

# Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme  
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

---

2022

### Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli

Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford

Charles Burnett, The Warburg Institute, London

Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Cristina D'Ancona, Università di Pisa

Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington

Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum

Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem

Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris

Remke Kruk, Universiteit Leiden

Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa

Alain-Philippe Segonds (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

### Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

### Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

### Peer Review Criteria

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

### Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it).

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it) · PEC [cidic@pec.unipi.it](mailto:cidic@pec.unipi.it)

[www.pisauniversitypress.it](http://www.pisauniversitypress.it)

*Studia graeco-arabica*. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v; Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 1853, f. 186v

# Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i> .....	»	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i> .....	»	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i> .....	»	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i> .....		53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i> .....	»	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i> .....	»	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i> .....	»	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i> .....	»	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i> .....	»	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	»	157
<i>Book Announcements and Reviews</i> .....	»	181
<i>Index of Manuscripts</i> .....	»	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i> .....	»	242
<i>Index of Modern Names</i> .....	»	245

# *Le ciel image de la terre: de Celse à Julien*

Polymnia Athanassiadi

## *Abstract*

Men create their gods in their own image and likeness, and their ideal universe in the image and likeness of the one in which they live. Thus, to the minds of those living in the Roman Empire, the pyramid of secular power with the emperor at its apex suggested a heavenly pyramid, in which the one and the many came together in the form of a hierarchical structure. In Platonic terms, the one transcendent God manifested Himself in the form of the deities of the traditional pantheon. In other words, theological monotheism had its counterpart in cultic polytheism. The Platonist Celsus attacked the Christians on both theological and social grounds, arguing that in their refusal to worship any of the traditional gods of the Empire they disrupted the harmony between the heavenly and the social order, known as *pax deorum*. Two centuries later, the Emperor Julian took Celsus' line of reasoning to its logical conclusion by propounding his theory of the ethnic or national gods: in their capacity as divine archetypes allotted by the supreme God to specific nations, these deities had bestowed upon the races in their custody customs and laws to fit their peculiar character. By forsaking the traditions of Judaism, the Christians had deprived themselves of the protection of their own national god, Jehovah, becoming outlaws both on earth and in the cosmic order. Julian's theory of the ethnic gods continued to be popular among Platonising intellectuals, as the writings of the bishop of Cyrene Synesius show.

## *Introduction*

Comme le titre même de cette contribution l'indique, mon argument se construit autour d'une vérité de Lapalisse: depuis toujours les sociétés humaines ont conçu et bâti leurs univers spirituels à leur propre image. Prenons la Grèce ancienne: la pluralité et la diversité des rois homériques sous un stratège respecté se reflète dans la pluralité des dieux de l'Olympe sous la tutelle du père des dieux et des hommes, Zeus. Aux régimes démocratiques des cités classiques correspond un système divin polythéiste assez égalitaire, qui commence à céder le pas à une conception de plus en plus moniste de l'agrégation du ciel, à mesure que le monde hellénistique se constitue en une agglomération de monarchies diversement puissantes; jusqu'à ce que le monde de la Plus-Grande-Méditerranée soit englouti dans l'Empire romain. C'est alors, dans ce milieu à tendance de plus en plus monothéiste, que naît et se propage le christianisme, qui, dans sa démarche missionnaire et apologétique, se sert d'un discours platonisant teinté de stoïcisme et d'aristotélisme.<sup>1</sup>

Néanmoins, malgré l'indéniable analogie entre réalité politique et culture religieuse, en théorie aussi bien qu'en pratique, on observe, dans cette même Grèce de l'Antiquité, une communauté de pensée – je dirais un consensus – parmi les philosophes qui, depuis l'époque archaïque et indépendamment des péripéties politiques de leur cité, déploient une ontologie essentiellement moniste, qui finira par devenir un des éléments majeurs de la

---

<sup>1</sup> P. Athanassiadi – M. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford U.P., Oxford 1999, pp. 1-20.

*koiné* philosophique de l'ère hellénistique. Mais en même temps, et malgré leurs tendances monothéistes, ces philosophes respectent, à part quelques exceptions négligeables, la religion officielle polythéiste des cités et des états dans lesquels ils vivent et enseignent. Et l'on se demande: comment ces penseurs arrivent-ils à harmoniser leur logique monothéiste avec un comportement décent, voire pieux, envers les conventions et convictions religieuses de leur société? Comment expliquer l'apparente contradiction entre une profession de foi monothéiste de plus en plus austère et leur attachement à l'identité historique des dieux et démons tels que dépeints par la mythologie traditionnelle? Le témoignage de Celse pourrait bien nous aider à répondre à ce paradoxe et du coup sortir de cette impasse.

### *Le témoignage de Celse*

Empruntant à Platon la formule Ἀληθῆς λόγος (*Phèdre* 270C) – *Discours vrai* ou *Discours de la vérité* – le philosophe Celse en fait l'intitulé d'un ouvrage par lequel il dénonce, vers 180, les chrétiens comme ennemis publics.<sup>2</sup> Malgré pourtant la référence platonicienne, c'est dans un sens tout à fait foucauldien que notre auteur se sert du substantif λόγος qui, allié à l'adjectif ἀληθῆς, produit un mélange explosif, comme l'a bien vu Origène, qui a senti le besoin de réfuter ce texte au titre agressif et insolent quelque quatre-vingts ans après sa publication. Et c'est grâce à cette réfutation que nous pouvons suivre aujourd'hui l'argumentation de Celse dont l'œuvre originale est perdue. Quels sont les arguments philosophiques auxquels répond Origène?

Le discours vrai, dit Celse, est aussi le discours ancien (παλαιὸς λόγος CC I 14), “envoyé d'en haut” aux nations sacrées, les Égyptiens, les Assyriens, les Indiens, les Perses, les Odryses – c'est-à-dire les Thraces – et les Grecs qui, par l'effet de cette révélation, devinrent les maîtres de la sagesse (ἔθνη σοφώτατα) (CC I 14, 27; cf. VII 45, 27-30). Énoncé en grec par des hommes possédés par le divin (ἔνθεοι ἄνδρες; CC VII 28, 41, 45, 58), tels que Linos, Musée et Orphée, ce discours a reçu le sceau de la philosophia perennis par Platon (CC VI 17), grâce à qui le *Discours de la vérité* est devenu l'apanage de l'humanité.<sup>3</sup> À l'époque antonine – qui est celle de Celse – le cri confessionnel que Dieu est monade – qu'il est, malgré la diversité des noms qu'on lui attribue, entité unique – est lancé de partout par une multitude de croyants. Adhérant à ce dogme – à savoir le dogme de la polyonymie du divin – Celse proclame:

Οὐδὲν οὖν οἴμαι διαφέρειν Δία Ὑψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαώθ ἢ Ἀμοῦν, ὡς Αἰγύπτιοι, ἢ Παπαῖον, ὡς Σκύθαι.

Il n'y a pas de différence si l'on appelle le Très-Haut Zeus ou Zen ou Adonai ou Sabaoth ou Amoun, comme les Égyptiens, ou Papaeos, comme les Scythes (CC V 41).

La polyonymie ou myrionymie du divin masque son unité. À en juger par les témoignages épigraphiques semés à travers l'Empire, le slogan universaliste Εἰς θεός est partout dans ce monde globalisé.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ap. Origène, *Contre Celse*, éd. et trad. M. Borret, 5 vols., Cerf, Paris 1967-76 (Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150, 227) [abrégé par la suite en CC], en particulier III 10; VIII 50. Pour les différentes modalités du terme ἀλήθεια chez Platon: *Leg.* 663E, 730B; *Phaedr.* 275A; *Symp.* 218E; *Gorg.* 454D; *Theet.* 171; *Phil.* 58D. Sur Celse et son platonisme militant, voir M. Frede, “Celsus' Attack on the Christians”, in J. Barnes – M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 218-40.

<sup>3</sup> Remarquons à cet effet que Hiéroclès, qui écrit au moment de la grande persécution un discours antichrétien, intitule son ouvrage Φιλαλήθης, “Ami de la Vérité”.

<sup>4</sup> S. Mitchell, “The cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians”, in Athanassiadi-Frede (eds.),

Pour Celse le discours de la vérité n'est autre que la tradition monothéiste des peuples civilisés, ignorée par les Juifs et rejetée par les chrétiens (CC I 24, V 41). "Or il n'a pas voulu qualifier de peuple très sage les Juifs" se plaint Origène (CC I 14). Comment Celse justifie-t-il l'exclusion des Juifs de la liste des ἔθνη σοφώτατα – les nations éminemment sages – qui professent la foi en un Dieu suprême? Selon la nomenclature philosophique de son époque (que nous qualifions de médio-platonisme) le culte hébraïque n'est qu'un pseudo-monothéisme puisqu'il s'adresse à un dieu de second ordre – grief sur lequel s'attardera Julien.<sup>5</sup> Quant aux chrétiens, selon Celse, ils sont de doubles apostats – des rebelles à la fois contre leur propre tradition spirituelle et contre leur patrie terrestre: ces hérétiques adorent, en même temps que le Dieu des Juifs, un autre dieu, "celui qui vient d'apparaître",<sup>6</sup> tandis qu'ils refusent de défendre leur patrie terrestre.

Pour répondre au grief de la trahison chrétienne envers la théologie de Moïse, Origène emprunte au vocabulaire philosophique de son temps la notion innovante d'hypostase: tout en constituant deux hypostases distinctes, dira-t-il, le Père et le Fils forment une unité quant à l'essence (CC VIII 12). Notion à longue et troublante postérité, le terme d'hypostase, introduit dans le discours théologique par Origène, a servi de fondement à la *Civitas confusionis*, comme est décrite dans un livre récent la situation qui allait régner dans la communauté chrétienne, surtout à partir du moment où fut établie la paix entre Église et État.<sup>7</sup> La réplique de l'Apologète à la seconde accusation de Celse est aussi catégorique: les chrétiens se soucient bien de la cité terrestre; s'ils ne prennent pas des armes contre ses ennemis, ils adressent des prières au tout-puissant pour son salut.

Aucune de ces deux réponses n'aurait satisfait Celse, pour qui les domaines de Dieu et du César sont indissolublement liés. (Répétons qu'Origène entreprend la réfutation de ce discours qu'il juge dangereux pour les croyants chrétiens quelques quatre-vingts ans après sa parution, donc après la mort de son auteur). Ayant recours à une analogie chère à son époque, Celse compare la structure du ciel à l'administration impériale (CC VIII 35).<sup>8</sup> Image fidèle de la terre, le ciel est gouverné par une hiérarchie divine qui, telle une pyramide, s'organise au-dessous du dieu suprême, comme les gouverneurs des provinces romaines et les satrapes de la Perse agissent respectivement sous les ordres de l'empereur et du roi des rois.<sup>9</sup> Si l'on outrage les dieux qui protègent telle ou telle partie du monde, ces êtres divins ont le pouvoir de causer de graves dommages au coupable.

Ἡ ὁ μὲν τοῦ Περωσῶν ἢ Ῥωμαίων βασιλέως σατράπης καὶ ὑπαρχος ἢ στρατηγὸς ἢ ἐπίτροπος, ἔτι μὴν καὶ οἱ τὰς μικροτέρας ἀρχὰς ἢ ἐπιμελείας ἢ ὑπηρεσίας ἔχοντες μέγα δύναιτ' ἂν βλάπτειν ἀμελούμενοι, οἱ δ' ἀναέριοί τε καὶ ἐπίγειοι σατράπαι καὶ διάκονοι μικρὰ βλάπτοιεν ἂν ὑβριζόμενοι; (CC VIII 35)

*Pagan Monotheism* (cité *supra*, n. 1), pp. 81-148.

<sup>5</sup> Voir plus loin, p. 31, et Frede, "Celsus' Attack" (cité *supra*, n. 2), pp. 232-3.

<sup>6</sup> CC VIII 12: τὸν ἔναγχος φανέντα (cf. Julien l'Empereur, *Contra Galilaeos*, ed. E. Masaracchia, Edizioni dell'Ateneo, Rome 1990 [Testi e commenti, 9] [abrégé par la suite en CG], fr. 64); pour Celse, le dogme de l'incarnation est αἰσχιστον (CC IV 2), tandis que la croyance messianique à la résurrection est contre nature et ἀτοπώτατον (CC V 14, VIII 49).

<sup>7</sup> Cf. M.-Y. Perrin, *Civitas confusionis: de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début III<sup>e</sup> s. – c. 430)*, Nuvis, Paris 2017.

<sup>8</sup> CC VIII 35-36, pour la critique d'Origène.

<sup>9</sup> Idée courante qui, entre autres, se trouve chez le contemporain de Celse, Maxime de Tyr, *Dissertations* 39.5.

Quoi! Le satrape, le gouverneur, le général, le procureur du roi de Perse ou de l’empereur romain, voire ceux qui exercent des charges, offices ou services inférieurs, auraient le pouvoir de causer de graves dommages si on les néglige, tandis que les satrapes et ministres de l’air ou de la terre n’en causeraient que des légers si on les outrage?

À l’architecture céleste de Celse, comprenant une multitude de dieux et de démons, Origène oppose un ordre formé d’un dieu suprême – ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός – et d’un dieu-logos, son fils unique (CC VIII 36). À cette disposition intelligible on ne peut plus simple correspond un empire – voire une œcumène – gouvernée par un seul maître (CC II 30). Et c’est l’homogénéité de cet empire qui, par l’effet d’un acte de la providence divine – l’abolition des frontières entre les nations – a rendu possible la mission universelle du christianisme, dira Origène:

κατὰ τὴν Αὐγούστου βασιλείαν ὁ Ἰησοῦς γεγέννηται, τοῦ, ἔν’ οὕτως ὀνομάσω, ὁμαλίσαντος διὰ μιᾶς βασιλείας τοὺς πολλοὺς τῶν ἐπὶ γῆς. Ἦν δ’ ἂν ἐμπόδιον τοῦ νεμηθῆναι τὴν Ἰησοῦ διδασκαλίαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πολλὰς εἶναι βασιλείας οὐ μόνον διὰ τὰ προειρημένα ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι στρατεύεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν πατρίδων πολεμεῖν τοὺς πανταχοῦ (CC II 30).

Jésus est né sous le règne d’Auguste qui avait pour ainsi dire réduit à une masse uniforme, grâce à sa souveraineté unique, la plupart des hommes de la terre. L’existence de nombreux royaumes eût été un obstacle à la diffusion de l’enseignement de Jésus par toute la terre: non seulement pour la raison déjà dite, mais encore à cause de la contrainte imposée aux hommes de tous les lieux de prendre les armes et de faire la guerre pour défendre leur patrie.

Pour Celse (comme plus tard pour Julien), cette logique absolutiste qui tourne le dos aux traditions ethniques et aux réalités administratives de Rome, nie toute nuance, et même tout rapport hiérarchique, dans les structures correspondantes de la terre et du ciel. Son raisonnement à cet effet est conforme au dogme de la *pax deorum*: pour que la providence divine puisse veiller sur les hommes et garantir la *salus publica*, il est nécessaire qu’un régime de paix règne entre la terre et le ciel. Les dieux ont droit aux rites traditionnels, et, selon la logique platonicienne qui est celle de Celse, en adorant les parties on adore le tout, “car la piété envers Dieu est plus parfaite quand elle traverse toute la chaîne de l’être”, τὸ γὰρ θεοσεβὲς διὰ πάντων διεξιὸν τελεώτερον γίνεται (CC VIII 66). C’est, en effet, en adorant Hélios ou Athéna que l’on parcourt la voie hiérarchique qui procède de l’Un, pour arriver au Grand Dieu – τὸν μέγαν θεόν – de notre passage.<sup>10</sup>

Ce principe de l’unité dans la multiplicité sera superbement défendu par Plotin – un contemporain qui aurait eu le même maître qu’Origène – dans son adresse aux gnostiques qui fréquentaient son école:

ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμεῖν θεοὺς, ἐφ’ ἅπασιν δὲ ἤδη τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένου· οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότην, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῇ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρημένους καὶ δι’ ἐκεῖνον καὶ παρ’ ἐκείνου ὄντας (Plotin, *Enn.* II 9[33], 9.35-40).

<sup>10</sup> Selon la formule lapidaire de Frede, “Celsus’ Attack” (cité *supra*, n. 2), p. 232: “Celsus, himself being a Platonist, is a monotheist”.

Il faut célébrer les dieux intelligibles et, au-dessus d'eux tous, le grand roi des êtres intelligibles, qui témoigne de sa grandeur par la pluralité même des dieux. Ne pas restreindre la divinité en un seul être, mais la reconnaître dans la multiplicité dans laquelle Dieu lui-même se manifeste, voilà ce qui est de connaître la puissance de Dieu qui, tout en restant tel qu'il est, produit plusieurs dieux, tous dépendant de lui, existant par lui et progressant de lui.

Texte crucial dont la logique sera reprise par tous ceux qui, dans l'Antiquité tardive, ont formulé une théologie monothéiste tout en restant fidèles aux traditions socioreligieuses de l'hellénisme ainsi qu'aux principes et aux pratiques d'une idéologie pluraliste.<sup>11</sup>

### *La révolution de Jamblique*

Celui pourtant qui entreprit d'organiser l'architecture du divin en y rangeant les puissances traditionnelles de toutes les cultures qui constituaient à son époque la grande mosaïque de l'Empire romain est le Syrien Jamblique. Mais qui est Jamblique et pourquoi la structure qu'il a bâtie serait-elle vouée à une si longue survie en procurant un modèle cosmologique dans les milieux les plus divers?

Né à Chalcis ad Belum (*Qinnesrîn*) au milieu du III<sup>e</sup> siècle, Jamblique appartenait à une ancienne famille syrienne de prêtres-rois – les Sampsigéramides. Ces dynastes locaux s'étaient alliés de bonne heure avec les Romains et avaient obtenu de grands privilèges avant même la naissance de l'Empire, qu'ils allaient d'ailleurs gouverner en tant que membres de la dynastie des Sévères, c'est-à-dire entre la fin du II<sup>e</sup> siècle et 235. Quand Jamblique vint au monde dans les années quarante du III<sup>e</sup> siècle, le pouvoir impérial avait déjà quitté sa famille. Les temps étaient particulièrement rudes, et sa Syrie natale était plus durement éprouvée par la crise du III<sup>e</sup> siècle que le reste de l'Empire, pourtant en proie à d'inouïs désastres. Jules Jamblique reçut chez lui une solide formation classique qu'il compléta – ou plutôt varia – par des longs voyages d'études en Italie et en Égypte, avant de revenir en Syrie, pour s'installer à Apamée, où il fonda une école de carrure internationale qui fonctionna comme pépinière d'une communauté scripturaire.<sup>12</sup>

Comme on s'attendrait de l'héritier d'une vieille famille politique grandissant dans un climat d'insécurité et d'angoisse mondiales, le système cosmologique qu'il bâtit est inspiré par un fort sentiment de responsabilité sociale; ainsi, la force qui l'anime n'est autre que la Providence. Malgré sa grande complexité, l'ordre cosmique élaboré par Jamblique est invariablement traversé et consolidé par l'action bénéfique de la grâce. Pour Plotin, la chaîne ontologique était simple: en exhortant ses élèves à la parcourir jusqu'au terme de l'union mystique il leur rappelait que la route n'était pas longue "ni les intermédiaires nombreux" (*Enn.* V 1[10], 3-4), mais le succès de l'entreprise dépendait uniquement de l'effort individuel; l'action de la grâce n'était mise en motion qu'en réponse au travail concentré et monomane de l'aspirant au salut. Pour le cosmopolite Jamblique, par contre, la pyramide cosmique est

<sup>11</sup> La boutade de Proclus, *Tb. Pl.* III 14,4: Θεός οὖν εἷς καὶ θεοὶ πολλοί ("Dieu est donc un et multiple") résume admirablement ce principe. Pour une vue d'ensemble, voir P. Athanassiadi, "The gods are God: Polytheistic Cult and Monotheistic Theology in the World of Late Antiquity", in T. Schabert – M. Riedl (eds.), *Gott oder Götter? God or gods?*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009 (Eranos Neue Folge, 15), pp. 15-31.

<sup>12</sup> Cf. P. Athanassiadi, "Le théurge comme dispensateur universel de la grâce: entre les *Oracles chaldaïques* et Jamblique", *Revue d'études augustiniennes* 61 (2015), pp. 41-68.



d'une grande richesse et complexité et ses chaînes, qui s'articulent selon les lois d'une savante hiérarchie, correspondent à des régions spécifiques de la terre. Par conséquent, le bien-être physique, le progrès moral et spirituel et la prospérité matérielle de ces régions dépendent de la piété de ses habitants envers leurs dieux et démons tutélaires. En parlant du culte divin dans son adresse à Porphyre, Jamblique s'explique sur ce point capital:

Εἰ μὲν οὖν ἀνθρώπινα ἔθνη ταῦτα ἦν μόνον, καὶ διὰ τῶν ἡμετέρων νομίμων ἐπεκυροῦτο, εἶχεν ἄν τις λέγειν ἡμετέρων ἐνομιῶν εὐρέσεις εἶναι τὰς τῶν θεῶν ἀγιστείας· νῦν δὲ θεός ἐστιν αὐτῶν ἡγεμῶν ὁ ἐπὶ θυσιῶν οὕτω καλούμενος, καὶ θεοὶ καὶ ἄγγελοι περὶ αὐτὸν παμπληθεῖς ὑπάρχουσιν· καθ' ἕκαστον τε ἔθνος τῶν ἐπὶ γῆς διακεκλήρωται τις ὑπ' αὐτοῦ κοινός προστάτης, καὶ καθ' ἕκαστον ἱερόν ὁ ἴδιος.<sup>13</sup>

Si ce n'étaient là que des habitudes humaines, sanctionnées par nos coutumes, on pourrait dire que les rites offerts aux dieux sont des inventions de nos propres représentations mentales. Mais en fait c'est dieu qui en est à l'origine – en effet il s'agit chaque fois du dieu particulier qu'on invoque lors des sacrifices; et autour de lui il y a toute une multitude des dieux et des anges. Chacun des peuples sur terre a reçu de lui (i.e. du dieu suprême) en lot un protecteur commun et chaque temple un protecteur particulier.

Comme Celse, Jamblique croit qu'un régime de paix et de prospérité peut régner sur terre seulement si un état d'harmonie – la fameuse *pax deorum* – est établi avec le ciel. Et pour assurer cette correspondance, chacun doit accomplir les pratiques cultuelles – les rites spécifiques – assignées par les dieux eux-mêmes, comme nous venons de l'apprendre du passage cité.

La protection divine est garantie, déclare Jamblique, par un nombre de chaînes qui lient le ciel à la terre. Chacune de ces chaînes comporte toute une hiérarchie éponyme de dieux, anges, démons, héros, archontes et âmes purifiées qui veillent à titre individuel sur la contrée à laquelle aboutit la chaîne. Et de la collectivité de ces puissances

ἐκ δὲ ἀπάντων κοινὸν κατιέναι τὸ ὄφελος εἰς ὅλην τὴν γένεσιν, ἐνίοτε μὲν κατὰ πόλεις καὶ δήμους ἢ ἔθνη παντοδαπὰ ἢ μείζονας τούτων ἢ ἐλάττονας περιγραφάς, ἄλλοτε δὲ κατὰ οἴκους ἢ κατὰ ἀνδρα ἕκαστον παρεχούσας τὰ ἀγαθὰ ἀφθόνως, βουλῆσει καὶ οὐ πάθει τῶν χαριζομένων τὴν διανομὴν αὐτῶν ἀπεργαζομένων, νῦν τε ἀπαθεῖ κατ' οἰκειότητα καὶ συγγένειαν κρινόντων, ὡς δεῖ διδόναι, φιλίας τε μιᾶς, τῆς τὰ πάντα συνεχούσης, τὸν σύνδεσμον τοῦτον διὰ τινος ἀρρήτου κοινωνίας ἀπεργαζομένης (Jamblique, *Réponse à Porphyre*, pp. 157.25-158.7 Saffrey–Segonds).

descend dans tout le monde créé le bénéfice divin; les récipients en sont tantôt des cités et des peuples, tantôt des races de toutes sortes et des circonscriptions plus ou moins grandes, tantôt des familles ou des individus isolés. Et ces biens sont répandus abondamment par la généreuse volonté d'un intellect libre de toute passion, selon un rapport de familiarité et de parenté. Car c'est par l'amitié, une et simple qui tient toutes choses ensemble, que se consomme le lien de cette ineffable communion.

Nous avons affaire ici avec les notions de *φιλία*, *συμπάθεια* et *οἰκειώσις*, courantes dans la cosmologie stoïcienne. Jamblique a déjà signalé à son correspondant que ces dons divins, qui sont souvent accompagnés par une épiphanie,

<sup>13</sup> Jamblique, *Réponse à Porphyre* [= *De Mysteriis*], ed. H.D. Saffrey – A.-Ph., Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2013 (CUF Série grecque, 496), pp. 175.22-176.2.

ne sont pas tous égaux ni ne portent les mêmes fruits. Mais la présence des dieux nous donne santé du corps, vertu de l'âme, pureté de l'intellect, bref remontée de tout notre intérieur vers ses principes propres [...]. Celle des archanges dispense les mêmes dons, sauf qu'elle ne les donne ni toujours, ni dans toutes les situations, ni en suffisance, ni parfaitement, ni inaliénablement [...]. Celle des anges donne d'une manière divisée des biens encore plus particuliers [...]; finalement, la vision des âmes immaculées, établies au rang des anges, élève l'âme et la sauve (Jamblique, *Réponse à Porphyre*, pp. 61.11-62.21 Saffrey-Segonds).

Cette nomenclature cosmique est puisée dans les *Oracles chaldaïques*, une révélation païenne de l'ère antonine, aujourd'hui fragmentairement préservée. En fait c'est à Jamblique que nous devons d'avoir érigé la parole d'un prophète récent — Julien le Théurge (celui qui, selon la croyance de ses fidèles, a récité en transe les vers oraculaires) — en livre sacré de l'hellénisme. Mais en y important une écriture sainte, selon le protocole tardo-antique, le philosophe syrien redéfinit une culture millénaire en termes strictement religieux en même temps qu'il réinterprète la totalité de l'héritage culturel grec pour le transformer en une sorte de *praeparatio chaldaica*; et c'est justement cette démarche qui lui valut les titres de “sauveur de l'hellénisme” et de “divin”, que lui décerna une postérité longue et variée, à commencer par l'Empereur Julien.<sup>14</sup>

### *Le discours de Julien*

L'Empereur Julien connut Jamblique de manière indirecte — à travers ses disciples, ses écrits et les disciples de ses disciples. Et c'est avec un enthousiasme effréné qu'au sortir de l'adolescence il se convertit à son enseignement, tout en prenant de grandes précautions pour que son rejet de la religion officielle (dans laquelle il avait été élevé) et son adhésion à une spiritualité d'une vibrante modernité restent secrets. Dans une lettre, écrite de Paris, alors qu'il dissimulait encore sa véritable foi, Julien César confesse à son maître Priscus: “je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme — Julien le Théurge — en théosophie et [...] auprès de ceux-là, à mes yeux, les autres ne comptent rien” (Julien, *Epistulae*, 12, trad. Bidez-Cumont).

Julien était déjà, depuis plus d'un an, monarque au sens littéral du terme — sans collègue au pouvoir impérial — lorsqu'il se décida à exposer sa théologie dans le *Contra Galilaeos*, une œuvre qui est à la fois un traité de réfutation du christianisme en tant que système théologique et social et un manifeste de théorie socio-politique. Mais avant de nous lancer dans une comparaison des discours antichrétiens de Julien et de Celse, rappelons qu'au cours des deux cents ans qui séparent leur rédaction, les changements produits dans tous les domaines de la vie politique et intellectuelle de l'Empire avaient abouti à l'établissement d'un climat social radicalement différent de celui qui régnait à l'époque antonine. À cet égard, le changement le plus drastique est dû au progrès du christianisme: de mouvement radical, voire persécuté, lorsque Celse rédigeait son *Discours de la vérité*, le christianisme s'est transformé, en moins de deux siècles, en religion d'État qui maintenant persécutait, au nom d'une foi et d'une pratique officielles à géométrie variable, tous ceux qui ne se conformaient pas à ses normes.

<sup>14</sup> Voir, entre autres, les lettres 181 à 187, dans le recueil des lettres de l'Empereur Julien (*Epistulae, leges, poemata, fragmenta varia*, ed. J. Bidez – F. Cumont, Les Belles Lettres, Paris 1922), envoyées à Jamblique par un disciple anonyme.

Si donc les problématiques, autour desquelles se concentraient depuis deux cents ans le discours philosophique, restaient essentiellement les mêmes, les approches mentales et psychologiques en différaient de manière notable. Ainsi l'optique et le ton du discours de Julien sont tout autres de ceux de Celse, même si les thèmes traités ne varient pas significativement. N'oublions pas en plus qu'entre les deux polémistes platoniciens intervient le discours de deux importants théologiens: Origène et Eusèbe de Césarée.<sup>15</sup> Dans un article récent, Marie-Odile Boulnois avance l'argument fort plausible que par son œuvre polémique Julien "a cherché à répondre à Origène, à la fois pour combler les lacunes de l'argumentaire de Celse [...] et pour réfuter certaines de ses démonstrations".<sup>16</sup> Quant à Eusèbe, il est clair que Julien connaissait au moins son œuvre emblématique, la *Préparation évangélique*.

Par cet écrit, Eusèbe avait entrepris d'enraciner le christianisme dans la pensée grecque, en attribuant à celle-ci un rôle propédeutique à la révélation chrétienne. Or, pour Julien, pour qui l'hellénisme avec tout son bagage littéraire était une religion à part entière, rien ne pouvait être plus inacceptable:

Τοῦ χάριν ὑμεῖς τῶν παρ' Ἑλλησι παρεσθίετε μαθημάτων, εἴπερ αὐτάρκης ὑμῖν ἐστὶν ἢ τῶν ὑμετέρων γραφῶν ἀνάγνωσις;

si la lecture de vos écritures est suffisante, pourquoi vous comportez-vous en parasites de la culture grecque?

demande-t-il,<sup>17</sup> rejetant par cette simple question l'essence même de la démarche eusébienne qu'il perçoit surtout comme un exercice en malhonnêteté. En effet Julien aurait été pleinement d'accord avec Jacob Burckhardt: selon la fameuse boutade de ce dernier, Eusèbe fut le premier historien de l'Antiquité profondément malhonnête – "der erste durch und durch unredliche Geschichtschreiber des Altertums".<sup>18</sup>

### *Le Contra Galilaeos*

De même que nous possédons des fragments substantiels du *Discours de la vérité* de Celse grâce à la réponse d'Origène, nous devons à Cyrille d'Alexandrie, qui a écrit et publié au moins vingt, sinon trente, livres pour réfuter la polémique antichrétienne de Julien quelque quatre-vingts ans après sa parution, de pouvoir reconstruire les grands thèmes du *Contra Galilaeos*.<sup>19</sup> Tout d'abord remarquons qu'à la suite d'Épictète, Julien appelle les chrétiens "galiléens" pour leur nier tout droit à l'universalité.<sup>20</sup> Connaissant à fond la Bible, l'empereur se lance dans une comparaison systématique entre les cosmogonies de la Genèse et du *Timée*,

<sup>15</sup> J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Institut d'Études augustiniennes, Paris 1992 (Études augustiniennes. Série Antiquité, 133), p. 380, qui a mené une recherche exhaustive sur les sources des écrits de Julien, a découvert que 20% des arguments avancés par ce dernier se trouve déjà dans les parties du texte de Celse qui nous sont parvenues.

<sup>16</sup> M.-O. Boulnois, "Le Contre les Galiléens de l'empereur Julien répond-il au Contre Celse d'Origène?", *Revue des Études tardo-antiques* 4, Suppl. 3 (2014-15), pp. 103-28, ici p. 104.

<sup>17</sup> CG fr. 55 Masaracchia = ed. K.J. Neumann, Teubner, Leipzig 1880, p. 229.

<sup>18</sup> J. Burchardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Schweighauser, Basel 1853, p. 375.

<sup>19</sup> Sur la date de composition du *Contra Iulianum*, voir P. Evieux, *Introduction au Contra Iulianum de Cyrille d'Alexandrie*, Cerf, Paris 1985 (Sources chrétiennes, 322), pp.10-5; sur le nombre des livres, *ibid.*, pp. 15 et 26-7.

<sup>20</sup> Cf. Grégoire de Nazianze, *Or.* IV 76, 115: Γαλιλαίους ἀντι Χριστιανῶν ὀνομάσας καὶ καλεῖσθαι νομοθετήσας.

énumérant les contradictions, les non-sens, les absurdités (ῥῥοι, CG fr. 5 Masaracchia), voire les blasphèmes, contenus dans l’histoire biblique de la création du monde ainsi que dans l’épisode de l’expulsion d’Adam et d’Ève du paradis (CG frs 6 - 18 Masaracchia). Ensuite, reprenant un thème ébauché par Celse, Julien insiste sur l’infidélité des chrétiens envers le monothéisme de Moïse.

ὁ τοίνυν Μωυσῆς οὐχ ἄπαξ οὐδὲ δις οὐδὲ τρις, ἀλλὰ πλειστάκις ἓνα θεὸν μόνον ἀξιοῖ τιμᾶν, ὃν δὴ καὶ ἐπὶ πᾶσιν ὀνομάζει, θεὸν δὲ ἕτερον οὐδαμοῦ· ἀγγέλους δὲ ὀνομάζει καὶ κυρίου καὶ μέντοι καὶ θεοὺς πλείονας, ἐξαιρέτον δὲ τὸν πρῶτον, ἄλλον δὲ οὐχ ὑπείληφε δεῦτερον οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον, καθάπερ ὑμεῖς ἐπεξείργασθε (CG fr. 62 Masaracchia = 253b Neumann).

Moïse, non pas une seule fois, ni deux ni trois, mais à plusieurs reprises demande qu’on n’honore qu’un Dieu unique, qu’il appelle aussi suprême; mais nulle part il ne parle d’un autre dieu. Il nomme des anges, des seigneurs et aussi plusieurs dieux, tout en considérant le premier comme suréminent, et sans admettre un second, ni semblable in dissemblable: cela, c’est votre propre contribution.

L’allusion de Julien à “un second dieu semblable ou dissemblable” renvoie aux querelles christologiques de son temps avec référence explicite aux Anoméens parmi lesquels l’empereur comptait des interlocuteurs. Son second dieu à lui est Asclépios, dieu à trois hypostases – intelligible, intellectuelle et sensible – selon le modèle jamblichéen. Procédant de Zeus lui-même, Asclépios s’est d’abord révélé sous forme humaine à Épidaure grâce à la féconde puissance d’Hélios; puis, multipliant ses progressions, il s’est manifesté sur toute la terre et la mer pour le salut de l’humanité (CG fr. 46 Masaracchia).

Ayant adopté la classification tripartite de Jamblique en divinités intelligibles, intellectuelles et sensibles, se manifestant selon le principe de la procession, Julien déploie, dans le cadre d’une théologie politique, les thèmes jumeaux des dieux ethnarques et de la providence divine. En bon platonicien, l’empereur concevait chacune des différentes cultures de l’Empire comme la manifestation temporelle d’un archétype céleste, personnifié par une divinité du panthéon traditionnel. Émanant directement du premier principe transcendant, cette divinité partielle se trouvait à la tête d’une hiérarchie (ou chaîne) de puissances nationales, comportant des anges, des démons, des héros et des âmes, et marquait de son trait le plus saillant la race qui lui était échue.<sup>21</sup> S’adressant aux Galiléens, Julien expose sa théorie:

οἱ γὰρ ἡμέτεροι τὸν δημιουργόν φασιν ἀπάντων μὲν εἶναι κοινὸν πατέρα καὶ βασιλέα, νενεμησθαι δὲ ὑπ’ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν ἐθνάρχαις καὶ πολιούχοις θεοῖς, ὧν ἕκαστος ἐπιτροπεύει τὴν ἑαυτοῦ λῆξιν οἰκείως ἑαυτῷ. ἐπειδὴ γὰρ ἐν μὲν τῷ πατρὶ πάντα τέλεια καὶ ἐν πάντα, ἐν δὲ τοῖς μεριστοῖς ἄλλη παρ’ ἄλλω κρατεῖ δύναμις, Ἄρης μὲν ἐπιτροπεύει τὰ πολεμικὰ τῶν ἐθνῶν, Ἀθηνᾶ δὲ τὰ μετὰ φρονήσεως πολεμικὰ, Ἑρμῆς δὲ τὰ συνετώτερα μᾶλλον ἢ τολμηρότερα, καὶ καθ’ ἑκάστην οὐσίαν τῶν οἰκείων θεῶν ἔπεται καὶ τὰ ἐπιτροπευόμενα παρὰ σφῶν ἔθνη (CG fr. 21 Masaracchia = 115de Neumann).

Les nôtres affirment que le Créateur est le père commun et le roi de tous et que les nations ont été réparties par lui parmi les dieux ethnarques et patrons des cités. Puisque chez le Père tout est parfait et le tout est un, tandis que chez les dieux particuliers la puissance qui

<sup>21</sup> On pourrait parler d’une transposition du cortège du *Phèdre* 246E4 - 247A4 avec son *μέγας ἡγεμών* et ses *ἄρχοντες*.

domine est différente pour chacun, Arès administre les nations guerrières, Athéna celles qui sont guerrières avec sagesse, Hermès celles qui ont plus d'intelligence que d'audace, et dans chaque cas l'essence des dieux qui leur sont propres détermine le comportement des nations qu'ils administrent.

Ainsi, Julien présente la variété des tempéraments et des cultures ethniques comme une donnée métaphysique:

λεγέσθω γάρ μοι, τίς αἰτία τοῦ Κελτοῦς μὲν εἶναι καὶ Γερμανοῦς θρασεῖς, Ἑλληνας δὲ καὶ Ῥωμαίους ὡς ἐπίπαν πολιτικούς καὶ φιλανθρώπους μετὰ τοῦ στερροῦ τε καὶ πολεμικοῦ, συνετωτέρους δὲ καὶ τῦεχνικωτέρους Αἰγυπτίους, ἀπολέμους δὲ καὶ τρυφηλοῦς Σύρους μετὰ τοῦ συνετοῦ καὶ θερμοῦ καὶ κούφου καὶ εὐμαθοῦς. ταύτης γὰρ τῆς ἐν τοῖς ἔθνεσι διαφορᾶς εἰ μὲν οὐδεμίαν τίς αἰτίαν συνορώη, μᾶλλον δὲ αὐτὰ φησι καὶ ἐκ τοῦ αὐτομάτου συμπεσεῖν, πῶς ἔτι προνοία διοικεῖσθαι τὸν κόσμον οἶεται; (CG fr. 21 Masaracchia = 116ab Neumann).

Que l'on me dise pourquoi les Celtes et les Germains sont hardis, alors que les Grecs et les Romains sont dans l'ensemble doués pour l'organisation politique et pleins d'humanité mais en même temps tenaces et bons guerriers, pourquoi les Égyptiens sont fort intelligents et ingénieux, et les Syriens peu combattifs et jouisseurs mais intelligents, ardents, légers et réceptifs aux sciences. Si l'on ne trouve aucune raison à cette diversité entre les nations, ou mieux encore si on attribue cela au hasard, comment croire encore qu'une providence administre le monde?

En même temps que son caractère spécifique, les dieux nationaux donnent à la race qui tombe sous leur tutelle des lois et des coutumes concordant avec son génie, tandis que, suivant l'enseignement des *Oracles*, ils déposent dans chaque âme, les notions communes sur le divin –τὴν περὶ τὸ θεῖον προθυμίαν (CG fr. 7 Masaracchia = 52b Neumann). C'est alors que, complétant l'œuvre de la divinité, les conditions géographiques et climatiques de chaque pays finissent par sceller le tempérament du peuple qui l'habite (CG fr. 26 Masaracchia = 143de Neumann). Comme le signale Marie-Odile Boulnois: "Même si Julien n'a pas inventé cette théorie des dieux tutélaires, puisqu'on la trouve déjà chez Platon, Celse ou Jamblique, il lui a donné une place maîtresse dans sa pensée et la fonda sur une doctrine ethnographique".<sup>22</sup>

Tout en fondant le principe de l'invariabilité des types nationaux, cette théorie consacre le respect de la tradition en tant que devoir sacré. Ainsi, pour Julien, qui se déclare par l'intermédiaire d'un mythe autobiographique divinement investi de la mission de sauver l'Empire de la ruine, la culture idéale est celle qui, dans le monde du devenir, ne subit pas le moindre changement.<sup>23</sup> En ce qui concerne le judaïsme, son dieu national, Jéhovah, est naturellement soumis, pour Julien, au dieu suprême, de la même manière que la race qu'il domine est soumise au pouvoir du basileus unique de l'Empire gréco-romain. La reconnaissance du caractère spécifique de la culture juive par Julien est en ligne avec la tradition romaine d'une tolérance qualifiée. Cette tolérance, que dicte le sentiment de

<sup>22</sup> Boulnois, "Le Contre les Galiléens" (cité *supra*, n. 16), p. 90.

<sup>23</sup> Cf. Julien, *Contre Héracléios le Cynique*, 227c-234c. Signalons que le principe de l'invariabilité des traits nationaux est énoncé de manière catégorique par Jamblique, *Réponse à Porphyre*, p. 256.21-22 Saffrey-Segonds: ἀκίνητον διατηροῦμεν δεῦρο αἰεὶ τὸν θεσμόν τῆς παραδόσεως; "nous conservons à jamais immuables les institutions traditionnelles".

la supériorité spirituelle, intellectuelle et sociale de l'hellénisme, qui seul fournit la règle à l'aune de laquelle toute culture partielle doit être mesurée, n'est pas d'ailleurs sans présager la politique musulmane envers les "peuples du livre" ou *dhimmis*.

À cette théorie universelle qui se sert du processus de la progression pour présenter la diversité comme une étape ou un aspect partiel de l'unité, les Juifs opposent le mythe de la tour de Babel: la variété des langues et des mœurs est la conséquence d'un châtement frappant le péché d'orgueil, plutôt qu'un acte providentiel dans le cadre d'un cosmos bien ordonné; à la sollicitude d'un Dieu bénin qui, tel un monarque, veille par l'intermédiaire d'une foule de divinités tutélaires sur tout le genre humain, l'épisode biblique oppose la colère d'un Dieu vengeur qui condamne les hommes à l'incommunicabilité. Réagissant à cette interprétation, qui présente le multiculturalisme comme une punition, Julien fonde sa philosophie sociopolitique sur l'échange et le partage entre nations et peuples liés ensemble par une inéluctable parenté qui résulte de leur commune descendance des dieux:

ὅτε Ζεὺς ἐκόσμηε τὰ πάντα, σταγόνων αἵματος ἱεροῦ πεσοουσῶν ἐξ οὐρανοῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων βλαστήσειε γένος· καὶ οὕτως οὖν συγγενεῖς γινόμεθα πάντες, εἰ μὲν ἐξ ἑνὸς καὶ μιᾶς, ἐκ δυοῶν ἀνθρώπων ὄντες οἱ πολλοὶ καὶ πολλοί, \*\*\* καθάπερ οἱ θεοὶ φασὶ καὶ χρὴ πιστεῦειν ἐπιμαρτυρούντων τῶν ἔργων, ἐκ τῶν θεῶν πάντες γεγονότες (Julien, *Ep.*, 89b, 292b-d Bidez-Cumont).

Lorsque Zeus ordonnait l'univers, des gouttes d'un sang sacré tombèrent du ciel et donnèrent naissance au genre humain. C'est ainsi que nous sommes tous du même sang, puisque nous sommes nés d'un seul père et d'une seule mère, la masse des hommes provenant d'un couple unique\*\*\* Si l'on admet ce que les dieux disent, et ce qu'il faut croire d'après le témoignage des faits, cette parenté résulte de notre commune descendance des dieux.

Ce sont les dieux nationaux donc qui, en leur qualité de génearques, ont présidé à la génération des différentes races, dotant ainsi le genre humain de sa diversité, en même temps qu'ils ont planté dans chaque âme individuelle le désir de la vie collective. Se servant de la fameuse définition aristotélicienne de l'être humain comme ζῷον φύσει κοινωνικόν (*Eth. Eud.* 1242 a 25), Julien peint l'image d'une société à caractère pluraliste et varié.<sup>24</sup> Car, si en tant que génearques, les dieux nationaux garantissent le lien fraternel qui unit toutes les races du monde, en tant qu'ethnarques, ils avalisent la libre expression de la variété transculturelle de l'Empire.

### *Synésios de Cyrène*

La doctrine des dieux nationaux propagée par Julien continua à trouver des champions, malgré l'ascendant de la théologie chrétienne. Parmi ses défenseurs les plus fervents on compte Synésios, évêque de Cyrène, qui, dans son traité *Sur la Providence*, souligne la correspondance entre hiérarchies célestes et nomenclatures terrestres:

<sup>24</sup> Ailleurs (*Epistulae*, 89b, 288b), dans sa campagne de diffamation des chrétiens, Julien emprunte à Aristote l'expression de ζῷον πολιτικόν (*Pol.* 1253 a 3) — un être qui vit dans une *polis* — pour stigmatiser la misanthropie des anachorètes.

ἀλλὰ καὶ μερίδων ἐπιμελοῦνται τοῦ κόσμου [οἱ θεοὶ], τὴν ἐν τῇ θεωρίᾳ πράξιν, ὅσον χωρεῖ, καταβιβάζοντες εἰς τὸ ἐπιτροπευόμενον. τὸ μὲν οὖν εἰλικρινές αὐτῶν εὐθύς ὑπ' ἐκείνην μὲν τὴν πρώτην οὐσίαν τετάχεται· τάττουσι δὲ αὐτοὶ τοὺς ἄγχιστα αὐτῶν, καὶ κάτεισιν ἐφεξῆς ἡ διαδοχὴ τῶν τάξεων μέχρις ἐσχάτων τῶν ὄντων, καὶ ἀπολαύει πάντα διὰ τῶν μέσων τῆς ἐπιμελείας τῶν πρώτων.<sup>25</sup>

Les dieux veillent sur les parties de l'univers qui leur ont été confié, en y faisant descendre, autant que possible, l'action qui est contenue dans leur contemplation. Ce qu'il y a de plus pur chez eux est donc rangé juste au-dessous de cette première essence; ils mettent eux-mêmes en ordre ceux qui leur sont très proches, et la succession des classes se poursuit de façon continue vers le bas jusqu'aux derniers des êtres. C'est ainsi que, grâce aux intermédiaires, tous jouissent de la sollicitude des premiers êtres.

Rédigées une quarantaine d'années avant la réfutation du *Contra Galilaeos* par Cyrille d'Alexandrie, ces quelques lignes affichent de manière on ne peut plus succincte l'analogie entre l'administration d'une terre multiethnique et multiculturelle sous la surveillance d'un monarque absolu et d'un ciel polythéiste sous la tutelle d'un Dieu transcendant. Lecteur vorace et passionné de la littérature néoplatonicienne et interprète original des *Oracles chaldaïques*, l'évêque de Cyrène offre par son œuvre un commentaire éloquent sur la popularité suivie du livre sacré de l'hellénisme, et en même temps sur l'influence de la pensée de Julien sur l'élite de l'Empire.

---

<sup>25</sup> Synésius de Cyrène, *De la Providence*, in *Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula*, ed. N. Terzghi, Typis regiae officinae polygraphicae, Roma 1944, I, 9, 23.