EPHE
Sciences
religieuses

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses
Résumé des conférences et travaux

123 | 2016
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2014-2015)

Patristique grecque et histoire des dogmes

Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles

Conférences de l'année 2014-2015

Christoph Riedweg

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/asr/1442
DOI : 10.4000/asr.1442
ISSN : 1969-6329

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 2016
Pagination : 151-158
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Christoph Riedweg, « Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2016, consulté le 07 juillet 2022. URL : http://journals.openedition.org/asr/1442 ; DOI : https://doi.org/10.4000/asr.1442

Tous droits réservés : EPHE

M. Christoph Riedweg

Directeur d'études invité
Professeur à l'Université de Zurich

Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles

L'antiquité tardive a souvent été comparée à notre situation actuelle. Et ce à juste titre[1]. En effet, si l'on regarde les transformations de la société gréco-romaine des temps impériaux et de l'antiquité tardive selon une perspective à vol d'oiseau, on ne peut manquer de réaliser à quel point l'irruption et la lente, mais irrésistible montée de la tradition judéo-chrétienne a créé des tensions à l'intérieur de l'*imperium romanum* globalisé. Ceci peut sans doute être associé à la notion moderne d'un « Clash of civilizations », avec comme point culminant Julien et sa tentative de repaganiser l'empire (la mesure la plus éclatante ayant été son interdiction aux chrétiens d'enseigner dans les écoles publiques[2]).

Il va de soi que la controverse ne s'est pas seulement faite dans le domaine de la religion, de la manière de vivre et des coutumes, mais aussi sur le plan intellectuel, et qu'elle allait aboutir à long terme à une considérable osmose mentale réciproque. Dès le début, des philosophes de matrice platonicienne ont joué un rôle primordial dans ce débat aigu, les plus connus étant Celse, Porphyre de Tyr et l'Empereur Julien. Due aux hasards de la transmission, notre connaissance de ces trois penseurs s'avère très inégale. Tandis que dans le cas de Celse nous ne savons presque rien de sa personne, son œuvre *Discours véritable* (autour de 177-180) peut être en grande partie reconstruite grâce à Origène d'Alexandrie. En ce qui concerne Porphyre de Tyr (233/4-301/5), nous sommes assez bien informés sur sa personne ; en revanche son traité *Contre les chrétiens* peut à peine être recomposé. Nous sommes assurément mieux placés à l'égard de l'Empereur Julien (331/2-363) : il ne figure pas seulement parmi les personnes particulièrement bien documentées (oraisons, lettres, inscriptions, statues, monnaies etc.) ;

1. Cf. à cet égard Ch. Riedweg, « Mit Stoa und Platon gegen die Christen : Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos* », dans Th. Fuhrer, M. Erler (éd.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, Stuttgart 1999 (Philosophie der Antike 9), p. 55-60 = « With Stoicism and Platonism against the Christians : structures of philosophical argumentation in Julian's *Contra Galilaeos* », *Hermathena* 166 (1999), p. 63-68.

2. Cf. parmi les publications les plus récentes sur ce sujet R. Goulet, « Réflexions sur la loi scolaire de l'Empereur Julien », dans H. Hugonnard-Roche (éd.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*, Paris 2008 (Textes et Traditions 16), p. 175-200 ; N. McLynn, « Julian and the Christian Professors », dans C. Harrison, C. Humfress, I. Sandwell (éd.), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford 2014, p. 120-136 ; G. A. Cecconi, « Giuliano, la scuola, i cristiani : note sul dibattito recente », dans A. Marcone (éd.), *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, Milan 2015 (Studi sul Mondo Antico STUSMA 3), p. 204-222.

c'est au minimum le premier livre de son œuvre anti-chrétienne *Contre les Galiléens* (écrite pendant l'hiver 362/3 à Antioche) qui peut être reconstruit dans les grandes lignes grâce à Cyrille d'Alexandrie (env. 375/80-27 juin 444)[3].

I. Nouvelle lumière sur le grand inconnu : un témoignage négligé sur le *Contre les Chrétiens* de Porphyre chez Jean Chrysostome

Le caractère fragmentaire de la transmission de l'œuvre anti-chrétienne de Porphyre contraste fortement avec son énorme importance, qu'on peut déduire non seulement du nombre des réfutations chrétiennes (toutes perdues aujourd'hui), mais aussi des mesures que les Empereurs chrétiens à partir de Constantin ont trouvé nécessaires de prendre pour faire disparaître les critiques porphyriennes jugées extrêmement dangereuses pour le christianisme. Ces mesures se sont montrées efficaces, parce que nous ne savons aujourd'hui presque rien du contenu de ce traité monumental (15 livres)[4].

Un témoignage jusqu'ici négligé dans la recherche porphyrienne se cache dans une homélie de Jean Chrysostome sur les versets 1, 28-34 du prologue de saint Jean[5]. À la fin d'une diatribe contre le manque d'engagement de la part des chrétiens de la haute société d'Antioche – qui, d'après Jean Chrysostome, préfèrent défendre leur danseur, aurige ou *bestiarius* bien-aimés dans les joutes oratoires au lieu de s'investir dans le combat intellectuel contre les attaques des païens (attaques énumérées par Chrysostome) –, il ajoute avec une certaine emphase qu'au cas où le public aurait beaucoup de loisir, il serait prêt à faire paraître aux yeux de tous « un livre composé contre nous d'un honteux philosophe païen, et aussi celui d'un autre plus vieux que le premier ». Comme Celse et Porphyre sont nommés explicitement ensemble dans un autre passage de Chrysostome, où la différence temporelle est à nouveau soulignée[6], l'hypothèse selon laquelle Chrysostome fait allusion à Porphyre et Celse en parlant d'« un honteux philosophe

3. Cf. à cet égard, Ch. Riedweg, *Kyrill von Alexandrien I, « Gegen Julian » Teil 1 : Buch 1–5. Mit einer allgemeinen Einleitung von Ch. Riedweg und W. Kinzig*, Berlin-Boston 2016 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte NF 20), LXXXV–CVIII ; Id., « Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology : Julian's *Against the Galilaeans* », dans St. Rebenich, H.-U. Wiemer (éd.), *Brill's Companion to Julian the Apostate*, Leyde (publication prévue pour 2016).
4. Une nouvelle collection des fragments, témoignages et *Dubia* vient d'être publiée : M. Becker, *Porphyrios,* Contra Christianos*. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Uebersetzung und Anmerkung*, Berlin-Boston 2016 (Texte und Kommentare 52).
5. Jean Chrysostome, *Hom. Ioh.* 17,4 (PG 59, 113). Pour un traitement plus détaillé de ce nouveau témoignage, cf. Ch. Riedweg, « Ein neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift *Gegen die Christen* – Johannes Chrysostomos, *Johanneshomilie* 17,3f. », dans I. Männlein-Robert, M. Becker (éd.), *Die Christen als Bedrohung ? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios'* Contra Christianos, Tübingen (publication prévue pour 2016). J'avais signalé ce témoignage, présenté entre autres au congrès international « Die Christen als Bedrohung ? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios *Contra Christianos* », le 28 juillet 2014 à Tübingen, déjà en 2013 à M. Becker, qui a donc pu l'inclure dans sa nouvelle collection mentionnée ci-dessus (fr. 80T. Becker).
6. Jean Chrysostome, *Hom. 6,3 in I. Cor. 2,4s.* (PG 61, 52,30ss.).

païen et […] d'un autre […] plus vieux que le premier » (μιαροῦ τινος Ἕλληνος φιλοσόφου […]καὶ ἑτέρου πάλιν πρεσβυτέρου τούτου)[7] est fort probable.

Dans l'affirmative, on peut supposer que parmi les arguments antichrétiens présentés par Chrysostome dans cette homélie, les points suivants devaient aussi figurer dans le traité de Porphyre : une certaine altercation avec la doctrine chrétienne de la Trinité ; le rapport entre Trinité et polythéisme ; la polémique à propos de la résurrection chrétienne ; la preuve des *vaticinia ex eventu* étendue au Nouveau Testament (entre autres la destruction du temple) ; un reproche général de πλάσματα, en particulier vis-à-vis des miracles (θαύματα) de Jésus et des apôtres[8].

II. *Logos* philosophique contre *logos* de l'Évangile

a) *Les critiques du « juif » chez Celse, la réfutation stoïcienne de Porphyre et l'interprétation platonisante d'Amélius*

Le prologue de l'Évangile selon saint Jean étant un des textes les plus philosophiques du Nouveau Testament et foisonnant d'allusions transversales, il se prête à être un pont entre christianisme, tradition juive et philosophie païenne, mais aussi une cible. Que déjà Celse, ou plus précisément la personne juive qu'il fait parler contre le christianisme dans la première partie de sa réfutation, ait discuté ce texte résulte clairement d'allusions qui se trouvent dans le deuxième livre du *Contre Celse* d'Origène : si Jésus était vraiment le fils de dieu *logos*, il aurait dû 'illuminer' tout le reste comme le fait le soleil[9]. Mais les chrétiens présentent au lieu d'un *logos* pur et saint – idée que le juif de Celse accepterait en principe – un homme ignominieusement arrêté et conduit au supplice[10].

Porphyre utilise un argument plus sophistiqué, basé sur la distinction d'origine stoïcienne du *logos* « intérieur » et « proféré »[11] : Jésus, en tant que *logos*, est soit l'un soit l'autre ; s'il est *logos* proféré, il ne peut pas être « substantiel » (ce qui implique qu'il ne peut pas être dieu) ; en revanche, s'il est *logos* intérieur, il ne peut pas être descendu sur terre (et être identifié avec Jésus). Ce qui semble à première vue un syllogisme plutôt stérile gagne en prégnance si l'on considère les fortes résonances théo-philosophiques du concept du double *logos* dans la pensée judéo-chrétienne. Théophile d'Antioche par exemple l'avait adopté pour rendre plausible *per analogiam* l'incarnation du Christ, qui, selon lui, est avant toute chose et toujours *logos* « intérieur » de dieu, mais qui devient aussi *logos*

7. Jean Chrysostome, *Hom. Ioh.* 17,4 (PG 59, 113,7-9).
8. Pour plus de détails cf. l'article mentionné ci-dessus n. 5.
9. Celse, *Ἀληθὴς λόγος* fr. 2,30 Bader.
10. Celse, *Ἀληθὴς λόγος* fr. 2,31 Bader.
11. Porphyre, *Adv. Christ.* fr. 86 Harnack dans la version de Psellus, *Opusc. theol.* 75, 106–111 Gautier (cf. 97,20–22), version trouvée par R. Goulet, « Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre „Contre les chrétiens" », *VigChr* 64 (2010), p. 141-148 ; Becker (n. 4 ci-dessus) semble considérer les trois passages comme des fragments individuels (fr. 66F.-68F. Becker) au lieu de les regrouper sous un seul numéro.

« proféré » au moment de l'engendrement[12]. Il y avait en outre évidemment aussi une tendance « hétérodoxe », allant de Sabellius et Paul de Samosate à Marcel d'Ancyre et Photin, à différencier, sur la base des deux *logoi*, le *logos fils de dieu* et l'homme Jésus (cf. l'anathème du Symbole de Sirmium, qui interdit explicitement d'utiliser l'appellation *logos* intérieur ou proféré pour le fils de dieu)[13].

Reste le cas très particulier d'Amélius, élève de Plotin, qui apporte le témoignage du « barbare » Jean (sans le nommer d'ailleurs) après celui d'Héraclite pour prouver l'existence d'un *logos* éternel, selon lequel les choses qui deviennent, naissent. Il ne s'agit pas, dans ce fragment cité par Eusèbe[14], d'une exégèse ou interprétation au sens propre du terme, mais de l'essentiel d'une paraphrase[15] – paraphrase à vrai dire assez littérale en ce qui concerne Jean 1, 1-4, même si Amélius interprète le « Au commencement » d'une manière nettement philosophique, en plaçant le *logos* dans le rang et la dignité de principe. Le reste non seulement du prologue, mais de tout l'Évangile, c'est à dire l'incarnation, mais aussi la mort et la résurrection du Christ sont résumées fort schématiquement et transformées en ontologie platonicienne. La question difficile et contestée concerne celle de savoir si la façon dont Amélius lit le texte signifie une prise de position en faveur du christianisme ou contre lui. Ce problème est lié à la compréhension de la notion de *logos*, qui peut être considérée dans une perspective soit cosmique/cosmologique[16], soit anthropologique (l'incarnation de l'âme humaine). Macro- et microcosme étant en relation étroite dans la vision du monde philosophique de l'antiquité, notamment dans le platonisme, les deux lectures

12. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum* 2,10,2-4. 8-10 et 2,22,1-6.
13. = Athanase, *De syn.* 27,3,8.
14. Eusèbe, *Praep.ev.* 11,19,1.
15. Cf. S. Vollenweider, « Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios », dans A. Dettwiler, U. Poplutz (éd.), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean, Festschrift J. Zumstein*, Zürich 2009 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 97), p. 377-397, notamment p. 381-383. Le fragment d'Amélius a été traité à plusieurs reprises dans la recherche moderne, cf. entre autres H. Dörrie, « Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon Saint Jean [Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11,19,1-4] », dans Id., *Platonica minora*, Munich 1976 (Studia et testimonia antiqua, 8), p. 491-507 (= J. Fontaine, Ch. Kannengiesser [éd.], *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 75-87) ; L. Brisson, « Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style », dans H. Temporini, W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II 36.2*, Berlin 1987, p. 793-860 ; L. Abramowski, « Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius : Der Fall des Marius Victorinus », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8 (2004), p. 513-566 ; J. Dillon, « St. John in Amelius' Seminar », dans P. Vassilopoulou, S. R. L. Clark (éd.), *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*, New York 2009, p. 30-43 ; L. Brisson, « Le Christ comme *LÓGOS* suivant Porphyre dans *Contre les chrétiens* (fragment 86 von Harnack = Théophylacte, Enarr. in Joh., PG 123, col. 1141) », dans S. Morlet (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions (Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne)* , Paris 2011 (Collection des études augustiniennes Série Antiquité, 190), p. 277-290.
16. C'est la lecture proposée, avec des variations, par Dörrie et Brisson (âme du monde), Abramowski (deuxième cause démiurgique) et Dillon (« how *logoi* work on matter », « allegory of the eternal procession and return of the Logos » [36s.] ; cf. aussi Vollenweider).

semblent justifiées, et en accord avec Porphyre[17], Amélius pourrait avoir vu en Jésus un exemple d'un « homme divin ». Dans tous les cas, on peut constater chez Amélius une forte marginalisation de l'aspect « historique » de Jésus, dont l'incarnation semble réduite à une transformation extérieure (élément « docétiste » de sa paraphrase)[18] et la mort sur la croix est réinterprétée comme une dissolution, suivie par la re-divinisation.

Décider si une telle interprétation montre une attitude sensible et respectueuse à l'égard de saint Jean ou si elle est plutôt l'expression d'une violente monopolisation partisane, dépend largement du point de vue de l'interprète. La question est toutefois peut-être mal posée, car basée sur une conception « orthodoxe » du christianisme ; Amélius pourrait à vrai dire avoir rencontré le prologue de Jean dans une interprétation hétérodoxe (par exemple chez Paul de Samosate qui semble avoir rejeté l'incarnation du *logos* au sens propre[19]).

III. *Logos* philosophique contre *logos* de l'Évangile

b) *L'exégèse de Jn 1,1* sq. *par Julien et Cyrille d'Alexandrie*

Julien a également connu une lecture hétérodoxe du prologue de Jean : celle de l'évêque de Sirmium et élève de Marcel d'Ancyre, Photin († 376), qui aurait séparé le *logos* qui est « avec dieu » (Jn 1,1) de Jésus né de Marie[20]. Dans une lettre qu'il lui adresse, Julien le loue pour s'être gardé « avec raison d'introduire dans le ventre d'une mère celui que tu prends pour un dieu » (contrairement à Diodore de Tarse)[21] et, selon Didyme l'Aveugle, Photin et Marcel auraient dit que la « chair » (cf. Jn 1,14) était le fils envoyé, tandis que « dieu *logos* » n'était jamais appelé fils[22].

En contraste avec Amélius, mais en accord avec Celse et Porphyre dont les réfutations du *logos* de saint Jean semblent basées sur une lecture « orthodoxe » du prologue, Julien refuse catégoriquement l'interprétation hétérodoxe dans sa polémique contre saint Jean[23]. Cet évangéliste est à ses yeux le grand tricheur. Julien lui reproche a) comme erreur de base sa démarche inouïe qui consiste à identifier Jésus avec le *logos* divin et le créateur de l'univers, et b) d'avoir employé une stratégie littéraire frauduleuse pour faire passer son message sans que les lecteurs ne s'en aperçoivent[24]. En critique littéraire attentif qu'il est, Julien constate une rupture en Jn 1,14 : les versets précédents, notamment 1,1-5, auraient sans doute été en principe acceptables pour Julien d'un point de vue philosophique

17. Porphyre, *De philos. ex orac. haur.* fr. 345f. Smith, cf. ci-dessous.
18. Cf. J. M. Rist, « St. John and Amelius », *Journal of Theological Studies* 20 (1969), p. 230-231.
19. Cf. entre autres Eusèbe, *Hist. eccl.* 7,30,11.
20. Cf. Julien, *Contra Galilaeos* 1, fr. 64,25-27 Masaracchia (= Cyrille, *Contra Iulianum* 8,16 [901B]).
21. Julien, *Epist.* 90 Bidez.
22. Didyme, *In Zachariam* 4,237.
23. Cf. pour cette polémique surtout Julien, *Contra Galilaeos* 1, fr. 79 et 80 Masaracchia (= Cyrille, *Contra Iulianum* 10,1 [1002C–1004B] et 10,8 [1012D–1013B])
24. Cf. à cet égard déjà Julien, *Contra Galilaeos* 1, fr. 50,9-15 Masaracchia (= Cyrille, *Contra Iulianum* 6,42 [825B–C]).

et « mythologique », mais à partir de 1,14, la véritable intention de Jean émerge de plus en plus clairement. Plutôt que d'exprimer enfin sa conviction (erronée) dans ses propres mots, l'évangéliste met en scène Jean-Baptiste et le charge, en tant qu'il est son porte-parole, d'introduire – presque en passant et subrepticement – le nom de Jésus en 1,17. Julien considère tout cela comme un mauvais stratagème, qui est en outre aggravé par le fait que, au lieu de révéler ouvertement et développer sa pensée d'une manière cohérente, Jean se rétracte immédiatement après ce qu'il a dit et ajoute que personne n'a jamais vu dieu (Jean 1,18).

Dans sa réponse à Julien, Cyrille d'Alexandrie souligne d'abord que Julien se trompe quand il dit que « ni Paul n'a osé nommer Jésus dieu ni Matthieu ni Luc ni Marc », car Paul au moins, dans son *Épître aux Romains* 9,5 parle du Christ comme « dieu au-dessus de tous »[25]. À part cette petite victoire philologique que Cyrille remporte sur Julien, qui était d'après Cyrille très fier de ses connaissances de la Bible, l'évêque d'Alexandrie insiste sur la subtilité du discours de saint Jean : il voulait éviter que quelqu'un ne s'imagine « le *logos* incarné comme contemporain de la naissance charnelle, et qu'on parle d'un dieu nouveau venu et récent ». Pour Cyrille, saint Jean était avant tout un excellent pédagogue et théologien, et si son prologue se structure en deux parties (comme l'avait vu aussi Julien), c'est pour clarifier les deux aspects de Jésus Christ, dont l'incarnation ne signifie pas un changement du divin (« enracinée substantiellement dans sa nature », « il est resté ce qu'il était » etc.)[26]. Il est d'ailleurs intéressant que Cyrille cite dans un autre contexte aussi la paraphrase d'Amélius (qu'il connaissait sans aucun doute d'Eusèbe), sans y trouver à redire[27].

IV. Une philosophie antichrétienne : le projet platonicien du *Discours véritable* de Celse et de la *Philosophie tirée des oracles* de Porphyre

Les grands polémistes antichrétiens ne se contentent pas d'attaquer et de simplement réfuter la position intenable des opposants, mais laissent entrevoir l'esquisse d'une vision propre du monde onto-théologique et philosophique. À cause de la transmission tellement fragmentaire, cette partie « constructive » de la réfutation est dans le cas de Porphyre, à part quelques faibles allusions, à peine récupérable. Cela invite à compenser cette lacune avec un regard sur sa *Philosophie puisée des oracles*.

Le *Discours véritable* de Celse est marqué par une forte adhésion, parfois même littérale, à la théologie platonicienne, telle que dessinée dans la *République*, dont les prémisses sont : 1) dieu et le divin sont uniquement bons, les causes du mal doivent être cherchées ailleurs, et 2) ils ne connaissent pas de changements, parce que chaque changement signifierait une détérioration (sur la base de ces

25. Cyrille, *Contra Iulianum* 10,2 (1004C–1005B).
26. Cyrille, *Contra Iulianum* 10,6 (1009C–1012B).
27. Cyrille, *Contra Iulianum* 8,44 (936A–B).

deux prémisses, l'incarnation de Dieu peut être exclue)[28]. L'autre point de référence est, c'est peu surprenant, le dialogue du *Timée*, avec sa dichotomie entre être et devenir, le concept de la perfection du cosmos et la pyramide ontologique[29]. Font partie de cette pyramide aussi les forces divines inférieures, telles anges, démons, héros, qui ont chacune leur tâche et qu'il faut essayer de se rendre bienveillantes, parce qu'il est naïf de croire pouvoir éviter de « festoyer avec les démons » – on est partout, et non seulement à l'occasion des sacrifices (comme le croient les chrétiens), leurs commensaux : quand on mange, boit, respire, etc.[30]

Porphyre parle lui aussi, dans sa *Philosophie puisée des oracles*, d'accord avec les vers oraculaires, du fait que le monde entier, y compris le monde souterrain, est rempli des démons, qui sont d'ailleurs répartis en deux groupes (ceux qui donnent le bien, et ceux qui empêchent le mal). Il encourage à les vénérer tous d'une manière spécifique dans l'intérêt propre du salut de l'âme[31]. En ce qui concerne les mauvais démons, qui se trouvent surtout dans le domaine corporel, il faut les chasser au moyen de rites de purification pour créer les conditions qui permettront l'apparition du divin[32]. Cette omniprésence des démons n'empêche toutefois pas que le vrai philosophe doit s'orienter vers le haut et tourner la raison « vers dieu roi » qui exerce son influence à travers tous les domaines du cosmos et qui est entouré des « saints seigneurs »[33].

Curieusement, le christianisme comme Jésus lui-même sont aussi l'objet de questions et réponses oraculaires, un fait qui illustre l'urgence et l'actualité pressante de ce mouvement religieux à ce moment-là. Par exemple : un mari veut savoir quel dieu il doit se rendre propice pour retirer son épouse du christianisme[34]. Et, encore plus important dans le cadre de ce cycle de conférences : la déesse Hécate, qui préside avec Sarapis aux mauvais démons, est interrogée pour savoir si le Christ est dieu[35]. La réponse montre les mêmes traits généralisants que la lecture du prologue de saint Jean par Amélius : le Christ est présenté comme un paradigme pour le sort de l'âme humaine, l'incarnation étant considérée comme une expérience négative, une phase d'errance que le Christ, tout en étant un homme extraordinairement pieux, a lui aussi dû subir. Mais en principe l'âme est immortelle, et donc aussi le Christ, après la mort, a été déifié, comme, d'après Porphyre, c'est le cas avec tous les pieux (ce que les chrétiens n'ont pas compris, eux qui le vénèrent sans connaissance des faits – c'est-à-dire sans doute

28. Celse, *Ἀληθὴς λόγος*, fr. 4,14 et 4,18 Bader ; cf. les deux τύποι περὶ θεολογίας chez Platon, *Rep.* 2,379a–383c.
29. Cf. entre autres Celse, *Ἀληθὴς λόγος* fr. 7,42 et 7,45 Bader.
30. Celse, *Ἀληθὴς λόγος* fr. 7,68 ; 8,2. 22. 33. 45 Bader.
31. Porphyre, *De philos. ex orac.haur.* fr. 314F.-315F. et 324F.,2-4 Smith.
32. Porphyre, *De philos. ex orac.haur.* fr. 326F., 329F. et 339F. Smith.
33. Porphyre, *De philos. ex orac.haur.* fr. 325aF. et 325F. (« saints seigneurs » : ligne 15) Smith.
34. Porphyre, *De philos. ex orac.haur.* fr. 343F. Smith.
35. Porphyre, *De philos. ex orac.haur.* fr. 345F. Smith ; pour une analyse détaillée de ce fragment cf. Ch. Riedweg, « Porphyrios über Christus und die Christen : *De philosophia ex oraculis haurienda* und *Contra Christianos* im Vergleich », dans *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne. Entretiens sur l'antiquité classique de la Fondation Hardt 51*, Vandœuvres-Genève 2005, p. 151-203.

comme dieu *logos* et démiurge). L'oracle qui suit concerne la raison de la punition du Christ, et la réponse est de nouveau généralisante : elle fait référence « aux tourments affaiblissants » auxquels le corps est toujours exposé (l'incarnation comme punition, selon une vieille tradition orphico-pythagoricienne), « mais l'âme des pieux se tient sur le sol céleste »[36].

Une telle interprétation platonisante de Jésus représente la compréhension maximale que les philosophes contemporains pouvaient proposer au christianisme croissant dans ce conflit qui n'était pas qu'intellectuel. Mais il est évident que les chrétiens, à l'exception sans doute de penseurs « hétérodoxes » comme Paul de Samosate, ne pouvaient pas accepter une telle offre de paix[37].

Sources

R. Bader, *Der* Alhyhs Logos *des Kelsos*, Stuttgart-Berlin 1940 (Tübinger Beiträge zur Altertumswiss. 33).

J. Bidez, *L'Empereur Julien, Œuvres complètes*, t. I, 2e partie : *Lettres et fragments*, Paris 1924 (Collection des Universités de France 22) (rééd. Nachdruck, 2003).

P. Gautier, *Michaelis Pselli theologica*, vol. I., Leipzig 1989 (Bibl. Teubneriana).

E. Masaracchia, *Giuliano Imperatore, Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione*, Rome 1990 (Testi e commenti 9).

A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta edidit A. S. fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante*, Stuttgart-Leipzig 1993 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

36. *Ibid*.

37. J'aimerais remercier chaleureusement Marie-Odile Boulnois et Philippe Hoffmann pour l'aimable invitation et hospitalité, et ma collaboratrice Camille Semenzato (Zurich/Lausanne) pour son aide infatigable et ses conseils linguistiques.