissé : en somme, Xénophane apparaît comme un homme qui loin d'avoir remédié au désaccord entre les philosophes, a plongé ceux-ci dans l'embarras puisque, après avoir ruiné leurs positions, il les a laissés sans aucune aide pour les corriger. En cela, Xénophane est, aux yeux d'Eusèbe, une cause de l'errance des philosophes puisque qu'en critiquant leurs positions sans apporter lui-même de réponse, il les a laissé errer sans aucune connaissance.

Néanmoins pour les auteurs chrétiens, il n'est même pas besoin de faire de si longues listes de philosophes pour prouver le désaccord entre Xénophane et ses successeurs : on peut relever une mention dans la *Thérapeutique aux maladies helléniques* de Théodoret de Cyr. En effet, nous avons déjà étudié les extraits de cette œuvre dans lesquels l'auteur reconnaissait les qualités de la contestation menée par Xénophane contre l'anthropomorphisme et l'anthropathisme divin. Cependant, comme on peut le voir avec le titre de cette œuvre, Théodoret considère le paganisme comme une maladie de l'âme dont il faut guérir ceux qui en sont adeptes et en préserver les chrétiens. Ainsi, concernant l'attitude des successeurs de Xénophane, les philosophes Parménide d'Élée et Mélissos de Milet, vis-à-vis de ses enseignements, Théodoret écrit aux chapitres 7 et 8 du livre IV de la *Thérapeutique* :

7. Parménide d'Élée, fils de Pyrrhès, qui fut disciple de Xénophane, s'accorde parfaitement dans ses écrits avec son maître, pour ce qui est de la première partie de la théorie. De fait, on lui attribue le vers suivant :

« Intact, unique, immobile et inengendré. »

Or, comme cause de l'Univers, il n'y a pas seulement la terre, comme le pensait Xénophane, mais il y a aussi le feu disait Parménide.

8. Méliossos de Milet, fils d'Ithagénès, fut disciple de Parménide, mais il ne conserva pas intacte la doctrine qu'on lui avait transmise : il affirma que le monde est infini ; alors que ses maîtres disaient qu'il est fini³⁴⁰.

Cette mention des opinions de Parménide et Méliossos fait directement suite à l'exposé des théories physiques de Xénophane et revêt alors une grande importance pour l'auteur chrétien : en effet, Théodoret nous montre la succession de Xénophane à Parménide, et de Parménide à Méliossos pour insister sur les désaccords entre ceux-ci. D'ailleurs, on peut noter l'importance que le patriarche de Cyr accorde aux notions d'harmonie entre les opinions ; ainsi, on relève l'importance de l'accord entre Xénophane et Parménide concernant la première partie de sa théorie concernant l'Univers et sa nature : κατὰ μὲν τὸν πρῶτον λόγον ζύμφωνα τῷ διδασκάλῳ ζυγγέγραφεν. Ce constat d'accord sur la nature de l'Univers entre le maître et son élève est surtout un moyen d'accentuer le désaccord qui existait entre les deux philosophes d'après Théodoret concernant la cause de ce même Univers, puisque Parménide ajoute le feu à la terre comme origine du monde. Néanmoins, c'est avec la mention de Méliossos que le désaccord devient de plus en plus flagrant puisqu'il est clairement dit qu'il n'a pas conservé intacte l'enseignement de ses maîtres : τὴν δὲ παραδοθεῖσαν διδασκαλίαν ἀκήρατον οὐκ ἐτήρησεν. Pour un lecteur chrétien, cette notion d'harmonie entre la doctrine enseignée par le maître et la doctrine adoptée par l'élève (ζύμφωνα τῷ διδασκάλῳ) et en conséquence, le fait de conserver cette doctrine intacte (τὴν δὲ παραδοθεῖσαν διδασκαλίαν ἀκήρατον ἐτήρησεν) sont un signe très visible d'un enseignement vrai pour l'éternité puisque personne dans la tradition ne trouve quelque chose à redire à la doctrine transmise : comme nous l'avons vu dans la première partie de travail, depuis Justin de Naplouse et Irénée de Lyon, les auteurs chrétiens prétendent incarner la seule tradition de la vérité, constante et immuable ; de fait, cette opposition entre l'enseignement de Xénophane et ce qu'en ont retenu ses successeurs permet à Théodoret de rattacher Xénophane à la tradition de l'erreur qui se perpétue à l'époque chrétienne avec les mouvements que l'Église désigne comme hérétiques.

L'auteur de la *Thérapeutique des maladies helléniques* ne s'en tient pas là puisqu'il lance une

³⁴⁰ Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, livre IV, 7-8. trad. Pierre Canivet, Paris, Cerf, 1958, p. 205. Texte grec : 7. Καὶ Παρμενίδης δὲ ὁ Πύρρητος ὁ Ἐλεάτης, Ξενοφάνους ἐταῖρος γενόμενος, κατὰ μὲν τὸν πρῶτον λόγον ζύμφωνα τῷ διδασκάλῳ ζυγγέγραφεν· αὐτοῦ γὰρ δὴ τότε τὸ ἔπος εἶναι φασιν·

οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀγένητον.

Αἴτιον δὲ τῶν ὄλων οὐ τὴν γῆν μόνον, καθάπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ καὶ τὸ πῦρ εἴρηκεν οὗτος. 8. Μέλισος δὲ ὁ Ἰθαγένους ὁ Μιλήσιος τούτου μὲν ἐταῖρος ἐγένετο, τὴν δὲ παραδοθεῖσαν διδασκαλίαν ἀκήρατον οὐκ ἐτήρησεν· ἄπειρον γὰρ οὗτος ἔφη τὸν κόσμον, ἐκείνων φάντων πεπερασμένον.

ultime pique à Xénophane, ainsi qu'à la philosophie païenne en général, vers la fin du livre V en opposant littéralement celle-ci aux enseignements des apôtres chrétiens et des prophètes hébreux. Ainsi, Théodoret écrit aux chapitres 65 et 66 du cinquième livre de la *Thérapeutique* :

65. Et si je ne dis pas la vérité, dites-moi, mes amis, qui donc Xénophane de Colophon eut-il pour successeur dans son école ? Qui donc eut Parménide d'Élée ? Qui donc eurent Protagoras et Mélissos ? Qui eurent Pythagore ou Anaxagore ? Qui eurent Speusippe ou Xénocrate ? Qui donc eurent Anaximandre ou Anaximène ? Qui donc eurent Arcésilas ou Philolaos ? Quels sont les chefs de l'école stoïcienne ? Quels sont ceux qui soutiennent la doctrine du Stagirite ? Quels sont ceux qui gouvernent d'après les *Lois* de Platon ? Quels sont ceux qui ont adopté la forme de la République qu'il a décrite. 66. Eh bien ! Vous ne pourrez pas nous en indiquer un seul qui ait professé ces doctrines, tandis que nous, nous mettons en pleine lumière la force des enseignements des Apôtres et des prophètes, parce que tous les pays qui sont sous le soleil sont remplis de leurs paroles³⁴¹.

Cette ultime mention de Xénophane dans l'œuvre de Théodoret illustre parfaitement l'opinion de l'auteur concernant la philosophie païenne en générale : pour Théodoret, l'enseignement païen est un échec total. Cet échec se trouve mis en évidence par l'énumération des questions rhétoriques du chapitre 65, accumulant de nombreux noms de philosophes et demandant qui furent les tributaires de leurs enseignements, avant d'affirmer au chapitre 66 que les doctrines de ces philosophes n'eurent pas de postérité comparable à celle de l'Église, héritée des apôtres du Christ et des prophètes de l'Ancien Testament : en effet, il prétend que personne n'a jamais professé leur doctrines (Ἀλλὰ τούτων μὲν τῶν δογμάτων οὐδένα διδάσκαλον ἡμῖν ἐπιδείξει δύνησεσθε), tandis que les enseignements des Écritures sont connus dans le monde entier, littéralement « tous les pays qui sont sous le soleil » (πᾶσα γὰρ ἡ ὑφήλιος τῶνδε λόγων ἀνάπλεως). L'opposition entre le canon reconnu par le dogme de l'Église et la philosophie païenne est donc total, et on comprend clairement que Théodoret considère que cette même philosophie grecque est un échec, et même une maladie de l'esprit ; maladie que l'œuvre comme l'indique son titre, prétend prévenir et guérir. Pour revenir à Xénophane, celui-ci est à nouveau perdu au milieu des autres grands noms de la philosophie, et semble surtout être convoqué par Théodoret pour représenter un la philosophie païenne de manière générale. Néanmoins, Xénophane occupe une place particulière dans cette énumération de noms de philosophes : en effet, il est cité en tête de tous ces personnages. Cette place particulière peut selon

³⁴¹ *Ibid.*, livre V, 65-66, pp. 247-248. Texte grec : 65. Εἰ δὲ οὐκ ἀληθῆ λέγω, εἶπατε, ὦ ἄνδρες, τίνα Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἔσχε διάδοχον τῆς αἰρέσεως ; τίνα δὲ Παρμενίδης ὁ Ἐλεάτης ; τίνα Πρωταγόρας καὶ Μέλισσος ; τίνα Πυθαγόρας ἢ Ἀναξαγόρας ; τίνα Σπεύσιππος ἢ Ξενοκράτης ; τίνα Ἀναξίμανδρος ἢ Ἀναξίμενης ; τίνα Ἀρκεσίλαος ἢ Φιλόλαος ; τίνες τῆς Σωϊκῆς αἰρέσεως προστατεύουσιν ; τίνες τοῦ Σταγειρίτου τὴν διδασκαλίαν κρατύνουσιν ; τίνες κατὰ Πλάτωνος πολιτεύονται νόμους ; τίνες τὴν ὑπ' ἐκείνου ξυγγραφεῖσαν πολιτείαν ἠσπάσαντο ; 66. Ἀλλὰ τούτων μὲν τῶν δογμάτων οὐδένα διδάσκαλον ἡμῖν ἐπιδείξει δύνησεσθε, ἡμεῖς δὲ τῶν ἀποστολικῶν καὶ προφητικῶν δογμάτων τὸ κράτος ἐναργῶς ἐπιδείκνυμεν · πᾶσα γὰρ ἡ ὑφήλιος τῶνδε λόγων ἀνάπλεως.

moi trouver deux explications : la première, c'est qu'il s'agit là d'une volonté de placer notre philosophe d'un point de vue chronologique comme l'un des premiers penseurs grecs, et donc accentuer le fait que la philosophie grecque avait failli dès ses premières expressions puisque Xénophane n'eut pas de successeur qui conserva intacte sa doctrine. La seconde explication, c'est que Théodoret tenait à clarifier sa position concernant Xénophane de Colophon, étant donné qu'il avait souligné le bien-fondé des fragments B14, B15 et B16 que nous évoquions dans la deuxième partie de ce mémoire, et qui démontraient l'absurdité de l'anthropomorphisme et de l'anthropopathisme³⁴². Théodoret aurait donc voulu éclaircir son rapport à Xénophane en le plaçant en premier dans cette liste, afin de montrer qu'il n'accordait pas au philosophe présocratique un traitement différent du reste des savants grecs : à ses yeux, Xénophane était autant dans l'erreur que les autres.

Outre cela, en regardant de plus près les quatre mentions que nous venons d'étudier, on peut remarquer un point assez important que nous avons déjà souligné dans la deuxième partie de ce mémoire : Xénophane est clairement présenté comme le point de départ de la pensée grecque puisqu'il n'est jamais fait mention d'un quelconque maître auprès duquel il aurait appris³⁴³. Néanmoins, on trouve ici une dimension plus critique du rôle du philosophe présocratique : en effet, si Xénophane est bel et bien présenté comme l'un des points de départs de la philosophie grecque ; aux yeux des auteurs chrétiens qui réfléchissent dans une logique de lutte entre la tradition de la vérité, de l'Église universelle et la tradition de l'erreur païenne et hérétique, Xénophane semble n'être qu'une sorte de proto-hérésiarque qui a fondé une lignée de philosophes qui passent leur temps à errer dans les réflexions faussées. À leurs yeux, Xénophane fut, au mieux dans l'erreur puisqu'il avançait à tâtons, n'ayant pas comme les Hébreux reçu la Loi Dieu, et la vérité n'ayant pas encore été révélée par l'Incarnation, au pire trompé par les démons qui lui ont inspiré des idées fausses pour égarer les hommes.

En définitive, que retenir de la place qu'accordent les auteurs chrétiens à Xénophane de Colophon dans l'histoire ? Unaniment, ils réservent à notre philosophe présocratique le même traitement qu'à tous les philosophes païens qui ont précédé l'ère chrétienne : tout d'abord, il est évident pour les chrétiens que Moïse et les prophètes hébreux sont antérieurs à toute autre sagesse connue, et donc tout philosophe qui exposerait des opinions conformes au dogme judéo-chrétien n'aurait pu l'obtenir que par un plagiat de l'Ancien Testament, ou pour les chrétiens les plus hellénophiles, par la perception de « bribes » du Verbe de Dieu, source de toute vérité. Ensuite,

³⁴² Cf. *supra*, pp.112-117.

³⁴³ Cf. *supra*, pp. 98-101.

même si les philosophes avaient développé des idées vraies, ils n'ont pas su en faire un usage qui contraindrait leurs successeurs de les considérer comme incontestables et indiscutables, et en conséquence, les idées vraies finissent par se perdre dans l'errance des philosophes qui se succèdent et cherchent constamment à améliorer le savoir qu'ils ont reçu. Ainsi, pour les chrétiens, s'il avait bel et bien développé des idées dignes d'être étudiées concernant le divin, Xénophane ne pouvait que les avoir obtenu d'une source hébraïque, et ne mérite pas à leur yeux d'être considéré comme un théologien, mais bien plutôt comme un physicien dont le reste des théories pour expliquer l'univers se fondent sur des observations rationnelles, et non sur la vérité divine ; et ces auteurs chrétiens prennent comme argument le fait que les successeurs de Xénophane ne conservèrent pas intacte la doctrine qu'ils avaient reçu, témoignant ainsi de l'erreur de celle-ci, pour justifier la nécessité pour le chrétien de ne pas se fier totalement à la philosophie puisqu'elle est une voie sur laquelle l'esprit erre sans direction claire à l'inverse de la foi chrétienne.

2) XÉNOPHANE, PHYSICIEN.

Maintenant que nous avons vu la place qu'accordent les auteurs chrétiens à Xénophane de Colophon dans l'histoire du monde, nous allons maintenant étudier les nombreuses mentions concernant les théories physiques de notre philosophe. En effet, c'est la dimension physicienne des enseignements de Xénophane qu'ont le plus retenus les auteurs chrétiens qui le considéraient comme un savant qui s'était majoritairement attaché à étudier les questions physiques et s'interroger sur celles-ci. Pour étudier les mentions chrétiennes des théories physiques de Xénophane de Colophon, je vais délimiter deux grandes catégories de théories physiques que nous allons étudier dans cette liste. Parmi ces deux catégories, on trouve d'une part, les théories avancées par Xénophane de Colophon au sujet de l'origine et la nature du monde, ainsi que la question du principe universel qualifié alternativement par le terme « Un », « Tout » ou encore « Dieu » ; d'autre part, toutes les réflexions diverses de notre philosophe par rapport à ses observations des phénomènes physiques. D'ailleurs pour évoquer ces mentions et citations relatives aux questions physiques, je m'attacherai à prendre comme ligne directrice le cheminement de l'*Elenchos* : premièrement, parce qu'il fait partie, avec ceux de Clément d'Alexandrie et Tertullien, des premiers témoignages chrétiens à faire mention de Xénophane et de ses doctrines ; secondement, parce qu'il est le seul de nos sept auteurs chrétiens à fournir un témoignage assez complet, continu et pleinement consacré à la personne de Xénophane de Colophon, là où les autres auteurs se contentent de mentions ponctuelles ou dispersées au sein de leurs œuvres. Cette particularité du

témoignage du Pseudo-Hippolyte est due à la nature de son œuvre qui se présente comme un listage de certains courants philosophiques et de leur membres, suivi d'une réfutation des mouvements hérétiques qui se seraient servi de ces philosophies et auraient donc perverti le message des Écritures : il est donc normal que l'auteur s'intéresse aux enseignements de ces philosophes pour montrer en quoi ils ont mené à la naissance des hérésies. Néanmoins, avant de traiter ces deux grandes catégories, je vais relever les mentions rapportant l'opinion de Xénophane sur des questions physiques, mais qui sont plus anecdotiques ou qui ne relèvent pas forcément d'une des catégories précédemment évoquées.

a) Mentions diverses des doctrines physiques de Xénophane.

Pour entamer ce recensement des mentions qui ne relèvent pas des théories sur le principe de l'Univers, ni des observations des phénomènes physiques, nous allons donc commencer par étudier la première mention que fait le Pseudo-Hippolyte de notre philosophe. Celle-ci intervient très tôt dans *Elenchos* puisqu'elle apparaît dans le chapitre liminaire du premier livre : ce chapitre présente la liste des auteurs qui sont traités au sein de ce livre. Cette mention est intéressante puisqu'elle permet de voir comment l'auteur chrétien va qualifier Xénophane de Colophon lors de sa présentation. Ainsi, l'auteur de *Elenchos* écrit :

1. Ce qui suit est ce qui se trouve dans le premier livre de la *Réfutation de toutes les hérésies* :
2. Quels sont les principes pour les philosophes naturalistes et qui sont-ils ; quels sont ceux pour les philosophes de l'éthique et qui sont-ils ; quels sont ceux pour les philosophes de la dialectique et qui sont ces philosophes de la dialectique.
3. Les philosophes naturalistes sont Thalès, Pythagore, Empédocle, Héraclite, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, Archélaos, Parménide, Leucippe, Démocrite, Xénophane, Ecphantos, Hippon.
4. Les philosophes éthiciens sont Socrate, le disciple du physicien Archélaos, Platon, le disciple de Socrate : celui-ci combina les trois philosophies.
5. Les philosophes dialecticiens sont Aristote, le disciple de Platon, qui institua la dialectique, ainsi que les Stoïciens Zénon et Chryippe.
6. Or, Épicure tenta de professer une opinion contraire à presque tous les autres philosophes. Pyrrhon l'Académicien : celui-ci enseigna l'incompréhensibilité de toutes choses. Les Brahmanes chez les Indiens, les Druides chez les Celtes, et Hésiode³⁴⁴.

³⁴⁴ Pseudo-Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies*, livre I, chapitre pinax, 1-6. Traduction personnelle à partir du texte grec établi par Miroslav Marcovich, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1986. Je tiens à préciser

Cette sorte de sommaire est assez intéressante sur au moins trois points. Le premier point est l'activité associée à Xénophane, à savoir ses observations et ses théories physiques : en effet, Xénophane est classé parmi les philosophes de la nature, les φυσικοί. Cette qualification de notre philosophe comme philosophe de la nature nous permet de comprendre qu'il ne sera évoqué que pour ses réflexions sur la nature, ce qui exclut toute la réflexion que celui-ci a eu autour de la notion du divin, et qui ont été reconnu comme vrais et bénéfiques par les auteurs que nous avons traités dans la deuxième partie de ce travail.

Le deuxième point qu'il faut relever, c'est qu'une fois de plus Xénophane est présenté comme un philosophe parmi les autres, et qu'à ce titre, il n'aura pas de traitement particulier : pour cet auteur chrétien, il fait partie de la foule des philosophes qui ont développé des enseignements tellement divers et variés qu'on ne peut définir un message de vérité, immuable et intemporel comme l'est celui des Écritures et de la tradition de l'Église, puisque ce message est directement tenu de Dieu, source de toute vérité. On peut donc déjà voir l'objectif de l'auteur qui est de prouver la faillibilité de la philosophie païenne qui donne naissance aux hérésies qui fleurissent depuis les débuts du christianisme.

Enfin, le dernier point à noter est d'ordre chronologique : en effet, l'ordre de présentation des philosophes n'est pas anodin, puisque l'auteur commence au paragraphe 3 avec les philosophes de la nature (φυσικοί), au premier rang desquels se trouve Thalès bien souvent considéré comme le premier des philosophes grecs et qui vécut aux VII^e et VI^e siècles avant Jésus-Christ ; ainsi, avec tous ces philosophes, on voit que la lignée des φυσικοί s'étend du VII^e au IV^e siècle avant notre ère. Ensuite, le Pseudo-Hippolyte poursuit au paragraphe 4, en présentant les philosophes éthiciens (ἠθικοί), avec Socrate qui est désigné comme le disciple d'Archélaos qui fait partie de la liste des philosophes de la nature, ainsi que son disciple Platon : on peut donc dater le développement de la philosophie de l'éthique aux V^e et IV^e siècles. Puis, l'auteur chrétien présente au paragraphe 5, les philosophes dialecticiens (διαλεκτικοί) Aristote, le disciple de Platon, ainsi que les stoïciens Zénon et Chrysippe : ces philosophes sont pour leur part à situer aux IV^e et III^e. Enfin, dans le dernier paragraphe, l'auteur annonce Épicure puisqu'il a remis en cause tout ce que ces prédécesseurs

que je suis parfaitement conscient que le texte établi par Marcovich est sujet à controverse pour sa tendance à corriger le texte grec, mais je n'ai pas réussi à mettre la main sur le texte établi par Wendland.

Texte grec : 1. Τάδε ἐνεστιν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλεγχοῦ·

2. Τίνα τὰ δόξαντα τοῖς φυσικοῖς φιλοσόφοις καὶ τίνες οὗτοι· καὶ τίνα τὰ τοῖς ἠθικοῖς καὶ τίνες οὗτοι· καὶ τίνα τὰ τοῖς διαλεκτικοῖς καὶ τίνες οἱ διαλεκτικοί.

3. Φυσικοί μὲν οὖν Θαλῆς, Πυθαγόρας, Ἐμπεδοκλῆς, Ἡράκλειτος, Ἀναξίμανδρος, Ἀναξίμενης, Ἀναξαγόρας, Ἀρχέλαος, Παρμενίδης, Λεῦκιππος, Δημόκριτος, Ξενοφάνης, Ἐκφαντος, Ἴππων.

4. ἠθικοί Σωκράτης Ἀρχελάου μαθητῆς τοῦ φυσικοῦ, Πλάτων Σωκράτους μαθητῆς· οὗτος τὰς τρεῖς ἔμιεν.

5. Διαλεκτικοί Ἀριστοτέλης Πλάτωνος μαθητῆς· οὗτος τὴν διαλεκτικὴν συνεστήσατο. Στωϊκοί δὲ Χρῆσιππος, Ζήνων.

6. Ἐπίκουρος δὲ σχεδὸν ἐναντίαν δόξαν πᾶσιν ἐπεχείρησεν. Πύρρων ὁ Ἀκαδήμιος· οὗτος ἀκαταληψίαν τῶν πάντων λέγει. Βραχυμᾶνες οἱ ἐν Ἰνδοῖς, Δρυΐδαι οἱ ἐν Κελτοῖς, καὶ Ἡσίδοδος.

avaient développé (Ἐπίκουρος δὲ σχεδὸν ἐναντίαν δόξαν πᾶσιν ἐπεχείρησεν), et Pyrrhon qui prônait le scepticisme absolu, et donc le fait que l'on ne pouvait rien savoir (οὗτος ἀκαταληψίαν τῶν πάντων λέγει) : là encore, il faut situer ces philosophes aux IV^e et III^e siècles. Cette organisation est intéressante puisqu'on peut retrouver une succession des philosophes, une διαδοχή τῶν φιλοσοφῶν, voire même des philosophies : cette succession permet d'illustrer l'objectif de l'auteur, à savoir montrer que la philosophie païenne est la matrice des hérésies, et donc que la διαδοχή païenne ne formule pas de doctrine immuable et incontestable. D'ailleurs, on peut déjà illustrer cette absence d'immuabilité avec Platon qui est présenté comme un philosophe éthicien, mais surtout comme celui qui combina les philosophies de la nature, de l'éthique et de la dialectique (οὗτος τὰς τρεῖς ἔμικεν.), ce qui fait de Platon, un point de convergence qui pourrait supposer l'établissement d'une doctrine unifiée ; mais une doctrine qui n'est pas suivie par son disciple Aristote, et est complètement contestée par Épicure et Pyrrhon. Rien que dans cette introduction, on peut voir que l'auteur de l'*Elenchos* veut montrer la faillibilité de la philosophie grecque, et on comprend que Xénophane de Colophon ne sera présenté que comme un maillon dans la longue chaîne de l'errance de la réflexion païenne.

Maintenant que nous avons rapporté la première mention de Xénophane par l'auteur de l'*Elenchos*, nous pouvons relever la première mention dans la littérature chrétienne latine d'une théorie de Xénophane : cette mention concerne le sommeil et se trouve dans le traité *Sur l'Âme* de Tertullien, sans doute écrit dans les débuts du III^e siècle. Ainsi, dans les deux premiers paragraphes du chapitre 43 du traité, Tertullien écrit au sujet du sommeil :

Sommeil et rêves

Seul le corps dort

XLIII. 1. Discutons d'abord du sommeil : nous traiterons après de la façon dont l'âme traverse la mort. Le sommeil pour sûr n'est pas hors nature comme le soutiennent certains philosophes, quand ils l'imputent à des causes estimées, apparemment, contraires à la nature.

2. Les stoïciens affirment que le sommeil est un affaissement de la vigueur des sens, les épicuriens que c'est une diminution de l'esprit animal, Anaxagore avec Xénophane un épuisement, Empédocle et Parménide un refroidissement, Straton la séparation de l'esprit inné, Démocrite une perte d'esprit, Aristote un engourdissement de la chaleur autour du cœur. Pour ma part, je ne sais pas [sic.] avoir jamais dormi de manière à reconnaître aucun de ces phénomènes. Et en effet, on ne doit pas croire que le sommeil est un épuisement ; c'est plutôt le contraire de l'épuisement : à l'évidence, il le fait disparaître, puisque l'homme est rétabli, plutôt que fatigué par le sommeil. D'ailleurs, le sommeil ne naît pas non plus toujours de la fatigue et,

pourtant, lorsqu'il vient d'elle, elle n'est plus³⁴⁵.

Cet extrait du *De anima* nous présente une fois de plus la théorie de Xénophane concernant le sommeil, partagée d'après Tertullien par Anaxagore, comme une théorie qui ne fait pas l'unanimité parmi les philosophes, ce qui permet à l'auteur africain de présenter une fois de plus un des arguments fétiches de la rhétorique chrétienne, le désaccord des philosophes. Néanmoins, Tertullien ne se contente pas de cet argument pour disqualifier les opinions des différents philosophes qu'il présente dans ce second paragraphe, et entend réfuter celles-ci avec une attitude que l'on pourrait qualifier d'« empirique » puisqu'il évoque sa propre expérience du sommeil : *Ego me nunquam ita dormisse praesumo, ut ex his aliquid agnoscam*. Ainsi, d'après Tertullien, Xénophane et Anaxagore considéraient que le sommeil était un épuisement (*defetiscentiam*) ; or, on remarque que l'auteur africain, non seulement n'est pas d'accord avec cette opinion, mais surtout tient à réfuter celle-ci dans le même paragraphe, alors qu'elle n'a été évoquée qu'après la théorie des stoïciens et celle des épicuriens. De fait, Tertullien réfute le fait que le sommeil soit un épuisement (*defetiscentiam*) et avance qu'il est le contraire de l'épuisement (*contrarium potius defetiscentiae*) puisqu'il permet de reprendre des forces. Ici, l'auteur chrétien africain ne s'attarde néanmoins pas longtemps sur cette question, et se contente de la réfuter par un raisonnement logique, fondé sur sa propre expérience. On peut d'ailleurs imaginer que cette priorité donnée à la réfutation de l'hypothèse de Xénophane et Anaxagore est dû au fait que Tertullien considère qu'elle est la théorie la plus absurde, et donc à réfuter en première de manière à ne pas s'attarder dessus, ce qu'il fait en deux phrases. Bien évidemment, il s'agit là d'une mention assez anecdotique de l'opinion de Xénophane sur un sujet très précis et restreint, mais elle est intéressante puisqu'elle est la seule source qui nous informe de la pensée de Xénophane sur ce sujet : cette singularité fait que l'on retrouve cette mention dans la classification de Diels-Krans, sous le nombre A51³⁴⁶.

Pour poursuivre dans le monde latin, on retrouve une mention encore plus anecdotique de Xénophane, en tant qu'auteur qui a exposé des théories sur des questions naturelles, au Ve siècle par Augustin d'Hippone dans son *Contre Julien défenseur de l'hérésie pélagienne* : en effet au début du Ve siècle, l'évêque africain se trouve en pleine polémique avec le pélagien Julien d'Éclane. Cette

³⁴⁵ Tertullien, *De l'âme*, XLIII, 1-2, texte latin établi par Jerónimo Leal, trad. Paul Mattei, Paris, Cerf, 2019, pp. 380-381. Texte latin : **XLIII. 1.** De somno prius disputamus, post, mortem qualiter anima decurrat. Non utique extranaturale est somnus, ut quibusdam philosophis placet, cum ex his eum deputant causis quae praeter naturam haberi videntur.

2. Stoici somnum resolutionem sensualis uigoris affirmant, Epicurei deminutionem spiritus animalis, Anaxagoras cum Xenophane defetiscentiam, Empedocles et Parmenides refrigerationem, Strato segregationem consati spiritus, Democritus indigentiam spiritus, Aristoteles marcorem circumcordialis caloris. Ego me numquam ita dormisse praesumo, ut ex his aliquid agnoscam. Neque enim credendum est defetiscentiam esse somnum, contrarium potius defetiscentiae, quam scilicet tollit, siquidem homo somno magis reficitur quam fatigatur. Porro nec semper ex fatigatione concipitur somnus et tamen cum ex illa est, illa iam non est.

³⁴⁶ Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, « Xénophane », A 5, p. 112.

mention de Xénophane de Colophon s'inscrit donc dans une réponse à un argument développé par l'évêque hérétique. Ainsi, Augustin d'Hippone mentionne Xénophane de Colophon au chapitre 75 du livre IV du *Contre Julien défenseur de l'hérésie pélagienne*, un passage consacré à l'autorité des philosophes concernant la passion :

Tu as aussi appelé une foule de philosophes pour t'aider dans ton entreprise, de sorte que, si l'habileté naturelle des troupeaux ne peuvent pas t'aider, du moins les erreurs des savants le peuvent. Mais qui ne peut pas voir que tu voulais faire un étalage de ton savoir en rappelant les noms de savants et de sectes variées, puisque que quiconque lit tes écrits perçoit clairement que cela n'a rien à voir avec le sujet que nous traitons. En effet, qui peut entendre les noms de ceux tu as rappelé, Thalès de Milet, un des sept sages, puis Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, Xénophane, Parménide, Leucippe, Démocrite, Empédocle, Héraclite, Mélissos, Platon, les pythagoriciens et chacun d'eux avec leur propres opinions au sujet des choses naturelles : qui, dis-je, peut entendre cela et ne pas être saisi de stupeur par le tumulte de ces noms et de ces sectes entassés, s'il est ignorant comme l'est la multitude des hommes, et ne pas penser que toi, qui peut les connaître, tu es un grand homme. Voilà ce que tu cherchais : puisque dans tout ce que tu as rappelé en masse, rien de ce que tu as dit n'est en rapport avec la question qui nous occupe.[...] ³⁴⁷.

Cette mention de Xénophane nous le présente une fois de plus dans la foule des philosophes qui ont développé des opinions diverses au sujet des questions naturelles. Cependant, cet ouvrage ne nous présente cette mention de Xénophane comme le fait d'Augustin lui-même, mais celui de Julien d'Éclane : il semblerait que ce soit l'auteur hérétiques qui a fait mention de Xénophane pour se servir de son autorité dans les questions touchant aux passions. Cependant cet appel à l'autorité des philosophes est balayé par l'évêque africain qui prétend qu'ils n'ont aucun rapport avec le sujet des passions ; pire, Augustin prétend que Julien n'a fait mention de ces philosophes que pour étaler son savoir et se présenter comme plus intelligent qu'il ne l'est. Augustin ne fait donc cette mention de Xénophane que pour dire que celle-ci n'a aucun intérêt sur la question des passions (*quod ad rem quae inter nos agitur pertineat, nihil omnino dixisti*). Il s'agit donc là d'une mention très anecdotique qui ne nous apporte que très peu d'informations concernant Xénophane, si ce n'est qu'Augustin refuse de lui accorder, à lui et aux autres philosophes invoqués par Julien, la moindre autorité dans

³⁴⁷ Augustin, *Contre Julien défenseur de l'hérésie pélagienne*, livre IV, 75. Traduction personnelle à partir du texte latin obtenu par la *Library of Latin Texts online* : http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=PAUG_0351. Je n'ai malheureusement pas réussi à trouver la source qu'utilise la *LLT*. Texte latin : *Conuocasti etiam in auxilium turbam philosophorum, quasi susceptae tuae, si non possunt pecorum solertiae naturales, saltem doctorum hominum opitulentur errores. Sed quis non uideat, doctrinae te quaesisse iactantiam in commemorandis nominibus doctorum hominum sectis que diuersis, quando perspicit quicumque ista tua legit, ad quaestionem quae inter nos uertitur, haec nullatenus pertinere? Quis enim audiat, quod abs te commemorantur, Thales Milesius unus e septem sapientibus, deinde Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leucippus, Democritus, Empedocles, Heraclitus, Melissus, Plato, Pythagoraei, unusquisque cum proprio dogmate suo de naturalibus rebus : quis, inquam, haec audiat, et non ipso nominum sectarum que conglobatarum strepitu terreatur, si est ineruditus, qualis est hominum multitudo ; et existimet te aliquem magnum, qui haec scire potueris ? Ecce quod appetis: quandoquidem in his omnibus abs te coaceruatim commemoratis, quod ad rem quae inter nos agitur pertineat, nihil omnino dixisti.*

le débat sur les passions. Néanmoins, on peut relever un détail intéressant qui est mis en lumière par Augustin lorsqu'il imagine quel était l'objectif recherché par Julien : ainsi, d'après l'évêque d'Hippone, ce que Julien recherchait en énumérant tous ces noms de philosophes et leurs enseignements, c'était d'impressionner le lecteur ou l'auditeur ignorant et apparaître à ses yeux comme quelqu'un d'intelligent. Ce qui est intéressant ici, c'est la mise en évidence de l'utilisation malveillante de ces autorités philosophiques qu'Augustin attribue à Julien : ainsi, on comprend que l'autorité de ces philosophes est potentiellement dangereuse pour Augustin, puisqu'il suffit à quelqu'un d'assez habile et mal intentionné de connaître les noms et les enseignements des philosophes pour apparaître comme quelqu'un d'intelligent aux yeux des gens ignorants. Plus simplement, on peut relever de cette mention, qu'au V^e siècle Xénophane et les autres philosophes sont utilisés dans les débats entre les chrétiens à titre d'argument d'autorité.

De ces trois mentions diverses au sujet de Xénophane comme philosophe qui s'est intéressé aux questions physiques, je pense que les plus intéressantes restent celles de l'*Elenchos* et celle de Tertullien. Le sommaire de l'*Elenchos* est intéressant puisqu'il présente déjà implicitement les grands reproches chrétiens contre les philosophes en général, et donc Xénophane : ainsi, pour l'auteur, Xénophane n'est qu'un philosophe parmi les autres et qu'un maillon dans une chaîne de successions qui ne se caractérise pas par l'unité et l'immutabilité de sa doctrine. La mention de Tertullien est elle aussi intéressante puisqu'elle nous livre une information concernant la doctrine xénophanienne que, semble-t-il, nous ne retrouvons nulle part ailleurs : la définition du sommeil comme un épuisement. Outre cela, la mention d'Augustin est trop anecdotique pour nous apporter la moindre information intéressante sur Xénophane lui-même.

b) La réflexion xénophanienne sur le principe de toutes choses.

Nous pouvons désormais poursuivre notre cheminement dans l'œuvre du Pseudo-Hippolyte, en commençant l'étude du chapitre 14 du premier livre de l'*Elenchos*, un chapitre entièrement consacré à Xénophane de Colophon. Et pour ce faire, nous allons faire abstraction du premier paragraphe pour l'instant, puisque celui-ci traite d'un aspect de la réflexion philosophique de Xénophane qui ne relève pas de la physique, mais de la connaissance. Maintenant que nous avons clarifié ce point, nous pouvons poursuivre avec le deuxième paragraphe du chapitre 14 de l'*Elenchos* qui traite des théories xénophaniennes concernant le premier principe de l'univers et donc l'origine du monde :

2. Il pense que rien ne naît, ne se corrompt et ne se meut, et que le Tout est un et extérieur au changement. Il déclare aussi que Dieu est éternel, un, partout semblable, limité, sphérique et doué de sensations dans toutes ses parties³⁴⁸.

Avec ce paragraphe, l'auteur de l'*Elenchos* nous présente donc les théories de Xénophane concernant le principe du monde. Tout d'abord, on remarque que le Pseudo-Hippolyte fait une distinction entre les opinions de Xénophane concernant le Tout (τὸ πᾶν) et celles concernant Dieu (τὸν θεὸν), alors que ces opinions semblent toutes deux correspondre au concept de l'Un auquel est associé Xénophane. Ainsi, l'auteur de l'*Elenchos* semble expliquer que Xénophane fait une distinction entre le Tout et Dieu, ce qui lui permet de ne pas présenter notre philosophe comme un panthéiste, c'est-à-dire qu'il ne considère pas que Dieu est tout, ce qui revient à nier que Dieu soit créateur du monde et qu'il le transcende. Cependant, ce refus d'associer Xénophane au panthéisme n'empêche pas l'auteur de rappeler des points de la conception xénophanienne du Tout qui n'est pas compatible avec le dogme chrétien concernant le monde : en effet, d'après le Pseudo-Hippolyte, Xénophane considère que « rien ne naît, ne se corrompt et ne se meut » (οὐδὲν γίγνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται) ; or, si rien ne naît, alors le monde n'a pas pu être créé par Dieu, ce qui nie le récit de la Genèse reconnu par l'Église ; de même si rien ne se corrompt, alors le monde ne peut pas non plus être détruit par Dieu, ce qui nie son omnipotence. Dans la même idée, l'auteur explique que pour Xénophane, « le Tout est un et extérieur au changement » (ἐν τὸ πᾶν ἔστιν ἕξω μεταβολῆς.) ; or cette idée que le Tout n'est pas soumis au changement nie encore une fois l'omnipotence de Dieu puisqu'il ne peut donc agir sur le monde. Ainsi, si l'on en croit le Pseudo-Hippolyte, Xénophane semble nier la création du monde par l'action divine. Néanmoins, notre auteur rapporte aussi les conceptions de Xénophane sur Dieu, et les deux premières caractéristiques que le philosophe attribue à Dieu semblent conforme au dogme chrétien : en effet, le Pseudo-Hippolyte rapporte que Xénophane considère que Dieu est éternel (τὸν θεὸν εἶναι αἰδίων), un (ἕνα), partout semblable (ὅμοιον πάντι), limité (πεπερασμένον) et doué de sensations en toutes ses parties (πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν). Or, le dogme chrétien enseigne l'éternité de Dieu puisqu'il précède l'existence du monde, et qu'il existera après sa fin ; il enseigne aussi l'unicité de Dieu qui est certes composée de trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais qui constituent une seule et même entité, Dieu. D'ailleurs pour les chrétiens, cette même Trinité constitue la limite de ce qu'est Dieu ; le dogme chrétien prône également que Dieu est parfait, il est donc logique pour les chrétiens de considérer qu'il est partout semblable ; enfin, des auteurs comme Irénée de Lyon ont, contre les hérésies prônant la théorie des émanations, proclamé que Dieu est tout Œil et tout Ouïe,

³⁴⁸ Pseudo-Hippolyte de Rome, *op. cit.*, livre I, chapitre 14, 2. Traduction tirée de Jean-Paul Dumont et *al.*, *op. cit.*, « Xénophane », témoignage A 33. Texte grec : (2.) Λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίγνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται καὶ ὅτι ἐν τὸ πᾶν ἔστιν ἕξω μεταβολῆς. Φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι αἰδίων καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντι καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν.

position qui nous l'avons vu lors de la deuxième partie de ce mémoire est fondée sur le fragment B 24 de Xénophane, et qui semble correspondre à cette idée rapporté par l'auteur de l'*Elenchos*³⁴⁹. Néanmoins, la description de Dieu comme une entité sphérique (σφαιροειδῆ) peut poser problème : en effet, même si dans l'antiquité, la sphéricité représente souvent la perfection, et qu'elle peut donc être rapprochée du Dieu chrétien qui est présenté comme parfait, le christianisme prône que le Dieu suprême est un pur esprit qui transcende tout, et en conséquence, cette entité suprême ne peut avoir une forme concevable par l'esprit humain, ce qui semble exclure donc la sphéricité de Dieu. De fait, malgré la distinction que fait le Pseudo-Hippolyte entre les conceptions de Xénophane concernant le Tout et celles concernant Dieu, on comprend aisément qu'il y a une certaine tendance panthéiste dans ces conceptions pour que celles-ci fonctionnent d'une manière logique.

Ces mentions des théories xénophaniennes concernant le premier principe du monde se retrouvent au siècle suivant dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée. En effet, dans sa *Préparation évangélique*, l'évêque palestinien rapporte trois fois les conceptions de Xénophane sur l'origine de l'Univers. La première de ces mentions intervient au chapitre 8 du premier livre de la *Préparation évangélique* : dans ce chapitre que nous avons déjà rapporté lors de la seconde partie de ce travail³⁵⁰, Eusèbe présente le témoignage du Pseudo-Plutarque dans ses *Stromates*, afin de mettre en évidence les désaccords constants entre les « physiciens » concernant la question de la constitution de l'Univers. Ainsi, Eusèbe rapporte ceci :

4. Xénophane de Colophon, qui a suivi une route tout à fait particulière et qui l'écarte de tous ceux dont j'ai parlé, ne laisse subsister ni création, ni destruction, mais déclare que l'Univers est toujours semblable à lui-même, car, si l'univers avait une origine, nécessairement avant sa naissance il ne serait pas. Or le non-être ne saurait venir à exister ; le non-être ne saurait créer quoi que ce soit ; et du non-être ne saurait naître quoi que ce soit. [...] Il prétend que la terre est infinie, et que l'air ne l'entourne pas dans toutes ses parties ; que tout naît de la terre, mais que le soleil et les autres astres sont produits par les nuages. 5. Parménide d'Élée, compagnon de Xénophane, tantôt fit siennes les opinions de celui-ci, tantôt en prit le contre-pied³⁵¹.

³⁴⁹ Cf. *supra*, pp. 77-83.

³⁵⁰ Cf. *supra*, pp. 106-108. Nous évoquions alors le fait que, d'après Xénophane, il n'y a pas de hiérarchie entre les dieux, puisqu'un dieu ne peut subir l'autorité de personne, ainsi que l'évocation du mode de perception des dieux qui est totalement différent de celui des hommes.

³⁵¹ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre I, 8, 4-5, trad. Jean Sirinelli, Paris, Cerf, 1974, pp. 154-155. Extraits des *Stromates* du Pseudo-Plutarque. Texte grec : 4. Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος, ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεπορευμένος καὶ παρηλλαχῶς πάντας τοὺς προειρημένους, οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν αἰεὶ ὁμοῖον. Εἰ γὰρ γίγνοιτο τοῦτο, φησὶν, ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι · τὸ μὴ ὄν δὲ οὐκ ἂν γένοιτο οὐδ' ἂν τὸ μὴ ὄν ποιῆσαι τι οὔτε ὑπὸ τοῦ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν τι. [...] Ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ κατὰ πᾶν μέρος μὴ περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος · γίνεσθαι δὲ ἅπαντα ἐκ γῆς, τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι. 5. Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης, ἐταῖρος Ξενοφάνους, ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησεν στάσιν.

Avec cette citation, on remarque que le Pseudo-Plutarque accorde une place particulière à Xénophane qui le détache de ceux qui l'ont précédé, à savoir Thalès, Anaximandre et Anaximène qui sont tous des représentants de l'école de Milet. Eusèbe, par le biais de la citation du Pseudo-Plutarque, fait donc apparaître Xénophane comme un innovateur par rapport à ceux-ci. Ensuite, on retrouve les idées rapportées par l'auteur de l'*Elenchos* au sujet de l'univers : ainsi cet extrait nous présente le refus de Xénophane de concevoir une création de l'univers, tout comme la possibilité de sa destruction (οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει), et il rappelle aussi sa théorie selon laquelle l'Univers est toujours semblable à lui-même (ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὁμοίον) ; caractéristique qui était attribuée à Dieu dans le témoignage du Pseudo-Hippolyte, ce qui souligne encore une fois que les concepts d'Univers/Tout et de Dieu sont en fait confondus dans le concept de l'Un chez Xénophane. Cependant, l'extrait des *Stromates* du Pseudo-Plutarque va plus loin que celui de l'*Elenchos* puisqu'il rapporte un raisonnement ontologique qu'il attribue à Xénophane et qui prône l'éternité de l'Univers : d'après ce raisonnement, l'Univers ne peut avoir été créé parce que cela supposerait qu'avant sa création, il n'existait pas (ἀναγκαῖον πρὸ τούτου μὴ εἶναι) ; or cette idée que l'existence puisse naître à partir d'un état de non-être (μὴ ὄν), de néant absolu est inconcevable pour Xénophane. En conséquence, il est nécessaire pour notre philosophe que l'Univers ait toujours existé et existera toujours, ce qui n'est pas acceptable pour un chrétien qui considère que seul Dieu est éternel et que l'Univers est sa création. De plus, il est nécessaire de relever la fin du témoignage du Pseudo-Plutarque : dans celui-ci, après avoir rappelé Xénophane considère que la Terre est infinie et qu'il n'y a pas d'air dans toutes ses parties, l'auteur souligne que pour notre philosophe tout vient de la terre (γίνεσθαι δὲ ἅπαντα ἐκ γῆς), à l'exception du soleil et des astres qui viennent des nuages (τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι). On peut donc supposer que pour Xénophane l'élément premier de l'Univers est la terre, et que c'est de la terre que tout découle. Ainsi, c'est la terre qui serait cet élément incréé et éternel que rapporte le Pseudo-Plutarque.

Comme nous l'avons dit, Eusèbe présente ces conceptions de Xénophane au milieu des conceptions d'autres « physiciens » concernant les principes de l'Univers afin d'illustrer le désaccord constant qu'il existe entre ceux-ci. On voit ce désaccord dès le début du paragraphe 4 avec la mention de sa différence par rapport à ses prédécesseurs, mais aussi avec le début du paragraphe 5 qui expose le fait que Parménide, présenté comme collègue de Xénophane, épousa certaines des positions de celui-ci, et s'opposa à d'autres. Cependant, le reproche qu'à surtout retenu l'évêque de Césarée, c'est qu'aucun des penseurs païens évoqués dans l'extrait des *Stromates* du Pseudo-Plutarque ne suppose l'existence d'un créateur du monde, et donc aucun ne fait mention de Dieu, préférant supposer que l'Univers est advenu spontanément sans la moindre intervention

raisonnée³⁵². Ainsi, dans ce chapitre, Xénophane est présenté par Eusèbe comme un homme qui s'est trompé sur la question du principe de l'Univers puisqu'il a nié la création du monde par Dieu.

Une autre mention qui se rapproche de ces conceptions du premier principe se trouve dans le quatorzième livre de la *Préparation évangélique*. Cette mention de Xénophane intervient à la fin du chapitre 15 qui est un extrait du *Phédon* de Platon dans lequel Socrate critique la position d'Anaxagore concernant le principe du monde ; chapitre qui fait lui-même suite à un extrait des *Placita philosophorum* d'Aétius³⁵³ qui produit la liste des opinions des philosophes sur les principes du monde. Ainsi, Eusèbe écrit au sujet de Xénophane à la fin du chapitre 15 :

11. [...] Toutefois, d'autres physiciens, contemporains d'Anaxagore, Xénophane et Pythagore ont philosophé sur l'indestructibilité de Dieu et l'immortalité de l'âme ; c'est d'eux et après eux que sont nées les sectes philosophiques grecques, quand les uns se furent attachés à ceux-ci, d'autres à ceux-là, et que d'autres encore eurent imaginé des opinions personnelles³⁵⁴.

Cette citation est très intéressante. Tout d'abord, Eusèbe rapporte une fois de plus la place fondamentale de Xénophane dans le développement de la philosophie grecque, au même titre que Pythagore, puisqu'ils sont présentés comme les initiateurs des sectes philosophiques grecques ; Eusèbe sous-entend d'ailleurs le désaccord perpétuel entre les philosophes en mentionnant le fait que certains s'attachent à l'opinion de l'un, et d'autres à l'opinion de l'autre, voire que d'autres encore ne s'attachent à l'opinion d'aucun des deux. Mais ce qui est le plus intéressant, c'est la mention des deux questions sur lesquels Xénophane comme Pythagore ont philosophé, à savoir l'âme et Dieu : en effet, on comprend que d'après Eusèbe, Xénophane considère que l'âme est immortelle (*ψυχῆς ἀθανασίας*), mais surtout que Dieu est indestructible (*ἀφθαρσίας θεοῦ*). Cette notion d'indestructibilité de Dieu est très intéressante, puisqu'elle peut se rapprocher de la description du Tout que rapporte l'auteur de l'*Elenchos* et qui dit qu'il ne se corrompt pas (*οὐδὲ φθείρεται*), ainsi que l'absence de destruction de l'Univers (*οὔτε φθορὰν*) que rapporte Eusèbe lui-même dans la citation précédente : dans les trois cas, les termes utilisés pour désigner cette idée appartient à la même racine, celle du verbe *φθείρω* qui signifie « détruire ». On peut donc remarquer une certaine tendance à rapprocher le concept de Dieu et le concept d'Univers qui semble présenter Xénophane comme un panthéiste.

Dans cette même optique, il faut relever la dernière mention des opinions de Xénophane

³⁵² *Ibid.*, livre I, 8, 13, pp. 110-111.

³⁵³ *Ibid.*, livre I, 13, 9, présente l'extrait qu'il sera cité au chapitre 14 comme tiré d'un traité de Plutarque, appelé *Des thèses sur la nature reçues par les philosophes*.

³⁵⁴ *Ibid.*, livre XIV, 15, 11, trad. Édouard des Places, Paris, Cerf, 1987, pp. 132-133. Texte grec : 11. [...] Πλὴν ἀλλὰ φυσικοὶ καὶ ἄλλοι Ξενοφάνη καὶ Πυθαγόρα, συνακμάσαντες Ἀναξαγόρα, περὶ ἀφθαρσίας θεοῦ καὶ ψυχῆς ἀθανασίας ἐφιλοσόφησαν ἕκ τούτων τε καὶ μετὰ τούτους αἱ τῆς Ἑλλήνων φιλοσοφίας ὑπέστησαν αἱρέσεις, τῶν μὲν τοῖσδε, τῶν δὲ ἑτέροις ἐξηκολουθηκότων, τινῶν δὲ καὶ ἰδίας δόξας ἐπινενοηκότων. [...].

sur le principe du monde. Cette mention se trouve dans le quinzième et dernier livre de la *Préparation évangélique*, et surtout elle s'inscrit dans une suite allant du chapitre 23 au chapitre 61 qui est un long extrait des *Placita philosophorum* d'Aétius, encore rapporté sous le nom de Plutarque ; ce long extrait rapporte les observations et les opinions des philosophes sur les questions physiques, et est inséré au milieu du livre par Eusèbe afin d'exposer encore une fois les désaccords entre les philosophes, mais surtout la vanité de leurs interrogations. Ainsi, le chapitre 35 du livre XV est dédié à la question de l'indestructibilité du monde, et au sujet de Xénophane, on peut lire :

35. [...] 3. Pour Xénophane, le monde est inengendré, éternel, indestructible³⁵⁵.

Dans cette mention, on retrouve tout d'abord l'idée que le monde n'a pas de naissance (ἀγένητον), puis l'idée que le monde est indestructible (ἄφθαρτον), ce qui amène logiquement à considérer que le monde est éternel (αἰδίων). L'éternité du monde est en effet parfaitement logique si le monde ne naît pas et ne peut pas être détruit : on peut d'ailleurs remarquer que le terme utilisé est l'adjectif αἰδίων qui est le même utilisé par l'auteur de l'*Elenchos* pour désigner l'enseignement de Xénophane concernant Dieu. Mais le plus flagrant dans cette mention, c'est l'utilisation de l'adjectif ἄφθαρτον pour désigner l'indestructibilité du monde qui est exactement le même pour désigner l'indestructibilité de Dieu qu'évoquait Eusèbe dans la mention précédente. En définitive, avec ces trois mentions de la *Préparation évangélique*, Eusèbe de Césarée semble présenter chez Xénophane une certaine tendance panthéiste par laquelle semblent se confondre la notion d'Univers et celle de Dieu. Cependant, cette description de Xénophane comme philosophe proche du panthéisme semble être un ajout tardif d'après la *Stanford Encyclopaedia of philosophy*³⁵⁶ : en effet, il ne faut pas oublier par exemple que le fragment B 25 rapporté par Simplicius, explique que le dieu de Xénophane agit sur toutes les choses grâce à son esprit ; cela sous-entend donc qu'il a une action raisonnée sur le monde, et qu'il ne peut donc pas être totalement confondu dans celui-ci³⁵⁷.

³⁵⁵ *Ibid.*, livre XV, 35, 3, pp. 388-389. Extrait d'Aétius, *Opinions*, II, IV, 11. Dans ce chapitre, Aétius rapporte aussi les positions concernant l'indestructibilité du monde de Pythagore, Platon et les stoïciens (35, 1), d'Épicure (35, 2) et d'Aristote (35, 4). Texte grec : 3. Ξενοφάνης ἀγένητον καὶ αἰδίων καὶ ἄφθαρτον <τὸν> κόσμον.

³⁵⁶ *Stanford Encyclopaedia of philosophy*, s. v. « Xenophanes », « The Nature of the Divine », rédigé par le professeur émérite de philosophie grecque antique, James Lesher. Lien : <https://plato.stanford.edu/entries/xenophanes/#NatDiv>. Concernant les témoignages qui rapprochent Xénophane, M. Lesher retient notamment les témoignages A 28.6 qui est un extrait du *De Melissos, Xénophane, Gorgias*, III, 6, 977a, faussement attribué à Aristote, et aujourd'hui daté à la période hellénistique, voire le début de l'ère chrétienne. Le témoignage A 31.2 qui est extrait du *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 22, 2, 2 de Simplicius, philosophe néoplatonicien du VI^e siècle. Le témoignage A 34 qui se compose de deux extraits de Cicéron et datant donc du I^{er} siècle avant Jésus-Christ, les *Premiers académiques*, II, XXXVII, 118, et le *De la nature des dieux*, I, XI, 28. Le témoignage A 35 rapporté par le Pseudo-Galien, *Histoire de la philosophie*, 7, témoignage sans doute postérieur à Galien, donc après le II^e siècle ; et rapporté par Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 225, datant donc II^e siècle. Enfin, le témoignage A 36 rapporté par Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, IV, 5, datant de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle.

³⁵⁷ *Ibid.* En plus du fragment B 25, M. Lesher prend l'exemple du fragment B 27, rapporté par Aétius et cité par Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, IV, 5, qui proclame que tout naît de la terre ; ainsi que le fragment B 29, rapporté par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 188, 32, qui proclame que tout naît

On ne retrouve pas d'autres mentions des conceptions de Xénophane concernant l'univers chez les chrétiens avant le début du V^e siècle, avec deux auteurs : Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr. Le premier présente les théories de Xénophane dans le deuxième livre de son *Contre Julien*, ouvrage de réfutation du *Contre les Galiléens* de l'empereur Julien. Cette mention intervient dans une entreprise de réfutation des théories développées par les philosophes grecs sur la création du monde : en effet, le patriarche alexandrin entend répondre à l'empereur apostat qui avait osé réfuter Moïse, prétendant que le récit décrit dans la Genèse n'est qu'un ramassis de superstition désuètes et indignes d'intérêt, et avait au contraire approuvé et révééré les doctrines des philosophes grecs sur cette question, avec une admiration particulière pour l'enseignement de Platon. Ainsi, du chapitre 14 au chapitre 17, Cyrille entreprend de rapporter les doctrines professées par les philosophes au sujet de la création du monde, avant de réfuter le point de vue de Julien sur la question ; de fait, le patriarche d'Alexandrie prétend qu'en rapportant ces doctrines « les lecteurs apercevront ainsi la verbeuse subtilité et le radotage de ces penseurs, ainsi que la pure source de vérité qui est dans les écrits de Moïse³⁵⁸. » Pour ce qui est de la mention de la doctrine xénophanienne sur l'Univers, celle-ci intervient à la fin du chapitre 15 lorsque, après avoir traité des questions relatives au nombre et à la forme de l'Univers, Cyrille rapporte les enseignements des philosophes sur la corruptibilité ou l'incorruptibilité de cet Univers. Ainsi, Cyrille d'Alexandrie écrit :

15. [...] Mais comme ces penseurs avaient en tête de vérifier en fin de compte si le cosmos était ou non périssable par nature, ils ont donné aussi sur ce point des conclusions : Pythagore et les stoïciens tenaient que l'univers, créé par Dieu, était pourtant corruptible dans la mesure où sa nature propre l'était aussi ; en effet, perceptible par les sens parce qu'aussi corporel, il devait néanmoins être préservé de la destruction grâce à la providence et à la sauvegarde exercée par Dieu. Pour Épicure, l'univers est périssable parce qu'il est aussi soumis à la naissance, comme un animal ou une plante. Pour Xénophane, il ne connaît pas de naissance, il est éternel et impérissable. Aristote considère la partie sublunaire de l'univers comme soumise aux influences extérieures : c'est dans ces régions que les choses terrestres périssent.

16. Vous entendez, lecteurs, et comprenez maintenant quel radotage il y a dans tout cela ! Opposant leurs opinions les uns aux autres, vociférant ceci ou cela, pêle-mêle, sans nuances, sans réflexions, à leur bon plaisir, comment ne donneraient-ils pas l'impression de deviner la vérité plutôt que de la connaître ? En effet, les uns penchent pour un seul univers, d'autres pour une pluralité ; tels d'entre eux croient cet univers soumis à la création, mais il y en a pour s'opposer totalement à eux et opiner au contraire que l'univers est impérissable et n'a pas été créé ; les uns le disent régi par la providence divine, d'autres se passent de providence et

de la terre et de l'eau. Ainsi, on retrouve la possibilité d'une naissance du monde qui peut se produire par l'action du dieu de Xénophane.

³⁵⁸ Cyrille d'Alexandrie, *op. cit.*, livre II, 14, pp. 232-233. Texte grec : 14. [...] ὀφθήσεται γὰρ οὕτω τοῖς ἐντευξομένοις καὶ τῆς ἐκείνων στενολεσχίας ὁ λῆρος καὶ τῶν Μωσέως γραμμάτων τὸ ἀκραιφνὲς εἰς ἀλήθειαν.

attributs les mouvements harmonieux des éléments à des automatismes et à des accidents ; certains disent l'univers pénétré d'âme, d'autres lui refusent l'âme comme l'esprit. Bref on croirait voir leurs raisonnements à propos de chaque détail balloter deçà delà, comme pris de boissons³⁵⁹!

Dans cette citation, on note tout d'abord que la phrase décrivant la doctrine de Xénophane qui rappelle que l'Univers ne naît pas, est éternel et indestructible (Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ αἴδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον) est exactement la même que celle tirée des *Placita philosophorum* d'Aétius que citait Eusèbe de Césarée au chapitre 35 du livre XV de la *Préparation évangélique*. Il est donc hautement probable que Cyrille ait formulé ce témoignage sur Xénophane en lisant l'ouvrage de l'évêque de Césarée, publié au siècle précédent. D'ailleurs, comme dans cette mention d'Eusèbe, Cyrille ne se concentre pas sur la réfutation de la doctrine xénophanienne, mais sur une réfutation générale des doctrines païennes : en effet, l'enseignement de notre philosophe est présenté au milieu de ceux de Pythagore, des stoïciens, d'Épicure et d'Aristote, et n'a pas droit à une attention particulière ; sa doctrine n'est qu'un enseignement païen parmi les autres. Au chapitre 16, le patriarche alexandrin désigne d'ailleurs clairement ces différences d'opinions comme un « radotage » (λήρος) et poursuit en avançant que les sages païens semblent bien plutôt essayer de deviner la vérité que la connaître (πῶς οὐκ ἂν εἶναι νοοῖντο στοχασταὶ μᾶλλον, καὶ οὐ τῆς ἀληθείας ἐπιστήμονες ;) ; cette opposition entre « deviner » et « connaître » constitue pour notre auteur la différence entre la sagesse philosophique qui ne se base que sur des conjectures humaines, et la sagesse de Moïse qui provient de Dieu, source de toute vérité. Enfin, Cyrille se lance dans une comparaison finale très violente à l'encontre de ces doctrines des philosophes : en effet, notre auteur utilise la construction οἷονεὶ μεθύοντα qui signifie littéralement « comme si étant ivre de vin » pour désigner le fait que les raisonnements des sages grecs ne s'accordent pas sur une doctrine claire et changent constamment à cause des désaccords des philosophes sur des détails ; en somme, on peut dire que le patriarche alexandrin se représente la doctrine païenne sur la création du monde comme un ivrogne titubant, à l'opposé de la doctrine de Moïse, dont le christianisme se réclame, que notre

³⁵⁹ *Ibid.*, livre II, 15, pp. 236-239. Texte grec : 15. [...] Ἐπειδὴ δὲ σκοπὸς ἦν αὐτοῖς βασανίσαι πάλιν τὸ πότερον ποτε φθαρτὸς ἂν εἴη κατὰ φύσιν ὁ κόσμος ἢ μή, δεδοξάκασιν ὧδε καὶ περὶ τούτου · Πυθαγόρας καὶ οἱ στωϊκοὶ καὶ γενητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον, καὶ φθαρτὸν μὲν ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει · αἰσθητὸν γὰρ εἶναι διότι καὶ σωματικός, οὐ μὴν δὴ φθαρησόμενόν γε, προνοία καὶ συνοχή Θεοῦ · Ἐπίκουρος φθαρτὸν ὅτι καὶ γενητός, ὡς ζῶον, ὡς φυτὸν · Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ αἴδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον · Ἀριστοτέλης τὸ ὑπὸ τὴν σελήνην μέρος τοῦ κόσμου παθητόν, ἐν ᾧ καὶ τὰ ἐπίγεια | κηραίνεται.

16. Ἀκούετε, ὧ ἄνδρες, καὶ συνίετε λοιπὸν πόσος ἐν τούτοις ὁ λῆρος. Ταῖς γὰρ ἀλλήλων ἀντανιστάμενοι δόξαις, τοῦτό τε κάκεῖνο φύρδην ἀπλῶς καὶ ἀκατασκέπτως κατὰ τὸ ἐκάστω δοκοῦν ἐρευγόμενοι, πῶς οὐκ ἂν εἶναι νοοῖντο στοχασταὶ μᾶλλον, καὶ οὐ τῆς ἀληθείας ἐπιστήμονες ; Οἱ μὲν γὰρ ἓνα τὸν κόσμον, οἱ δὲ πολλούς, ἕτεροι δὲ γενητόν, εἰσὶ δὲ οἱ τούτοις εἰσάπαν ἀνθεστηκότες καὶ διάφοροι τὰς γνώμας ἄφθαρτόν τε καὶ ἀγέννητον εἶναι λέγουσιν αὐτόν · καὶ οἱ μὲν προνοία Θεοῦ διοικούμενον, οἱ δὲ καὶ προνοίας δίχα καὶ τὴν τῶν στοιχείων εὐτακτον κίνησιν αὐτοματισμοῖς καὶ συμβεβηκόσιν ἐκνευμήκασι · καὶ | οἱ μὲν ἐνυγχῶσθαί φασιν αὐτόν, οἱ δὲ οὔτε νοερόν · καὶ ἀπαξἀπλῶς κατῖδοι τις ἂν οἷονεὶ μεθύοντα τῆδε κάκεῖσε διαρριπτούμενον τὸν ἐφ' ἐκάστω λόγον αὐτοῖς.

auteur présente comme claire, immuable et sacrée. En définitive, pour Cyrille d'Alexandrie, Xénophane n'est qu'un philosophe parmi les autres qui a participé à cette grande confusion qu'a été, à ses yeux, la philosophie païenne sur cette question de la création du monde.

La seconde mention de la doctrine xénophanienne du début du V^e siècle se trouve dans la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret de Cyr. Cette mention intervient aux chapitres 5 et 6 du livre IV, un livre entièrement consacré à la question de la matière et du monde visible, le κόσμος. Comme Cyrille d'Alexandrie, Théodoret entend démontrer, notamment par la comparaison avec les Écritures, que les doctrines développées par les philosophes grecs sur la question du κόσμος, non seulement ne s'accordent pas entre elles, mais surtout qu'elles sont erronées. L'auteur évoque la doctrine de Xénophane dans une partie consacrée à l'éternité du monde qui s'étend du chapitre 5 au chapitre 8 et qui rapporte les doctrines de Xénophane, Parménide et Mélissos, tous représentant de l'école d'Élée. Ainsi, le patriarche de Cyr écrit à propos de la doctrine xénophanienne sur cette question :

5. Donc, Xénophane de Colophon, fils d'Orthoménès et chef de l'école d'Élée, affirmait que le Tout est un, de forme sphérique et limité, incréé mais éternel et absolument immobile. Mais voilà qu'oubliant les principes énoncés, il dit que tout est né de la terre. C'est en effet de lui qu'est ce vers :

« Tout sort de la terre et tout retourne à la terre. »

6. Ces idées-là sont absolument contradictoires. Car si le monde est éternel, il est aussi sans commencement ; et s'il est sans commencement, il est aussi sans cause ; or s'il est sans cause, il n'a sans doute pas la terre pour mère. Mais s'il a la terre pour cause, il n'est donc pas sans cause ; et s'il n'est pas sans cause, il n'est donc pas non plus sans commencement ; or s'il n'est pas sans commencement, il n'est donc pas éternel³⁶⁰.

Cette citation est particulièrement intéressante puisqu'elle innove par rapport aux mentions précédentes. Tout d'abord, il faut relever la continuité de la conception xénophanienne du Tout : on retrouve en effet les notions d'unité (ἐν εἶναι τὸ πᾶν), de sphéricité (σφαιροειδές), de limite (πεπερασμένον), d'absence de naissance (οὐ γενητόν), d'éternité (ἀλλ' αἰδίου) et d'immobilité (πάμπαν ἀκίνητον) ; ces notions étaient, chez l'auteur de l'*Elenchos*, réparties entre le Tout et Dieu,

³⁶⁰ Théodoret de Cyr, *op. cit.*, livre IV, 5-6. trad. Pierre Canivet, Paris, Cerf, 1958, pp. 204-205. Texte grec : 5. Ξενοφάνης μὲν οὖν ὁ Ὀρθομένους ὁ Κολοφώνιος, ὁ τῆς Ἑλεατικῆς αἰρέσεως ἡγησάμενος, ἐν εἶναι τὸ πᾶν ἔφησε, σφαιροειδὲς καὶ πεπερασμένον, οὐ γενητόν, ἀλλ' αἰδίου καὶ πάμπαν ἀκίνητον · πάλιν δ' αὐτῶνδε λόγων ἐπιλαθόμενος, ἐκ τῆς γῆς φῦναι ἅπαντα εἶρηκεν. Αὐτοῦ γὰρ δὴ τότε τὸ ἔπος ἐστίν ·

ἐκ γῆς γὰρ τάδε πάντα, καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.

6. Ἀξύμφωνοι δὲ ἄντικρυς οἶδε οἱ λόγοι. Εἰ γὰρ αἰδίου ὁ κόσμος, καὶ ἄναρχος · εἰ δὲ γε ἄναρχος, καὶ ἀναίτιος · εἰ δὲ ἀναίτιος, οὐκ ἔχει δήπου μητέρα τὴν γῆν. Εἰ δὲ αἰτίαν ἔχει τὴν γῆν, οὐκ ἄρα ἀναίτιος · εἰ δὲ οὐκ ἀναίτιος, οὐδὲ ἄναρχος · εἰ δὲ οὐκ ἄναρχος, οὐκ ἄρα αἰδίου.

et se retrouvent uniquement attribuées au Tout chez Théodoret. Cependant, ce qui est le plus intéressant, c'est que Théodoret relève une contradiction (Ἀξύμφοροι) dans la doctrine de Xénophane : en effet, après avoir rappelé que pour Xénophane le Tout était inengendré et éternel, il rapporte qu'il a néanmoins considéré que toutes les choses avaient une origine, la terre ; et cette affirmation, notre auteur l'accompagne d'une citation de Xénophane lui-même, le fragment B 27 qu'il tient d'Aétius. Puis, Théodoret entreprend de mettre en évidence la contradiction existante entre ces deux positions au chapitre 6, en soulignant que l'éternité du Tout sous-entend logiquement qu'il n'y a pas de commencement, et donc pas de cause première ; ce qui rend impossible que la terre soit à l'origine de toutes choses. C'est là que Théodoret innove par rapport à ses prédécesseurs parce qu'il ne se contente pas de présenter la doctrine de Xénophane au milieu de celles des autres sages païens pour souligner leurs désaccords et leurs erreurs. Cette méthode est certes adoptée par le patriarche de Cyr qui d'ailleurs met en évidence dans le chapitre 7 et 8, le fait que la doctrine xénophanienne ne fut pas conservée intacte chez ses héritiers, Parménide et Mélissos ; mais il cherche aussi à démontrer l'erreur du philosophe en soulignant cette contradiction dans ses thèses. Ce souci de réfuter la doctrine xénophanienne peut sans doute s'expliquer par le fait que Xénophane est le premier philosophe dont la doctrine est évoquée dans ce livre et que Théodoret a possiblement voulu mettre en évidence l'« erreur païenne » dès le début de sa démonstration. Finalement, sur la question de la création du monde, le portrait de Xénophane que nous livre Théodoret est celui d'un homme qui a professé des doctrines contradictoires, ce qui sape l'autorité qu'il pourrait avoir sur la question.

Cette mise en évidence de la terre comme principe premier chez Xénophane n'est pas apparue avec la mention de Théodoret de Cyr. En effet, on retrouve déjà dans l'*Elenchos* cette mention d'un Xénophane considérant que tout provient de la terre. De fait, on trouve même la citation du fragment B 27 à la fin du sixième chapitre du livre X, un livre dans lequel l'auteur fait une synthèse des systèmes philosophiques et une synthèse des différentes hérésies. Dans cette fin de chapitre, le Pseudo-Hippolyte évoque les différentes doctrines philosophiques concernant l'origine de toutes choses, et il conclut ce chapitre en présentant celle de Xénophane :

4. Donc, d'un corps dépourvu de qualité et d'un seul bloc, les stoïciens représentaient l'origine de toutes les choses entières ; en effet, selon eux, une partie substantielle dépourvue de qualité et qui à travers toutes ses parties changerait, est le principe de toutes choses ; celle-ci lorsqu'elle se transforme donne naissance au feu, l'air, l'eau, la terre. Ceux qui étaient dans l'entourage d'Hippase, Anaximandre et Thalès de Milet veulent penser que toutes les choses se sont générées à partir d'un élément d'une certaine nature. Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse déclarèrent que l'origine de ces choses provient du feu, Anaximandre de l'air, Thalès de l'eau, Xénophane de la terre :

« Tout sort de la terre, dit-il, et tout retourne à la terre³⁶¹. »

De cette mention, on peut déjà relever qu'outre les stoïciens qui, d'après l'auteur, prônent l'existence d'un corps unique à l'intérieur duquel une partie donne naissance, en se transformant, aux quatre éléments qui constituent le monde, tous les philosophes évoqués sont tous des grands noms de la période présocratique qui évoluent de la fin du VII^e au début du V^e siècle avant Jésus-Christ, et tous défendent l'idée selon laquelle toutes les choses naissent d'un des quatre éléments. La position de Xénophane est assez intéressante puisqu'elle est la dernière évoquée dans ce paragraphe, et la seule à être accompagnée d'une citation, le fragment B 27 que Théodoret reprend dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques*. Pour expliquer la place particulière que l'auteur de l'*Elenchos* accorde à la doctrine xénophanienne, je pense que l'on peut relever la similarité avec un passage du chapitre 3 de la Genèse, lorsque Dieu, après avoir énoncé les punitions pour la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal à l'encontre du serpent tentateur (versets 14 et 15) et à l'encontre de la femme fautive (verset 16), énonce du verset 17 au verset 19 la punition à l'encontre de l'homme tout aussi fautif que sa femme : le verset 19 se termine sur la phrase « Car tu es poussière et tu retourneras à la poussière. » Les deux citations, on peut le voir, sont assez proches dans leur formulation, même si elles désignent des réalités différentes : la citation de la Genèse place la poussière, et donc la terre, comme élément constitutif de tout être humain en tant que création de Dieu, tandis que le fragment B 27 semble présenter la terre comme cause de toutes choses sans aucune intervention divine. De fait, je pense que pour le Pseudo-Hippolyte, Xénophane tient peut-être la formulation du fragment B 27 d'une source hébraïque.

Cependant, l'auteur de l'*Elenchos* poursuit son développement dans le chapitre suivant, en évoquant les positions des sages grecs qui ne prônent pas que toutes choses proviennent d'un seul élément, mais qu'il y a l'origine de l'Univers un double principe. Ainsi, au début du chapitre 7 du livre X, le Pseudo-Hippolyte cite un nouveau fragment de Xénophane, le B 33, au milieu de citations d'autres auteurs grecs :

1. Or, parmi ceux qui font naître l'univers de plus qu'un seul élément, et de quantités que l'on peut compter, le poète Homère affirme que toutes les choses sont composées de terre et d'eau, lorsqu'il dit :

³⁶¹ Pseudo-Hippolyte de Rome, *op. cit.*, livre X, chapitre 6, 4. Traduction personnelle à partir de l'édition précédemment citée. Texte grec : 4. <Εξ> ἀποίου μὲν οὖν καὶ ἐνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων συνεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί· ἀρχὴ γὰρ τῶν ὅλων κατ' αὐτούς ἐστὶν ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπ<τ>ή, μεταβαλλούσης τε αὐτῆς γίνεται πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ. ἐξ ἐνὸς δὲ καὶ ποιῶν γεγενῆσθαι τὰ πάντα θέλουσιν οἱ τε περὶ τὸν Ἴππασον καὶ Ἀναξίμανδρον καὶ Θαλῆ τὸν Μιλήσιον. <ὄν> Ἴππασος μὲν ὁ Μεταπόντιος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἐκ πυρὸς ἀπεφάνησαν τὴν γένεσιν, Ἀναξίμανδρος δὲ ἐξ ἀέρος, θαλῆς δὲ ἐξ ὕδατος, Ξενοφάνης δὲ ἐκ γῆς

ἐκ γῆς γάρ -- φησί-- πάντ' ἐστι, καὶ εἰς τὴν γῆν πάντα τελευτᾷ.

« Océan, le père des dieux, et Téthys, leur mère³⁶². »

Et lorsqu'il dit :

« Mais redevenez donc tous, ici, terre et eaux³⁶³. »

2. Aussi Xénophane de Colophon semble être d'accord avec lui ; car il dit :

« Car tous, nous sommes nés de la terre et de l'eau³⁶⁴. »

Or, Euripide dérive l'univers de la terre et de l'éther, comme il est possible de le voir d'après ce qu'il dit :

« Je chante l'Éther et la Terre, mère de tout ce qui existe³⁶⁵. »³⁶⁶

Dans cette mention, on remarque plusieurs choses. La plus flagrante, c'est bien évidemment la discordance entre les deux fragments : dans le fragment B 27, Xénophane semble opter pour une position qui reconnaît l'existence d'un principe unique de l'Univers, la terre, tandis que le fragment B 33 présente un double principe, la terre et l'eau. On peut aisément comprendre que pour le Pseudo-Hippolyte, Xénophane se trouve en pleine contradiction, et cela peut expliquer la place qu'il lui a accordé à la fin du chapitre précédent puisqu'elle permet de mettre la contradiction en évidence. Ensuite, on remarque que la doctrine xénophanienne se trouve insérée entre les citations de deux poètes, Homère et Euripide, qui ne sont pas à proprement parler des philosophes : cette disposition est assez intéressante puisqu'elle permet à l'auteur de l'*Elenchos* de rapprocher notre philosophe de personnages qui ne sont pas des philosophes. Mais, ce qui est le plus intéressant, c'est

³⁶² Homère, *Illiade*, XIV, v. 201, trad. Paul Mazon, Les Belles Lettres, Paris, C.U.F., 1961.

³⁶³ *Ibid.*, VII, v. 99.

³⁶⁴ Traduction de Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, « Xénophane » fragment B 33 », p. 122. Ce fragment est rapporté pour la première fois par Sextus Empiricus dans son *Contre les mathématiciens*, X, 314.

³⁶⁵ Euripide, *Fragments I^{ère} partie*, « Antiope », frag. 4, trad. François Jouan et Herman Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1998.

³⁶⁶ Pseudo-Hippolyte de Rome, *op. cit.*, livre X, 7, 1-2. Traduction personnelle à partir de l'édition précédemment citée. Texte grec : (1) Ἐκ πλειόνων δὲ καὶ ἀριθμ<ητ>ῶν, δεῖν μὲν, γῆς τε καὶ ὕδατος, τὰλα συνεστηκέναι φησὶ <v> ὁ ποιητῆς Ὅμηρος, ὅτῃ μὲν λέγων ·

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,

τὲ δέ.

ἀλλ' ὅμεις <μὲν> πάντες ὕδωρ κεί γαῖα γένοισθε.

(2) Συμφέρεσ<θα> δ' αὐτῷ δοκεῖ καὶ ὁ Κολοφώνιος Ξενοφάνης ·

πάντες <γάρ> γαίης <τε> καὶ ὕδατος ἐ<κ>γενόμε<σ>θα.

Ἐκ γῆς δὲ καὶ α<ιθ>έρος Εὐριπίδης, ὡς πάρεστιν ἐπιγῶναι ἐκ το λέγειν αὐτόν ·

αἰθέρα καὶ γαῖαν πάντων γενέτειραν αἰίδω.

l'accord total entre les deux citations tirées de l'*Illiade* d'Homère et le fragment B 33 de Xénophane que souligne notre auteur (Συμφέρεσ<θαι> δ' αὐτῷ δοκεῖ καὶ ὁ Κολοφώνιος Ξενοφάνης ·) : en effet, il est assez édifiant de voir que l'auteur a mis en relation la doctrine xénophannienne et le vers 201 du chant XIV et le vers 99 du chant VII de l'*Illiade*, parce que Xénophane est surtout connu et reconnu pour son œuvre de contestation et de satire du grand poète. Néanmoins, l'auteur de l'*Elenchos* ne fait jamais référence à cette remise en cause des conceptions religieuses héritées d'Hésiode et d'Homère ; par conséquent, on peut supposer qu'il n'en avait pas connaissance, ou bien qu'il ait choisi délibérément de ne pas le mentionner. En définitive, le Pseudo-Hippolyte, pour la question de la naissance du monde, inscrit Xénophane dans la continuité d'Homère lorsqu'il considère que l'eau et la terre sont les principes de toutes choses ; néanmoins, il semble que chez Xénophane cette naissance du monde se fait naturellement sans intervention divine, tandis que chez dans le vers 201 du chant XIV de l'*Illiade*, il y a une intervention du divin avec la mention des deux titans, Océan et Téthys comme père et mère de toutes choses.

Cette idée selon laquelle Xénophane tient pour causes de l'Univers l'eau et la terre avait déjà été évoquée auparavant par notre auteur dans le premier livre de son ouvrage : en effet, le Pseudo-Hippolyte évoque la croyance de Xénophane d'une union de la terre et de l'eau à l'origine du monde aux paragraphes 5 et 6 du premier livre. Notre auteur écrit ceci :

5. Xénophane croit qu'il y a union de la terre avec la mer, et que la terre se trouve dissoute au cours du temps par l'humide ; il en avance comme preuve qu'au milieu de la terre et sur les montagnes on trouve des coquillages, qu'à Syracuse, on a trouvé dans les carrières de pierres une empreinte de poisson [et de phoques], à Paros, une empreinte de laurier au fond de la pierre et à Méliita des coquilles <de phoques et > de toutes sortes d'animaux marins. 6. Cela s'est produit, déclare-t-il, lorsqu'autrefois tous les animaux barbotaient dans la boue et que leur empreinte dans la boue a séché. Les hommes ont tous périés lorsque la terre, en tombant dans la mer, est devenue boue ; ensuite a recommencé de nouveau leur génération et ce changement se produit dans tous les mondes³⁶⁷.

Cette évocation de la doctrine de Xénophane nous apporte une nouvelle information concernant la conception de Xénophane qui place l'eau et la terre comme principes premiers du monde : d'après notre auteur, le philosophe considère qu'il y a une union de la terre et de la mer (μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν Θάλασσαν), et que la terre est peu à peu dissoute par l'élément aqueux (τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ

³⁶⁷ Pseudo-Hippolyte de Rome, *op. cit.*, livre I, chapitre 14, 5. Pour la traduction : Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, « Xénophane », fragment A 33, p. 106. Texte grec : 5. Ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν Θάλασσαν γίνεσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῆ καὶ ὄρεσιν εὐρίσκονται κόγχαι· καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὐρησθαι τύπον ἰχθύος [καὶ φωκῶν], ἐν δὲ Πάρῳ τύπον ἀφύης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας < φωκῶν καὶ > συμπάντων τῶν θαλασσίων. (6) Ταῦτα δὲ φησι γενέσθαι ὅτε πάντα ἐπηλώθησαν πάλαι, τὸν δὲ ἐν τῷ πηλῷ ξηρανθῆναι. ἀναιρεῖσται δὲ τοὺς ἀνθρώπους πάντας, ὅταν ἡ γῆ κατενεχθεῖσα εἰς τὴν θάλασσαν πηλὸς γένηται· εἶτα πάλιν ἄρχεσθαι τῆς γενέσεως, καὶ ταύτην πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι καταβολήν.

ὕγροῦ λύεσθαι). Cette opinion de Xénophane semble elle aussi présenter l'idée d'une création du monde sans aucune intervention divine puisqu'il naît par un mélange d'eau et de terre, et qu'il disparaît en se désagrégeant pour devenir une sorte de boue primordiale (πηλὸς). Notre auteur rapporte d'ailleurs un raisonnement de Xénophane qui se fonde sur une méthode d'observation rationnelle : en effet, notre philosophe présocratique, ayant observé des empreintes d'êtres vivants dans des grottes, a développé une théorie selon laquelle ces empreintes sont dues au fait que ces êtres vivants nageaient, ou dans le cas des hommes sont tombés, dans la mer devenue boue et que cela a figé leur empreinte dans cette boue. Enfin, la dernière phrase du paragraphe 6 nous présente l'idée d'une génération cyclique du monde : l'auteur montre bien que pour Xénophane, après la mort des hommes et leur chute dans la boue, il y a une nouvelle génération, ce qui sous-entend donc qu'il y a une nouvelle séparation de la terre et de l'eau pour que les êtres humains puissent vivre. Ainsi, d'après ce témoignage, Xénophane semble envisager un véritable cycle d'existence du monde comme on peut le voir avec l'utilisation de l'adverbe πάλιν signifiant « une fois de plus » ; un cycle qui se répète de manière naturelle sans l'intervention raisonnée d'une entité supérieure, ce qui n'est bien évidemment pas acceptable pour les chrétiens qui croient en l'existence d'un dieu créateur de l'Univers, et qui a un contrôle absolu sur celui-ci. Enfin, il faut relever la dernière partie de cette phrase qui avance que ce « changement » (καταβολήν), ce cycle se produit dans tous les mondes (πᾶσι τοῖς κόσμοις) : cette mention de l'existence d'une pluralité de mondes peut constituer un point désaccord pour les chrétiens puisque la Genèse proclame que Dieu a créé le monde et qu'il a tout pouvoir dessus ; de plus, les chrétiens, s'inscrivant dans un système d'inspiration platonicienne, ne semblent pas reconnaître d'autre monde, sinon le monde divin qui ne saurait bien évidemment subir les mêmes changements que le monde des humains. En somme, avec cette mention, l'auteur de *Elenchos* mettait déjà en lumière sans la souligner la contradiction que relève Théodoret de Cyr entre l'idée d'un Tout dépourvu de naissance et incorruptible, bref éternel et l'idée qu'il puisse y avoir une cause au monde : de même, notre auteur soulignait au paragraphe 2 que Xénophane concevait le Tout comme extérieur au changement, mais il sous-entend au paragraphe 6 l'existence d'un cycle d'existence du monde qui se répète dans tous les mondes. La seule manière de conserver cette idée d'un Tout extérieur au changement, c'est de considérer que tous les mondes procèdent du Tout éternel et que ce sont ces mondes qui naissent d'un principe et qui subissent ce cycle d'union et de séparation de la terre et de l'eau ; ainsi, le Tout peut être une entité éternelle, tandis que les mondes qui le constituent peuvent naître et subir des changements.

De plus, en rappelant la distinction qu'a fait le Pseudo-Hippolyte entre la notion de Tout et celle de Dieu, on serait presque tentés de voir dans ce Xénophane tel que le décrit notre auteur, un précurseur de la cosmologie stoïcienne avec l'existence de deux principes éternels à l'origine de

toutes choses, le Tout et Dieu qui représenteraient respectivement le principe passif et le principe actif ; cependant, l'idée que le Tout est extérieur au changement compromet cette hypothèse, et je pense que ce Xénophane se rapproche plutôt de la doctrine platonicienne avec l'idée d'un premier principe, l'Un qui est l'origine de toutes choses, et dans lequel Dieu et le Tout sont confondus. Quoi qu'il en soit, cette position reste inacceptable pour un chrétien puisque le christianisme proclame que Dieu a tout créé *ex nihilo*, et en conséquence, seul Dieu existait avant la création.

L'idée que Xénophane avait théorisé une naissance du monde par une union de l'eau et de la terre ne semble avoir pas été beaucoup reprise par les auteurs chrétiens qui vécurent après le Pseudo-Hippolyte. En effet, on retrouve certes une mention dans le premier livre de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée à l'intérieur du témoignage tiré des *Stromates* du Pseudo-Plutarque qui rapporte ceci : « Il professe encore que, s'affaissant avec le temps, dans un mouvement continu et insensible, la terre s'abîme dans la mer³⁶⁸. » Cependant, cette mention ne présente pas la théorie d'une naissance du monde par l'union de la terre et de la mer, mais le constat d'une désagrégation progressive, constante et inéluctable de la terre dans la mer ; de fait, cette mention relève plutôt d'une observation rationnelle d'un phénomène physique, que d'une théorisation sur la naissance du monde.

Aussi, on trouve chez Théodoret de Cyr, la reprise d'une idée qui se trouve dans le paragraphe 6 du chapitre 14 du premier livre de l'*Elenchos*, mais pas celle de l'union entre la terre et l'eau : il s'agit de l'existence d'une multiplicité et surtout d'une impossibilité de les dénombrer. Encore une fois dans le livre IV de la *Théarapeutique des maladies helléniques*, le patriarche de Cyr expose le désaccord des philosophes sur cette question du nombre de mondes :

15. [...] Et ce ne sont pas les seuls points sur lesquels on est en plein désaccord. Il en est de même sur les autres. Prenons le monde, par exemple. Thalès, Pythagore, Anaxagore, Parménide, Mélissos, Héraclite, Platon, Aristote, Zénon s'accordent pour affirmer qu'il est unique. Au contraire, Anaximandre, Anaximène, Archélaos, Xénophane, Diogène, Leucippe, Démocrite, Épicure ont pensé qu'il y en a beaucoup et qu'ils sont innombrables. 16. Les uns lui donnent la forme d'une sphère, les autres, une autre forme ; certains disent qu'il tourne comme une meule de moulin, d'autres, comme une roue ; les uns qu'il est animé et vivant, les autres, tout à fait sans vie ; les uns, que sa génération doit s'entendre dans l'ordre de la pensée, mais non dans l'ordre du temps ; les autres prétendent qu'il est absolument inengendré et sans cause. Pour ceux-ci il est corruptible, pour ceux-là il est incorruptible³⁶⁹.

³⁶⁸ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre I, 8, 4, pp. 154-155. Texte grec : Ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν εἰς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.

³⁶⁹ Théodoret de Cyr, *op. cit.*, livre IV, 15, p. 207. Texte grec : 15. [...] Οὐ μόνον δὲ ἐν τούτοις διαφωνία γε πλείστη, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐχρήσαντο. Καὶ γὰρ δὴ τὸν κόσμον Θαλῆς μὲν καὶ Πυθαγόρας καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος καὶ Ἡράκλειτος καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Ζήνων ἓνα εἶναι ξυνωμολόγησαν · Ἀναξίμανδρος δὲ καὶ Ἀναξიმένης καὶ Ἀρχέλαος καὶ Ξενοφάνης καὶ Διογένης καὶ Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος πολλοὺς εἶναι καὶ ἀπείρους ἐδόξασαν. 16/ Καὶ οἱ μὲν σφαιροειδῆ τοῦτον εἶναι, οἱ δὲ ἑτεροειδῆ · καὶ οἱ μὲν μυλοειδῶς, οἱ δὲ τροχοῦ δίκην περιδινεῖσθαι · καὶ οἱ μὲν ἔμψυχον τε καὶ ἔμπνουν, οἱ δὲ παντάπασιν ἄψυχον ·

Ici, Théodoret de Cyr ne mentionne Xénophane que dans le chapitre 15 pour le placer dans le camp des philosophes qui pensent qu'il existe beaucoup de mondes et qu'ils sont innombrables (πολλοὺς εἶναι καὶ ἀπείρους). Outre cela, tout le chapitre 16 rapporte d'autres oppositions frontales entre les philosophes concernant d'autres questions relatives au monde, sans nommer quels philosophes défendaient quelles positions. Néanmoins, on peut aisément retrouver quelles sont les positions de Xénophane puisque Théodoret les a mentionnées au chapitre 5 lorsqu'il parlait du Tout : de fait, on peut retrouver la notion de la forme sphérique du monde (σφαιροειδῆ), celle d'un monde inengendré et donc sans cause (ἀγένητον παντελῶς καὶ ἀναίτιον), ainsi que celle de l'indestructibilité du monde (ἄφθαρτον) qui étaient déjà attribuées à Xénophane ; il ne reste donc que la question de la rotation de la terre et celle de la vie de la Terre pour lesquelles nous n'avons pas la position de notre philosophe. De toute façon, Théodoret se contente de mettre en évidence le désaccord entre les philosophes pour montrer l'absence d'une doctrine conservée intacte, ce que prétend être le christianisme, et il ne considère pas avoir besoin d'exposer toutes les doctrines de ces mêmes philosophes pour illustrer leurs erreurs.

Finalement, le seul auteur qui affirme clairement cette position est l'évêque de Salamine de Chypre, Épiphane, qui à la fin du IV^e siècle a produit son ouvrage de lutte contre les hérésies et le paganisme (qu'il considère d'ailleurs comme un ramassis d'hérésies pré-chrétiennes), le *Panarion*. L'évêque chypriote n'évoque pas Xénophane dans l'un des trois livres de cette œuvre, mais dans la partie finale, l'*Exposé de la foi* qui est un ajout au dernier livre. Au chapitre 9 de cet *Exposé de la foi*, donc au beau milieu de sa démonstration de la domination du dogme chrétien sur tous les enseignements hérétiques, Épiphane expose son exégèse du verset 8 du chapitre 6 du *Cantique des Cantiques* : il rappelle non seulement que les quatre-vingt hérésies listées dans le *Panarion* sont les quatre-vingt concubines évoquées dans ce verset, mais il ajoute aussi que les jeunes femmes sans nombre que rapporte le verset 8 trouvent leurs équivalents dans toutes les philosophies existantes dans le monde connu, et au-delà. Ainsi, la suite du chapitre 9 est une liste de quarante-quatre philosophes, chacun accompagné d'un résumé extrêmement court et partiel de ses doctrines, de Thalès à Épicure. Xénophane est le neuvième nom évoqué dans ce chapitre, et Épiphane n'évoque que deux aspects de toute sa doctrine : la question de l'origine de toutes choses, et la question de la connaissance. Ainsi, sur cette question de l'origine de tout, l'évêque chypriote écrit ceci :

Xénophane de Colophon, fils d'Orthomène, disait que tout provenait de la terre et de l'eau³⁷⁰.

καὶ οἱ μὲν κατ' ἐπίνοιαν γενητόν, οὐ κατὰ χρόνον, οἱ δὲ ἀγένητον παντελῶς καὶ ἀναίτιον · καὶ οὗτοι μὲν φθαρτόν, ἐκεῖνοι δὲ ἄφθαρτον.

³⁷⁰ Épiphane de Salamine, *Panarion*, « Exposé de la foi », 9, 13. Traduction personnelle à partir du texte établi par *Ancoratus und Panarion*, hrsg. Im Auftrage der Kirchenväter-Commission der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von D. Dr. Karl Holl, Leipzig, J. C. Hinrich, 1915-1933. Obtenu via le TLG :

On comprend aisément avec cette citation qu'Épiphané base sa connaissance au sujet de Xénophane sur l'*Elenchos*. Tout d'abord, on note la mention τοῦ Ὀρθομένου (littéralement « d'Orthomène ») qui se trouvait déjà dans l'oeuvre du Pseudo-Hippolyte avec la formule Ὀρθομένου υἱός³⁷¹ (« fils d'Orthomène »), et qui ne se retrouve chez aucun autre auteur chrétien à part Théodoret de Cyr qui écrit au V^e siècle ; auteurs chrétiens qui, semble-t-il, sont le seul moyen d'accès à la philosophie pour Épiphané. De plus, on relève l'idée de la terre et de l'eau comme origine de toutes choses qui se trouve clairement énoncée par notre auteur ; cependant, l'évêque chypriote semble radicaliser la position de l'auteur de l'*Elenchos* : en effet, lorsque le Pseudo-Hippolyte évoque la question de l'origine du monde par deux éléments primordiaux, il explique que c'est Homère qui soutient cette origine de toutes choses par l'eau et la terre ; pour ce qui est de Xénophane, l'auteur chrétien énonce qu'il « semble d'accord » (Συμφέρεσ<θαι> δ' αὐτῷ δοκεῖ) avec Homère, mais pas qu'il est souscrit totalement à sa position. D'ailleurs, on peut relever le verbe γενόμε<σ>θα qui se traduit par « nous naissons » dans le fragment B 33 : ce qui est intéressant avec la conjugaison de ce verbe, c'est l'utilisation de la première personne du pluriel qui peut mettre en évidence le fait que Xénophane ne parle peut-être pas de l'origine de toutes choses, mais de l'origine de l'être humain. Chez Épiphané de Salamine, il n'y a pas de place au doute : le sujet du verbe de la proposition infinitive, γίνεσθαι, est τὰ πάντα (« toutes les choses »), ce qui, dans ce cas, signifie bien que Xénophane considère l'eau et la terre comme les principes de toutes les choses. Ainsi, on comprend bien que, pour l'hérésiologue chypriote, Xénophane nie la création du monde par Dieu, puisqu'il enseigne que ce sont des éléments naturels qui font naître toutes les choses.

Avec cette mention, on remarque plusieurs choses. Tout d'abord, cette question des doctrines xénophaniennes concernant le principe de toute chose n'est traitée que par des auteurs de langue grecque : on voit dès lors qu'il existe une certaine barrière entre l'Orient et l'Occident qui ne permet peut-être pas aux auteurs de langue latine d'avoir accès à toutes les sources grecques, et, sans doute, les objectifs n'étaient pas les mêmes entre les auteurs orientaux et les auteurs occidentaux. On remarque également que les auteurs chrétiens ont souligné une certaine contradiction dans les doctrines de Xénophane : cette contradiction s'explique sans doute par le fait que les auteurs chrétiens confondent, sans doute inconsciemment, les conceptions de Xénophane. Ainsi, la mention de l'*Elenchos* présente que Xénophane reconnaissait deux concepts, Dieu et le Tout, et on retrouve

<http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2021:002:2620798> . Je me suis aussi appuyé sur la traduction anglaise produite par Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II and III. De Fide, second, revised edition*, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2013, p. 664, disponible sur Archive.org : <https://archive.org/details/EpiphaniusPanarionBksIIIIII/page/n681/mode/2up>. Texte grec : Ξενοφάνης ὁ τοῦ Ὀρθομένου, Κολοφώνιος, ἐκ γῆς καὶ ὕδατος ἔφη τὰ πάντα γίνεσθαι.

³⁷¹ Pseudo-Hippolyte, *op. cit.*, livre I, 14, 1.

cette notion de Dieu une fois chez Eusèbe ; mais ce qui est retenu par les autres auteurs ce sont surtout les notions de Tout et d'Univers. De fait, il semble découler chez Xénophane une certaine tendance vers le panthéisme. Enfin, on relève le fait que Xénophane prône l'existence d'un principe de toutes choses, que ce soit par un élément seul (la terre avec le fragment B 27), ou par l'union de deux éléments (l'eau et la terre avec le fragment B 33), ce qui entre avec une autre idée attribuée à Xénophane : l'éternité du monde. Sur ce désaccord, je pense qu'il faut ici retenir l'idée de l'*Elenchos* qui associait cette éternité, non pas uniquement au tout (puisque'il est dit qu'il ne naît pas, ni ne se corrompt), mais aussi à Dieu : ainsi, le dieu de Xénophane serait cette entité éternelle qui ne naît pas et ne se corrompt pas et se trouve au-delà de l'existence, tandis que la terre, ou l'union de l'eau et de la terre, sont les premières choses qui existent, et sont donc les principes de toutes les choses qui existent.

c) Les études xénophaniennes des phénomènes physiques.

Maintenant que nous avons traité les questions relatives à l'origine du monde, nous pouvons étudier la deuxième grande catégorie de mentions concernant la physique, celles relatives aux observations qu'a produit Xénophane sur les phénomènes et les éléments physiques. Dans cette partie, nous verrons donc les enseignements qu'a développé Xénophane sur ces questions, et notamment grâce à sa méthode d'observation rationnelle de la nature.

D'ailleurs, nous allons immédiatement revenir sur les paragraphes 5 et 6 du chapitre consacré à Xénophane dans le premier livre de l'*Elenchos*. En effet, le Pseudo-Hippolyte présente dans ce témoignage la méthode que semble adopter Xénophane pour développer sa pensée. En effet, rappelons encore ce qu'écrit notre auteur :

5. Xénophane croit qu'il y a union de la terre avec la mer, et que la terre se trouve dissoute au cours du temps par l'humide ; il en avance comme preuve qu'au milieu de la terre et sur les montagnes on trouve des coquillages, qu'à Syracuse, on a trouvé dans les carrières de pierres une empreinte de poisson [et de phoques], à Paros, une empreinte de laurier au fond de la pierre et à Méliata des coquilles <de phoques et > de toutes sortes d'animaux marins. 6. Cela s'est produit, déclare-t-il, lorsqu'autrefois tous les animaux barbotaient dans la boue et que leur empreinte dans la boue a séché. Les hommes ont tous périés lorsque la terre, en tombant dans la mer, est devenue boue ; ensuite à recommencé de nouveau leur génération et ce changement se produit dans tous les mondes³⁷².

Ce qu'il nous faut désormais relever dans ce témoignage, c'est la mise en évidence de la méthode xénophanienne : en effet, au milieu du paragraphe 5, l'auteur rapporte que Xénophane base sa

³⁷² Pseudo-Hippolyte de Rome, *op. cit.*, livre I, chapitre 14, 1-5. Cf. *supra*, p. 192.

théorie de l'union de la terre et de la mer sur une observation de fossiles dans des grottes d'Italie et de Grèce. Il semble donc que c'est après avoir observé ces traces d'êtres vivants figés dans la terre à plusieurs endroits différents de la terre que le philosophe a développé sa théorie du cycle d'union de la terre et de la mer et de désagrégation de la première dans la seconde. L'auteur de *Elenchos* semble donc nous offrir une représentation de Xénophane comme un sage rationaliste qui part des constats de phénomènes naturels pour ensuite en tirer une explication qui lui semble logique et rationnelle.

Maintenant que nous avons mis en évidence l'évocation que faisait le Pseudo-Hippolyte de cette méthode xénophanienne, nous allons étudier les mentions de nos auteurs chrétiens sur ces observations de phénomènes physiques. Pour ce faire, nous devons voir la dernière mention de *Elenchos* concernant les questions physiques, à savoir les paragraphes 3 et 4 du chapitre 14. Ainsi au sujet de la doctrine de Xénophane sur les phénomènes physiques, l'auteur écrit ceci :

3. Le Soleil est produit par l'agglomération de petits éléments ignés, quotidiennement ; et la Terre est illimitée, n'étant enveloppée ni par l'air, ni par le ciel. Les soleils et les lunes sont illimités en nombre et toutes choses existent à partir de la terre. 4. Il déclarait que la mer est salée à cause de la confluence d'un grand nombre d'ingrédients en elle. Mais Métrodore déclarait que la mer devient salée parce qu'elle a coulé dans l'épaisseur de la terre³⁷³.

Avec cette mention, on remarque deux choses. Tout d'abord, on retrouve dans le paragraphe 4 une observation sur le fait que l'eau de mer soit salée que Xénophane explique par la confluence de nombreux ingrédients (διὰ τὸ πολλὰ μίγματα συρρέειν ἐν αὐτῇ), ainsi que l'évocation de la doctrine de Métrodore de Chio, disciple de Démocrite, qui lui supposait que l'eau de mer était salée parce qu'elle avait coulé dans la terre ; cette observation semble sous-entendre que Xénophane traite surtout cette question de l'eau et de la terre comme un phénomène physique, et sans doute pas comme une possible origine de toute chose. Ensuite, avec le paragraphe 3, il faut surtout relever les deux objets d'études physiques de Xénophane qui sont principalement retenus par les auteurs chrétiens : d'une part, et en majorité, l'étude des corps célestes, à savoir le soleil, la lune et les astres ; d'autre part, et de manière moins conséquente, l'étude de la Terre. Ainsi d'après cette mention, Xénophane pensait que le Soleil n'est pas un corps fait d'un seul bloc, mais une agglomération d'éléments qui s'enflamment chaque jour (Τὸν δὲ ἥλιον ἐκ μικρῶν πυριδίων ἀθροισμένων γίνεσθαι καθ' ἐκάστην ἡμέραν), que la terre est infinie (τὴν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι) et

³⁷³ Pseudo-Hippolyte de Rome, *op. cit.*, livre I, chapitre 14, 3-2. Traduction par Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, « Xénophane », fragment B 33, p. 106. Texte grec : (3.) Τὸν δὲ ἥλιον ἐκ μικρῶν πυριδίων ἀθροισμένων γίνεσθαι καθ' ἐκάστην ἡμέραν· τὴν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μήτε ὑπ' ἀέρος μήτε ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχεσθαι. Καὶ ἀπείρους ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας, τὰ δὲ πάντα εἶναι ἐκ γῆς. (4.) Οὗτος τὴν θάλασσαν ἀλμυρὰν ἔφη διὰ τὸ πολλὰ μίγματα συρρέειν ἐν αὐτῇ· ὁ δὲ Μητρόδωρος διὰ ἐν τῇ γῆι διηθεῖσθαι, τούτου χάριν γίνεσθαι ἀλμυρὰν.

qu'elle n'est pas entourée par l'air, ni par le ciel (μήτε ὑπ' ἀέρος μήτε ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχεσθαι), qu'il existe une infinités de soleils et de lunes (ἀπείρους ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας), et que toute chose provient de la terre (τὰ δὲ πάντα εἶναι ἐκ γῆς). Outre la mention de la terre comme origine de toutes choses qui relève des interrogations concernant l'origine du monde, tous ces enseignements de Xénophane relèvent de l'étude de la nature et du fonctionnement des phénomènes physiques, et constituent le premier témoignage chrétien de cette étude.

Au début du IV^e siècle, lorsque la persécution de Dioclétien bat son plein, le polémiste chrétien de langue latine, Lactance, fait une mention de Xénophane dans le troisième livre de ses *Institutions* divines, un livre consacré à la réfutation de la philosophie païenne comme moyen d'expliquer le monde. L'auteur africain fait intervenir la figure de Xénophane vers la fin du chapitre 23 de ce livre dans lequel il entreprend de lister les erreurs des philosophes au sujet du soleil et de la lune. Lactance rapporte donc les enseignements de Xénophane concernant la Lune :

23. [...] Xénophane a très stupidement cru les mathématiciens qui disaient que le disque de la lune était vingt-et-une fois plus grand que la terre, et puisqu'il s'est conformé à cette naïveté, il a dit qu'à l'intérieur de la lune il y avait une autre terre, et que vivaient là, une autre espèce d'homme d'une manière semblable à celle que nous vivons sur cette terre. C'est pourquoi ces hommes de la Lune ont une autre lune, qui fait apparaître la lumière pour eux pendant la nuit comme la nôtre la fait apparaître pour nous, et peut-être que ce globe qui est le nôtre est la lune d'une autre terre inférieure³⁷⁴.

Ce qui frappe dans cette mention, c'est que Lactance nous informe avec une grande sévérité que Xénophane base une partie de son analyse concernant la Lune sur une donnée qu'il considère comme fausse, le calcul du disque lunaire par les mathématiciens : en effet, notre auteur prétend que Xénophane, croyant le calcul que les mathématiciens ont fait du disque lunaire à vingt-et-une fois plus grand que la Terre (*duodeuiginti partibus maiorem*), a développé une doctrine qui avance que la lune possède en son sein, une autre terre (*aliam terram*) qui est peuplée d'une autre espèce d'hommes qui semblent mener une vie similaire à celle que nous menons sur notre terre (*aliut genus hominum simili modo uiuere, quo nos in hac terra uiuimus*), puis le philosophe poursuit en prétendant que la Lune dispose elle aussi d'une lune pour éclairer ses habitants pendant la nuit (*alteram lunam, quae illis nocturnum lumen exhibeat sicut haec exhibet nobis*), comme elle-même

³⁷⁴ Lactance, *Institutions divines*, livre III, 23. Traduction personnelle à partir du texte latin établi par S. Brandt, *L. Caeli Firminiani Lactanti opera omnia*, Samuel Brandt (ed.) et Georg von Laubmann (éd.), Prague ; Vienne, F. Tempsky; Leipzig, G. Freytag, 1890. Obtenu via la *Library of Latin Texts* : <http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=PLACT0085>. Texte latin : 23. [...] Xenophanes dicentibus mathematicis orbem lunae duodeuiginti partibus maiorem esse quam terram stultissime credidit et quod huic leuitati fuit consentaneum, dixit intra concauum lunae sinum esse aliam terram et ibi aliut genus hominum simili modo uiuere, quo nos in hac terra uiuimus. Habent igitur illi lunatici homines alteram lunam, quae illis nocturnum lumen exhibeat sicut haec exhibet nobis, et fortasse noster hic orbis alterius inferioris terrae luna sit.

nous éclaire la nuit ; enfin, il pousse la théorie jusqu'au bout en imaginant que notre terre est peut-être elle-même la lune d'une terre qui serait plus petite que la nôtre (*fortasse noster hic orbis alterius inferioris terrae luna sit*).

Ainsi, d'après Lactance, Xénophane a développé une doctrine selon laquelle il y a un lien entre un macrocosme (la Lune présentée comme beaucoup plus grande que la Terre) et un microcosme (la Terre) et qui semble définir un système dans lequel toute terre peut être la lune d'une autre terre, et donc tout microcosme est le macrocosme d'un microcosme plus petit. Cependant, il faut relever la grande sévérité de l'auteur chrétien qui utilise l'adverbe *stultissime* signifiant « très stupidement » pour qualifier la croyance de Xénophane dans le bien fondé du calcul des mathématiciens, ainsi que la proposition relative *quod huic leuitati fuit consentaneum* qui explique clairement que Xénophane s'est conformé à ce que Lactance considère comme une « naïveté ». Il semble donc que pour l'auteur, Xénophane n'est qu'un païen qui a sottement cru, sans vérifier, le calcul des mathématiciens, et comme il s'est basé sur une donnée erronée, il ne pouvait que développer des enseignements faux ; ainsi, pour Lactance, si l'erreur originelle avait été formulée par les mathématiciens, Xénophane a persévéré dans cette erreur en ne la remettant pas en cause, et a développé d'autres erreurs à partir de cette erreur première.

D'ailleurs, Lactance a repris et résumé cette mention de Xénophane dans son *Épitomé des Institutions divines*, qui est un abrégé, remanié et amélioré des six livres des *Institutions divines*. Cette mention intervient au chapitre 34 : ce chapitre s'inscrit une fois de plus dans la réfutation de la philosophie que l'auteur reprend dans cet abrégé. Dans ce chapitre, Lactance rapporte les doctrines concernant diverses questions qu'il juge « sans grande importance » et qui procède d'une « légèreté » qu'il attribuait déjà à d'autres philosophes auparavant. Ainsi, Lactance écrit :

34, 1. Ce qui suit est sans grande importance, mais procède de la même légèreté : selon Xénophane, le disque de la lune est dix-huit fois plus grand que cette terre qui est la nôtre : c'est pourquoi, en son sein, elle contient une autre terre habitée par des hommes et des animaux de toutes espèces³⁷⁵.

Dans cette mention, on remarque plusieurs changements. Tout d'abord, on remarque que Lactance a modifié la mesure qui avait été donnée pour le disque de la lune : en effet, on passe d'une mesure de vingt-et-une fois plus grande que la Terre dans la mention précédente à une mesure de dix-huit fois plus grande (*decem et octo partibus dixit esse maiorem*) ; ce qui montre bien que Lactance a revue et amélioré le contenu de son œuvre en rectifiant ce qui semble avoir été une erreur de sa part. De

³⁷⁵ Lactance, *Épitomé des Institutions divines*, 34, 1, trad. Michel Perrin, Paris, Cerf, 1987, pp. 146-147. Texte latin : 34, 1. Illa uero leuia, sed ex eadem uanitate nascuntur : Xenophanes orbem lunae decem et octo partibus dixit esse maiorem quam haec nostras terra ; itaque intra sinum eius aliam terram contineri, quae ab hominibus et omnis generis animalibus incolatur.

plus, on peut noter un ajout concernant la population de la terre qui se trouve à l'intérieur de la lune : en effet, pour Lactance, Xénophane pensait que cette terre intralunaire était peuplée non seulement d'hommes, mais aussi d'animaux de toutes espèces (*quae ab hominibus et omnis generis animalibus incolatur.*); ce qui témoigne une fois de plus de l'amélioration du contenu des *Institutions divines*. Enfin, il faut relever l'absence des mathématiciens dans cette mention : cette fois-ci, Lactance n'évoque pas la source sur laquelle Xénophane base sa réflexion, et à la lecture de cette mention, on pourrait croire que c'est Xénophane lui-même qui a produit ce calcul, puisque tout ce que l'on peut lire est *Xenophanes [...] dixit* et non plus *Xenophanes [...] stultissime credidit et quod huic leuitati fuit consentaneum*. Dans le troisième livre des *Institutions divines*, l'erreur provenait des mathématiciens ; dans l'*Épitomé*, l'erreur semble provenir uniquement de Xénophane. De toute façon, pour Lactance, cette doctrine xénophanienne est à considérer comme « sans grande importance » (*leuia*) et qu'elle « procède de la même légèreté » (*ex eadem uanitate nascuntur*) que les enseignements des philosophes qu'il a déjà réfutés auparavant.

Nous arrivons maintenant à Eusèbe de Césarée qui est une fois de plus l'auteur qui nous apporte le plus d'informations concernant les doctrines xénophaniennes. En effet, dès le premier livre, encore une fois dans le témoignage des *Stromates* du Pseudo-Plutarque, Eusèbe rapporte des informations qui sont très proches de celles que rapportait l'*Elenchos* dans les paragraphes 3 et 4 du chapitre 14. En effet, le Pseudo-Plutarque écrit ce qui suit :

Il professe encore que, s'affaissant avec le temps, dans un mouvement continu et insensible, la terre s'abîme dans la mer. Il dit encore que le soleil est formé de la concentration d'une multitude de petits foyers. [...] Il prétend que la terre est infinie, et que l'air ne l'environne pas dans toutes ses parties ; que tout naît de la terre, mais que le soleil et les autres astres sont produits par les nuages³⁷⁶.

Ici, nous retrouvons tout d'abord le constat de la désagrégation de la terre dans l'eau que nous avons déjà évoqué lorsque nous parlions de l'origine de l'Univers³⁷⁷, et sur laquelle nous ne reviendrons donc pas. Ensuite, nous retrouvons exactement les mêmes informations qu'on trouvait déjà chez le Pseudo-Hippolyte. En effet, les notions avancées par le Pseudo-Plutarque à savoir la formation du soleil (τὸν ἥλιον ἐκ μικρῶν καὶ πλειόνων πυρίων ἀθροίζεσθαι.), le fait que la terre est illimitée (τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι) et qu'elle n'est pas entourée d'air dans toutes ses parties (κατὰ πᾶν μέρος μὴ περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος), et le fait que tout provient de la terre (γίνεσθαι δὲ ἅπαντα ἐκ γῆς) ; ces

³⁷⁶ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre I, 8, 4-5, pp. 154-157. Texte grec : Φησὶ δὲ καὶ τὸν ἥλιον ἐκ μικρῶν καὶ πλειόνων πυρίων ἀθροίζεσθαι. [...] Αποφαίνεται δὲ καὶ τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ κατὰ πᾶν μέρος μὴ περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος · γίνεσθαι δὲ ἅπαντα ἐκ γῆς, τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι.

³⁷⁷ Cf. *supra*, p. 194.

notions apparaissent dans le même ordre, et dans des termes quasi-identiques, que dans l'*Elenchos*. De fait, on peut supposer que ce témoignage rapporté par Eusèbe était connu par l'auteur de l'*Elenchos* qui s'en est servi pour rédiger sa mention de Xénophane, ou alors qu'ils partageaient une source commune. Il n'y a que trois changements par rapport au texte faussement attribué à Hippolyte de Rome : premièrement, on relève que, concernant la terre, l'*Elenchos* prétend que Xénophane considérait la terre entière comme non-enveloppée par l'air, ni par le ciel ; dans le témoignage du Pseudo-Plutarque, la doctrine xénophanienne apparaît moins radicale puisqu'il n'est fait mention que de l'air qui n'entoure pas la terre dans toutes ses parties. On trouve donc plus de nuances que dans l'*Elenchos*. Deuxièmement, on voit que l'extrait du Pseudo-Plutarque ne mentionne pas l'idée de l'existence d'une multitude innombrable de soleils et de lunes que rapportait l'*Elenchos*, ce qui suppose donc l'utilisation d'une source différente par l'auteur. Troisièmement, il y a une mention qu'on trouve dans l'extrait du Pseudo-Plutarque et pas dans l'*Elenchos* : il s'agit de la dernière phrase qui présente l'idée que le soleil et les astres sont produits par les nuages (τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι). Il s'agit là d'une information nouvelle que l'*Elenchos* n'a pas repris, soit que l'auteur n'en ait pas eu connaissance, soit qu'il n'en ait pas vu l'intérêt. Quoi qu'il en soit, on note une continuité certaine entre l'*Elenchos* et le témoignage que présente Eusèbe de Césarée.

Cependant, c'est dans le dernier livre de la *Préparation évangélique* qu'Eusèbe présente le plus grand nombre de mentions des doctrines de Xénophane concernant l'étude des corps célestes, et l'étude de la Terre. Ces mentions interviennent dans une longue série qui s'étend du chapitre 23 au chapitre 61, série de chapitres que l'évêque de Césarée présente ainsi à la fin du chapitre 22 :

68. [...] Et puisque j'ai suffisamment exposé, comme en résumé les objections que s'attirent Aristote, le péripatétisme et la secte stoïcienne, il est temps de revenir aux nobles philosophes pour examiner d'ensemble toutes leurs admirables physiologies, surtout celles du temps où, d'un commun accord, tous les Grecs reconnaissaient et adoraient comme des dieux visibles le soleil, la lune, les autres astres et le reste des parties du monde ; où ils transféraient leurs exposés fabuleux et délirants de l'erreur polythéiste, par des explications physiques plus sérieuses, aux éléments et aux parties de l'univers entier. 69. Aussi me paraît-il nécessaire de rassembler les opinions sur ces problèmes, de considérer leurs dissensions et la vanité de leur enflure ; j'emprunterai ces nouvelles citations à l'écrit où Plutarque réunit les opinions anciennes et récentes sur l'ensemble de ces sujets, et s'exprime comme suit³⁷⁸ :

³⁷⁸ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XV, 22, 68-69, trad. Édouard des Places, Paris, Cerf, 1987, pp. 362-363. Texte grec : 68 [...] Ἄλλ' ἐπεὶ αὐτάρκως τὰ τε πρὸς Ἀριστοτέλην καὶ τὸν Περίπατον τὰ τε πρὸς τὴν τῶν στωϊκῶν αἵρεσιν, ὡς ἐν ἐπιτομῇ, παρατέθειμαι, ὥρα πάλιν ἐπανελθόντα τῶν γενναίων φιλοσόφων ὁμοῦ πάντων τὰς θαυμαστάς ἐπισκέψασθαι φυσιολογίας, ὅτε μάλιστα κοινῶς πάντες Ἕλληνας θεοὺς ὄρατοὺς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς ἄστέρων τὰ τε ἄλλα μέρη τοῦ κόσμου ἠγήσαντό τε καὶ ἐσέφησαν, καὶ τὰς γε μυθικὰς καὶ ληρώδεις αὐτῶν περὶ τῆς πολυθέου πλάνης διηγήσεις σεμνοτέραις δὴ καὶ φυσικαῖς ποδώσειν ἐπὶ τὰ στοιχεῖα καὶ τοῦ παντὸς κόσμου μόρια μετενηνόχασιν. 69. Διό μοι ἀναγκαῖον εἶναι δοκεῖ καὶ τὰς περὶ τῶνδε δόξας ὁμοῦ συναγαγεῖν τὰς τε διαστάσεις αὐτῶν καὶ τοῦ τύπου τὸ μάταιον ἐπιθεωρῆσαι · | θήσω δὲ καὶ ταῦτα ἀπὸ τῆς Πλουτάρχου γραφῆς, ἐν ἧ τὰς περὶ

On retrouve ici la méthode qu'Eusèbe utilise dès qu'il s'agit d'évoquer les doctrines des philosophes grecs, à savoir citer des extraits d'autres auteurs. Dans ce cas précis, il va rapporter des extraits qu'il prétend être de la main de Plutarque, mais que nous savons aujourd'hui être de la main du doxographe Aétius et tiré de son recueil connu sous le titre latin *Placita philosophorum*, et qui compile les doctrines de nombreux philosophes concernant les questions physiques. L'objectif d'Eusèbe est de montrer que ces explications des phénomènes physiques ne sont, en fait, que le prolongement de ce qui est à ses yeux les « exposés fabuleux et délirants de l'erreur polythéiste » (τάς γε μυθικάς καὶ ληρώδεις αὐτῶν περὶ τῆς πολυθέου πλάνης διηγήσεις). Il faut d'ailleurs relever le double sens du substantif au génitif πλάνης qui englobe à la fois le sens d' « errance » mais aussi celui de « tromperie », et qui illustre bien qu'aux yeux de notre auteur, le polythéisme est une explication vaine et trompeuse du monde, et donc que les explications physiques, qui ne sont que le prolongement de ce polythéisme, sont elles aussi vaines et trompeuses. D'ailleurs dans le paragraphe 69, Eusèbe souligne bien que son objectif, en rapportant ces enseignements, est de mettre en lumière leurs dissensions (τάς τε διαστάσεις αὐτῶν) et la vanité de leurs opinions (τοῦ τύφου τὸ μάταιον). Eusèbe utilise d'ailleurs le substantif τοῦ τύφου pour désigner les opinions des philosophes, que M. des Places a traduit par « enflure » et que l'on peut aussi traduire par « absurdité » ou « fumisterie », ce qui illustre bien le mépris qu'affiche l'auteur à ces théories.

Dans cette longue série de chapitres, les doctrines de Xénophane sont rapportées au sein de huit chapitres, dont un que nous avons déjà mentionné lorsque nous parlions des témoignages concernant la doctrine xénophanienne relative à l'origine du monde : en effet, le chapitre 35 était consacré à la question de l'indestructibilité de l'univers, et rapportait que Xénophane considérait l'univers comme inengendré, éternel et indestructible³⁷⁹. Nous ne reviendrons donc pas dessus. Il nous reste donc sept chapitres qui rapportent les observations de Xénophane concernant les phénomènes physiques.

Le premier chapitre de cette longue série à faire mention d'une doctrine de Xénophane est le chapitre 23 qui est consacré à la formation du soleil. Ainsi, Eusèbe rapporte les propos d'Aétius qui écrit ceci :

23. [...] 2. Xénophane part d'étincelles que l'on voit se rassembler en montant de la vapeur humide, et dont la réunion forme le soleil au sortir des nuées incandescentes³⁸⁰.

τούτων ἀπάντων ὁμοῦ τῶν τε πρεσβυτέρων καὶ νέων δόξας συναγαγῶν τοῦτον γράφει τὸν τρόπον.

³⁷⁹ Cf. *supra*, pp. 184-185.

³⁸⁰ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XV, 23, 2, pp. 364-365. Témoignage A 40 dans la classification Diels-Kranz, tiré d'Aétius, *Opinions*, II, XX, 3. Dans ce chapitre, Aétius rapporte aussi les positions concernant le Soleil d'Anaximandre (23,1), des stoïciens (23, 3), de Platon (23, 4), d'Anaxagore, Démocrite et Métrodore (23, 5), d'Aristote (23, 6), du philosophe pythagoricien Philolaüs (23, 7) d'Empédocle (23, 8) et d'Épicure (23, 9). Il faut noter qu'Aétius dit tenir cette information de l'ouvrage *Opinions des physiciens* de Théophraste, source que ne

Avec cette mention, l'auteur apporte peu d'informations supplémentaires au témoignage du Pseudo-Plutarque qu'il rapportait au livre I : ainsi, ce chapitre ajoute l'idée que les petits foyers qui en se rassemblant forment le soleil, naissent de la vapeur d'eau (ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως) ; et l'idée que les nuages dont est aussi issu le soleil sont incandescents (ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων). Outre cela, il n'y a aucun ajout par rapport à l'extrait des *Stromates* du Pseudo-Plutarque.

Ensuite, le chapitre 26, compilant les opinions de certains sages grecs concernant la nature de la Lune, rapporte en une très courte phrase la doctrine xénophanienne au sujet du satellite de la Terre. Voici ce qu'Aétius écrit :

26. [...] 2. Pour Xénophane, c'est (la lune) un nuage compressé³⁸¹.

Nous n'avons encore une fois que peu d'informations supplémentaires par rapport à la mention faite par le Pseudo-Plutarque : en effet, au livre I, on pouvait lire que « le soleil et les autres astres sont produit par les nuages » (τὸν δὲ ἥλιόν [...] καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι) ; on peut imaginer que la lune était comptée parmi les autres astres. En définitive, la seule information supplémentaire que nous rapporte le chapitre 26, c'est que la lune est un nuage compressé (νέφος εἶναι πεπιλημένον).

Puis, le chapitre 30 s'intéresse aux doctrines concernant la substance des astres fixes (c'est-à-dire les étoiles qui forment la voûte céleste) et errants (les corps célestes dont on pouvait observer les mouvements à l'œil nu ; donc, outre le soleil et la lune, ce qu'on appelle aujourd'hui les planètes). Ainsi, Aétius rapporte la doctrine xénophanienne en ces termes :

30. [...] 7. Pour Xénophane, ils viennent de nuées incandescentes, mais s'éteignent chaque jour pour se rallumer la nuit, comme la braise ; car leurs levers et leurs couchers sont allumages et extinctions³⁸².

Ce chapitre nous apporte un peu plus d'informations supplémentaires sur la doctrine xénophanienne que les deux précédents : certes, on retrouve l'idée que les astres naissent de nuées, constat déjà

mentionne pas Eusèbe de Césarée. Voir Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, « Xénophane », témoignage A 40, p. 109. Texte grec : 2. Ξενοφάνης ἐκ πυριδίων τῶν φαινομένων συναθροισζομένων μὲν ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως, συναθροισζόντων δὲ τὸν ἥλιον ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων.

³⁸¹ *Ibid.*, livre XV, 26, 2, pp. 368-369. Témoignage A 43 dans la classification Diels-Kranz, tiré d'Aétius, *Opinions*, II, XXV, 4. Dans ce chapitre, Aétius rapporte aussi les positions concernant la lune d'Anaximandre (26, 1), des stoïciens (26, 3), de Platon (26, 4), d'Anaxagore et Démocrite (26, 5), d'Héraclite (26, 6) et de Pythagore (26, 7). Texte grec : 2. Ξενοφάνης νέφος εἶναι πεπιλημένον.

³⁸² *Ibid.*, livre XV, 30, 7, pp. 376-377. Témoignage A 38 dans la classification Diels-Kranz, tiré d'Aétius, *Opinions*, II, XIII, 14. Dans ce chapitre, Aétius rapporte aussi les positions concernant la substance des astres, errants et fixes de Thalès (30, 1), d'Empédocle (30, 2 et 30, 5), d'Anaxagore (30, 3), de Diogène d'Apollonie (30, 4), de Platon (30, 6), d'Héraclide du Pont et les pythagoriciens (30, 8) et d'Épicure (30, 9). Texte grec : 7. Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν μὲν πεπυρωμένων, σβεννυμένους δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ, καθάπερ τοὺς ἀνθρακας · τὰς γὰρ ἀνατολάς καὶ τὰς δύσεις ἐξάψεις εἶναι καὶ σβέσεις.

rapporté par l'extrait du Pseudo-Plutarque, et que ces nuées sont incandescentes, ce que le chapitre 23 disait aussi au sujet du Soleil. Cependant, Aétius rajoute traite du cycle du lever et du coucher des astres qu'il qualifie d'allumage et d'extinctions (τὰς γὰρ ἀνατολὰς καὶ τὰς δύσεις ἐξάψεις εἶναι καὶ σβέσεις) : en effet, d'après le Xénophane d'Aétius, les astres sont comme des braises qui s'éteignent le jour pour laisser place au soleil, et se ravivent la nuit comme des braises (καθάπερ τοὺς ἄνθρακας, signifiant littéralement « comme des charbons »). Ces informations sont inédites chez Eusèbe, mais déjà l'*Elenchos* semblait sous-entendre l'idée d'un cycle d'allumage et d'extinction du soleil qui se constitue de particules ignées qui se rassemblent chaque jour. On peut donc supposer que le Xénophane décrit par Aétius considérait que les astres étaient de même nature que le Soleil, mais qu'eux ne s'allumaient que la nuit et restaient éteint le jour.

Vient ensuite le chapitre 49 qui est consacré à un phénomène un peu plus anecdotique, ce que les Anciens appelaient les Dioscures, et que nous appelons aujourd'hui les feux de Saint-Elme, et qui sont des décharges électriques lumineuses qui apparaissent parfois sur les objets élevés, notamment les mats des navires ; ce phénomène a, on le comprend bien, marqué l'esprit des Anciens au point qu'ils leurs donnèrent le nom des héros Castor et Pollux. Cependant, en lisant le chapitre 49, il semblerait que l'explication de ce phénomène n'ait pas été une priorité pour les philosophes grecs puisqu'outre la doctrine de Xénophane, Aétius ne rapporte que celle de Métrodore de Chio. Donc, voici la doctrine de Xénophane que rapporte Aétius :

49. 1. Pour Xénophane, ceux qui apparaissent au-dessus des embarcations comme des étoiles sont des nuages qui luisent selon tel mouvement³⁸³.

Les informations rapportées dans ce témoignage sont toutes inédites, puisqu'il n'en est fait mention nulle part ailleurs. On peut d'ailleurs voir qu'avec cette mention on ne sort pas totalement de l'observation et l'étude des corps célestes puisqu'on trouve une comparaison avec les astres (οἷον ἀστέρως) et surtout le fait que ces apparitions sont en vérité des nuages dont la lueur est due à son mouvement (νεφέλια εἶναι κατὰ τὴν ποιὰν κίνησιν παραλάμποντα). Ainsi, ces « Dioscures » sont des nuages, et sont donc la matière dont sont constitués les corps célestes, et le fait que ces nuages produisent de la lumière peut, potentiellement, expliquer la faculté de ces corps célestes à produire eux-aussi de la lumière.

Nous arrivons maintenant au chapitre 50, dernier chapitre consacré à l'étude des corps célestes et surtout celui dans lequel Aétius rapporte son plus long témoignage des doctrines

³⁸³ *Ibid.*, livre XV, 49, 1, pp. 404-405. Témoignage A 39 dans la classification dans la classification Diels-Kranz, tiré d'Aétius, *Opinions*, II, XVIII, 1. Dans ce chapitre Aétius rapporte aussi la position concernant les feux Saint-Elme, à l'époque appelés Dioscures, de Métrodore (49, 2). Texte grec : 1. Ξενοφάνης τοὺς ἐπὶ τῶν πλοίων φαινομένουσ οἷον ἀστέρως νεφέλια εἶναι κατὰ τὴν ποιὰν κίνησιν παραλάμποντα.

xénophaniennes. Ce chapitre rapporte les enseignements de certains philosophes concernant le phénomène d'éclipse solaire qui se produit lorsque la Lune se place entre la Terre et le Soleil, bloquant partiellement ou totalement la lumière de ce dernier. Ainsi, Aétius rapporte les enseignements de Xénophane sur cet événement marquant :

50. [...] 4. Pour Xénophane, il s'agit d'extinction ; et c'est un autre soleil qui apparaît au levant. En outre, dans sa description, l'éclipse du soleil s'étend sur le mois entier, après quoi elle devient totale, au point que le jour ressemble à une nuit. [...] 7. Pour Xénophane, il y a bien des soleils et bien des lunes, selon les régions, les sections et les zones de la terre ; à un certain moment, le disque solaire tombe dans une certaine section de la terre que nous n'habitons pas, et c'est ainsi, comme s'il plongeait dans le vide qu'il produit le phénomène de l'éclipse. D'après le même auteur, le soleil avance indéfiniment et s'il semble se mouvoir en cercle, c'est en raison de la distance³⁸⁴.

Ce chapitre nous apporte beaucoup d'informations. Tout d'abord, nous pouvons voir que toutes les informations apportées ici sont, encore une fois, inédites dans le développement de la *Préparation évangélique*, mais que nous en avons déjà relevé une dans le paragraphe 3 du chapitre 14 du premier livre de l'*Elenchos* : l'existence d'une multitude de soleils et de lunes (πολλοὺς ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας) ; mais le paragraphe 7 semble pousser plus loin cette information, en expliquant que cette multitude de corps célestes varie en fonction des régions (κατὰ κλίματα), des sections (ἀποτομὰς) et des zones (ζώνας) de la terre, et que l'éclipse solaire est due au fait que le soleil tombe dans une section de la terre qui n'est pas habitée par nous (ἐμπίπτειν τὸν δίσκον εἰς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν). Outre cela, le paragraphe 4 apporte la définition de l'éclipse solaire d'après Xénophane : l'éclipse du Soleil serait une extinction (κατὰ σβέσιν) progressive du soleil qui s'étale sur un mois tout entier (ἐφ' ὅλον τὸν μῆνα) jusqu'à ce que l'éclipse soit totale et que la terre soit quasiment plongée dans la nuit (πάλιν ἔκλειψιν ἐντελεῖ, ὥστε τὴν ἡμέραν νύκτα φανῆναι). D'après Aétius, Xénophane enseigne que cette éclipse du Soleil est l'achèvement d'un cycle et le commencement d'un nouveau puisqu'il dit que c'est un autre soleil qui se lève après cette éclipse (ἕτερον δὲ πάλιν πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς γίνεσθαι). Je pense que l'on peut rattacher ce cycle d'extinction et de renaissance du Soleil, au cycle d'extinction et d'allumage quotidien attribué aux astres dans le chapitre 30, et qui semble être attribué au Soleil dans l'*Elenchos* : ainsi, l'éclipse solaire constituerait la fin de ce cycle d'allumage et d'extinction

³⁸⁴ *Ibid.*, livre XV, 50, 4 et 7, pp. 406-407. Témoignage A 41 dans la classification Diels-Kranz, tiré d'Aétius, *Opinions*, II, XXIV, 4 et II, XXIV, 9. Dans ce chapitre, Aétius rapporte aussi les positions concernant l'éclipse solaire de Thalès (50, 1), d'Anaximandre (50, 2), d'Héraclite (50, 3), d'anonymes (50, 5), d'Aristarque de Samos (50, 6). Texte grec : 4. Ξενοφάνης κατὰ σβέσιν · ἕτερον δὲ πάλιν πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς γίνεσθαι · | παριστόρηκε δὲ καὶ ἔκλειψιν ἡλίου ἐφ' ὅλον τὸν μῆνα καὶ πάλιν ἔκλειψιν ἐντελεῖ, ὥστε τὴν ἡμέραν νύκτα φανῆναι. [...] 7. Ξενοφάνης πολλοὺς ἡλίους εἶναι καὶ σελήνας, κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας · κατὰ τινα δὲ καιρὸν ἐμπίπτειν τὸν δίσκον εἰς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν καὶ οὕτως ὥσπερ κενεμβατοῦντος ἔκλειψιν ὑποφαίνειν. Ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον μὲν εἰς ἄπειρον προΐεναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν.

quotidien pour le Soleil. Enfin, la dernière phrase du paragraphe 7 nous informe que, pour Xénophane, le soleil avance indéfiniment (ἥλιον μὲν εἰς ἄπειρον προΐεναι), mais surtout que l'impression de le voir se mouvoir en cercle est due à la distance (δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν). Cette dernière information est particulièrement intéressante puisqu'elle explique que ce que nous croyons voir (le mouvement circulaire du Soleil) n'est pas ce que nous observons réellement (le fait que le Soleil avance indéfiniment) : cela revient à dire que les sens (ici, la vue) sont trompeurs ; raisonnement qui, comme nous le verrons plus tard, a été tenu par notre philosophe.

Nous abordons maintenant les deux derniers chapitres de cette longue série tirée d'Aétius. Ces deux chapitres traitent des questions relatives à la Terre, notamment sa nature et sa position. Le premier est le chapitre 55 qui concerne la nature de la Terre, le second est le chapitre 57 qui concerne la position de la Terre. Voici ce qu'Aétius écrit à propos de la doctrine xénophanienne relative à ces questions :

55. [...] 4. Pour Xénophane, elle (la terre) est enracinée par sa partie inférieure à une profondeur indéfinie, et composée d'eau et de feu³⁸⁵.

57. [...] 2. Xénophane la (la terre) fait première, comme enracinée à une profondeur indéfinie³⁸⁶.

Ces mentions de la doctrine xénophanienne sont certes séparées en deux chapitres par Eusèbe de Césarée, et apparaissent même à deux endroits différents dans l'œuvre d'Aétius, mais la classification Diels-Kranz les a classées toutes deux dans le témoignage A 47 puisqu'elles rapportent une idée quasi-identique et que l'on retrouve chez d'autres auteurs : en effet, le témoignage A 47 regroupe aussi un extrait du *Traité du ciel* d'Aristote, un extrait du *Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote* de Simplicius et un extrait des *Premiers académiques* de Cicéron³⁸⁷. Il y a une idée commune que l'on retrouve dans tous ces témoignage : l'idée que la terre est enracinée par sa partie inférieure jusqu'à une profondeur indéfinie (ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον [μέρος] ἔρριζῶσθαι au chapitre 55, et εἰς ἄπειρον γὰρ ἔρριζῶσθαι au chapitre 57). Il existe d'ailleurs un fragment attribué à Xénophane, le B 28, qui est rapporté par Achille Tatius, écrivain alexandrin du

³⁸⁵ *Ibid.*, livre XV, 55, 4, pp. 414-415. Témoignage A 47 dans la classification Diels-Kranz, tiré d'Aétius, *Opinions*, III, IX, 4. Dans ce chapitre, Aétius rapporte aussi les positions concernant la terre de Thalès (55, 1), du philosophe pythagoricien Hicéas (55, 2), des stoïciens (55, 3) et de Métrodore (55, 5). Texte grec : 4. Ξενοφάνης ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον [μέρος] ἔρριζῶσθαι, ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς παγῆναι.

³⁸⁶ *Ibid.*, livre XV, 57, 2, pp. 416-417. Témoignage A 47 dans la classification Diels-Kranz, tiré d'Aétius, *Opinions*, II, XI, 1,2. Dans ce chapitre, Aétius rapporte aussi les positions concernant la position de la terre des disciples de Thalès (57, 1), du pythagoricien Philolaüs (57, 3) et de Parménide (57, 4). Texte grec : [...] 2. Ξενοφάνης πρώτην εἰς ἄπειρον γὰρ ἔρριζῶσθαι.

³⁸⁷ Aristote, *Traité du ciel*, II, XIII, 294a 21 ; Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 522, 7 ; Cicéron, *Premiers académiques*, II, XXXIX, 122.

II^e siècle de notre ère, dans son *Introduction à Aratos* ; voici ce que dit le fragment : « Cette limite supérieur de la Terre // On la voit à ses pieds et rattachée à l'air ; // L'inférieure en revanche à l'infini s'étend³⁸⁸. » Il est donc assez probable que Xénophane ait professé cette doctrine. Néanmoins, il y a chez Aélius deux ajouts que l'on ne retrouve pas chez les autres auteurs du témoignage A 47 : tout d'abord, on trouve la mention de la terre en tant que premier élément dans l'univers (Ξενοφάνης πρώτην) qui se rapproche du témoignage du Pseudo-Plutarque au livre I de la *Préparation évangélique*, ou de ceux de l'*Elenchos* et de Théodoret de Cyr avec le fragment B 27, qui affirment tous que Xénophane considère que tout vient de la terre. Dans ce cas, la terre, d'après Xénophane, serait l'élément premier qui est éternel et s'étend infiniment, ce qui le rapproche encore une fois des témoignages du Pseudo-Plutarque et de l'*Elenchos* qui rapporte la doctrine xénophanienne d'une terre infinie. Cependant, le chapitre 55 nous apporte une information inédite qui vient contredire cette idée de la terre comme élément premier : en effet, ce chapitre nous explique que Xénophane considère la Terre comme constituée d'eau et de feu (ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς παγῆναι). On peut trouver un lien entre la Terre et l'eau avec le fragment B 33 qui avance qu'il y a, à l'origine de tout, un double principe, la terre et l'eau ; position que rapportent l'*Elenchos* et Épiphane de Salamine. Cependant, on note l'introduction d'une information nouvelle, le feu comme élément constitutif de la terre : à ma connaissance, on ne retrouve mention du fait que Xénophane plaçait le feu comme constitutif de la Terre chez aucun autre auteur, et de manière certaine, chez aucun autre auteur chrétien. La terre ne pourrait alors pas être l'élément primordial puisqu'elle serait constituée de deux autres éléments, l'eau et le feu qui pourrait alors être eux-mêmes les éléments primordiaux. Néanmoins, je pense que l'on peut trouver une logique en considérant que ce n'est pas la terre entière qui est constituée d'eau et de feu, mais uniquement sa partie inférieure (τοῦ κατωτέρου μέρους) : ce feu et cette eau correspondrait au magma coulant sous la croûte terrestre, qui a peut-être pu apparaître aux yeux des Anciens comme une sorte de feu-eau, du fait que par sa chaleur et sa faculté à brûler, il ressemble au feu, et par son état liquide, il ressemble à l'eau.

Nous en avons maintenant terminé avec cette succession de chapitres tirés des *Placita philosophorum* d'Aélius. Déjà, nous pouvons noter qu'Eusèbe de Césarée n'a pas rapporté l'ensemble des témoignages sur les doctrines de Xénophane qui se trouve dans l'ouvrage d'Aélius. En effet, la classification Diels-Kranz recense encore quatre témoignages chez Aélius : le témoignage A 42 qui traite de l'action bénéfique du Soleil sur la naissance et l'organisation du monde et des animaux et affirme que la Lune n'a qu'un rôle superflu³⁸⁹ ; le témoignage A 44 qui

³⁸⁸ Achille Tatius, *Introduction à Aratos*, 4, ed. Maas, p. 34, 11. Traduction rapportée par Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, p. 121. Texte grec : γαίης μὲν τόδε πείρασ ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄραται ἥερι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται.

³⁸⁹ Aélius, *Opinions*, II, XXX, 8.

explique que tous phénomènes célestes comme les météores, les comètes et les étoiles filantes sont dus à des nuages³⁹⁰ ; le témoignage A 45 qui dit que les mouvements des nuages sont la cause des éclairs³⁹¹ ; et le témoignage A 46 qui avance que la chaleur émise par le soleil est la cause déterminante des phénomènes météorologiques, et qui, après une démonstration de cette action de la chaleur solaire, cite le fragment B 30³⁹². De plus, on trouve chez Aétius deux informations supplémentaires dans le témoignage A 43 consacré à la Lune, et qu'on ne trouve pas au chapitre 26 : tout d'abord, l'idée partagée par Anaximandre, Xénophane et Bérosee, astronome chaldéen de l'époque d'Alexandre le Grand, que la lune a sa lumière propre, puis l'idée que la disparition mensuelle de la Lune (la nouvelle Lune) est une extinction³⁹³. Sans doute, Eusèbe n'a pas fait mention de ses questions puisqu'il les considérait trop anecdotiques : il reste qu'il ressort de cette succession de chapitres l'image d'un Xénophane qui s'est surtout consacré à l'étude des corps célestes, et dans une moindre mesure de la Terre.

Cependant, l'objectif de l'évêque de Césarée est de montrer que les doctrines qu'ont professé les sages grecs étaient des pertes de temps. Ainsi, voici comment l'auteur conclut cette longue série de chapitres :

11. En voilà assez sur ce sujet. Te-paraissons-nous donc avoir manqué de jugement et de raisonnement en fuyant tous ces gens-là, avec la vanité et la divagation de leurs stériles efforts, pour ne partager aucune de ces curiosités – car nous n'en voyions pas même l'utilité, ni qu'il en sortît une contribution à l'utilité générale, afin de promouvoir l'acquisition du bien –, pour nous tenir au seul culte du créateur universel et, par une vie réglée et tout un comportement vertueux et saint, nous efforcer de vivre en plaisant au Dieu suprême ? 12. Mais même si une jalousie malveillante te fait hésiter à nous reconnaître la qualité de témoins sincères, tu te verras devancé, à nouveau, par le plus sage des Grecs, Socrate, qui par amour de la vérité nous apporte son suffrage ; en tout cas, il stigmatisait la sottise de ces bayeurs aux nuées et les déclarait en tout semblables à des insensés, les convainquant et les déclarant expressément non seulement de viser à l'inaccessible, mais encore de passer leur temps à des questions sans profit ni utilité pour la vie³⁹⁴.

³⁹⁰ *Ibid.*, III, II, 11.

³⁹¹ *Ibid.*, III, III, 6.

³⁹² *Ibid.*, III, IV, 4.

³⁹³ *Ibid.* II, XXVIII, 1 et II, XXIX, 5.

³⁹⁴ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XV, 61, 11, pp. 424-425. Texte grec : 11. Τουσαῦτα μὲν δὴ καὶ περὶ τῶνδε ἄρ' οὖν οὐκ ἐν δίκῃ σοὶ δοκοῦμεν κρίσει καὶ λογισμῶ τῆς τούτων ἀπάντων ἀνωφελούς καὶ πολυπλανούς ματαιοπονίας ἀνακεχωρηκέναι καὶ τῶν μὲν ἐρημένων μηδὲν πολυπραγμονεῖν -- μηδὲ γὰρ ὄραν ἐξ αὐτῶν τὸ λυσιτελές καὶ αὐτόθεν συντεῖνον πρὸς ὠφέλειαν καὶ ἀγαθοῦ κτήσιν ἀνθρώποις --, μόνης δὲ τῆς ἀμφὶ τὸν πάντων δημιουργὸν θεὸν εὐσεβείας ἔχουσθαι καὶ διὰ σώφρονος βίου τῆς τε ἄλλης κατ' ἀρετὴν θεοφιλοῦς πολιτείας ἀρεσκόντως ζῆν σπουδάζειν τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ ; 12. Ἄλλ' εἰ καὶ σὺ βασκανία καὶ φθόνῳ τὴν ἀληθῆ μαρτυρίαν ἡμῖν προσέσθαι δι' ὅκνου φέρεις, φθάσει γέ σε πάλιν ὁ πάντων Ἑλλήνων σοφώτατος Σωκράτης τὰς ὑπὲρ ἡμῶν ψήφους φιλαλήθως ἐξηγηγεμένος ἰσχυρῶς τοὺς γοῦν μετεωρολόσχας ἐκείνους μωραίνοντας ἀπεδείκνυε καὶ μηδὲν μαινομένων διαφέρειν ἔλεγεν, | ἀπελέγγων αὐτοὺς διαρρήδη οὐ μόνον ὡς ἀνεφίκτων ὀρεγομένους, ἀλλὰ καὶ περὶ ἄχρηστα καὶ ἀνωφελῆ τῷ βίῳ κατατριβομένους.

Ce qu'on comprend bien à la lecture de ce paragraphe, c'est que pour Eusèbe les observations des philosophes concernant les phénomènes physiques sont une perte de temps. En effet, on voit bien que pour lui, les chrétiens doivent fuir les propos qu'ont tenus ces philosophes, puisqu'il qualifie leurs efforts de « stériles » (ματαιοπονίας) et qu'il dit qu'il s'agit là de « vanité » (άνωφελοῦς) et de « divagation » (πολυπλανοῦς). De plus, Eusèbe avance qu'aucun de ces enseignements n'a eu une quelconque utilité : on peut le voir très clairement à la toute fin du paragraphe 12, lorsqu'il prétend que même Socrate, un païen, considérait que les philosophes passaient leur temps à s'interroger sur des questions qui n'apportent aucun profit, ni aucune utilité à la vie (ἀλλὰ καὶ περὶ ἄχρηστα καὶ ἀνωφελῆ τῷ βίῳ κατατριβομένου). En opposition à ces vanités, l'évêque de Césarée considère qu'il faut vivre une vie vertueuse et réglémentée par le culte qu'il faut vouer à Dieu qui, à ses yeux, apporte déjà tout ce qu'il est nécessaire de savoir, sans aucune interrogation superflue. Ainsi, Xénophane n'apparaît, encore une fois, que comme un philosophe païen parmi les autres qui, d'après Eusèbe, n'a rien apporté qui soit digne d'intérêt.

Enfin, on trouve une dernière mention de l'étude des phénomènes physiques chez Théodoret de Cyr. Cette mention intervient dans le livre IV, quelques chapitres après l'évocation de la doctrine xénophanienne sur l'origine de toute chose, et la mise en évidence par Théodoret d'une contradiction dans ses propos : le patriarche de Cyr évoque donc aux chapitres 19 et 21, les observations que Xénophane a produit concernant les corps célestes. Ainsi, Théodoret écrit :

18. [...] Aristote, lui, les [les astres] considère comme apparentés au cinquième corps. 19. Xénophane dit que les astres sont composés de nuages incandescents. [...] 21. Quant au soleil et à la lune, Xénophane dit que ce sont des nuages incandescents ; Anaxagore, Démocrite et Métrodore, des masses de fer ou de pierre en fusion. Thalès dit que c'est de la pierre et Diogène une espèce de pierre ponce ; Aristote, une sphère formée à partir du cinquième corps. Platon dit qu'il s'y trouve surtout du feu, mais que les autres corps y entrent en composition. Le pythagoricien Philolaos dit que c'est une espèce de verre qui absorbe le reflet du feu cosmique et nous filtre la lumière et la chaleur par réverbération. D'autres encore ont émis sur ce sujet d'autres idées dont je crois qu'il est superflu de parler pour ne pas risquer de participer à la même charlatanerie³⁹⁵.

Avec cette mention, on ne constate aucun ajout par rapport aux informations que nous apportaient

³⁹⁵ Théodoret de Cyr, *op. cit.*, livre IV, 18-19 et 21, pp. 208-209. Texte grec : 18. [...] Ὁ δὲ γε Ἀριστοτέλης τοῦ πέμπτου σώματος εἶρηκε ζυγγενεῖς, Ξενοφάνης δὲ ἐκ νεφῶν μὲν λέγει πεπυρωμένων ζυνίστασθαι, καθάπερ τοὺς ἄνθρακας. [...] 21. Καὶ μέντοι καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ὁ Ξενοφάνης νέφη εἶναι πεπυρωμένα φησὶν · Ἀναξαγόρας δὲ καὶ Δημόκριτος καὶ Μητρόδωρος μύδρον ἢ πέτρον διάπυρον · Θαλῆς δὲ γεώδη, κισηροειδῆ δὲ Διογένους · ὁ δὲ Ἀριστοτέλης σφαῖραν εἶναι ἐκ τοῦ πέμπτου σώματος ζυνεστῶσαν · ὁ δὲ Πλάτων τὸ μὲν πλεῖστον ἔχει ἐκ τοῦ πυρός, μετέχει δὲ καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων · Φιλόλαος δὲ ὁ Πυθαγόρειος ὑαλοειδῆ, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρός τὴν ἀνταύγειαν, διηθοῦντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὸ τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν, εἰδώλου τάξιν ἐπεχοντα · καὶ ἕτεροι δὲ ἕτερα ἄττα περὶ τούτου ἐδόξασαν, ἃ περιττὸν οἶμαι λέγειν, ἵνα μὴ τῆς αὐτῆς μεταλάχω τερθρείας.

les mentions précédentes : on retrouve l'idée que les astres, le soleil et la lune se forment à partir de nuages que nous rapportaient déjà les chapitres 23, 26 et 30 du livre XV de la *Préparation évangélique*. Les seuls changements que l'on peut noter, c'est tout d'abord que la lune est elle aussi associées aux nuées incandescentes (νέφη εἶναι πεπυρωμένα), alors que le chapitre 26 du livre XV de la *Préparation évangélique* rapportait que, d'après Xénophane, la lune est un nuage compressé. Ensuite, le second changement est plus subtil : chez Eusèbe, les astres et le soleil naissent certes des nuées, mais le soleil est un conglomérat de petits éléments ignés ; chez Théodoret, les astres naissent des nuées comme on le voit avec l'utilisation de la préposition ἐκ qui indique la provenance, suivi du substantif au génitif νεφῶν, tandis que le soleil et la lune sont des nuages comme on le voit avec l'utilisation du verbe εἶναι signifiant « être ». Outre ces changements, Théodoret n'apporte rien de nouveau aux informations concernant l'étude des corps célestes de Xénophane, et notre auteur suit le même chemin qu'Eusèbe en parlant de Xénophane comme un philosophe païen parmi les autres, qui a participé à ce que Théodoret considère, à l'instar d'Eusèbe, comme une perte de temps ; le terme τερθρείας qu'utilise l'auteur et que M. Canivet a traduit par « charlatanerie » convoie l'idée d'une subtilité excessive, et illustre l'idée de perte de temps et de disputes sur des détails négligeables que veut donner Théodoret. De fait, l'objectif du patriarche de Cyr est de montrer que personne n'a gardé intacte les doctrines de tous ces philosophes, alors que celles des prophètes de l'Ancien Testament et des apôtres du Nouveau sont respectées partout et conservées intactes ; ce qu'il exprime clairement aux chapitres 65 et 66 du livre V que nous avons traité plus tôt³⁹⁶.

De ces nombreuses mentions concernant les études xénophaniennes des phénomènes physiques, il faut retenir la prédominance chez les auteurs chrétiens de l'étude des corps célestes : cette question est traitée par tous les auteurs de cette partie. De cette étude des corps célestes, on peut distinguer une différence entre les trois auteurs de langue grecque et le seul auteur de langue latine : en effet, Lactance s'est uniquement intéressé aux études et aux hypothèses développées par Xénophane au sujet de la Lune et s'y est attardé un peu plus longtemps que les auteurs hellénophones qui se sont contentés d'une seule mention ponctuelle sur ce sujet. De leur côté, l'*Elenchos*, Théodoret et Eusèbe se sont aussi intéressés aux études concernant le Soleil et les astres ; c'est d'ailleurs d'autant plus flagrant chez Eusèbe qui rapporte le témoignage du Pseudo-Plutarque qui fait deux mentions de cette question du soleil chez Xénophane, mais surtout avec les huit citations d'Aétius qui mentionnent Xénophane : en effet, trois d'entre elles sont consacrées aux doctrines de Xénophane sur le Soleil et les astres, et celui consacré à l'éclipse solaire est la plus

³⁹⁶ Cf. *supra*, pp. 171-173.

longue mention des doctrines de Xénophane des huit citations. Aussi, on remarque qu'à l'exception d'une courte mention rapportant le caractère illimité de la Terre dans l'*Elenchos*, les thèses xénophanienne concernant la Terre ne sont évoqués que par Eusèbe de Césarée, encore une fois dans le témoignage du Pseudo-Plutarque, et dans deux citations d'Aétius qui sont facilement interchangeables puisqu'elles rapportent quasiment les mêmes choses. De toute façon, ces études ne sont pour tous nos auteurs qu'une vanité qui n'apporte rien de concrètement utile pour la vie des hommes puisque les philosophes n'arrivent pas à se mettre d'accord sur une doctrine unique et immuable, et de fait, ces études risquent d'empêcher les hommes de consacrer leur vie au culte du vrai Dieu qui offre aux hommes tout ce qu'ils ont besoin de savoir.

3) XÉNOPHANE AU SUJET DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

Il reste une dernière grande catégorie de mentions de la doctrine xénophanienne chez les auteurs chrétiens : il s'agit des réflexions de Xénophane concernant la connaissance humaine. Comme nous l'avons vu dans l'introduction, Xénophane exprimait des thèses qui se rapprochent des théories sceptiques et relativistes : en effet, même si notre philosophe a admis l'idée que l'humanité ne progresse pas par la révélation divine mais par la raison³⁹⁷, il semble aussi exprimer l'idée que l'être humain ne peut pas découvrir la vérité, du fait que ses sens sont trompeurs, et qu'en conséquence, même s'il disait la vérité, il ne pourrait prendre conscience que c'est la vérité ; il doit donc se contenter de l'opinion, qui est une pensée imparfaite et subjective³⁹⁸. Le philosophe explique d'ailleurs que cette subjectivité résulte de ce que l'être humain n'est pas omniscient, et donc que les limites de sa connaissance constituent les limites de sa compréhension des choses³⁹⁹. Ainsi, Xénophane dit que la vérité relève exclusivement du divin, tandis que l'opinion est le lot des mortels. D'ailleurs le fait que notre philosophe reconnaisse l'existence de la vérité et qu'elle relève du divin, permet d'innocenter le philosophe de l'accusation d'athéisme qui fut brandie contre les sceptiques : de fait, je pense qu'on devrait plutôt dire qu'il y avait une certaine tendance sceptique chez Xénophane, mais qu'elle ne va pas jusqu'à l'agnosticisme. Malgré tout, de tels propos ne pouvaient bien évidemment pas échapper aux auteurs chrétiens, même s'il les intéressa moins que les questions de physique. Ainsi, pour étudier ces mention, je vais séparer les mentions en deux parties : dans la première partie, nous étudierons la mention faite du fragment B 34 dans l'*Elenchos*, et reprise sous des formes différentes par Épiphane de Salamine et Augustin d'Hippone ; dans une

³⁹⁷ C'est la thèse soutenue dans le fragment B 18, rapporté par Jean Stobée, *Choix de textes*, I, VIII, 2 et *Florilège*, III, XXIX, 41.

³⁹⁸ C'est ce qu'explique le fragment B 34, rapporté par Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 49 [= 110].

³⁹⁹ C'est l'idée convoyée par le fragment B 38, rapporté par Aélius Hérodien, *Sur les mots singuliers*, 41, 5.

seconde partie, nous traiterons des mentions faites dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée qui a consacré un chapitre tout entier à l'exposé et la réfutation de la doctrine qui professe que les sens n'étaient pas fiables et qu'il ne faut se fier uniquement qu'à la raison, attribuée, à tort ou à raison, à Xénophane et Parménide.

a) Le fragment B 34 chez les auteurs chrétiens.

Avant d'étudier les mentions qu'ont fait les auteurs chrétiens de ce fragment B 34, il est nécessaire de rappeler le contenu de ce fragment : « *Non jamais il n'y eut, jamais il n'y aura // Un homme possédant la connaissance claire // De ce qui touche aux dieux et de toutes les choses // Dont je parle à présent. Même si par hasard // Il se trouvait qu'il dit l'exacte vérité, // Lui-même ne saurait en prendre conscience : // Car tout n'est qu'opinion*⁴⁰⁰. » Ainsi, avec ce fragment, Xénophane proclame que l'humanité ne peut accéder à la vérité qui est réservée aux dieux, et ne peut que formuler des opinions ; de fait, on pourrait presque dire que pour Xénophane, il y a une limite imperméable entre la sphère humaine et la sphère divine, et que les humains ne peuvent accéder à cette sphère divine, et que le divin ne veut pas intervenir dans la sphère humaine. On comprend donc que certains auteurs chrétiens se sont intéressés à cette doctrine xénophanienne.

La première mention des doctrines xénophanienues sur la question de la connaissance chez les auteurs chrétiens se trouve encore une fois dans l'*Elenchos*. Cette question de la connaissance est même la première chose qui est abordée dans le chapitre consacré à Xénophane, comme si elle constituait l'enseignement principal et le plus reconnu de notre philosophe. Cette mention se trouve accompagnée d'une partie du fragment B 34 qui proclame que l'opinion est le lot de l'humanité, tandis que la vérité est réservée au divin. Ainsi, voici comment le paragraphe 1 du chapitre 14 de l'*Elenchos* présente la doctrine xénophanienne :

1. Xénophane de Colophon, fils d'Orthomène ; il vécut assez vieux pour connaître Cyrus. Il fut le premier à affirmer le caractère insaisissable de toutes choses, disant ainsi :

« Même si par hasard il se trouvait qu'il dit l'exacte vérité, lui-même ne saurait pas en prendre conscience : car tout n'est qu'opinion⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Traduction de Jean-Paul Dumont *et al.*, *op. cit.*, « Xénophane », fragment B 34, pp. 122-123. Texte grec : καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτὶς ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται // εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων // εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν, // αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

⁴⁰¹ Pseudo-Hippolyte de Rome, *op. cit.*, livre I, 14, 1. Traduction de Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, « Xénophane fragments B 34 » p. 123. Texte grec : (1.) Ξενοφάνης δὲ ὁ Κολοφώνιος Ὀρθομένους υἱός· οὗτος ἕως Κύρου διέμεινεν. οὗτος ἔφη πρῶτος ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων, εἰπὼν οὕτως·

εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχη τετελεσμένον εἰπὼν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

L'Elenchos nous apporte plusieurs informations. Tout d'abord, il nous apporte de très courtes informations biographiques : nous avons déjà parlé du fait qu'il est apparemment le fils d'un certain Orthomène, information que l'on retrouve chez Épiphane de Salamine et Théodoret de Cyr. L'autre information biographique, c'est qu'il vécut assez vieux jusqu'à l'époque de Cyrus II (οὗτος ἕως Κύρου διέμεινεν), fondateur de l'empire achéménide qui régna durant la seconde moitié du VI^e siècle avant Jésus-Christ, et qui, d'après les Juifs et les chrétiens, est celui qui mit fin à l'exil forcé des Juifs à Babylone. On retrouve donc une datation de Xénophane qui, certes fut un des premiers philosophes grecs, mais qui vécut bien après les prophètes hébreux. Maintenant que nous avons traité ces mentions biographiques assez anecdotiques, nous pouvons entrer dans le vif du sujet : l'utilisation faite du fragment B 34. L'auteur n'a pas rendu l'entièreté du fragment, mais uniquement les deux derniers vers : l'idée qui ressort de ceux-ci, c'est que l'être humain ne peut pas avoir accès à la vérité, et que tout ce qu'il dit ne peut être qu'opinion (δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται), puisqu'il n'a pas la capacité de discerner ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas. Cette utilisation du fragment B 34 permet alors à notre auteur de désigner Xénophane comme « le premier à affirmer le caractère insaisissable de toutes choses (οὗτος ἔφη πρῶτος ἀκαταληψίαν εἶναι πάντων), en somme qu'il est le premier sceptique de l'histoire. On comprend aisément que pour l'auteur chrétien cette position est inacceptable : en effet, le principe même du christianisme est de croire que le Verbe de Dieu qui est l'une des trois personnes de la même entité appelée Dieu, s'est incarnée sur Terre en la personne de Jésus-Christ pour révéler aux hommes la vérité et leur permettre d'obtenir le salut de leur âme. De fait, les chrétiens prétendent que la vérité se trouve dans les Écritures, et ils disent savoir que c'est la vérité puisqu'elle vient de Dieu, qui est la source de toutes vérités. Ainsi, aux yeux d'un chrétien, cette position de Xénophane ne peut être que l'expression d'une ignorance qui serait due au fait que le philosophe n'avait pas connaissance des vérités révélée par Dieu aux Hébreux ; ou bien à un mensonge, s'il en avait connaissance.

Cette mention de Xénophane se retrouve dans *l'Exposé de la foi* du *Panarion* d'Épiphane de Salamine. Comme nous l'avons dit plus tôt, l'auteur chypriote se sert du témoignage de Xénophane qui se trouve dans *L'Elenchos* pour produire le sien. Ainsi, après avoir expliqué que Xénophane tenait l'eau et la terre comme origine de toutes choses, Épiphane s'attarde un tout petit peu plus longuement sur la doctrine de Xénophane concernant la connaissance. Je rends donc ici le témoignage entier qui se trouve dans *l'Exposé de la foi* :

13. Xénophane de Colophon, fils d'Orthomène, disait que tout provenait de la terre et de l'eau. Toutes les choses existent, à ce qu'il disait, mais rien n'est vrai. Ainsi, ce qui est certain nous est

invisible, surtout les choses que on ne peut pas voir, car tout n'est qu'opinion⁴⁰².

Cette mention n'apporte que peu d'informations supplémentaire par rapport à celle que l'on trouve dans l'*Elenchos*. Ce qu'on peut relever malgré tout, c'est que, d'après Épiphane, Xénophane affirmait l'existence des choses (Εἶναι δὲ τὰ πάντα), tout en professant que rien n'est vrai (οὐδὲν ἀληθές). On pourrait voir poindre là un paradoxe, puisqu'il semble difficilement sérieux d'affirmer que les choses existent, et d'ensuite affirmer que rien n'est vrai, puisque cette dernière affirmation annule la validité de la première, et s'annule même elle-même. Sans doute, est-ce là l'image que l'auteur cherche à donner de Xénophane, celle d'un sage qui professe des enseignements contradictoires et paradoxaux. En effet, Xénophane n'affirme pas de manière aussi radicale que « rien n'est vrai », mais que l'être humain ne peut pas discerner la vérité, même lorsqu'il la dit ; de fait, on devrait plutôt dire que Xénophane affirme que « rien n'est sûr » pour l'être humain, adoptant une tendance proche du scepticisme.

Néanmoins, les changements par rapport à l'*Elenchos* ne s'arrêtent pas là, puisque dans un second temps, Épiphane reprend le fragment B 34 : on peut voir qu'il s'agit d'une variation autour de ce fragment parce que la partie qui est traduite par « Car tout n'est qu'opinion » vient de δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται dans le fragment B 34 rapporté par l'*Elenchos*, et vient de δόκησις δὲ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται chez Épiphane ; la seule différence se trouve donc dans le remplacement du terme δόκος par δόκησις qui sont des synonymes⁴⁰³. Donc, à l'origine de cette phrase d'Épiphane, il y a le fragment B 24. Mais revenons aux modifications qu'apporte l'auteur : l'hérésiologue a remplacé le participe τετελεσμένον qu'utilisait l'*Elenchos*, signifiant « complètement formé » (c'est-à-dire, si les hommes arrivaient à dire les choses de la manière la plus parfaite, donc dire la vérité) par le substantif τὸ ἀτρεκὲς qui signifie « ce qui est certain, ce qui est exact » et rapporte donc bien la notion de vérité ; d'ailleurs, on note l'utilisation de l'adjectif ἄδηλον qui signifie « invisible » et renforce l'idée que l'esprit humain n'est pas fait pour discerner ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas.

Cependant, le plus gros ajout est la dernière partie de cette mention : l'évêque chypriote introduit l'idée qu'on ne trouve pas dans le fragment B 34 que ce sont surtout les choses que l'on ne peut pas voir (μάλιστα τῶν ἀφανέων) qui relèvent de l'opinion. Avec cette notion des choses qu'on ne voit pas, on comprend que l'auteur, comme l'*Elenchos*, cherche sans doute à rapprocher

⁴⁰² *Épiphane de Salamine, Panarion*, « Exposé de la foi », 9, 13. Traduction personnelle à partir de l'édition de K. Holl, *Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, 31, 37. Leipzig: Hinrichs, 1:1915; 2:1922; 3:1933]*. Obtenu par le TLG : <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?2021:002:2620798> . Texte grec : Ξενοφάνης ὁ τοῦ Ὀρθομένου, Κολοφώνιος, ἐκ γῆς καὶ ὕδατος ἔφη τὰ πάντα γίνεσθαι. Εἶναι δὲ τὰ πάντα, ὡς ἔφη, οὐδὲν ἀληθές. Οὕτως τὸ ἀτρεκὲς ἡμῖν ἄδηλον, δόκησις δὲ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται, μάλιστα τῶν ἀφανέων. Traduction anglaise par Frank Williams, *op. cit.*, p.664.

⁴⁰³ Le terme δόκησις est le terme le plus courant : en effet, d'après Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, s. v. « δόκος » Hachette, 1935, p. 529, on ne trouve le terme δόκος que dans le fragment B 34 de Xénophane et le fragment 100 de Callimaque.

Xénophane des philosophes sceptiques, puisque ceux-ci accordent considèrent qu'il n'est pas sérieux d'admettre quelque chose sans preuve et qu'il faut suspendre son jugement tant qu'on ne trouve pas de preuve : de fait, avec les choses qui sont invisibles, la preuve visuelle fait défaut et on ne peut se limiter qu'à une opinion, une conjecture concernant ces choses invisibles. Je pense qu'on peut y voir aussi une volonté de l'auteur de présenter Xénophane comme un auteur qui ne peut accepter l'idée du Dieu chrétien puisque ce dernier est un pur esprit, et donc totalement invisible pour les hommes. Encore une fois, cette impossibilité d'avoir accès à la vérité, ou du moins d'être conscient d'y avoir eu accès, entre en contradiction avec la prétention chrétienne d'offrir la vérité qui se trouve dans les Écritures. De fait, l'enseignement de Xénophane n'est aux yeux d'Épiphanes qu'une hérésie indigne d'intérêt.

Enfin, il reste une dernière variation du fragment B 34 qui se trouve chez un auteur plus tolérant à l'égard de la philosophie grecque que les deux précédents, Augustin d'Hippone. En effet, l'auteur chrétien de langue latine fait mention des doctrines de Xénophane concernant l'accès à la vérité dans le septième livre de *La Cité de Dieu*, un livre consacré comme le livre VI à la critique de théologie civile qui avait cours avant l'arrivée du christianisme. Néanmoins, ce n'est pas Augustin lui-même qui fait appel au philosophe présocratique, mais Varron, écrivain romain du I^{er} siècle avant Jésus-Christ, que l'évêque africain cite dans le passage : en effet, cette mention de la doctrine xénophanienne se trouve dans le chapitre XVII qui tend à démontrer que Varron, dont l'ouvrage *Antiquitatum rerum humanarum et diuinarum* a beaucoup servi à Augustin au cours de sa réfutation de la théologie civile, a lui-même professé des opinions concernant les dieux que l'auteur ne juge pas bonnes. Ainsi, Augustin écrit ceci dans le chapitre XVII du livre VII de *La Cité de Dieu* :

XVII. [...] Or dans ce troisième livre sur les dieux choisis, après des considérations sur la théologie naturelle qu'il a jugé bon de mettre en tête, pour passer aux futilités et aux folies mensongères de cette théologie civile où, loin d'être guidé par la vérité des choses, il était retenu par l'autorité des ancêtres, il dit : « Je vais traiter dans ce livre des dieux publics du peuple romain, auxquels on a dédié des temples et qu'on a signalé en les honorant de nombreuses statues ; mais comme l'écrit Xénophane de Colophon, c'est ce que je pense que je dirai, non ce que je prouve ; car ici, l'homme en est réduit à des opinions, Dieu seul à la science⁴⁰⁴. » Ainsi donc, un discours portant non pas sur des choses pleinement saisies et inébranlablement tenues par la foi, mais sur des conjectures et des doutes, voilà ce qu'il nous promet en tremblant au moment de dire ce que les hommes ont institué. Car il savait bien qu'il y a un monde, qu'il y a un ciel et une terre, un ciel étincelant d'étoiles, une terre utile aux semences, et autres choses semblables ; il croyait aussi avec une ferme assurance que ce vaste ensemble et toute cette nature sont dirigés et gouvernés par une certaine force invisible et supérieurement puissante. Mais il ne pouvait de la même manière, faute de le savoir et d'y croire, affirmer à propos de Janus qu'il est le monde en personne, ni découvrir à propos de Saturne comment, tout en étant le

⁴⁰⁴ Varron, *Antiquitatum rerum humanarum et diuinarum*, XVI, 229.

père de Jupiter, il en était devenu le sujet, et telles autres frivolités⁴⁰⁵.

Avant d'étudier ce que fait Augustin de cette citation tirée du dernier livre des *Antiquitatum rerum humanarum et diuinarum*, analysons un peu ce que celle-ci semble retenir du fragment B 34. Tout d'abord, on note que celle-ci se conclut sur une idée convoyée par le fragment B 34 : en effet, la phrase « car ici, l'homme en est réduit à l'opinion » (*ominis est enim haec opinari*) semble rappeler le « Car tout n'est qu'opinion » qui terminait le fragment de Xénophane ; de plus, on peut voir dans la phrase « Dieu seul à la science » (*dei scire*) une réminiscence de la première partie du fragment qui proclame « Non jamais il n'y eut, jamais il n'y aura // Un homme possédant la connaissance claire // De ce qui touche aux dieux [...] » qui sous-entend que la vérité est liée au divin. Cette idée se trouve d'ailleurs pleinement mise en lumière par la phrase qui précède « mais comme l'écrit Xénophane de Colophon, c'est ce que je pense que je dirai, non ce que je prouve » (*sed ut Xenophanes Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam*) : ce qu'il faut retenir, c'est que Varron considère que la formule « c'est ce que je pense que je dirai, non ce que je prouve » est de la main-même de Xénophane comme on le voit avec l'utilisation du verbe *scribit* ; ce fait est intéressant puisqu'il permet une fois de plus de rapprocher Xénophane des thèses sceptiques.

Venons-en maintenant à la manière dont Augustin présente cette utilisation de Xénophane par Varron. Ce que l'évêque africain reproche à l'auteur romain, c'est que, au moment de s'intéresser « aux futilités et aux folies mensongères de cette théologie civile » (*ingressurus huius ciuilis theologiae uanitates et insanias mendaces*) pour reprendre les mots d'Augustin, Varron ne s'est pas laissé guider par la vérité (*non solum non ducebat rerum ueritas*), mais a été retenu par l'autorité des ancêtres (*sed etiam maiorum premebat auctoritas*). Ainsi, aux yeux d'Augustin, la doctrine de Xénophane, et l'autorité de celui-ci, ont constitué un obstacle que Varron n'a pas su surmonter et à cause duquel, il n'a pas pu professer des « des choses pleinement saisies et inébranlablement tenues par la foi » (*Rerum igitur non comprehensarum nec firmissime creditarum*), et n'a pu exprimer que « des conjectures et des doutes » (*sed opinatarum et dubitandarum*) au sujet des cultes institués par les hommes. De plus, d'après l'auteur chrétien, si Varron fait appel à cette doctrine xénophanienne,

⁴⁰⁵ Augustin, *Œuvres de saint Augustin, 34, cinquième série : La Cité de Dieu, livres VI-X, impuissance spirituelle du paganisme*, livre VII, XVII, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 166-171. Texte latin : [XVII] [...] In tertio porro isto de diis selectis, postea quam praelocutus est quod ex naturali theologia praeloquendum putauit, ingressurus huius ciuilis theologiae uanitates et insanias mendaces, ubi eum non solum non ducebat rerum ueritas, sed etiam maiorum premebat auctoritas : "De diis, inquit, populi Romani publicis, quibus aedes dedicaerunt eosque pluribus signis ornatos notauerunt, in hoc libro scribam, sed ut Xenophanes Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire." Rerum igitur non comprehensarum nec firmissime creditarum, sed opinatarum et dubitandarum sermonem trepidus pollicetur dicturus ea, quae ab hominibus instituta sunt. Neque enim, sicut sciebat esse mundum, esse caelum et terram, caelum sideribus fulgidum, terram seminibus fertilem, atque huius modi cetera, sicut hanc totam molem atque naturam ui quadam inuisibili ac praepotenti regi atque administrari certa animi stabilitate credebat : ita poterat adfirmare de Iano, quod mundus ipse esset, aut de Saturno inuenire, quo modo et Iouis pater esset et Ioui regnanti subditus factus esset et cetera talia.

c'est parce qu'il lui est bien plus difficile de justifier la théologie civile que de justifier la théologie naturelle qu'il a abordé auparavant : en effet, pour un chrétien, il est possible de justifier une théologie qui se base sur l'observation de la nature, puisque celle-ci étant une création de Dieu, il est possible d'affirmer des vérités à son sujet ; tandis que la théologie civile qui n'est que pure création humaine, ne repose que sur des décisions arbitraires qui n'ont rien à voir avec la vérité. Ainsi, Varron, plutôt que remettre en cause la théologie civile, a préféré se réfugier derrière la doctrine de Xénophane et accepter que l'esprit humain ne proférât que des opinions, et que la connaissance de la vérité était le domaine réservé de Dieu. En définitive, sur cette question, Xénophane apparaît comme un obstacle pour Augustin.

Ainsi, le fragment B 34 apparaît sous des formes différentes dans l'*Elenchos* et dans l'*Exposé de la foi* d'Épiphane, ou est fortement sous-entendu dans le témoignage d'Augustin. On peut finalement retenir que chacun de ces auteurs a tenté de rattacher Xénophane à une position proche de l'agnosticisme qui professe l'impossibilité pour l'homme de connaître l'absolu (dans le cas de Xénophane, cet absolu est la vérité). Or, pour les chrétiens, cette tendance agnostique est inacceptable puisque le christianisme prétend détenir la vérité qui fut livrée par Dieu lui-même qui s'est incarné sur Terre. De fait, nos trois auteurs ont considéré que la doctrine xénophanienne sur cette question est fautive : il s'agit d'une hérésie pour l'*Elenchos* et Épiphane de Salamine ; pour Augustin, c'est cette doctrine qui a empêché Varron de suivre la vérité et de remettre en cause, en lui faisant accepter l'idée que la vérité n'est pas discernable par les hommes.

b) Le cas particulier de la Préparation évangélique.

Nous pouvons maintenant passer aux mentions faites par Eusèbe de Césarée de la doctrine xénophanienne sur cette question de la connaissance. J'ai choisi d'étudier les extraits de la *Préparation évangélique* sur ce sujet, puisque l'évêque de Césarée rapporte un témoignage plus long, exposant et réfutant la pensée de Xénophane : il s'agit d'un extrait tiré du livre VII de l'*Histoire de la philosophie* du philosophe péripatéticien du II^e siècle de notre ère, Aristoclès, qu'Eusèbe a rapporté dans le chapitre 17 du livre XIV de la *Préparation évangélique*.

Mais avant d'étudier ce chapitre, regardons tout d'abord comment Eusèbe annonce celui-ci. Pour ce faire, il faut remonter au deuxième chapitre du livre XIV dans lequel l'auteur annonce le contenu du livre : Eusèbe livre donc une liste des devanciers de Platon et de ses successeurs, ainsi que des enseignements qui leurs sont associés. Voici comment Eusèbe présente le contenu du livre XIV, ainsi que la mention de Xénophane :

1. À mon avis, il faut avant tout remonter à la première génération des philosophes grecs et nous instruire des prédécesseurs de Platon qu'on appelle « physiciens » : quels ils furent, quels coryphées eut la philosophie à leur époque ; puis passer aux successeurs de Platon : quels ils étaient eux aussi : examiner les disputes qui les opposaient ; considérer encore les discordes des autres écoles, leurs antagonismes doctrinaux, où je montrerai, comme à des spectateurs devant une scène, les pugilats et les vaniteuses escarmouches de ces braves. [...] 5. En face d'eux (Métrodore et Protagoras) nous devêtirons de même les Xénophane et les Parménide, qui défendent la position inverse et abolissent les sensations. [...] 7. Contre tous ces prétendus « physiciens » je mettrai en pleine lumière à la fois les désaccords de leurs doctrines et la vanité de leurs études, non en haine des Grecs ou de la raison – j'en suis loin ! –, mais pour dissiper l'accusation calomnieuse d'avoir trop peu recherché la sagesse grecque et préféré les oracles hébraïques⁴⁰⁶.

Dans ce chapitre, Eusèbe de Césarée expose que Xénophane partage avec Parménide une doctrine qui abolit les sensations (τὰς αἰσθήσεις ἀνελόντας), c'est-à-dire qui considère qu'elles ne sont pas fiables ; on retrouve donc l'idée du fragment B 34. Mais ce qu'il faut surtout relever se trouve dans le dernier paragraphe : c'est la volonté de montrer que les philosophes qui ont précédé Platon, tout comme ceux qui l'ont suivi ne se sont pas accordés sur une doctrine commune (τῶν δογμάτων τὰς διαφωνίας) et que leurs études n'étaient qu'une vanité (τῆς σπουδῆς τὴν ἀχρηστομάθειαν). On retrouve donc un argument classique de la rhétorique chrétienne : le désaccord entre les philosophes contre l'unité de la foi chrétienne ; désaccord rendu plus stérile par le fait que les études des philosophes sont qualifiées de vaine, donc inutiles. Avant de poursuivre, nous pouvons noter qu'Eusèbe considère que les premiers philosophes étaient les « physiciens » qui vécurent avant Platon (ἀπὸ τῆς πρώτης καταβολῆς τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων ἀπάρξασθαι καὶ τοὺς πρόσθεν ἢ Πλάτωνα γενέσθαι φυσικοὺς ἐπικληθέντας φιλοσόφους καταμαθεῖν) : on retrouve donc l'idée que Xénophane fait partie des premiers noms de la philosophie grecque.

Juste avant l'extrait d'Aristoclès, Eusèbe mentionne Xénophane à la fin du chapitre 16 pour exposer le sujet de l'extrait. Voici, comment Eusèbe présente la doctrine xénophanienne :

13. Celle-ci (la superstition polythéiste) ne prenait pour dieu en aucune façon des dieux ou des puissances divines, mais des hommes qui depuis longtemps gisaient parmi les morts, comme l'a démontré depuis longtemps la parole de vérité. Reprenons donc à nouveau ce propos ; puisque

⁴⁰⁶ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XIV, 2, 5, trad. Édouard des Places, Paris, Cerf, 1987. Texte grec : 1. Ἡγοῦμαι δὲ δεῖν πρώτιστα πάντων ἄνωθεν ἀπὸ τῆς πρώτης καταβολῆς τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων ἀπάρξασθαι καὶ τοὺς πρόσθεν ἢ Πλάτωνα γενέσθαι φυσικοὺς ἐπικληθέντας φιλοσόφους καταμαθεῖν, τίνες ποτὲ γεγόνασι καὶ ὁποῖων ἔτυχεν ἢ κατ' αὐτοὺς φιλοσοφία προστατῶν τοῦ λόγου, εἴτ' ἐπὶ τὴν τοῦ Πλάτωνος παρελθεῖν διαδοχὴν καὶ τίνες ποτ' ἦσαν καὶ οἶδε τὰς τε πρὸς ἀλλήλους λογομαχίας αὐτῶν ἐπισκέψασθαι, ἐπιθεωρῆσαι δὲ καὶ τῶν ἄλλων αἰρέσεων τὰς διαστάσεις τῶν τε δοξῶν τὰς ἀντικαταστάσεις, ἐν αἷς πυκτεύοντας τοὺς γενναίους καὶ φιλοτίμως διαπληκτιζομένους ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς τοῖς θεαταῖς παραδείξω. [...] 5. Ἐμπαλιν δὲ τούτοις συναποδύσομεν τοὺς ἀμφὶ Ξενοφάνην καὶ Παρμενίδην τὴν ἐναντίαν παραταξαμένους καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀνελόντας. [...] 7. Καὶ τῶν ἐπὶ κλην δὲ φυσικῶν ἀπάντων ὁμοῦ τῶν δογμάτων τὰς διαφωνίας καὶ τῆς σπουδῆς τὴν ἀχρηστομάθειαν εἰς φανερόν οἶσω, οὐ τί που μισέλλην οὐδὲ μισόλογός τις ὢν – πολλοῦ γε δέω –, διαβολῆς δ' αἰτίαν ἀπολυόμενος ὅτι δὴ τῆς ἐλληνικῆς ἥκιστα σοφίας μεταποιηθέντες τὰ Ἑβραίων λόγια προτεριμήκαμεν.

certains « physiologues » fondaient tout sur les sens, alors que d'autres, par contre s'opposaient à eux, comme Xénophane de Colophon et Parménide d'Élée, qui supprimaient les sens et prétendaient qu'il n'y avait dans les sensations rien de saisissable, qu'il ne fallait donc se fier qu'à la raison, examinons les objections qu'on leur a faites⁴⁰⁷.

Ici, on relève encore l'opposition entre deux camps philosophiques : ceux qui considèrent que seuls les sens sont fiables (ce qui semble sous-entendre que la raison n'est pas utile), et ceux qui considèrent que les sens sont trompeurs, donc inutiles, et qui considèrent qu'il faut se fier uniquement à la raison. Xénophane et Parménide sont désignés comme les initiateurs de cette doctrine, et on note l'ajout de l'idée que la raison est la seule chose fiable (διὸ μόνῳ δεῖν πιστεύειν τῷ λόγῳ). Outre cela, il n'y a pas d'ajout particulier par rapport à la mention du chapitre 2.

Nous pouvons donc maintenant étudier le chapitre 17 tiré de l'*Histoire de la philosophie* d'Aristoclés : en effet, dans ce chapitre, Eusèbe laisse la parole à Aristoclés pour réfuter la doctrine de Xénophane et Parménide. Pour ce faire, je vais d'abord rendre le chapitre dans son intégralité, et ensuite analyser son contenu :

CONTRE XÉNOPHANE ET PARMÉNIDE, QUI ABOLISSENT LES SENSATIONS. EXTRAIT DU LIVRE VIII DE L'*HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE* D'ARISTOCLÈS.

1. « D'autres survinrent, qui élevèrent contre ceux-là l'avis contraire ; car pour eux il faut abattre le sens et l'imagination et se fier exclusivement à la seule raison ; c'est ce qu'auparavant soutenaient Xénophane, Parménide, Zénon et Mélissos, plus tard Stilpon et les Mégariques ; par suite, estimaient-ils, l'être est un, ce qui est autre n'est pas ; rien absolument ne naît ni ne périt ni ne se meut. 2. Contre eux nous saurons philosopher plus longuement ; pour l'heure contentons-nous de ceci : nous pourrions dire que si notre raison est l'élément le plus divin, nous avons néanmoins besoin aussi du sens, comme, en vérité, du corps. Et que le sens atteint naturellement le vrai, c'est évident ; car il est impossible qu'à sentir on n'éprouve pas une impression ; et en éprouvant cette impression, on la connaîtra ; c'est donc aussi une connaissance que la sensation. 3. Or, si la sensation est une impression, et si tout ce qui éprouve une sensation l'éprouve du fait d'un agent, ce sera tout autre chose de l'agent et du patient. Ainsi, il y aura d'abord ce que l'on dit autre, comme la couleur et le son ; ensuite, l'être ne sera pas un ; il ne sera pas non plus immobile ; car la sensation est mouvement. 4. Et c'est pourquoi un chacun veut avoir des sens conformes à la nature, parce que, j'imagine, il se fie à ceux qui sont sains plus qu'à ceux qui sont malades ; c'est donc à juste titre que nous en avons, enfoui en nous, un terrible amour ; personne, certes, à moins d'être fou, ne choisirait de perdre un seul sens pour que lui adviennent tous les autres biens. 5. Il faudrait vraiment que ceux qui calomnient les sens et croient les avoir en vain disent ce que Pandare, chez Homère, dit de son arc :

⁴⁰⁷ *Ibid.*, livre XIV, 16, 13. Annonce d'un chapitre constitué d'un extrait du livre VIII de l'*Histoire de la philosophie* d'Aristoclés. Texte grec : 13. Αὕτη δὲ ἦν θεοῦς μὲν οὐδαμῶς οὐδέ τινας θείας δυνάμεις, ἄνδρας δὲ ἤδη πάσαι ἐν νεκροῖς κειμένους θεολογοῦσα ὡς ὁ τῆς ἀληθείας πάσαι ἀπέδειξε λόγος. Φερ' οὖν πάλιν ἀναλάβωμεν τὸν λόγον ἕπειδὴ τῶν φυσικῶν φιλοσόφων οἱ μὲν πάντα κατέβαλλον ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις, οἱ δ' αὖ πάλιν τούτοις ἀνθεῖλον, ὡς οἱ περὶ Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιον καὶ Παρμενίδην τὸν Ἐλεάτην, οἱ δὴ τὰς αἰσθήσεις ἀνήρουν, μηδὲν εἶναι φάσκοντες καταληπτὸν τῶν ἐν αἰσθήσει, διὸ μόνῳ δεῖν πιστεύειν τῷ λόγῳ, τὰ πρὸς αὐτοὺς ἀντειρημένα διασκεπώμεθα.

Je veux que, ce même jour, un autre me tranche la tête

si cet arc-là, je ne jette pas au feu flamboyant,

après l'avoir brisé de mes propres mains, puisqu'il me suit partout, sans m'être bon à rien⁴⁰⁸.

et qu'après cela ils annulent toutes leurs sensations ; car de cette façon on les croirait, s'ils démontreraient par le fait qu'ils n'en ont nul besoin. **6.** Maintenant, c'est précisément là le plus étrange : eux qui prétendent en parole qu'elles sont inutiles, en fait ils ne cessent d'en user le plus souvent. **7.** Voici que Mélissos, voulant démontrer que ces phénomènes visibles aucun n'existe réellement, le montre par les phénomènes eux-mêmes ; il dit en effet : “S'il existe de la terre, de l'eau, de l'air, du feu, du fer, de l'or, et qu'une chose soit vivante, une autre morte, et noire ou blanche, et ainsi du reste dont les hommes affirment la vérité, et que nous voyions et entendions correctement, l'être devrait être tel qu'il nous est d'abord apparu, et ne pas changer, ne pas devenir autre ; chaque chose devrait être semblable à ce qu'elle est ; or nous affirmons voir, entendre, comprendre correctement, et il nous semble que le chaud devient froid, le froid chaud ; le dur, mou, et le mou, dur.” **8.** S'il tenait ce propos et bien d'autres du même genre, on aurait toute raison de lui demander : Eh bien ! que c'est chaud et ensuite devient froid, n'est-ce pas par la sensation que tu l'as appris ? Et de même pour le reste. Je le répète, tout ce qu'on découvrirait de lui, c'est qu'il supprime et nie les sensations parce qu'il ne croit à rien davantage. **9.** N'insistons pas : de pareils raisonnements ont suffisamment rendu leurs comptes ; au vrai, ils se sont évanouis, comme si on ne les avait même aucunement tenus. Dès lors nous ne craignons pas de proclamer philosophie authentique celle qui admet les sensations et la raison pour la connaissance des choses. »

10. Voilà pour l'école de Xénophane, qu'on dit contemporain de Pythagore et Anaxagore. Xénophane eut pour auditeur Parménide ; celui-ci Mélissos, qui eut Zénon, qui eut Leucippe, qui eut Démocrite, qui eut Protagoras et Nessas. Nessas eut Métrodore, celui-ci Diogène, Diogène Anaxarque. Anaxarque eut pour disciple Pyrrhon, qui fonda l'école appelée « des sceptiques⁴⁰⁹. »

⁴⁰⁸ Homère, *Iliade*, chant V, v. 214-216.

⁴⁰⁹ Eusèbe de Césarée, *op. cit.*, livre XIV, 17, 1-10, pp. 142-147. Extrait du livre VIII de l'*Histoire de la philosophie* d'Aristoclés. Texte grec : ἰζ'. ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΠΕΡΙ ΞΕΝΟΦΑΝΗΝ ΚΑΙ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΝ ΤΑΣ ΑΙΣΘΗΣΕΙΣ ΑΝΑΙΡΟΥΝΤΑΣ · ΑΠΟ ΤΟΥ ΟΓΔΟΥ ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΝ ΑΡΙΣΤΟΚΛΕΟΥΣ.

17

1. « Άλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες · οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῇ λόγῳ πιστεύειν · τοιαῦτα γὰρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλωνα καὶ τοὺς μεγαρικούς · ὅθεν ἤξιον οὗτοι γε τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον παράπαν. **2.** Τὸν μὲν οὖν πλείω πρὸς τούτους λόγον εἰσόμεθα φιλοσοφούντες, νυνὶ μέντοι τοσοῦτο λεκτέον· εἴπομεν γὰρ ἂν ὡς ὁ μὲν λόγος ἡμῶν εἶη τὸ θεϊότατον· οὐ μὴν ἀλλὰ δεῖ γε καὶ τῆς αἰσθήσεως, ὥσπερ γε δὴ καὶ σώματος. Ὅτι δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἀληθεύειν ἐφύκε δῆλον· | οὐ γὰρ οἶόν τε τὸν αἰσθανόμενον μὴ οὐχὶ πάσχειν τι πάσχων δὲ τὸ πάθος ἂν εἰδείη· γνῶσις οὖν τίς ἐστι καὶ ἡ αἴσθησις. **3.** Ἀλλὰ μὴν εἰ τὸ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τί ἐστίν, ἅπαν δὲ τὸ πάσχον ὑπὸ τοῦ πάσχει, πάντως ἕτερον ἂν εἶη τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Ὡστε πρῶτον μὲν εἶη ἂν τὸ λεγόμενον ἕτερον, οἶον τὸ χρῶμα καὶ ὁ νόφος· ἔπειτα δὲ ἐν τὸ ὄν οὐκ ἔσται· καὶ μὴν οὐδὲ ἀκίνητον· ἡ γὰρ αἴσθησις ἐστὶ κίνησις. **4.** Ταῦτη δὲ βούλεται πᾶς τις κατὰ φύσιν ἔχειν τὰς αἰσθήσεις, ἅτε δὴ πιστεύων, οἶμαι, ταῖς ὑγαινούσαις μᾶλλον ἢ ταῖς νοσοῦσαις· εἰκότως ἄρα καὶ δεινός τις ἔρωσ αὐτῶν ἡμῖν ἐντέτηκεν· οὐδεὶς γέ τοι μὴ μεμηνῶς ἔλοιτ' ἂν ποτε μίαν αἴσθησιν ἀποβάλλειν, ὅπως αὐτῷ πάντα τὰ ἄλλα ἀγαθὰ γένοιτο. | **5.** Τοὺς δὴ διαβάλλοντας αὐτὰς ἐχρῆν, πεπεισμένους γε διότι μάτην ἔχοιεν αὐτάς, εἰπόντας ἅπερ ὁ Πάνδαρος λέγει παρὰ τῷ Ὀμήρῳ περὶ τῶν ἑαυτοῦ τόξων,

αὐτίκ' ἔπειτ' ἀπ' ἐμεῖο κάρη τάμοι ἀλλότριος φῶς,
εἰ μὴ ἐγὼ τάδε τόξα φαινῶ ἐν πυρὶ θείην,
χερσὶ διακλάσσας, ἀνεμῶλια γάρ μοι ὀπηδεῖ,

De nombreuses choses peuvent être relevées. Tout d'abord, Aristoclès rapporte les noms de ceux qui soutiennent cette position de contestation de la fiabilité des sens, et on remarque qu'à l'exception de Stilpon de Mégare, philosophe du IV^e siècle et l'ensemble de l'école mégarique spécialisée dans la dialectique, dont Stilpon fut un l'un des chefs, tous les philosophes mentionnés ont fait partie de l'école d'Élée : Xénophane et Parménide passent soit l'un soit l'autre pour le fondateur de l'école, Mélissos qui est présenté par Eusèbe dans le paragraphe 10 comme le disciple de Parménide, et enfin Zénon d'Élée d'après Eusèbe est le disciple de Mélissos, et est souvent désigné avec le nom de sa ville pour ne pas le confondre avec d'autres Zénon, comme Zénon de Kition fondateur du stoïcisme. On peut donc dire qu'il s'agit là d'une doctrine éléatique. Aristoclès rappelle donc la doctrine qu'il attribue à Xénophane et Parménide : « il faut abattre le sens et l'imagination et se fier exclusivement à la seule raison » (οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῇ λόγῳ πιστεύειν). Aristoclès explique que c'est cette doctrine qui poussa ensuite les représentants de l'école d'Élée à proclamer que « l'être est un et que l'autre n'est pas » (ὄθεν ἠξίουον οὗτοι γε τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον), ce qui semble surtout correspondre aux enseignements de Parménide, mais aussi que « rien absolument ne naît ni ne périt ni se meut » (μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαι τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν), ce qui correspond à une doctrine qui était effectivement attribuée à Xénophane.

Aristoclès poursuit d'ailleurs en expliquant que, même si la raison est la partie divine d'un être humain, ses sensations lui sont nécessaires et il affirme que la sensation reste tout de même une connaissance (γνώσις οὖν τίς ἐστὶ καὶ ἡ αἴσθησις). Ensuite, il réfute les autres affirmations des éléens en expliquant que la sensation contredit celles-ci. Clairement, Aristoclès considère que ceux qui voudraient ne plus se servir de leurs sens, parce qu'ils les tiennent pour inutiles sont fous et pour

τὸ μετὰ τοῦτο διαλυμῆνασθαι πάσας τὰς αἰσθήσεις ἑαυτῶν· οὕτω γὰρ ἂν τις ἐπίστευεν αὐτοῖς ἔργῳ διδάσκουσιν ὡς εἰς οὐδὲν αὐτῶν δέοιντο. **6.** Νυνὶ δὲ τοῦτο καὶ τὸ ἀτοπώτατόν ἐστιν· ἀχρήστους γὰρ ἀποφαίνοντες αὐτάς τῷ λόγῳ τοῖς ἔργοις τὰ μάλιστα χρώμενοι διατελοῦσιν αὐταῖς. **7.** Ὁ γέ τοι Μέλισσος ἐθέλων ἐπιδεικνύει, διότι τῶν φαινομένων καὶ ἐν ὄψει τούτων οὐδὲν εἶη τῷ ὄντι, διὰ τῶν φαινομένων ἀποδείκνυσιν αὐτῶν· φησὶ γοῦν· ‘Εἰ γὰρ ἐστὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός καὶ τὸ μὲν ζῶν, τὸ δὲ τεθνηκός καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα φασὶν εἶναι ἄνθρωποι ἀληθῶς, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρθῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι ἐχρήν καὶ τὸ ὄν τοιοῦτον, οἷον πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν εἶναι, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἕτερον, ἀλλ’ εἶναι ὅμοιον, οἷόν πέρ ἐστὶν, ἕκαστον. Νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· δοκεῖ δὲ ἡμῖν τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλακὸν καὶ τὸ μαλακὸν σκληρόν.’ **8.** Ταῦτα δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα λέγοντος αὐτοῦ καὶ μάλα εἰκότως ἐπύθετό τις ἄν· Ἄρ’ οὖν ὅτι θερμὸν ἐστὶ κάπειτα τοῦτο γίνεται ψυχρὸν, οὐκ αἰσθόμενος ἔγνωσ· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων. Ὅπερ γὰρ ἔφην, εὐρεθείη ἂν οὐδὲν ἀλλ’ ἢ τὰς αἰσθήσεις ἀναιρῶν καὶ ἐλέγχων διὰ τὸ μάλιστα πιστεῦειν αὐταῖς. **9.** Ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν τοιοῦτοι λόγοι σχεδὸν ἰκανὰς ἤδη δεδώκασιν εὐθύνας· ἐξίτηλοί γέ τοι γεγόνασιν, ὡς εἰ μηδὲ ἐλέχθησαν τὸ παράπαν. Ἦδη μέντοι θαρροῦντες λέγομεν ὀρθῶς φιλοσοφεῖν τοὺς καὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὸν λόγον ἐπὶ τὴν γνώσιν τὴν τῶν πραγμάτων παραλαμβάνοντας. »

10. Τοιοῖδε μὲν μὲν οὖν οἱ ἀμφὶ τὸν Ξενοφάνην, ὃς δὴ λέγεται συνακμάσαι τοῖς ἀμφὶ Πυθαγόραν καὶ Ἀναξαγόραν. Ξενοφάνους δὲ ἀκουστής γέγονε Παρμενίδης· τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς· τοῦ δὲ Νεσσᾶ Μητροδόωρος, οὗ Διογένης, οὗ Ἀναξαρχος. Ἀναξαρχοῦ δὲ γνώριμος γέγονε Πύρρων, ἀφ’ οὗ ἢ τῶν σκεπτικῶν ἐπικληθέντων διατριβὴ συνέστη· οὗς καὶ αὐτοὺς μηδὲν εἶναι τὸ παράπαν μῆτ’ ἐν ασθήσει μῆτ’ ἐν λόγῳ καταληπτὸν ὀρίζομένους ἐπέχοντας δὲ ἐν πᾶσιν ὅπως ἀπήλεγχον οἱ ἀντιδοξάζοντες μαθεῖν ἀπὸ τοῦ δηλωθέντος συγγράμματος ὧδέ πη πρὸς λέξιν ἔχοντος·

le prouver il cite les vers 214 à 216 du chant V de l'*Illiade* dans lequel le grec Pandare déclare qu'il va briser son arc parce que celui-ci ne lui sert à rien, et qu'il ne fait que l'encombrer : ce que l'auteur explique, c'est que ces philosophes qui proclament que les sens sont inutiles devraient se débarrasser de ceux-ci pour être en accord avec leurs principes ; en somme, qu'ils arrêtent de voir, d'entendre, de ressentir, et qu'ils se contentent de raisonner. Mais il ajoute que ces philosophes qui ne prétendaient que les sens étaient inutiles, ne cessaient d'en faire usage (ἀχρήστους γὰρ ἀποφαίνοντες αὐτὰς τῷ λόγῳ τοῖς ἔργοις τὰ μάλιστα χρώμενοι διατελοῦσιν αὐταῖς) et pour illustrer son propos, il rapporte au paragraphe 7 des raisonnements que Mélissos produit sur les phénomènes visibles et l'auteur précise au paragraphe 8 que si Mélissos a pu tenir ces raisonnements, c'est qu'il a pu se servir de ses sens pour observer ces phénomènes physiques.

De fait, Aristoclès nous informe que ces raisonnements n'ont vraisemblablement été retenus par personne et que c'était comme s'il n'avaient jamais existé (ἐξίτηλοί γέ τοι γεγόνασιν, ὡς εἰ μηδὲ ἐλέχθησαν τὸ παράπαν). Il apporte une solution au débat entre ceux qui ne se fient qu'aux sensations et ceux qui ne se fient qu'à la raison, en rejetant l'un et l'autre camp, c'est-à-dire qu'il faut accepter les sensations et la raison comme moyen d'acquérir de la connaissance (Ἦδη μέντοι θαρροῦντες λέγομεν ὀρθῶς φιλοσοφεῖν τοὺς καὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὸν λόγον ἐπὶ τὴν γνῶσιν τὴν τῶν πραγμάτων παραλαμβάνοντας).

Pour ce qui est de Xénophane, à part le fait qu'Aristoclès lui attribue, ainsi qu'à Parménide, la paternité de cette doctrine, on peut voir que son opinion n'est jamais présentée seule : Aristoclès présente toujours l'opinion des philosophes qu'il a listé dans le paragraphe 1 en un groupe qui proclame cette doctrine d'une même voix ; le seul philosophe que l'auteur semble singulariser, c'est celle de Mélissos qu'il cite et qu'il réfute.

Néanmoins, il nous faut aussi revenir sur la démonstration dans laquelle Aristoclès cite Homère, puisque même si elle s'attaque à tous nos philosophes, elle peut apparaître encore plus violente contre Xénophane : en effet, il est assez ironique qu'une doctrine de Xénophane soit ridiculisée et réfutée au moyen d'une citation d'Homère, alors que notre philosophe est connu pour s'être moqué du poète, et avoir réfuté certaines de ses conceptions, en particulier ses conceptions religieuses ; on pourrait presque dire qu'il s'agit ici d'une situation où le railleur est finalement raillé par les écrits de celui qu'il raillait. Outre cela, il n'y a pas de mention de Xénophane dans le reste de l'extrait d'Aristoclès, et c'est avec la reprise de la narration par Eusèbe dans le paragraphe 10 que le nom de Xénophane reparaît : l'évêque de Césarée présente la lignée philosophique qui descend de Xénophane et qui aboutit d'après lui à Pyrrhon et la fondation de l'école sceptique. On retrouve donc cette volonté d'associer Xénophane à la philosophie sceptique, et ici, la pensée de Xénophane est en

quelque sorte présentée comme la matrice de la pensée sceptique.

On peut aussi remarquer l'attitude de détachement d'Eusèbe qui dans tout ce livre laisse la parole à des auteurs païens pour rapporter et réfuter les doctrines des philosophes qui ont précédé à Platon et ceux qui lui ont succédé : cette attitude de détachement peut s'expliquer comme un certain mépris à l'égard de ces doctrines, et que la volonté d'Eusèbe était d'illustrer que ces doctrines ne nécessitent même pas une réfutation de sa part, puisque d'autres auteurs païens avaient déjà relevé les erreurs ; de fait, pour Eusèbe, il y a là l'illustration de la supériorité de la foi chrétienne sur la recherche de connaissance païenne qu'il limite à une dispute constante et stérile entre des auteurs païens.

Enfin, Eusèbe revient sur le contenu de ce livre au début du quinzième et dernier livre de la *Préparation évangélique*, lorsqu'il revient dans le premier chapitre sur l'ensemble de l'œuvre : au paragraphe 10, l'évêque de Césarée conclut que la philosophie platonicienne est celle qui se rapproche le plus de la sagesse de l'Ancien Testament et qu'elle ne produit pas de contradiction tant qu'elle ne prône pas des thèses différentes. Dans ce paragraphe, Eusèbe revient aussi sur les philosophes qui ont précédés Platon et ceux qui lui ont succédé, mais il y revient d'une manière franchement hostile. Ainsi, l'auteur écrit ceci :

10. Pour l'instant, puisqu'il résulte des livres précédents que la philosophie platonicienne tantôt s'accorde avec les Écritures hébraïques, tantôt se sépare d'elles — en quoi, nous l'avons prouvé, elle contredit ses propres thèses —, que les vues des autres philosophes appelés physiciens, celles des successeurs de Platon, celles de Xénophane, de Parménide comme de Pyrrhon, des initiateurs de la « suspension » et de tous leurs adeptes, qu'un discours préalable a réfutées, s'opposent aux opinions des Hébreux comme à celle de Platon et à la vérité même — ce dont ils ont été convaincus par leurs propres traits —, [...] ⁴¹⁰.

Il y a quelque chose de très intéressant à relever : de tous les philosophes antérieurs et postérieurs à Platon évoqués dans le livre XIV, Eusèbe décide de ne citer que les noms de Xénophane et Parménide, ainsi que celui de Pyrrhon (τὰ κατὰ Ξενοφάνην τε καὶ Παρμενίδην καὶ ἔτι Πύρρωνα καὶ τοὺς τὴν ἐποχὴν εἰσηγουμένους τοὺς τε ἄλλους ἐξῆς ἅπαντας). On retrouve donc l'idée d'une proximité entre les thèses développées par Xénophane et Parménide, et celle de la philosophie sceptique ; et le fait qu'Eusèbe décide de mentionner ces noms signifie sans doute que les thèses de ceux-ci sont les plus révoltantes à ses yeux. D'ailleurs, rappelons que Xénophane et Parménide sont

⁴¹⁰ *Ibid.*, livre XV, 1, 10, pp. 232-235. Texte grec : 10. Τὸ γε μὴν παρόν, ἐπειδὴ πέφηνεν ἐν τοῖς πρὸ τούτου συγγράμμασιν ἢ κατὰ Πλάτωνα φιλοσοφία τοτὲ μὲν τοῖς Ἑβραίων συμφωνοῦσα λόγοις, τοτὲ δὲ πρὸς αὐτοὺς διεστῶσα, ἐν οἷς ἐλήλεκται καὶ πρὸς τὰ αὐτῆ ἀρέσκοντα διαφωνοῦσα, τὰ δὲ κατὰ τοὺς ἄλλους τοὺς δὴ φυσικοὺς ἐπικληθέντας φιλοσόφους τὰ τε τῆς Πλάτωνος διαδοχῆς καὶ τὰ κατὰ Ξενοφάνην τε καὶ Παρμενίδην καὶ ἔτι Πύρρωνα καὶ τοὺς τὴν ἐποχὴν εἰσηγουμένους τοὺς τε ἄλλους ἐξῆς ἅπαντας, ὧν τὰς δόξας ὁ προλαβὼν ἀπήλεγξε λόγος, τοῖς Ἑβραίων ὁμοῦ καὶ τοῖς Πλάτωνις δόγμασιν αὐτῆ τε ἀληθείᾳ ἐξ ἐναντίας ἰστάμενα, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸν ἔλεγχον τοῖς σφῶν αὐτῶν βέλεσιν ἀπενηνεγμένα, [...].

les antérieurs à Platon, tandis que Pyrrhon et l'école sceptique lui sont postérieurs ; cela permet sans doute à Eusèbe de montrer que la philosophie platonicienne n'est qu'une parenthèse de l'histoire philosophique païenne durant laquelle les Grecs ont réussi à se rapprocher de la vérité révélée aux Hébreux par Dieu, avant de s'égarer à nouveau. Ainsi, la conclusion d'Eusèbe est que les doctrines de ceux qui ont précédé et suivi Platon s'opposent aux enseignements de celui-ci comme à la sagesse hébraïque, c'est-à-dire pour l'évêque de Césarée, à la vérité elle-même.

Comparées aux mentions qui présentaient les doctrines de Xénophane sur les questions physiques, il semble que les doctrines xénophaniennes au sujet de cette question de la connaissance aient moins attiré l'attention des auteurs chrétiens. Par exemple, cette question n'est pas retenue par tous les auteurs grecs : Théodoret de Cyr et Cyrille d'Alexandrie n'en font aucune mention ; l'*Elenchos*, même s'il accompagne son témoignage du fragment B 34, ne livre qu'une très courte mention sur cette question. Néanmoins, on retiendra que chez Épiphane de Salamine qui se base sur l'*Elenchos*, c'est cette question qui occupe la plus grande partie de la notice de Xénophane, montrant que c'est sûrement cet aspect de la philosophie xénophanienne qui pose le plus problème à l'hérésiologue. Chez les auteurs latins, le seul à évoquer cette question est Augustin d'Hippone, et c'est d'ailleurs sur ce sujet qu'il livre sa mention la plus complète sur Xénophane de Colophon : reprenant le contenu du fragment B 34, il présente que l'autorité de Xénophane était un obstacle pour que Varron puisse remettre fermement en cause la théologie civile. Finalement, c'est encore une fois Eusèbe de Césarée qui apporte les mentions les plus fournies sur ce sujet : de fait, Eusèbe consacre tout un chapitre du quatorzième livre de la *Préparation évangélique* à la réfutation de la doctrine xénophanienne, et c'est lui qui affirme le plus frontalement que l'opinion de Xénophane sur ce sujet est contraire à la sagesse hébraïque, et donc, d'après lui, à la vérité. De manière générale, il faut aussi noter que tous ces auteurs semblent vouloir rattacher notre philosophe aux thèses sceptiques développées par Pyrrhon et ses successeurs, établissant sans doute que ces enseignements de Xénophane sont la matrice du scepticisme ; ce qui permet de placer un soupçon d'athéisme sur Xénophane.

Nous avons pu voir dans cette partie que ce ne sont définitivement pas les conceptions religieuses de Xénophane qu'ont le plus retenu les auteurs chrétiens : en effet, nous comptons les témoignages de neuf auteurs contre cinq dans la partie précédente, et la masse des mentions est en conséquence bien plus fournie dans cette partie que dans la précédente. De plus, deux des auteurs, Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr, ont certes mentionné les conceptions religieuses de Xénophane, mais ils ont surtout produit des témoignages sur d'autres aspects de la philosophie

xénophanienne. Au cours de ce développement, nous avons isolé les témoignages de l'antiquité la plus tardive, voire du début du Haut Moyen-Âge, ceux de Cosmas Indicopleustès et de Jean Philopon : soit parce qu'il était positif dans le cas de Cosmas, ce qui est une chose inédite pour une question non-théologique chez les auteurs chrétiens ; soit parce que, dans le cas de Jean, l'ouvrage qui en fait mention n'est pas forcément un ouvrage chrétien. Ensuite, nous nous sommes intéressés aux huit auteurs restants parce que ceux-ci ne présentent que des mentions négatives des doctrines autres que théologiques de Xénophane. Parmi ces huit auteurs, nous avons présenté les cinq auteurs, ainsi que leur œuvres, que nous n'avions pas déjà évoqué, à avoir Tertullien et son traité *De l'Âme*, Lactance et ses *Institutions divines*, Épiphane et son *Panarion*, Augustin et deux de ses œuvres, la *Cité de Dieu* et le *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne*, et enfin Cyrille d'Alexandrie et son *Contre Julien* ; les trois ouvrages restants, l'*Elenchos* faussement attribuée à Hippolyte de Rome, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée et la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret de Cyr avaient déjà été présenté auparavant. Nous avons vu que ces mentions de Xénophane s'organisaient pouvaient être classé en trois catégories : tout d'abord les mentions chronologiques qui cherchent à établir l'antériorité de la sagesse hébraïque sur la sagesse païenne, et donc sur Xénophane, et à présenter la philosophie païenne comme une tradition de l'erreur et de l'errance, et donc présenter Xénophane comme un simple maillon dans cette tradition. Ensuite, les mentions relatives à ses interrogations sur la nature avec deux sujets principaux : premièrement, la question du principe de toutes choses, sur laquelle les auteurs chrétiens soulignent des contradictions dans la doctrine de Xénophane, et il semble ressortir de ces mentions une certaine tendance panthéiste chez le philosophe ; secondement, les études des phénomènes physiques au sujet desquels les auteurs chrétiens se plaisent à mentionner les désaccords entre les philosophes, et surtout qu'il s'agit d'une perte de temps, temps qui pourrait être consacrée au culte du vrai Dieu. Enfin, les mentions relatives aux doctrines xénophaniennes sur la connaissance : les auteurs chrétiens retiennent surtout la définition des sens comme trompeurs, et on remarque une volonté de rapprocher Xénophane des doctrines sceptiques, ce qui fait planer le soupçon de l'agnosticisme, voire de l'athéisme chez Xénophane.

CONCLUSION

Au début de ce mémoire, nous avons posé la question du lien que pouvaient entretenir Xénophane de Colophon, philosophe grec présocratique, né en Asie Mineure, qui a vécu aux environs du VI^e siècle avant notre ère, dont nous ne savons que très peu de choses et qui était déjà très mystérieux même pour les auteurs antiques ; et le christianisme, religion fondée en Palestine dans la première moitié du I^{er} siècle de notre ère par les disciples de Jésus de Nazareth, un prédicateur juif qu'ils présentent comme l'incarnation d'une des trois personnes constitutives de Dieu, et qui s'est incarné pour apporter aux hommes la vérité et le salut de leur âme. Nous avons rappelé alors qu'outre un intérêt certain pour l'observation et l'étude des phénomènes naturels, Xénophane de Colophon était surtout connu pour s'être moqué des œuvres homériques, et avoir critiqué les conceptions du divin des récits homéro-hésiodiques : refusant l'anthropomorphisme et l'anthropopathisme des dieux, il avait critiqué le fait que les dieux étaient capables de vices purement humains chez Homère et Hésiode (fragments B 11 et B 12), et il s'était aussi attaqué aux représentations physiques des dieux à formes humaines (fragment B 14), avait mis en évidence que chaque peuple représentait les dieux à son image (fragment B 16) et allait jusqu'à ridiculiser ce genre de représentation du divin en prétendant que les animaux représenteraient des dieux à leur image, s'ils le pouvaient (fragment B 15). Pour Xénophane, ce qui relève du divin n'est pas comparable à l'humain, aussi bien au niveau de son apparence que de sa morale, et il est même impossible de vraiment se représenter le divin puisqu'il surpasse complètement les capacités de représentation humaines. En plus de cette critique des représentations des dieux à la forme et à la morale humaine, Xénophane semble aussi avoir développé une conception du divin qui posait l'existence d'une divinité suprême qui n'est en rien semblable aux hommes et aux dieux, et leur est supérieure (fragment B 23), qui perçoit par toutes les parties de son être (fragment B 24), qui contrôle toutes les choses de l'univers par la seule force de son esprit (fragment B 25) et qui n'a nul

besoin de se mouvoir pour agir (fragment B 26).

De fait, on comprend l'intérêt que ce philosophe peut avoir aux yeux des auteurs chrétiens. En effet, les chrétiens se trouvent dans une situation délicate : ils prétendent détenir et professer le seul et unique enseignement permettant d'accéder à la vérité, mais le christianisme émerge dans une société, l'empire romain, dans laquelle existent déjà des écoles de pensée philosophiques qui prétendent elles-aussi donner des explications au monde dont la finalité est elle aussi de découvrir la vérité ; des écoles de pensée qui revendiquent elles-aussi une tradition philosophique ancienne qui justifie leur légitimité, comme les chrétiens qui revendiquent la tradition hébraïque. Or, le christianisme est une religion à portée universaliste qui prétend professer la parole du Dieu de tous les hommes, et pas seulement celui d'un peuple élu, et n'admet donc pas que des enseignements puissent être valables lorsqu'ils ne sont pas conformes aux enseignements des Écritures judéo-chrétiennes. Ainsi, depuis leur débuts, les auteurs chrétiens cherchent à établir une supériorité du christianisme sur la culture païenne, et dans ce cas, Xénophane peut être utile aux auteurs chrétiens : en effet, en plein milieu du VI^e siècle avant notre ère, Xénophane remettait déjà en cause le polythéisme anthropomorphique et anthropopathique hérité d'Homère et d'Hésiode, et semblait prôner l'existence d'un seul dieu suprême totalement incomparable avec l'humanité. Il était donc normal qu'il attire l'attention des chrétiens qui eux aussi combattaient le polythéisme, et prônait l'existence d'un Dieu suprême unique et incomparable à l'homme.

Et effectivement, Xénophane a attiré l'attention de certains auteurs chrétiens : de manière indirecte d'abord, avec une adaptation du fragment B 24 qui définit le mode de perception du dieu de Xénophane, dont on peut trouver des traces dans certaines expressions du *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon, puis dans le septième livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Ensuite Xénophane est nommé de manière directe pour ses critiques sur les représentations du divin et son prétendu monothéisme par quatre auteurs : les trois auteurs de langue grecque, Clément d'Alexandrie dans les livres V et VII des *Stromates*, Eusèbe de Césaré dans le livre XII, Théodoret de Cyr dans le livre III de la *Thérapeutique des maladies helléniques* ; et l'auteur de langue latin, Minucius Félix dans son ouvrage *Octavius*. On remarque que d'après trois de ces auteurs, Clément, Eusèbe, et Théodoret, Xénophane est un des points d'origine de la philosophie grecque puisqu'ils le présentent comme le fondateur de l'école d'Élée, une des trois premières écoles de philosophie avec l'école de Milet, fondée par Thalès et celle d'Ionie, fondée par Pythagore : Xénophane représente donc aux yeux de ces deux auteurs l'un des premiers sages grecs.

Cependant, ce qui est le plus intéressant, ce sont les citations des fragments de son œuvre :

Clément et Théodoret citent tous les deux les fragments B 14, B 15 et B 16 qui critiquent les représentations des dieux à forme humaines ; les deux auteurs présentent donc Xénophane comme un farouche opposant à ce genre de représentation, voire un opposant du polythéisme en général. Mais ce sont Clément et Minucius Félix qui poussent le plus loin cette description de Xénophane jusqu'à le présenter comme un défenseur du monothéisme : dans le chapitre 14 du livre V des *Stromates* qui expose que les Grecs ont volé leur sagesse aux Hébreux, Clément d'Alexandrie rapporte le fragment B 23 et en déduit que Xénophane ne reconnaît qu'un seul dieu et qu'il est immatériel, ce qui fait donc de lui un monothéiste ; et dans l'*Octavius*, Minucius Félix fait dire au personnage éponyme que pour Xénophane, « Dieu est le tout infini doué d'intelligence », et un peu plus tard, lui fait affirmer que tous les philosophes dont il a parlé, Xénophane compris donc, désignaient sous des noms différents le Dieu unique. De fait, aux yeux de Clément d'Alexandrie, Xénophane de Colophon avec le fragment B 23 prône le monothéisme, ce qui fait que Xénophane semble être dans le raisonnement de l'auteur alexandrin une sorte de « Juif grec » qui vient corriger les erreurs de son peuple en y apportant la sagesse divine qu'il tiendrait sûrement d'une source hébraïque, d'autant plus que Clément d'Alexandrie a déjà présenté l'antériorité de Moïse et des prophètes hébreux par rapport aux sages grecs.

Pour sa part, Minucius Félix va jusqu'à sous-entendre que Xénophane et les autres philosophes pourraient être des sortes de proto-chrétiens, sans établir que ces philosophes aient pu trouver leurs idées dans une source hébraïque : cela laisse donc supposer que pour cet auteur, les philosophes ont pu développer des doctrines conformes aux Écritures en percevant des bribes de vérité grâce au Verbe divin naturellement ensemencé dans les âmes humaines ; c'est le concept de *λόγος σπέρματικός*. Dans un cas comme dans l'autre, Xénophane tirerait ses idées jugées conformes par les chrétiens d'une seule et même source : Dieu qui a révélé une vérité partielle aux Hébreux, et qui a permis à tous les hommes d'accéder à des parts de vérité par le Verbe ensemencé dans leurs âmes.

Cependant, en y regardant d'un peu plus près, on remarque que cette volonté de présenter notre philosophe présocratique comme une sorte de « Juif grec », voire un proto-chrétien est une tendance très minoritaire : en effet, les seuls auteurs chrétiens à vraiment considérer Xénophane comme un monothéiste sont Clément d'Alexandrie et Minucius Félix. Tout d'abord, l'idée du fragment B 24 qu'on peut certes voir transparaître dans certaines formules d'Irénée de Lyon, puis de Clément d'Alexandrie lui-même, n'est jamais attribuée par ces auteurs à Xénophane de Colophon, et chez Irénée, cette idée disparaît même peu à peu dans les dernières formules qui concernent le mode de perception du divin. Ensuite, Eusèbe fait certes lui aussi une mention des fragments B 23, B 14 et B 15 au livre XIII de la *Préparation évangélique*, mais il ne s'agit en fait que d'une reproduction

inchangée de tout le chapitre 14 du livre V des *Stromates* de Clément, ce qui montre qu'Eusèbe voulait surtout présenter la thèse de tout ce chapitre, celle du vol de la sagesse hébraïque qu'auraient opéré les Grecs afin de développer la leur, et qu'il ne s'intéressait probablement qu'à cette thèse. D'ailleurs, dans le premier livre de la *Préparation évangélique*, Eusèbe livre un témoignage des *Stromates* du Pseudo-Plutarque qui rapporte que Xénophane qui parle de l'impossibilité d'une domination d'un dieu sur un autre, et du mode de perception de ces mêmes dieux, actant donc chez Eusèbe une preuve que Xénophane avait des convictions non monothéistes. De plus, la majorité des mentions de Xénophane que produit Eusèbe ne concernent pas ses conceptions religieuses, mais son activité de philosophe de la nature, ainsi que ses théories sur la connaissance. Pour ce qui est de Théodoret de Cyr, celui-ci fait certes usage des fragments B 14, B 15 et B 16, mais il ne présente jamais Xénophane comme un monothéiste, et ces fragments sont surtout utilisés par le patriarche de Cyr pour dénoncer les représentations anthropomorphes du divin, ce qui s'inscrit dans son projet de réfutation générale de toute la culture païenne comme l'indique le titre de son œuvre, la *Thérapeutique des maladies helléniques*. Enfin, l'interprétation que fait Clément du fragment B 23 comporte plusieurs faiblesses, à savoir le fait qu'il prétend que Xénophane proclame l'existence d'un unique dieu alors que le fragment fait mention d'un dieu supérieur aux hommes et aux dieux ; ou le fait qu'il surinterprète la formule « qui ne ressemble en rien aux mortels par le corps » en prétendant que Xénophane affirme l'incorporalité de ce dieu suprême, ce qui pose problème lorsqu'on prend en compte la seconde partie du vers « ni même par la pensée » puisqu'en suivant la logique de l'auteur, il faudrait en supposer l'absence de pensée de ce dieu, en somme une entité qui ne produirait aucune action raisonnée sur le monde ; chose qu'un chrétien ne peut approuver.

Finalement, ce qu'ont le plus retenu les auteurs chrétiens au sujet de Xénophane de Colophon, ce sont ses doctrines concernant la nature et celles concernant la connaissance, c'est-à-dire son activité de philosophe, et non pas seulement de théologien. Rien que d'un point de vue quantitatif, on constate qu'il y a largement plus d'auteurs chrétiens qui se sont intéressés à ces questions : on retrouve dix auteurs qui mentionnent l'activité philosophique de Xénophane contre quatre pour les conceptions théologiques ; et encore, parmi ces quatre auteurs du second groupe, Eusèbe et Théodoret font aussi partie des dix auteurs du premier groupe, ce qui réduit le nombre d'auteurs du second groupe à deux, Clément d'Alexandrie et Minucius Félix qui sont tous deux plus anciens que l'évêque de Césarée et le patriarche de Cyr. On relève aussi une plus grande diversité dans ce premier groupes : certes, la majorité, sept d'entre eux (l'auteur de l'*Elenchos*, Eusèbe de Césarée, Épiphane de Salamine, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandrie, Cosmas Indicopleustès et Jean Philopon) sont des auteurs de langue grecque et donc rattachés à la partie orientale de l'empire

qui finit par devenir l'empire byzantin ; mais on note tout de même que trois auteurs de langue latine (Tertullien, Lactance et Augustin d'Hippone) représentant donc la partie occidentale de l'empire, ont livré des mentions concernant l'activité philosophique de Xénophane. Enfin sur le plan chronologique, on remarque que les deux groupes couvrent une période similaire : on retrouve quatre ouvrages à la fin du II^e-début du III^e siècle de notre ère avec d'un côté l'*Elenchos* faussement attribué à Hippolyte de Rome et le traité *De l'âme* de Tertullien, et de l'autre les *Stromates* de Clément d'Alexandrie et l'*Octavius* de Minucius Félix; puis, on trouve trois ouvrages datant de la période fin III^e-début IV^e avec les *Institutions divines* et l'*Épitomé des Institutions divines* de Lactance et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée ; ensuite on trouve cinq ouvrages pour la période fin IV^e-début V^e siècle avec le *Panarion* d'Épiphane de Salamine, la *Cité de Dieu* et le *Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne* d'Augustin d'Hippone, le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie et la *Thérapeutique des maladies helléniques* de Théodoret de Cyr. Néanmoins, on remarque quelque chose pour le groupe des auteurs de la troisième partie du mémoire que l'on ne remarque pas pour le groupe de la deuxième partie : ce sont des mentions qui se poursuivent jusqu'au VI^e siècle avec la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès et le *Commentaire à la physique d'Aristote* de Jean Philopon. Outre cela, pour montrer à quel point les auteurs chrétiens ont majoritairement choisi de ne pas présenter Xénophane pour ses critiques du polythéisme, il suffit de regarder les nombreuses mentions au sujet de Xénophane produit par Eusèbe de Césarée, clairement le plus prolifique de tous les auteurs : en effet, sur les dix-neuf chapitres de toute la *Préparation évangélique* qui font apparaître le nom de Xénophane, seuls le chapitre 13 du livre XIII qui reproduit le chapitre 14 du cinquième livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie, et une petite partie du chapitre 8 du premier livre qui rapporte le témoignage des *Stromates* du Pseudo-Plutarque, sont pleinement consacrés aux interrogations de Xénophane sur le divin ; le reste de ces mentions concernent des questions de chronologie, ou présentent les doctrines xénophaniennes sur la nature et sur la connaissance.

Cette tendance majoritaire qui fait peu de mentions, sinon abstraction, des critiques théologiques de Xénophane, entraînent donc ces auteurs à présenter le philosophe sous un jour bien moins complaisant que ne l'étaient Clément d'Alexandrie et Minucius Félix. Ainsi, les mentions au sujet de Xénophane sont à répartir en trois catégories, qui permettent de discerner certains arguments de la rhétorique chrétienne. Tout d'abord, des mentions chronologiques : dans ce cas, deux auteurs placent Xénophane dans leur chronologie, Cyrille d'Alexandrie et Augustin d'Hippone, et à chaque fois, le philosophe est postérieur à Moïse et ses successeurs ; cette disposition chronologique correspond à l'argument développé par les chrétiens qui consiste à proclamer l'antériorité de la sagesse juive sur la sagesse païenne afin d'affirmer que la première est plus

légitime que la seconde, et par extension que le christianisme est plus légitime que le paganisme puisque les chrétiens reconnaissent l'Ancien Testament comme constitutif de leur canon sacré. Dans la même catégorie, Eusèbe de Césarée et Théodoret de Cyr inscrivent Xénophane comme initiateur d'une lignée philosophique, mais d'une lignée philosophique qui n'a pas conservé intacte sa doctrine et a toujours cherché et trouvé quelque chose à redire ; ces mentions illustrent un autre argument de la rhétorique chrétienne, habituellement utilisé dans la lutte contre les hérésies, l'opposition entre la *διαδοχή* de la vérité et les *διαδοχαί* de l'erreur et de l'errance : les chrétiens prétendent que le christianisme est la seule et unique doctrine de la vérité, et ils en tiennent pour preuve le fait que les chrétiens n'ont jamais remis en cause les Écritures et la tradition de l'Église, conservant intactes les enseignements tels qu'ils furent énoncés par l'Incarnation de Dieu ; à l'inverse, les hérésies se caractérisent aux yeux des chrétiens par le fait qu'ils ne parviennent pas à conserver une doctrine intacte et immuables, ce qui marque la preuve de leur erreur et de leur errance ainsi que l'absence de vérité dans leur doctrine puisque la vérité constitue un absolu valable de tout temps qui n'a pas besoin d'ajout et ne peut normalement pas être remise en cause ; ainsi, la lignée de Xénophane n'est pour nos deux auteurs qu'une lignée de l'erreur et de l'errance.

La deuxième catégorie de mentions, qui est aussi la plus fournie des trois, est celle qui présentent les doctrines physiques de Xénophane. Dans cette catégorie, on distingue deux sujets majeurs retenus par les auteurs chrétiens : tout d'abord, les doctrines xénophaniennes sur la question du principe de toutes choses. Ce sujet a été retenu par tous les auteurs hellénophones de l'*Elenchos* jusqu'à Théodoret, et tous semblent avoir présenté les doctrines de Xénophane de manière à ce que la seule conclusion logique à laquelle on peut arriver, c'est que la doctrine xénophanienne tendait fortement vers le panthéisme, et que pour le philosophe Dieu et le Tout ou l'Univers était sans doute confondus en une seule entité existant de toute éternité. Cette position est inacceptable pour un chrétien qui considère que seul Dieu préexiste à toutes choses, et que l'Univers a été créé par lui *ex nihilo*. De plus, Théodoret souligne ouvertement une contradiction dans la doctrine xénophanienne, en montrant que si le Tout est éternel, inengendré et indestructible, comme le dit Xénophane, alors toutes les choses ne peuvent pas venir de la terre et y retourner comme l'affirme pourtant le fragment B 27 de Xénophane ; ces mêmes contradictions sont aussi visibles lorsque l'on compare les mentions sur ce sujet chez Eusèbe de Césarée, ou encore dans l'*Elenchos* qui dans son dernier livre retient le fragment B 27, mais rapporte juste après le fragment B 33 qui établit que ce sont l'eau et la terre qui sont à l'origine de toutes choses. C'est d'ailleurs le fragment B 33 que retient Épiphane de Salamine dans l'*Exposé de la foi* du *Panarion* pour évoquer la doctrine de Xénophane sur la question du principe de toutes choses. Quoi qu'il en soit, d'après le témoignage de chacun des auteurs, Xénophane, en exposant la naissance du monde de manière naturelle sans aucune

intervention rationnelle, niait la création du monde par Dieu.

Ensuite, le second sujet relatif à la physique qu'ont surtout mentionné les auteurs chrétiens sont les observations et les études de Xénophane sur les phénomènes physiques, en particulier les corps célestes et la Terre : sur ce sujet, l'auteur de langue latine, Lactance, apporte sa contribution pour contester les théories de Xénophane au sujet de la Lune, jusqu'à qualifier celles-ci de stupides. Mais, c'est surtout Eusèbe de Césarée qui livre le plus de témoignages à ce sujet, sans malgré tout y accorder plus d'importance ; en effet, l'évêque de Césarée met en lumière un autre argument de la rhétorique chrétienne, la vanité de ces interrogations sur ces questions physiques : aux yeux d'une bonne partie des chrétiens, les études qu'ont menés tous les philosophes ne sont qu'une perte de temps, du temps qui doit être consacré au culte du vrai Dieu qui apporte déjà toute la connaissance dont les hommes ont besoin. De plus, cet argument de la vanité des études philosophiques sur la nature va de pair avec un autre argument, utilisé pour évoquer les deux sujets que nous avons délimité, le désaccord entre les philosophes : de fait, pour les chrétiens, les philosophes ne sont pas crédibles parce qu'ils ont passé leur temps à être en désaccord sur des détails insignifiant et sur des sujets sans grande importance, ce qui ne permet pas de définir une doctrine claire, unifiée et pertinente. On retrouve cet argument chez Cyrille d'Alexandrie lorsqu'il évoque les doctrines de plusieurs philosophes sur la création du monde, parmi lesquelles se trouvent celles de Xénophane, et que le patriarche alexandrin résume clairement le débat philosophique sur ces questions à un pinaillage sans intérêt. Nous retrouvons cette même idée chez Eusèbe et Théodoret, mais surtout dans *l'Elenchos* et le *Panarion* d'Épiphane : en effet, ces deux œuvres sont des ouvrages de réfutation des hérésies qui posent, dans le cas du premier que la philosophie est la matrice des hérésies, et dans le cas du second que les sectes philosophiques sont des hérésies pré-chrétiennes.

De fait, d'après les témoignages de ces auteurs chrétiens, Xénophane n'est qu'un philosophe parmi les autres, et qui s'est intéressé à des sujets qui ne sont pas dignes d'intérêt. En somme, ces auteurs chrétiens considèrent que les enseignements de Xénophane sur les questions physiques ne sont que des futilités sans intérêt, une perte de temps.

Enfin, la troisième catégorie de mentions est celle qui entraîne l'opposition la plus forte, et l'utilisation de l'argument le plus hostile du christianisme. Cette catégorie regroupe les mentions des doctrines xénophanienne sur la connaissance. L'idée que retiennent les auteurs chrétiens est celle du fragment B 34 qui pose l'impossibilité pour l'homme de discerner la vérité, et définit que l'être humain ne peut avoir accès qu'à l'opinion. Cette position est inacceptable pour les chrétiens qui prétendent connaître la vérité et pouvoir l'offrir à toute l'humanité : de fait, c'est cette doctrine et ce fragment B 34 qui introduit le chapitre consacré à Xénophane dans *l'Elenchos*, et c'est aussi cette doctrine qui occupe la plus grande partie de la notice qu'Épiphane consacre à Xénophane ; on

comprend donc bien qu'aux yeux de ces deux auteurs, il s'agit de la doctrine qui justifie la classification de Xénophane comme une potentielle source d'hérésie. Pour sa part, Eusèbe de Césarée retient surtout le fait que Xénophane considérait les sens comme trompeurs et qu'il fallait les abolir, mais avance aussi de manière implicite un rapprochement entre la position de Xénophane et la pensée sceptique de Pyrrhon : ainsi, Eusèbe sous-entend que Xénophane est une sorte d'ancêtre du scepticisme, filiation que semblaient aussi sous-entendre l'*Elenchos* et Épiphane. De plus, Eusèbe accuse clairement la thèse de Xénophane, comme celle de Pyrrhon et des sceptiques, d'être contraires aux Écritures hébraïques, et donc à la vérité elle-même. Il s'agit là du dernier argument de la rhétorique chrétienne qu'il faut relever dans le traitement de la figure de Xénophane de Colophon : depuis la *Lettre aux Colossiens* attribuée à Paul de Tarse, les auteurs chrétiens considèrent que la philosophie peut être dangereuse pour les fidèles puisqu'elle peut les détourner du christianisme, et donc de la vérité et du salut de leur âme ; en conséquence, pour accepter telle ou telle doctrine d'un philosophe antique, elle doit être jugée conforme aux Écritures. D'après Eusèbe, ce n'est pas le cas pour la doctrine de Xénophane sur la connaissance, et elle est donc inacceptable pour un chrétien. On note d'ailleurs que cette question à trouver un écho particulier chez Augustin d'Hippone qui expose que c'est la doctrine de Xénophane qui a empêché Varron de prouver l'erreur de la théologie civile : dans la mention d'Augustin, une notion qu'on ne retrouve pas chez les autres auteurs apparaît, le fait que la vérité relève uniquement du divin : cette affirmation permet de désamorcer le soupçon que portaient les auteurs grecs en posant Xénophane comme une sorte d'ancêtre des thèses sceptiques qui prônerait l'agnosticisme, et donc pour les chrétiens une forme d'athéisme ; en effet, Xénophane reconnaît que c'est le divin qui détient la vérité et donc il reconnaît que le divin existe.

D'ailleurs, il faut noter la spécificité des auteurs de langue latines par rapport aux auteurs de langue grecque : en effet, les auteurs hellénophones semblent tous adopter une même approche de la figure de Xénophane, utilisant des thématiques, des arguments, des raisonnements et des citations communs, montrant donc une connaissance et d'une interprétation communes à tous ces auteurs. Pour ce qui est des œuvres en latin, on remarque que leurs auteurs ont rapporté des informations inédites : Minucius Félix rapporte que Xénophane ne distingue pas Dieu et le Tout, ni que c'est la terre qui est infinie, mais il rapporte que « Dieu est le tout infini doué de sensations », attribuant donc clairement à Xénophane une conviction panthéiste. Tertullien, lui, attribue à Xénophane une doctrine concernant le sommeil, qu'il réfute certes, mais qui constitue malgré tout un témoignage inédit. Lactance s'inscrit certes dans le même mouvement de démonstration de la futilité des études phénomènes physiques que mènent aussi l'auteur de l'*Elenchos*, Eusèbe de Césarée et Théodoret de

Cyr ; mais il apporte des informations complémentaires sur l'étude de la Lune qu'avait produit Xénophane. Enfin Augustin nous avons déjà mentionné l'apport. Cependant, cet apport des auteurs de langue latine doit être relativisé puisque ces mentions de Xénophane sont beaucoup moins nombreuses que chez les auteurs hellénophones. Et après Augustin, il n'y a quasiment aucune mention de Xénophane chez les auteurs : en effet, outre une mention chez Fréchulf de Lisieux au IX^e siècle qui ne fait que reprendre l'extrait du livre VII de la *Cité de Dieu*, il n'y a pas, à ma connaissance, de mention de Xénophane chez les auteurs chrétiens avant le XIII^e siècle avec Thomas d'Aquin, en pleine période médiévale.

Néanmoins, même dans le monde grec, il semblerait qu'après le VI^e siècle, il n'y a plus de mentions de Xénophane chez les auteurs chrétiens, et par chrétiens, j'entends les ecclésiastiques à partir de l'époque médiévale. En effet, on retrouve encore des mentions chez des auteurs chrétiens au VI^e siècle : une mention positive d'une théorie physique de Xénophane dans la *Topographie chrétienne* de Cosmas Indicopleustès ; chose inédite chez les auteurs chrétiens, mais qui est relativisée par le fait que cet ouvrage n'est pas jugé très sérieux par ses coreligionnaires ; et deux mentions dans le *Commentaire sur la Physique d'Aristote* de Jean Philopon, mais qui sont des mentions assez anecdotiques au sein d'un ouvrage qui n'est pas forcément chrétien, bien que son auteur le soit. Après cela, il n'y a plus aucune mention de Xénophane dans les œuvres d'ecclésiastique avant le XII^e siècle avec Eustathe de Thessalonique, là encore en pleine période médiévale.

En définitive, la figure de Xénophane de Colophon qui fut sans doute l'un des premiers sages grecs connus à avoir remis en cause le polythéisme anthropomorphe et anthropopathique pour une idée plus haute du concept divin qui ne peut admettre aucune comparaison avec l'humanité, et qui est en tous points supérieur aux hommes et à toutes choses, n'a pas été retenu par la grande majorité des auteurs chrétiens pour cette entreprise. Il n'y a qu'une minorité d'auteurs qui ont retenus ce travail de critique des conceptions religieuses héritées d'Homère et d'Hésiode, et une plus grande minorité à avoir considéré que Xénophane prônait un monothéisme, en faisant une sorte de « Juif grec » voire une sorte de proto-chrétien, c'est-à-dire uniquement Clément d'Alexandrie et Minucius Félix. La grande majorité des auteurs chrétiens ont traité Xénophane comme ils ont traité tous les autres philosophes, c'est-à-dire qu'il n'est d'après eux qu'un philosophe parmi les autres qui a passé son temps à se disputer avec les autres sur des questions qui ne sont pas dignes d'intérêt, même si Xénophane peut être considéré comme plus dangereux que les autres à cause de ses théories sur la connaissance. Et pour expliquer ses critiques à l'encontre des conceptions religieuses de son temps, ils ont une explication toute trouvée : l'antériorité de Moïse et des prophètes hébreux

qui peut expliquer que le prétendu monothéisme de Xénophane ne résulte pas de sa propre réflexion, ce qui sape sa légitimité. Finalement, la figure de Xénophane n'est aux yeux de cette majorité d'auteurs chrétiens qu'un nom de plus parmi la foule des philosophes.

BIBLIOGRAPHIE

I

Outils lexicographiques

- BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec-français : le grand Bailly, nouvelle édition*, Vanves, Hachette, 2000.
- BARAQUIN, Noëlla et LAFFITE, Jacqueline, *Dictionnaire des philosophes, 3e édition revue et augmentée*, Paris, Armand Colin, 2007.
- GAFFIOT, Félix, FLOBERT, Pierre (dir. de publication), *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français, nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Hachette, 2000.
- GOULET, Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques: VII D'Ulpian à Zoticus*, Paris, CNRS Éditions, 2000.
- Library of Latin Texts*, base de données regroupant tous les textes latins depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, mise en place par les éditions Brepols sur leur ensemble de bases de données appelé *Brepolis*.
Lien : <http://clt.brepolis.net/llta/pages/QuickSearch.aspx>.
- Stanford Encyclopaedia of Philosophy online*, encyclopédie en ligne de philosophie, mise en place par l'université de Stanford. Lien : <https://plato.stanford.edu/>.
- Thesaurus Linguae Graecae – Treasury of the Greek Language, a Digital Library of Greek Literature*, base de données regroupant tous les textes grecs depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, mise en place par l'université de Californie. Lien : <http://stephanus.tlg.uci.edu/>.
- VACANT, Alfred (dir.), MANGENOT, Eugène (dir.), AMANN, Émile (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leurs histoires, commencé sous la direction d'A. Vacant et E. Mangelot, continué sous celle d'E. Amman*, Paris, Letouzey et Ané, 1899-1950 : 1-1, [Aaron-Apollinaire], Paris, Letouzey et Ané, 1909 ; 1-2, [Apollinaire-Azzoni], Paris, Letouzey et Ané, 1909 ; 3-1, [Clarke-Constantinople], Paris, Letouzey et Ané, 1908 ; 3-2 [Constantinople-Czepanski], Paris, Letouzey et Ané, 1938 ; 4-2, [Dinouart-Emsler], Paris, Letouzey et Ané, 1939 ; 5-2, [Eucharistie-Fiume], Paris, Letouzey et Ané, 1939 ; 8-1, [Isaac-Jeûne], Paris, Letouzey et Ané, 1924 ; 8-2, [Joachim de Flore-Latrie], Paris, Letouzey et Ané, 1925 ; 10-2, [Messe-Mystique], Paris, Letouzey et Ané, 1929 ; 11-1, [Naaséniens-Ordalie], Paris, Letouzey et Ané, 1931 ; 12-1, [Paul I^{er}-Philopald], Paris, Letouzey et Ané, 1933 ; 15-1, [Tabaraud-Trincarella], Paris, Letouzey et Ané, 1946.

II

Xénophane, son œuvre, ses idées.

1) Sources antiques

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé ; introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig *et al.* ; avec la collaboration de Michel Patillon, 2e édition, revue et corrigée, Paris, Librairie générale française, Le Livre de poche ; la pochothèque. Classiques modernes, 1999.

2) Ouvrages modernes

BABUT, Daniel, « Sur la théologie de Xénophane », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 164, 1974. p. 47-84.

BABUT, Daniel, « Xénophane critique des poètes », *l'Antiquité Classique*, 43, l'Antiquité Classique, 1974. p. 83-117.

BRISSON, Luc, « Xénophane » in : (dir.) Luc Brisson, *Lire les présocratiques*, Paris, P. U. F., 2012. p. 109-115.

CENTRONE, Bruno, « Égée. Xénophane : construction d'image divergentes par la tradition doxographique antique » in : Marie-Laurence Desclos (dir.), *La Sagesse présocratique*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 117-129.

DUMONT, Jean-Paul *et al.*, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.

MEIJER, P. A., « Philosophers, intellectuals and religion in Hellas », in : (dir.) Hendrick Simon Versnel, *Hope and Worship : aspects of religious mentality in the Ancient world*, Leiden, E. J. Brill, 1981, pp. 216-261.

MOGYORÓDI, Emese, « Xenophanes as a philosopher : theology and theodicy » in : A. Laks, C. Louget (dir.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, Lille, PU du Septentrion, 2002, p. 253-286.

TOR, Shaul, *Mortal and divine in early Greek epistemology : a study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, New York, Cambridge University Press, 2017.

VERSNEL, Hendrik Simon., *Coping with the Gods. Waywards Readings in Greek Theology*, Leiden ; Boston, Brill, 2011.

III

Corpus des textes chrétiens

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres de saint Augustin, 34 : La Cité de Dieu, livres VI-X, impuissance spirituelle*

- du paganisme*, texte de la 4e édition édition de Bernhard Dombart et Alfons Kalb, introduction générale et notes par Gustave Bardy; traduction française de Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustinienne, 1959 ; *Œuvres de saint Augustin, 36 : La Cité de Dieu, livres XV-XVIII, luttés des deux cités*, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustinienne, 1960.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contre Julien défenseur de l'hérésie pélagienne*, livre IV, 75. Obtenu par la *Library of Latin Texts* : http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=PAUG_0351
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, *Stromate I*, introduction de Claude Mondésert, traduction et notes de Marcel Caster, Paris, Cerf, SC 30, 1951 ; *Stromate V*, tome I, introduction, texte critique et index par Alain Le Bolluec, traduction par Pierre Voulet, Paris, Cerf, SC 278, 2006 ; *Stromate V*, tome II, commentaire, bibliographie et index par Alain Le Bolluec, Paris, Cerf, SC 279, 1981 ; *Stromate VII*, introduction, texte critique, traduction et notes par Alain Le Bolluec, Paris, Cerf, SC 428, 1997.
- COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie Chrétienne*, Tome I, livre I-IV, introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Wanda Wolska-Conus, Paris, Cerf, SC 141, 1968.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Julien*, 1 : livres I et II, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Burgulière et Pierre Évieux, Paris, Cerf, SC 322, 1985.
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus und Panarion*, hrsg. Im Auftage der Kirchenväter-Comission der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von D. Dr. Karl Holl, Leipzig, J. C. Hinrich, 1915-1933.
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *The Panarion of Epiphnius of Salamis, Book II and III, sects 47-80, De Fide*, translated by Frank Williams , Leiden ; New-York, E. J. Brill, 1994.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE , *Préparation Évangélique*, Introduction générale : livre I, introduction, texte grec, traduction et annotation par Jean Sirinelli et Édouard des Places, Paris, Cerf, SC 206, 1974 ; livres VIII-IX-X, introduction, traduction et notes des livres VIII et IX par Guy Schroeder et Édouard des Places, et du livre X par Édouard des Places, texte grec par Édouard des Places, Paris, Cerf, SC 369, 1991 ; livre XI, introduction, traduction et commentaire par Geneviève Favrelle, texte grec révisé par Édouard des Places, Paris, Cerf, SC 292, 1982 ; livres XII-XIII, introduction, texte grec, traduction et annotation par Édouard des Places, Paris, Cerf, SC 307, 1983 ; livre XIV-XV, introduction, texte grec, traduction et annotation par Édouard des Places, Paris, Cerf, SC 338, 1987.
- HIPPOLYTUS (ROMANUS), *Refutatio omnium haeresium*, texte établi par Miroslav Marcovich, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, Patristische Texte und Stundien ; 25, 1986.
- IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, livre I, tome 1, texte et traduction par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, Paris, Cerf, SC 264, 1979 ; livre II, tome 2, édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, texte et traduction, Paris, Cerf, SC 294, 1982 ; livre IV, édition critique sous la direction d'Adelin Rousseau, avec la collaboration de Bertrand Hemmerdinger, Louis Doutreleau et Charles Mercier, texte et traduction, Paris, Cerf, SC 100, 1965.
- JEAN PHILOPON, *Commentaria in Aristotelem graeca, Vol. XVI, Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, Girolamo Vitelli (éditeur scientifique) et Preussische Akademie der Wissenschaften (éditeur scientifique), Berlin, G. Reimer, 1887.
- JOHN PHILOPONUS, *On Aristotle Physics 1.1-3*, translated by Catherine Osborne, London ; New Delhi, Bloomsbury, Ancient commentators on Aristotle, 2014
- LACTANCE, *L. Caeli Firmani Lactanti opera omnia accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber : I Divinae Instiutiones et Epitome divinarum*

institutionum, Samuel Brandt (ed.) et Georg von Laubmann (ed.) ; Prague ; Vienne, F. Tempsky ; Leipzig, G. Freytag, 1890.

LACTANCE, *Épitomé des « Institutions divines »*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel Perrin, Paris, Cerf, SC 335, 1987.

MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1974.

THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique aux maladies helléniques*, livre I-VI, texte critique, introduction, traduction et notes par Pierre Canivet, Paris, Cerf, SC 57, 1958.

TERTULLIEN, *De l'Âme*, introduction, texte latin, apparats et notes Jérónimo Leal, traduction par Paul Mattei, Paris, Cerf, SC 601, 2019.

IV

Les chrétiens et la société païenne

1) Sources antiques

La Bible TOB : traduction oecuménique, édition intégrale, 5^e édition, Villier-le-Bel, Paris, Cerf, Société biblique française, 1994.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des stoïciens*, introduction, traduction et notes par Richard Goulet, Paris, Librairie générale française, Le Livre de Poche ; Classiques de la Philosophie, 2006.

PAUL DE TARSE, *Première Lettre aux Corinthiens*, dans *La Bible TOB : traduction oecuménique, édition intégrale, 5^e édition*, Villier-le-Bel, Paris, Cerf, Société biblique française, 1994.

PAUL DE TARSE, *Lettre aux Colossiens*, dans *La Bible TOB : traduction oecuménique, édition intégrale, 5^e édition*, Villier-le-Bel, Paris, Cerf, Société biblique française, 1994.

SAINT JUSTIN, *Apologies*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par André Wartelle, Paris, Études Augustiniennes, 1987.

2) Ouvrages modernes

ALEXANDRE, Monique « La culture grecque, servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs », in (dir.) Arnaud Perrot, *Les chrétiens et l'hellénisme : Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Ed. Rue d'Ulm, Études de littérature ancienne 20, 2012, pp. 37-59.

DORIVAL, « Hellénisme et christianisme. Continuité et ruptures. », In : [dir.] Arnaud Perrot *Les chrétiens et l'hellénisme : identité religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, ed. Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012, pp. 21-30.

EDWARDS, Mark, « Xenophanes Christianus ? », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 32.3, 1991, p. 219-228.

FREDE, Michael, « The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity », (ed.) Stephen Mitchell et Peter Van Nuffelen, *One God : Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge,

Cambridge University Press, 2010, pp. 53-81.

FÜRST, Alfons, « Monotheism between cult and politics : the themes of the ancient debate between pagan and Christian monotheism », in (ed.) Stephen Mitchell et Peter Van Nuffelen, *One God : Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 82-99.

JERPHAGNON, Lucien, *Julien dit l'Apostat : histoire naturelle d'une famille sous le Bas-Empire*, Paris, Tallandier, 2010.

LÖHR, Winrich, « The Theft of the Greeks : christian self definition in the age of the schools », in : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 95. 3, 2000, p. 404-426.

MARKSCHIES, Christoph, *Gnosis : an introduction*, translated by John Bowden, London ; New-York, T. & T. Clarke, 2003.

SHERIDAN, Mark, « Origen's concept of scripture : the basis of early Christian interpretation », in : *Downside Review*, 125. 439, 2007, p. 93-110.

SPANNEUT, Michel, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église : de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, préface de H.-I. Marrou*, Paris, Seuil, 1957.

V

La littérature et la pensée chrétienne antique

1) Sources antiques

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, [Tome II] Livres V-VII, textes traduction et notes par Gustave Bardy, Paris Cerf, SC 41, 1955.

JÉRÔME DE STRIDON, *Lives of illustrious Men*, in : *Nicene and Post Nicene-Fathers : Series II, Volume III : Theodoret, Jerome and Gennadius, Rufinus and Jerome*, Philip Schaf and al., Peabody ; Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1994.

PHOTIOS DE CONSTANTINOPLE, *Bibliothèque*. Tome I Codices 1-84, texte établi et traduit par René Henry, Paris, Les Belles Lettres, collection Byzantine ; 8, 1959.

2) Ouvrages modernes

BELL, David N., *Une nuée de témoins*, Paris, Cerf, 1998.

BATUT, Jean-Pierre, « Le Filioque, pomme de discorde entre l'Orient et l'Occident ? », *Revue des Études Slaves*, 68-3, 1996, pp. 385-398.

HAMMAN, Adalbert-Gautier, *Les pères de l'Église*, Paris, Migne, coll. Les Pères dans la foi ; 1, 2000.

GRANT, Robert M., « Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 1979, p. 201-216.

MORESCHINI, Claudio, NORELLI, Enrico, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine* :

1. De Paul à l'ère de Constantin, Genève, Labor et Fides, 2000.

POURKIER, Aline, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, Beauchesne, coll. Christianisme antique 4, 1992.

QUESNEL, Michel (dir.), GRUSON, Philippe (dir.), *La Bible et sa culture, sous la direction de Michel Quesnel et Philippe Gruson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.

SESBOUË, Bernard, WOLINSKI, Joseph, *Le Dieu du salut : [Ier-VIIIe siècle] la tradition, la règle de foi et les symboles, l'économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique*, Paris, Desclée, 1994.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	5
INTRODUCTION	7
* Xénophane de Colophon : éléments biographiques	7
* Œuvres et doctrines de Xénophane	10
* Quelques exemples de l'utilisation de Xénophane par les philosophes postérieurs.....	17
* Rappel de l'Histoire du christianisme antique	21
* Annonce du plan de ce travail.....	26
I. LE CHRISTIANISME ET LA PHILOSOPHIE PAÏENNE	29
A. LES TROIS DOCTRINES PHILOSOPHIQUES LES PLUS INFLUENTES LORS DE LA NAISSANCE DU CHRISTIANISME	29
1) LE STOÏCISME.....	30
2) LE PLATONISME.....	34
3) LE GNOTICISME.....	40
B. UNE CRAINTE DE CONCURRENCE DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE	45
1) LA CONDAMNATION DE LA PHILOSOPHIE PAR LA TRADITION PAULINIENNE.....	45
a) La <i>Première Lettre aux Corinthiens</i>	46
b) La <i>Lettre aux Colossiens</i>	48
2) L'ÉTABLISSEMENT D'UNE POSITION DE VÉRITÉ : L'« ORTHODOXIE » DE L'ÉGLISE CONTRE LES HÉRÉSIES.....	49
a) Le concept de διαδοχή chrétienne et de διαδοχή de l'erreur.....	50
b) L'Elenchos du Pseudo-Hippolyte : la philosophie païenne, mère des hérésies.....	54

3) LE TRAUMATISME DU RÈGNE DE L'EMPEREUR JULIEN.....	57
C. UNE CERTAINE INTERROGATION DE LA PART DES AUTEURS CHRÉTIENS VIS-À-VIS DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE.....	60
1) LA THÉORIE LA PLUS OFFENSIVE : « LE VOL DES GRECS ».....	60
a) Une théorie d'abord développée par l'historiographie juive.....	61
b) Le développement de cette théorie par les auteurs chrétiens.....	63
2) LA THÉORIE LA PLUS CONCILIANTE : LE LOGOS SPERMATIKOS.....	65
a) La théorie stoïcienne avant l'utilisation par les chrétiens.....	65
b) L'utilisation de cette théorie par les auteurs chrétiens.....	66
3) PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE.....	72
II. XÉNOPHANE « THÉOLOGIEN » : UNE ÉTUDE BÉNÉFIQUE PRÉALABLE À CELLE DES ÉCRITURES.....	76
A. AVATARS DU FRAGMENT B 24 CHEZ LES AUTEURS CHRÉTIENS : UN EMPRUNT NON RECONNU EN TANT QUE TEL.....	76
1) UNE REPRISE INDIRECTE DU FRAGMENT B 24 PAR IRÉNÉE DE LYON.....	77
2) LA REPRISE INDIRECTE DU FRAGMENT B 24 PAR CLÉMENT D'ALEXANDRIE.....	84
B. L'UTILISATION ASSUMÉE DES FRAGMENTS « THÉOLOGIQUES » DE XÉNOPHANE DE COLOPHON : UNE TRADITION INITIÉE PAR CLÉMENT D'ALEXANDRIE, REPRISE PAR EUSÈBE DE CÉSARÉE ET THÉODORET DE CYR.....	87
1) PRÉSENTATION DES TROIS AUTEURS MENTIONNANT XÉNOPHANE DE COLOPHON.....	87
a) Clément d'Alexandrie et l'hellénisme chrétien.....	87
b) Eusèbe de Césarée et le triomphe du christianisme.....	92
c) Théodoret de Cyr, la volonté de faire du christianisme l'équivalent, en plus bénéfique, de l'hellénisme.....	95

2) LA VOLONTÉ D'INSCRIRE XÉNOPHANE DE COLOPHON COMME L'UN DES POINTS DE DÉPART DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.....	98
3) XÉNOPHANE MONOTHÉISTE : LES INTERPRÉTATIONS CHRÉTIENNES DU FRAGMENT B 23.....	101
a) La citation du fragment par Clément d' Alexandrie, reprise par Eusèbe de Césarée...	102
b) Critique de la théorie présentée par Clément d' Alexandrie.....	105
4) XÉNOPHANE ET LA RÉFUTATION DE L'ANTHROPOMORPHISME DIVIN : LES FRAGMENTS B 14, B 15 ET B 16.....	112
C. XÉNOPHANE CHEZ LES AUTEURS CHRÉTIENS DE LANGUE LATINE : UNE IMAGE NÉGATIVE OU INDIFFÉRENTE HORMIS CHEZ MINUCIUS FÉLIX.....	118
1) MINUCIUS FÉLIX, L'AUTEUR MAL CONNU DE L' <i>OCTAVIUS</i>	119
2) L'ÉVOCATION DE XÉNOPHANE DE COLOPHON DANS L' <i>OCTAVIUS</i>	122
III. XÉNOPHANE « PHILOSOPHE DE LA NATURE », SOURCE D'HÉRÉSIE POUR LES AUTEURS CHRÉTIENS.	127
A.. DEUX CAS PARTICULIERS : COSMAS INDICOPLEUSTÈS ET JEAN PHILOPON.....	127
1) COSMAS INDICOPLEUSTÈS, UN GÉOGRAPHE CHRÉTIEN QUASI INCONNU.....	127
a) La vie de Cosmas Indicopleustès et sa <i>Topographie chrétienne</i>	128
b) La mention de Xénophane par Cosmas Indicopleustès.....	130
2) JEAN PHILOPON, UN MEILLEUR PHILOSOPHE QUE THÉOLOGIEN.....	132
a) La vie de Jean Philopon et son <i>Commentaire sur la physique d'Aristote</i>	132
b) Les mentions de Xénophane et la citation du fragment B 29 par Jean Philopon.....	135
B. LES AUTEURS QUI ONT TRAITÉ DES DOCTRINES PHYSIQUES DE XÉNOPHANE DE COLOPHON....	141
1) TERTULLIEN, LE PREMIER GRAND AUTEUR CHRÉTIEN DE LANGUE LATINE.....	142
a) La vie de Tertullien.....	142
b) le traité <i>De l'âme</i>	143

2) LACTANCE : PROMOUVOIR LE CHRISTIANISME LORS DE LA PERSÉCUTION DE DIOCLÉTIEN.....	144
a) La vie de Lactance.....	145
b) Les <i>Institutions divines</i>	146
3) ÉPIPHANE DE SALAMINE : LA DÉFINITION DU PAGANISME COMME CRÉATION DIABOLIQUE.....	147
a) La vie d'Épiphane de Salamine.....	148
b) Le <i>Panarion</i>	149
4) AUGUSTIN D'HIPPONE, LE PLUS GRAND AUTEUR DU CHRISTIANISME ANTIQUE OCCIDENTAL..	151
a) La vie d'Augustin d'Hippone.....	151
b) <i>La Cité de Dieu</i>	154
c) <i>Le Contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne</i>	156
5) CYRILLE D'ALEXANDRIE, LE GARANT DE L'ORTHODOXIE CHRÉTIENNE.....	158
a) La vie de Cyrille d'Alexandrie.....	158
b) <i>Le Contre Julien</i>	160
C. LE PORTRAIT DE NOTRE PHILOSOPHE PAR DES AUTEURS QUI NE LUI ACCORDENT PAS LEURS FAVEURS.....	163
1) PLACER XÉNOPHANE DANS LA CHRONOLOGIE DU MONDE.....	163
a) Xénophane postérieur à Moïse et aux prophètes hébreux.....	163
b) Xénophane, point de départ d'une lignée de l'errance et de l'erreur.....	167
2) XÉNOPHANE, PHYSICIEN.....	174
a) Mentions diverses des doctrines physiques de Xénophane.....	175
b) La réflexion xénophanienne sur le principe de toutes choses.....	180
c) Les études xénophaniennes des phénomènes physiques.....	197
3) XÉNOPHANE AU SUJET DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.....	212
a) Le fragment B 34 chez les auteurs chrétiens.....	213
b) Le cas particulier de la <i>Préparation évangélique</i>	218

CONCLUSION.....227

BIBLIOGRAPHIE.....237

TABLE DES MATIÈRES.....243

