Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 112 (2018)

Artikel: Les critiques philosophiques contre la Bible et son exégèse chrétienne dans l'Antiquité : essai de synthèse

Autor: Morlet, Sébastien

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-842387

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Les critiques philosophiques contre la Bible et son exégèse chrétienne dans l'Antiquité: essai de synthèse

Sébastien Morlet

Je voudrais en introduction de ce survol formuler un certain nombre d'idées qui me paraissent importantes.

La critique du christianisme, dans l'Antiquité, si l'on met de côté quelques passages chez les historiens, et chez des auteurs comme Lucien ou Galien, émane principalement des philosophes.[1] À part Fronton, auteur d'un discours contre les chrétiens mal connu,[2] les philosophes sont en tout cas, pour autant qu'on le sache, les seuls à avoir produit des traités spécifiquement dirigés contre les chrétiens.

On ne connaît que quatre textes de ce type: le *Discours vrai* de Celse, souvent situé vers 178 mais dont la date, en réalité, n'est pas établie;[3] le traité de Porphyre contre les chrétiens, dont le titre exact n'est pas connu avec certitude mais que l'on désigne le plus souvent par celui de «Contre les chrétiens», un texte composé à une date incertaine, entre 272 et les premières années du IVe s.[4]

1 Voir à ce propos l'utile collection de textes réunis par Paulo Carrara, I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II, Firenze 1984.

2 Voir Carrara, I pagani di fronte (voir note 1), 87–99.

3 Les fragments, tous tirés du Contre Celse d'Origène, ont été successivement édités par Theodor Keim (1873), Otto Glöckner (1924), puis Robert Bader (1940). On peut consulter aujourd'hui la reconstruction de Johannes Arnold, Der «Wahre Logos» des Kelsos: eine Strukturanalyse, Münster 2016. La datation traditionnelle a été contestée notamment par Jacques Schwartz, qui faisait remarquer que l'allusion aux empereurs, au pluriel, dans le Contre Celse, VIII, 71, pourrait renvoyer, non à Marc-Aurèle et Commode, mais à Marc-Aurèle et Lucius Verus (161–169) (Du Testament de Lévi au Discours Véritable de Celse, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 50 [1960], 126–145; Biographie de Lucien de Samosate, Bruxelles-Berchem 1965, 24). Prenant acte de cette incertitude, Gilles Dorival situe l'ouvrage de Celse entre 160 et 180 (Celso [contro], in: A. Monaci [éd.], Dizionario Origene: la cultura, il pensiero, le opere, Roma 2000, 68). Il fait remarquer notamment que Celse parle aussi de l'empereur au singulier (Cels., VIII, 73).

4 Pour ne pas encombrer cet article d'une bibliographie trop importante, je me contenterai de rappeler que l'édition de référence des fragments a longtemps été celle d'Adolf v. Harnack,

et qui ne doit sûrement pas être identifié à la *Philosophie tirée des oracles* comme le croyait Pier Franco Beatrice;[5] l'ouvrage d'Hiéroclès, composé aux dires de Lactance de deux livres, intitulé le *Philalèthe*, c'est-à-dire l'*Ami de la vérité*, et peut-être composé juste avant la persécution de 303;[6] le traité de l'empereur Julien *Contre les Galiléens* composé à Antioche en 362.[7] On pourrait ajouter le païen anonyme évoqué par Lactance dans les *Institutions divines* (V, 2, 3 sqq.), mais, si ce personnage a parfois été identifié à Porphyre,[8] il reste totalement inconnu et son historicité même me semble problématique.[9]

Ces textes présentent au moins deux points communs: ils émanent de philosophes qui, *a priori*, se rattachent tous au courant platonicien, on peut même dire, dans le cas de Porphyre et de Julien, et peut-être d'Hiéroclès, néoplatonicien. Par ailleurs, ils sont tous perdus et ne sont connus que par des extraits ou des allusions contenus dans la littérature chrétienne, notamment dans les réfutations que chacun de ces traités a suscitées. Le *Discours vrai* n'est connu que par le *Contre Celse* d'Origène; le traité de Porphyre n'est connu, et très mal connu, que d'après les réponses chrétiennes qui dérivent sans doute en grande

Porphyrius, «Gegen die Christen», 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate (Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse), Berlin 1916. Je renverrai aux fragments tels qu'ils sont numérotés dans cette édition. Mais l'on dispose désormais de celle de Mathias Becker, Porphyrios, «Contra Christianos»: neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen, Berlin/Boston 2016. Je prépare une nouvelle édition pour la Collection des éditions de France. Le point sur les études a été fait au cours du colloque de 2009 publié par Sébastien Morlet (éd.), Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions, Paris 2011. Voir également Irmgard Männlein-Robert (Hg.), Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' «Contra Christianos», Stuttgart 2017.

5 Voir à ce propos la réponse de Richard Goulet aux analyses proposées par Pier Franco Beatrice dans les années 1990: Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre, Contre les chrétiens, in: Michel Narcy/Éric Rébillard (éd.) Hellénisme et christianisme, Villeneuve d'Ascq 2004, 61–110.

6 Voir les remarques de Marguerite Forrat, SC 333, 20. Il n'existe pas à ma connaissance d'édition des fragments et témoignages de cet ouvrage. Les deux sources sont Lactance, Institutions divines, V, 2-3, et Eusèbe, Contre Hiéroclès.

7 Après celle de Karl Johannes Neumann, Leipzig 1880, on doit encore utiliser l'édition d'Emanuela Masaracchia (éd.), Giuliano imperatore. Contra Galileos, Roma 1990. Jean Bouffartigue préparait une nouvelle édition pour la Collection des Universités de France, mais son décès en 2013 a interrompu l'entreprise. Des fragments, on peut consulter la traduction de Christopher Gérard (Bruxelles 1995), et, plus récemment, celle d'Angelo Giavatto et Robert Muller (Paris 2018). Un nouveau fragment et quelques témoignages nouveaux ont été découverts par Stefano Trovato, Un nuovo frammento e nuove testimonianze del «Contra Galilaeos» di Giuliano l'Apostata, in: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, 62 (2012), 265-279.

8 D'abord par Cesare Baronio, dans ses Annales ecclesiastici, dont la première édition date de 1590, puis, plus récemment, par Pier Franco Beatrice, Antistes philosophiae: ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz, in: Augustinianum, 33 (1993), 31–47.

9 Voir Richard Goulet, Hypothèses récentes (voir note 5), 100–104.

partie des réfutations composées dans l'Antiquité contre ce traité, et qui sont elles-mêmes perdues (celles de Méthode d'Olympe, d'Eusèbe et d' Apollinaire de Laodicée); le *Contre les Galiléens* n'est connu pour l'essentiel que par le *Contre Julien* de Cyrille, qui lui-même n'a été transmis que de façon partielle.[10] C'est dire, et il faut le souligner d'emblée, que la critique antichrétienne de ces philosophes reste mal connue et qu'une grande partie de cette critique nous échappe totalement.

Ce fait explique que certains chercheurs aient pu être tentés par le passé de retrouver des échos à des critiques antichrétiennes dans les textes chrétiens même quand le nom de Celse, de Porphyre, d'Hiéroclès ou de Julien n'y figure pas. Il faut mentionner notamment, à cet égard, les travaux de P. Courcelle[11] et ceux de G. Rinaldi.[12] Ces deux chercheurs ont tenté d'augmenter le corpus des textes antichrétiens en rassemblant, à côté des textes explicitement attribués aux auteurs de traités *aduersus Christianos*, des «critiques», des «arguments», pour reprendre deux termes utilisés par P. Courcelle, que ces deux auteurs identifient comme antichrétiens.

Il faut ici, je crois, distinguer deux cas de figure: a) des textes clairement présentés par les chrétiens comme émanant des païens; b) des textes dont l'origine n'est pas spécifiée mais que certains chercheurs identifient comme des critiques. Ce second type de texte pose un problème majeur et souvent insoluble: comment être certain que telle «critique» provient bien de la polémique antichrétienne? Comment être sûr qu'il ne s'agit pas d'un problème exégétique ou théologique discuté à l'intérieur de l'Église? On a trace de ce type de questionnement à travers l'émergence, visible dès l'œuvre d'Origène, au IIIe s., de *quaestiones*, c'est-à-dire, en termes grecs, de προβλήματα, d'ἀπορίαι, de difficultés qui sont abordées par l'exégète du texte biblique indépendamment, bien souvent, de toute polémique avec les Grecs.

Il reste cependant que *certaines* de ces questions peuvent émaner de la critique antichrétienne, ou en tout cas avoir été utilisées *aussi* par les philosophes contre les chrétiens. À partir d'Eusèbe de Césarée, au début du IVe s., naît une tradition littéraire chrétienne de Questions-réponses, d'abord consacrées à

[10] Voir, pour les livres I–II, la traduction de Paul Burguière et Pierre Évieux (SC 322), Paris, 1985, et, pour les livres III–IV, celle de Marie-Odile Boulnois (sur le texte établi par Christoph Riedweg) (SC 582), Paris 2016. Voir désormais la nouvelle édition de Thomas Brüggemann/Christoph Riedweg/Wolfram Kinzig, Kyrill von Alexandrien I, Gegen Julien, 2 vol. (GCS N.F. 20–21), Berlin/Boston 2016.

[11] Propos antichrétiens rapportés par s. Augustin, in: Recherches augustiniennes, 1 (1958), 149–186 = Revue des études augustiniennes, 50 (2004), 21–58; Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par l'Ambrosiaster, in: Vigiliae Christianae, 13 (1959), 133–169; Anti-Christian Arguments and Christian Platonism from Arnobius to St Ambrose, in: Arnaldo Momigliano (éd.), The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1964, 151–192.

[12] La Bibbia dei Pagani, Bologna 1998.

l'Écriture, puis, un peu plus tard, également aux problèmes doctrinaux.[13] L'une des grandes questions qui se posent concernant la polémique antichrétienne, et notamment la critique exégétique, est de savoir dans quelle mesure cette littérature de questions-réponses transmet ou non des objections antichrétiennes.[14]

Je viens de parler de la seconde catégorie d'arguments anonymes, ceux qui ne se rattachent pas explicitement aux païens. La première catégorie, comprenant des accusations qui sont attribuées aux païens dans les sources, mais pas précisément à un auteur particulier, pose un autre type de problème: la question de savoir s'il s'agit d'arguments collectifs, ou en tout cas diffusés largement parmi les païens, ou si ces arguments ont une source précise chez l'un des auteurs antichrétiens que nous connaissons par ailleurs. Cette question se pose surtout dans le cas de Porphyre. La plupart des fragments réunis dans l'édition de référence de Harnack, constituée en 1916, sont des fragments de ce type, c'est-à-dire des fragments anonymes, dont d'ailleurs le caractère antichrétien n'est pas toujours évident. Et parmi ces fragments anonymes, une place considérable a été réservée par Harnack aux objections antichrétiennes reproduites dans l'*Apocriticos* de Macarios de Magnésie, un chrétien actif à la fin du IVe s. On ne peut pas parler de la critique de Porphyre sans avoir à l'esprit, constamment, le problème posé par Macarios. Harnack considérait qu'il transmettait des critiques de Porphyre. D'autres chercheurs ont préféré voir en Hiéroclès ou en Julien la source de Macarios.[15] R. Goulet, pour sa part, a essayé de

[13] Sur le genre des questions-réponses, voir encore le panorama utile de Gustave Bardy, La littérature patristique des «quaestiones et responsiones» sur l'Écriture sainte, in: Revue biblique, 41 (1932), 210–236; 341–369; 515–537; 42 (1933), 14–30; 211–229; 328–352. Voir, plus récemment Annelie Volgers/Claudio Zamagni (éd.), Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13–14 October 2003, Leuven/Paris/Dudley, MA 2004; Marie-Pierre Bussières (éd.), La littérature des questions et des réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009, Turnhout 2013.

[14] Voir à cet égard les réponses critiques apportées aux analyses de Giancarlo Rinaldi par Lorenzo Perrone, Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo: le «Quaestiones Veteris et Novi Testamenti» dell'Ambrosiaster, in: Annali di storia dell'esegesi, 11 (1994), 161–185, et de Claudio Zamagni, Les Questions et réponses sur les Évangiles d'Eusèbe de Césarée. Étude et édition du résumé grec, thèse de doctorat dir. Éric Junod/Alain Le Boulluec, Université de Lausanne – École pratique des Hautes Études. Paris 2003. Zamagni a montré que, dans les Questions d'Eusèbe, le poids de la polémique antipaïenne avait été exagéré, et qu'Eusèbe affronte avant tout les problèmes qu'il rencontre au fil du texte. Il n'y a donc pas de raison, comme on a pu le faire par le passé, de considérer les Questions évangéliques comme un témoin fondamental de la polémique entre païens et chrétiens. La thèse de Zamagni a donné lieu à deux ouvrages: l'édition et la traduction du texte (SC 523, Paris 2008), et le commentaire (L'extrait des «Questions et réponses sur les Évangiles» d'Eusèbe de Césarée: un commentaire, Paris 2016).

[15] Parmi les défenseurs d'une identification de l'Anonyme de Macarios à Hiéroclès, voir par exemple Elizabeth De Palma Digeser, Porphyry, Julian, or Hierokles? The Anonymous Hellene in Makarios Magnes' «Apokritikos», in: Journal of Theological Studies, 53 (2002), 466–502 et Salvatore Borzì, Il Filaletes di Ierocle e l'«Apocriticus» di Macario

montrer, plusieurs fois, que le contenu était porphyrien, mais que la formulation des arguments était propre à Macarios.[16] M. Becker, dans sa nouvelle édition des fragments du traité de Porphyre, a pris la décision, peut-être un peu trop radicale, d'exclure les textes tirés de Macarios.

Pour bien situer les critiques exégétiques formulées par les païens, il convient de garder à l'esprit les trois axes majeurs de la critique philosophique du christianisme dans l'Antiquité:[17]

- Le premier concerne la doctrine des chrétiens, à laquelle les philosophes adressent deux reproches principaux: le reproche d'innovation, d'abord – les chrétiens sont accusés de bouleverser les traditions des ancêtres – le reproche d'irrationalité, d'autre part – ils sont accusés, dès Celse, de professeur une foi irrationnelle, ἄλογος πίστις.

- Une autre série d'attaques concerne la personne de Jésus, ses disciples (les évangélistes, les apôtres), et les chrétiens en général. Jésus est souvent présenté comme un charlatan ou un sorcier (le mot γόης, en grec, utilisé par Celse, peut avoir les deux sens); les évangélistes sont présentés comme des affabulateurs; et les chrétiens, comme des hommes dont la vie, comme la doctrine, serait marquée par l'irrationalité, irrationalité dont témoigne avant tout leur goût du martyre, souvent envisagé comme une forme de suicide irrationnel.

- La troisième série d'attaques concerne la Bible et son exégèse, et il me semble qu'elle se situe au croisement des deux premières. En effet, il est difficile de la distinguer de la critique doctrinale, puisque la critique du texte débouche toujours, d'une manière ou d'une autre, sur la contestation des doctrines quand ce n'est pas cette contestation qui suppose, au contraire, la critique du texte. Ensuite, cette critique est très souvent liée à la critique des chrétiens en tant que personnes, puiqu'elle suppose une critique des auteurs du texte – dans le cas du NT, les évangélistes – mais aussi de ses lecteurs.

La suite de cette étude illustrera les grandes lignes de cette critique du texte biblique et de son interprétation. Ne pouvant être ici exhaustif, je rappellerai qu'il existe déjà, sur le sujet, des travaux très complets. J'ai évoqué plus haut l'ouvrage, problématique, mais très riche, de G. Rinaldi, qui rassemble toute une série de problèmes exégétiques que l'auteur rattache à la critique païenne.[18] Il faudrait ajouter les deux monographies de J. G. Cook, qui ont fait le point sur

Magnes, in: Augustinianum, 53 (2013), 393–425. Parmi ceux qui préfèrent l'identifier à Julien, voir Paolo Frassinetti, Sull'autore delle Questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia, in: Nuovo Didaskaleion, 3 (1949), 41–56.

16 Porphyre et Macaire de Magnésie, in: Studia patristica, 15 [TU 128] (1984), 448–452 et Macarios de Magnésie. Le Monogénès. Édition critique et traduction française, I, Paris 2003, 149.

17 Je reprend ici les remarques que j'ai formulées dans Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-VIe siècle), Paris 2014, 47-78.

18 Voir la note 12.

les critiques antichrétiennes de l'Ancien Testament, d'une part, et du Nouveau Testament, d'autre part.[19] La recherche continue de progresser. De nouveaux fragments de Porphyre ont par exemple été mis en évidence – j'ai moi-même signalé en 2008 un nouveau fragment sur une critique inconnue jusque là portant sur Gn 2,17[20] et, dans la foulée, R. Goulet a montré qu'on pouvait trouver des compléments à cette critique dans des textes byzantins.[21] Lors du colloque parisien de 2009, j'ai identifié encore de nouveaux fragments.[22] L'édition récente de M. Becker a pris acte de ces trouvailles.[23] L'œuvre antichrétienne de Julien a profité, elle aussi, de découvertes analogues.[24]

Panorama des critiques exégétiques utilisées par les philosophes

De manière générale, les Écritures, tant Ancien que Nouveau Testament, sont considérées par les philosophes comme des fables, des μῦθοι, c'est-à-dire des discours inventés, et donc faux.[25] Les auteurs bibliques s'adressent aux vieilles

[19] The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism, Tübingen 2000; The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism, Tübingen 2004. On ajoutera du même auteur: Pagan Philosophers and 1 Thessalonians, in: New Testament Studies, 52 (2006), 514–532. Sur Celse, on pourra consulter également Marcel Borret, L'Écriture d'après le païen Celse, in: Claude Mondésert (éd.), Le monde grec ancien et la Bible, Paris 1984, 171–193, et Gary T. Burke, Celsus and the Old Testament, in: Vetus Testamentum, 36 (1986), 241–245. Sur Julien, voir Christoph Riedweg, Exegese als Kampfmittel in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen. Zum «Sündenbock» von Lev 16 bei Julian und Kyrill von Alexandrien, in: Zeitschrift für Antikes Christentum, 16 (2012), 439–476.

[20] Un nouveau témoignage sur le Contra Christianos de Porphyre?, in: Semitica et Classica, 1 (2008), 157–166.

[21] Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre «Contre les chrétiens», in: Vigiliae Christianae, 64 (2010), 140–159. Voir, sur ces fragments, John G. Cook, Porphyry's Critique of the Jewish Scriptures: Three New Fragments, in: Siegried Kreuzer (éd.), Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.–25. Juli 2010, Tübingen 2012, 561–581.

[22] Comment le problème du Contra Christianos peut-il se poser aujourd'hui?, in: Sébastien Morlet (éd.), Le traité de Porphyre contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions, Institut d'études augustiniennes, Paris 2011, 11–49 (46–49).

[23] Voir la note 2. J'ajouterai ici, à propos de deux autres fragments possibles, S. Morlet, Encore un nouveau fragment du traité de Porphyre contre les chrétiens (Marcel d'Ancyre, fr. 88 Klostermann = fr. 22 Seibt/Vinzent)?, in: Studia patristica, 63 (2013), 179–185, et Christoph Riedweg, Ein neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift Gegen die Christen – Johannes Chrysostomos, Johanneshomilie 17,3f., in: Männlein-Robert (éd.), Die Christen als Bedrohung? (voir note 4), 59–84.

[24] Voir la note 7.

[25] Le mot μῦθος est utilisé à propos de l'Écriture par Celse (voir Origène, Cels., IV, 36; cf. encore I, 20). En IV, 50, Origène rapporte un propos de son adversaire selon lequel les textes bibliques serait «visiblement, des fables de la plus sotte espèce» (ἄντικρυς εὐηθέστατα μεμυθολόγηται). Julien juge l'histoire de la création de la femme comme un récit «totalement fabuleux» (μυθώδη παντελῶς, fr. 13). Il utilise le même adjectif μυθώδης, à propos de la cause que Moïse donne de la différenciation des langues (fr. 23). Le récit de la chute

femmes (γραυσί), écrit Celse, ils forgent des récits «fort invraisemblables et fort grossiers» (ἀπιθανώτατα καὶ ἀμουσότατα).[26]

Moïse est clairement décrit par Celse comme un imposteur.[27] Les critiques exégétiques conservées de Porphyre me semblent supposer un point de vue similaire.[28] Le cas de Julien est peut-être un peu différent: si certains fragments s'inscrivent dans le droit fil de la critique de ses prédécesseurs (fr. 15, 16, 20, par exemple[29]), un passage (fr. 17) pourrait laisser entendre qu'il admettait que les récits bibliques, ou du moins certains d'entre eux, renfermaient un sens caché: mais les avis des savants divergent sur ce point.[30] Quant aux évangélistes, ils sont considérés comme des affabulateurs, chez tous les polémistes antichrétiens.[31]

Dans les textes conservés, la dénonciation des Écritures comme μῦθοι passe par deux arguments essentiels. Le premier est celui de l'absurdité (ἀτοπία) des récits. Les philosophes, par exemple, dénoncent l'absurdité du récit de la faute, dans la Genèse: un serpent qui parle, un Dieu qui interdit à la création la connaissance du bien et du mal et qui punit des créatures qui, avant de toucher de l'arbre, par définition, ne pouvaient pas savoir ce qu'étaient le bien et le mal.[32] Dans le Nouveau Testament, Celse dénonce le récit des prodiges entourant la fuite en Égypte,[33] ou celui du baptême du Christ, l'apparition de l'oiseau et la voix entendue depuis le ciel étant à ses yeux deux détails qui trahissent le caractère mensonger de l'épisode.[34]

des premiers humains lui semble ne différer en aucun point des «mythes forgés chez les Grecs» (fr. 15). Quand le Dialogue de Timothée et Aquila (VIe–VIIe s.), dans sa recension longue (27,13), insiste sur le fait que les récits bibliques ne sont pas des «fables» mais des «mystères», il vise peut-être encore ce genre d'attaques contre l'Écriture.

26 Cf. Origène, Cels., IV, 36.

27 Cf. Origène, Cels., V, 41.

28 Les critiques attribuées à Porphyre concernant le récit de la faute (Gn 2,17 et 3,1) tendent à souligner l'absurdité du récit biblique. Voir, pour ces fragments, les notes 20–21. Le f. 39 Harnack présente les écrits de Moïse comme simples et non susceptibles d'une interprétation allégorique. À cette conception négative de Moïse, dans le traité antichrétien, s'oppose une présentation plus positive ailleurs (Antre des nymphes, 10; De l'abstinence, IV, 13).

29 Les fr. 15 et 16 dénoncent l'absurdité du récit de la faute, en Genèse 2–3, tout comme l'avait fait Porphyre (voir la note précédente).

30 Je reviens plus loin sur ce débat entre spécialistes.

31 Voir Origène, Cels., I, 38; Porphyre (?), C. Christ., fr. 55. Sur l'accusation de rusticité et d'ignorance, voir Porphyre, C. Christ, fr. 4, 9, 10.

32 Voir le témoignage que j'ai mis en évidence à partir du dialogue anonyme édité par J. H. Declerck au CCG, 30 (voir note 20), et, chez Julien, les fr. 15–16.

33 Voir Origène, Cels., I, 38.

34 Voir Origène, Cels., I, 40.

Un autre argument majeur contre les Écritures est celui de leur contradiction (διαφωνία)[35]. Cette contradiction présente plusieurs aspects aux yeux des philosophes:

- Il s'agit d'abord d'une contradiction entre les Écritures juives et les Écritures chrétiennes. Celse affirme ainsi que, alors que Moïse encourage les juifs à s'enrichir et à être puissants, Jésus dit que ni le riche ni celui qui aspire à la puissance n'ont accès auprès du Père (Mt 19,24; 20,25–27; 11,25). Moïse demande aux juifs d'exterminer leurs ennemis, alors que Jésus demande qu'on s'offre aux coups de celui qui nous a frappés (Mt 6,26–29; 5,39; Lc 12,24.27; 6,29).[36] Julien reprend ce type de critique, en opposant les passages où Moïse parle d'un seul Dieu, et le prologue johannique, utilisé par les chrétiens dans un sens trinitaire.[37]

- La contradiction des Écritures concerne aussi les évangiles entre eux. Cet argument n'est formulé qu'une seule fois dans les fragments conservés de Celse et il concerne le nombre d'anges qui se trouvaient au tombeau du Christ au moment de la Résurrection: un seul pour certains, dit Celse (Mt 28,2; Mc 16,5), deux, pour d'autres (Lc 24,4; Jn 20,12).[38] Ce type d'argument, en revanche, semble avoir été davantage employé par Porphyre. Les extraits donnés par Macarios, problématiques, je le rappelle, contiennent par exemple une critique sur les désaccords des évangélistes concernant les circonstances de la Passion.[39] Une note de Turrianus permet de savoir que les livres II et V de l'*Apocriticos* traitaient justement du problème du désaccord des évangiles mais ces livres sont, hélas, très mal conservés.[40] Hors des extraits transmis par Macaire,[41] on dispose d'un témoignage du syriaque Isho' Dad de Merv, qui attribue à Porphyre et à Julien une critique sur le désaccord des évangélistes à propos de l'heure de la résurrection.[42] J'ai, enfin, signalé, lors du colloque de 2009 sur Porphyre, le témoignage surprenant – parce que très tardif – de Pierre le Mangeur qui, dans son *Histoire scholastique*, au XIIe s., est capable d'attribuer à Porphyre, pour la première fois, une critique dénonçant le désaccord des évangiles concernant le nombre de femmes venues au tombeau du Christ.[43]

35 Je reprends ici les acquis d'une étude antérieure (La discordance [διαφωνία] des Écritures dans la polémique antichrétienne de l'Antiquité, in: Alessandro Capone [éd.], Cristiani, ebrei e pagani: il dibattito sulla Sacra Scrittura tra III e VI secolo, Turnhout 2017, 13–32).

36 Voir, pour les deux arguments, Origène, Cels., VII, 18. Le premier propos prêté à Moïse vient sans doute d'une lecture de Dt 15, 6 et 28,11–12. Le second est probablement inspiré de textes comme Ex 17,13–16, Dt 25,19 ou encore Nb 21,34–35.

37 C. Gal., fr. 64.

38 Voir Origène, Cels., V, 52.

39 C. Christ., fr. 15–16.

40 Voir fr. 18 et l'édition de Richard Goulet.

41 Je pourrais en citer d'autres: fr. 49 et 59.

42 Sur ce fragment, voir Morlet, Comment le problème (voir note 22), 49 et maintenant 62T Becker.

43 Voir Morlet, Comment le problème (voir note 22), 48–49, et maintenant 61T Becker.

Lactance affirme qu'Hiéroclès montrait aussi la contradiction des Écritures:[44] peut-être s'agissait-il avant tout de la contradiction des évangiles. Dans les fragments de Julien, on dispose de critiques concernant, une fois encore, les circonstances de la Résurrection,[45] et par ailleurs une critique sur l'épisode de la multiplication des pains:[46] pour Marc, les convives étaient répartis en groupes de cent et de cinquante; pour Luc, en groupes d'«environ cinquante».

- La contradiction peut également concerner un auteur avec lui-même: le fr. 37 de Porphyre oppose Ga 5,12, où Paul maudit, et des passages (Rm 12,14; 1 Cor 6,10), où il réprouve l'acte de maudire. Dans le fr. 30, l'Adversaire anonyme de Macarios reproche à Paul de défendre la pratique de la Loi (Ga 5,3) tout en maudissant ceux qui y obéissent (Ga 3,1). D'après un fragment transmis par Isho' Dad de Merv, Porphyre et Julien auraient souligné la contradiction de Luc, qui donne une généalogie du Christ selon la loi, tout en évoquant le père naturel d'Obed (Booz) et non son père selon la loi (Elimélec).[47] Julien reproche à Paul de présenter tantôt les juifs, tantôt les Grecs, comme le peuple élu (Rm 3,29).[48]

On voit que l'argument de la contradiction était un argument central de la critique des Écritures. La contradiction est intéressante de deux points de vue: elle permet, dans le cas d'un témoignage qui se présente comme historique, de démontrer sa fausseté; et, dans le cas d'un texte doctrinal, de lui ôter tout crédit.
On peut encore citer d'autres arguments utilisés contre les Écritures:

- La fausseté des évangiles ne vient pas seulement de leur contradiction. Dans un fragment (fr. 55), Porphyre accuse les évangélistes, qui ont parlé d'une «mer» à propos du lac de Tibériade, d'avoir exagéré les événements.

- Dans le fr. 79, Julien accuse Luc d'avoir évoqué l'apparition d'un ange sur le Mont des Oliviers pendant que Jésus priait (22,43) alors qu'ailleurs (22,46), il affirme que tous les disciples dormaient. Personne, conclut-il, n'en a été témoin. Le récit est donc sans témoin (ἀμάρτυρος): il est par conséquent sans valeur.

- Il faut évoquer pour terminer la critique très particulière que Porphyre a consacrée au Livre de Daniel. Cette critique n'est connue que par les réponses que Jérôme lui a apportées dans son *Commentaire sur Daniel* (= *Contra Christianos*, fr. 43). D'après Jérôme, Porphyre avait cherché, dans deux livres de son traité (XII–XIII), à montrer que le Livre de Daniel était une forgerie datant non du VIe s. avant J.-C., mais de l'époque d'Antiochos Épiphane (IIe s. avant J.-C.), et composée, non en hébreu, mais en grec.[49] La première idée était défendue sur la base de passages que Porphyre identifiait comme des prophéties *ex eventu* ne

[44] Inst. diu., V, 2, 14.
[45] Fr. 96.
[46] Fr. 105.
[47] Voir Morlet, Comment le problème (voir note 22), 49 et maintenant Becker 54T.
[48] Fr. 20.
[49] Voir C. Christ., fr. 43.

pouvant, selon lui, se rapporter qu'à Antiochos; la seconde idée résultait d'une analyse de l'histoire de Suzanne, dont le texte grec présente des jeux de mots qui, pour Porphyre, constituaient la preuve que le grec était la langue originelle du Livre de Daniel.

L'exégèse que les chrétiens appliquaient à ce tissu de fables que représentait, pour les païens, le texte biblique, suscite chez les philosophes deux grands reproches:

- Ils accusent les chrétiens de vouloir tout appliquer au Christ. Celse, déjà, affirme que certains passages s'appliquent mieux à d'autres qu'à Jésus,[50] et évoque le problème, notamment, posé par les passages annonçant un personnage puissant.[51] Julien de même refuse l'application de certaines prophéties à Jésus (Gn 49,10; Nb 24,17; Is 7,14).[52]

- Les philosophes reprochent par ailleurs aux chrétiens leur usage de l'allégorie. Dès Celse, l'allégorie, ou plus généralement l'exégèse spirituelle, est présentée comme un type de lecture illégitime, dans la mesure où les textes bibliques sont, écrit Celse, «manifestement des fables de la plus sotte espèce»[53]. Porphyre, dans le fr. 39, dit à peu près la même chose: ce qu'écrit Moïse est tout à fait clair et ne recèle aucun mystère. Le philosophe reproche précisément à Origène, dans ce fragment, d'avoir adapté aux écritures juives un type d'exégèse qu'il tiendrait des stoïciens Chérémon et Cornutus. Quant à Julien, il évoque la question du sens allégorique dans le fr. 17, qui, comme l'a rappelé M.-O. Boulnois dans son édition récente du *Contre Julien*, pose des problèmes d'interprétation:[54] «Si chacune de ces phrases n'est pas un mythe porteur de spéculations secrètes – ce dont pour ma part je suis persuadé (ὅπερ ἐγὼ νενόμικα) – le récit regorge de blasphèmes contre Dieu.» Le problème vient de l'incise ὅπερ ἐγὼ νενόμικα. De quoi Julien est-il persuadé? Que la Bible recèle un sens secret, ou qu'elle n'en recèle pas? M.-O. Boulnois rapporte le conflit des interprétations et montre qu'il ne serait pas impossible que Julien, à la différence de Celse et de Porphyre, ait admis la première hypothèse.[55]

[50] Voir Cels., II, 28.
[51] Cels., II, 29.
[52] Fr. 64.
[53] Voir Cels., IV, 50.
[54] Voir SC 582, 54–55.
[55] Elle suit donc le jugement de Jean Bouffartigue, Porphyre et Julien contre les chrétiens: intentions, motifs et méthodes de leurs écrits, in: Morlet (éd.), Le traité de Porphyre (voir note 4), 407–426 (424), et de Jean Pépin avant lui (Porphyre exégète d'Homère, in: Entretiens de la Fondation Hardt, 12 [1966], 231–271 [257–258]). L'opinion inverse (Julien pense que la Bible ne contient pas de sens caché) a été exprimée par Emanuela Masaracchia, éd. cit., 38, et Christoph Riedweg, Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaische Erzählung vom Sündenfall (Contra Galileos, fr. 17, 10–12 Masaracchia), in: Antje Kolde/Alessandra Lukinovich/André-Louis Rey (dir.), Κορυφαίῳ ἀνδρί (Mélanges A. Hurst), Genève 2005, 367–375.

On ne s'est jamais demandé, je crois, si l'incise ne pouvait pas être de Cyrille rapportant les propos de Julien. Dans cette hypothèse, ce serait Cyrille qui, après avoir transcrit l'affirmation selon laquelle les récits bibliques ne contenaient aucun sens caché, tiendrait à préciser que lui, pour sa part (ce serait le sens du ἐγώ: moi, et non Julien), est persuadé qu'ils en recèlent un. Il est difficile cependant d'établir clairement qui parle ici, car ce genre de tournure se trouve tant chez Cyrille[56] que chez Julien.[57] L'association de ὅπερ et νομίζειν au parfait ne se trouve que chez Cyrille.[58] Mais l'emploi du même verbe à la première personne, avec ou sans ἐγώ, ne se trouve que chez Julien[59]...

Ces critiques, que j'ai résumées à grands traits, me paraissent soulever au moins trois questions: celle des sources des philosophes; celle de savoir contre quels chrétiens ils polémiquent; celle, enfin, du caractère proprement philosophique de cette critique, c'est-à-dire l'articulation entre philosophie et antichristianisme.

Quelles sont les sources des philosophes?

Sur la question des sources, l'hypothèse la plus simple serait bien sûr de considérer que, tout ce que les philosophes savent du christianisme est un savoir de première main, acquis au contact direct des chrétiens. Ils auraient donc eu accès au texte biblique, partiellement ou en totalité, et à des exégèses chrétiennes, entendues oralement ou bien lues dans des écrits chrétiens. Sur cette question, il faut cependant avoir un point de vue nuancé, et procéder au cas par cas.

Celse, d'abord. On considère en général que sa connaissance du texte biblique est assez faible.[60] Il ne cite pas beaucoup d'épisodes bibliques précis, et il lui arrive de commettre des erreurs. On tient donc pour peu probable qu'il ait lu l'ensemble du texte biblique. Ce qu'il en connaît peut lui être parvenu par des voies indirectes, qu'il reste à identifier.

Il sait par ailleurs que les chrétiens pratiquent une exégèse christologique et allégorique. Mais là encore, comment le sait-il? Dans les fragments de Celse transmis par Origène, le philosophe évoque lui-même deux sources: d'abord, il

[56] Voir le Commentaire sur les Douze prophètes, t. I, 57. 29 Pusey: «οὓς νενόμικεν εἶναι θεοὺς»; 188. 21: «ὃν σὺ νενόμικας εἶναι πνευματοφόρον»; t. II, 201. 20: «οὓς ἡττῆσθαι νενομίκασι»; Commentaire sur Luc, PG 72, col. 856. 44–45: «ὃν δὴ καὶ νενόμικας ἄνθρωπον εἶναι κατὰ σέ»; Commentaire sur Isaïe, PG 70, col. 652. 33–34: «καὶ ὅπερ εἶναι νενομίκασιν ἀληθὲς».

[57] À Thémistius, 5: «Ὅτι δὲ οὐκ ἐγὼ μόνος τὴν τύχην ἐπὶ πλεῖστον ἐν τοῖς πρακτέοις κρατεῖν νενόμικα...»; Contre Héracléios, 23: «ὃν νενόμικα τῶν κατ' ἐμαυτὸν πάντων διαφέρειν».

[58] Voir le texte du Commentaire sur Isaïe cité à la note 56.

[59] Voir la note 57.

[60] Cook parle, pour Celse, d'une connaissance de la Septante «very spotty», et note qu'il semble faire allusion également à des traditions parabibliques (The Interpretation of the Old [voir note 19], 57–58).

met la plupart des critiques que j'ai évoquées dans la bouche d'un personnage juif. Par ailleurs, il mentionne un texte chrétien du IIe s., perdu, la *Controverse de Jason et de Papiscus*.[61] Il est donc possible qu'au moins une partie de ce qu'il sait de la doctrine chrétienne, et même une partie de ses propres critiques, provienne de cet ouvrage perdu.

Quant au juif qu'il met en scène, il est souvent considéré comme un personnage imaginaire. Certains chercheurs ont pensé cependant que Celse reproduisait une source précise. M. Niehoff, récemment, à défendu l'idée qu'il ait pu utiliser un ouvrage juif antichrétien.[62] Cette hypothèse reste indémontrable, mais il semble bien que Celse s'inspire d'accusations juives anthentiques. Il connaît par exemple la tradition polémique qui fait de Jésus le fils d'un soldat romain, Panthera, tradition qui se retrouvera, au Moyen Âge, dans les *Toledot Yeshu*.[63] Il me semble qu'on n'a jamais émis l'hypothèse que ces critiques «juives» puissent, elles aussi, provenir de la *Controverse de Jason et de Papiscus*.

Porphyre, quant à lui, passe en général pour un bien meilleur connaisseur du christianisme.[64] La critique serrée qu'il adresse aux évangiles ou aux épîtres pauliniennes pourrait nous pousser à croire qu'il avait une connaissance directe, et assez bonne, du texte du Nouveau Testament. Il n'est pas certain qu'on puisse en dire autant de l'Ancien Testament. Les fragments conservés et dont l'attribution est sûre ne concernent que la Genèse et le Livre de Daniel.[65] De ce dernier, Porphyre semble avoir une connaissance précise: la réfutation de Jérôme, dans son *Commentaire sur Daniel*, suppose, de la part du philosophe, un commentaire sans doute sélectif, mais assez étendu de ce livre prophétique. De la Genèse, en revanche, les fragments conservés de Porphyre ne concernent que les chapitres 2–3. Sa connaissance de l'exégèse chrétienne peut, dans

[61] Cels., IV, 52. Le fait que l'on possède par ailleurs, parmi les œuvres attribués faussement à Cyprien de Carthage, un billet d'envoi d'un certain Celsus à une traduction qu'il aurait effectuée du dialogue perdu ne doit pas nous pousser à croire qu'il y ait un rapport entre les deux Celse, car le texte latin semble dater du IIIe s. ou du début du IVe s. (voir Laetitia Ciccolini, La Controverse de Jason et Papiscus: le témoignage de l'Ad Vigilium episcopum de Iudaica incrudelitate faussement attribué à Cyprien de Carthage, in Sébastien Morlet/Olivier Munnich/Bernard Pouderon [éd.], Les dialogues aduersus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique, Actes du colloque inernational organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2013, 159–174).

[62] A Jewish Critique of Christianity from Second-Century Alexandria: Revisiting the Jew Mentioned in Contra Celsum, in: Journal of Early Christian Studies, 21 (2013), 151–175.

[63] Voir Origène, Cels., I, 32–33; 69. Sur les sources juives de Celse, on rappellera pour mémoire Marc Lods, Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 21 (1941), 1–33.

[64] Cook note que Porphyre connaît la Septante, «some of the writings of allegorists like Origen», et peut-être une tradition «orientale» d'interprétation du livre de Daniel (The Interpretation of the Old [voir note 19], 150).

[65] La plupart des autres fragments exégétiques sur l'Ancien Testament rassemblés par Harnack sont donc à écarter ou du moins à prendre avec prudence (notamment le fr. 45, sur Osée, et le fr. 47, sur Zacharie).

l'absolu, provenir de sources variées, mais le seul auteur à être évoqué précisément par Porphyre est Origène (fr. 39). J'ai essayé de montrer ailleurs qu'Origène pouvait être la source précise de plusieurs de ses arguments antichrétiens.[66] Ce passage en revue montre qu'il ne faut pas exagérer le caractère novateur de la critique porphyrienne. Sans doute, les connaissances de Porphyre y compris sur le texte biblique, sont-elles plus indirectes qu'on ne l'a longtemps cru.

Je voudrais ajouter deux éléments à ce tableau: d'abord Porphyre évoque très précisément les gnostiques qui étaient présents au cours de Plotin (*Vie de Plotin*, 16), et, dans le même passage, il affirme avoir réfuté précisément un ouvrage utilisé par les gnostiques, le livre de Zoroastre. Ce texte est intéressant, car il montre que Porphyre pouvait, pour réfuter des chrétiens, chercher à acquérir une documentation de première main, mais, curieusement, il ne semble pas y avoir d'allusion aux gnostiques dans les fragments du traité antichrétien – pas plus qu'il n'y a d'allusion au traité antichrétien dans ce passage de la *Vie de Plotin* sur les gnostiques. Je ne suis donc pas certain qu'il y ait de lien entre la polémique antignostique de Porphyre, d'un côté, et la polémique qu'il adresse aux chrétiens en général, comme on a pu parfois le dire.[67] Certaines critiques de Porphyre peuvent, en revanche, provenir de la littérature gnostique ou marcionite. J'ai montré ailleurs que les arguments qu'il formule contre Genèse 2 trouvent des parallèles très précis dans l'extrait des *Syllogismes* d'Apelles, un disciple de Marcion, que transmet Ambroise dans son traité *Sur le paradis*.[68] J'ajouterai que les critiques de Porphyre (fr. 21–22) contre la querelle de Pierre et de Paul (cf. Ac 15 et Ga 2, 11–14) pourraient elle aussi avoir une source gnostique ou marcionite, peut-être encore une fois les *Syllogismes* d'Apelle, car nous savons, grâce à Tertullien, que ces deux groupes d'hétéroxodes évoquaient le dissentiment des deux personnages contre la Grande Église.[69] Pour finir, je ne connais pas d'élément qui permette de penser que Porphyre ait pu disposer de sources juives.

[66] Les attaques antichrétiennes de Porphyre ont-elles joué un rôle dans la constitution des doctrines chrétiennes?, à paraître in: Philippe Hoffmann/Alain Le Boulluec/Luciana Soares/Andréi Timotin (éd.), Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive. Robert M. Grant avait jadis suggéré que Porphyre avait pu s'inspirer des Stromates perdus d'Origène (The Stromateis of Origen, in: Epektasis. Mélanges Daniélou, Paris 1972, 285–292).

[67] Voir par exemple Mark Edwards, Culture and Philosophy in the Age of Plotinus, London 2006, 151.

[68] Pourquoi Dieu a-t-il interdit la connaissance du bien et du mal? La critique porphyrienne de Gn 2,17: le problème de ses sources et de sa postérité, in: Semitica et Classica, 4 (2011), 125–146; Genèse 2,17: l'exégèse patristique, in: Matthieu Arnold/Gilbert Dahan/Annie Noblesse-Rocher (éd.), Genèse 2,17. L'arbre de la connaissance du bien et du mal, Paris 2015, 37–68.

[69] La prescription des hérétiques, 23. Les hétéroxodes que réfute Tertullien auraient tiré du fait que Paul reprit Pierre l'idée que les apôres étaient ignorants. Cela rappelle un autre aspect de la polémique de Porphyre (voir plus haut).

Le deuxième élément que je voulais rappeler est fourni par Socrate de Constantinople, qui dit tenir son information d'Eusèbe de Césarée, sans doute son *Contre Porphyre*. Selon Socrate, Porphyre aurait été un ancien chrétien qui, à la suite d'un rixe qui aurait mal tourné à Tyr, se serait dressé contre l'Église et aurait conçu son projet antichrétien.[70] Sans doute n'y a-t-il dans cette description qu'un roman purement polémique et sans valeur historique. Mais au fond, nous ignorons tout des premières années de la vie de Porphyre. Porphyre affirme lui-même avoir rencontré l'Origène chrétien pendant sa jeunesse.[71] Rien n'empêche, il me semble, qu'il soit né dans une famille chrétienne.[72] Il est donc possible qu'une partie de ses connaissances viennent d'une authentique culture chrétienne. Mais il est possible aussi que ce «roman», si c'est un roman, ait eu pour but, justement, d'expliquer les connaissances de Porphyre en ce domaine.

Je pense à cet égard à la remarque que Lactance réserve à Hiéroclès: ce dernier donnait, écrit-il, tellement de détails sur l'Écriture «que parfois il donne l'impression d'avoir été attaché à la même discipline que nous».[73] Ce jugement me paraît en décalage par rapport à celui d'Eusèbe qui, au début du *Contre Hiéroclès*, affirme que ce dernier aurait tout emprunté aux autres – c'est-à-dire à ses prédécesseurs païens – à l'exception, souligne Eusèbe, de la seule comparaison du Christ et d'Apollonios de Tyane.[74] Ce jugement doit nous alerter sur un fait que je n'ai pas encore évoqué: la critique païenne peut aussi s'être nourrie de la critique païenne. On voit qu'en plusieurs lieux, Porphyre semble s'inscrire dans le droit fil de la critique de Celse. Eusèbe suggère qu'Hiéroclès lui-même s'inspirait fortement de Celse, puisque, à la fin de son prologue, il renvoie au *Contre Celse* d'Origène le lecteur désireux de trouver des réponses aux arguments d'Hiéroclès qui ne concernent pas la comparaison du Christ et d'Apollonios de Tyane.

Comment faut-il comprendre le décalage notable entre les jugements de Lactance et d'Eusèbe à propos des connaissance d'Hiéroclès? Le problème est que Lactance n'était peut-être pas en mesure de comparer précisément Hiéroclès avec ses prédécesseurs, s'il ne les connaissait pas, et qu'Eusèbe, à l'inverse, force peut-être le trait pour discréditer son adversaire. Le problème posé par la chronologie relative des ouvrages de Porphyre et d'Hiéroclès interdit par ailleurs, il me semble, d'être trop affirmatif sur la possibilité qu'Hiéroclès ait pu

[70] Hist. eccl., II, 23.
[71] C. Christ., fr. 39.
[72] Wolfram Kinzig tient l'idée pour probable (War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?, in: Mousopolos Stephanos: Festschrift für Herwig Görgemanns, éd. Manuel Baumbach/Helga Köhler/Adolf Martin Ritter, Heidelberg 1998, 320–332).
[73] Inst. diu., V, 2, 14.
[74] Hier., 1.

s'inspirer de Porphyre.[75] Ce qu'on connaît précisément des arguments d'Hiéroclès ne me paraît, en définitive, pas suffisant, pour dire s'il s'est inspiré de Porphyre, et dans quelle mesure sa critique, tant du désaccord des évangiles que des récits sur Jésus, provient ou non d'une lecture directe de la Bible, de ses prédécesseurs païens, ou d'éventuelles sources chrétiennes.

Il reste Julien. Son cas est particulier, puisque Julien est né dans une famille chrétienne. Il avait donc à coup sûr une connaissance de première main du texte biblique, mais aussi, sans doute, d'une partie de la littérature chrétienne.[76] Il semble par ailleurs s'inscrire dans la démarche de Porphyre, et peut-être connaissait-il aussi les arguments de Celse – mais à mon avis, à travers le *Contre Celse* d'Origène, car rien ne prouve que le *Discours vrai* circulait encore[77] (peut-être aussi ne connaissait-il les arguments de Porphyre qu'à travers une ou plusieurs réfutations chrétiennes). J. Bouffartigue a montré que Julien semble parfois répondre aux arguments d'Eusèbe, dans la *Préparation évangélique*.[78] On parle parfois d'une polémique de Julien contre l'exégèse antiochienne.[79] Je n'ai pas cherché à savoir si Julien peut avoir disposé de sources juives. Les critiques qu'il formule sur le désaccord des deux Testaments peuvent remonter en dernière instance à des arguments juifs, gnostiques ou marcionites, mais j'aurais tendance à croire que Julien les connaissaient par l'intermédiaire de sources chrétiennes, ou de Porphyre.

Contre qui les philosophes écrivent-ils?

Sur la deuxième question qui se pose, nous n'avons, hélas, pas beaucoup d'éléments. Il me semble que tout ce que l'on peut dire, dans le cas des philosophes, est que les chrétiens qu'ils attaquent sont les chrétiens de la grande Église. Le fait qu'ils utilisent parfois des arguments gnostiques ou marcionites pour dénon-

[75] Harnack défendait pour l'ouvrage de Porphyre une datation autour de 270, sur la base d'un texte d'Eusèbe qu'il me semble avoir mal compris (voir Sébastien Morlet, La datation du Contra Christianos de Porphyre. À propos d'un passage problématique d'Eusèbe de Césarée [Histoire ecclésiastique, VI, 19, 2], in: Revue des études augustiniennes et patristiques, 56 [2010], 1–18.). En réalité, il ne paraît y avoir aucun obstacle pour reculer la rédaction de ce texte le plus loin possible dans la vie du philosophe. La Souda affirme qu'il était encore en vie du temps de Dioclétien, qui abdiqua en 305. Le Contra Christianos peut donc théoriquement être postérieur au Philalèthe et avoir été inspiré par cette œuvre.

[76] Cook note sa connaissance de première main de la Bible (The Interpretation of the Old [voir note 19], 249).

[77] M.-O. Boulnois a d'ailleurs montré qu'il cherchait à répondre au Contre Celse (Le «Contre les Galiléens» de l'empereur Julien répond-il au «Contre Celse» d'Origène?, in: Eugenio Amato [éd.], avec la coll. de Valérie Fauvinet-Ranson et de Bernard Pouderon, Ἐν καλοῖς κοινοπραγία. Hommages à la mémoire de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue, Nantes 2014, 103–128.

[78] Porphyre et Julien (voir note 55), 418.

[79] Voir Marie-Odile Boulnois, SC 582, 54–55.

cer l'Écriture montre, en tout cas, que leurs critiques ne visent ni les gnostiques ni les marcionites. Ils ne visent pas non plus des chrétiens judaïsants ou judéo-chrétiens, puisqu'ils dénoncent, au contraire, la distinction que font «leurs» chrétiens entre la Loi et le christianisme. Leurs attaques contre le Nouveau Testament montre, enfin, qu'ils s'en prennent à des chrétiens qui acceptent les quatre évangiles et l'ensemble des épîtres pauliniennes. On dispose ici d'une autre preuve du fait que leurs adversaires ne sont pas des hétérodoxes.

Mais une autre question se pose encore: au-delà des chrétiens en général, les philosophes visent-ils certains auteurs ou certains textes chrétiens particuliers? On manque d'éléments à cet égard. Ce que l'on peut dire, en revanche, c'est que certains arguments de Celse sonnent parfois comme des réponses aux idées des apologistes, et notamment de Justin – l'insistance de Celse, par exemple, sur le fait que le christianisme serait une déformation des mythes et des doctrines philosophiques grecques pourrait être interprétée comme une rétorsion contre deux idées majeures de Justin: les mythes grecs seraient des parodies de la Révélation, et les philosophes se seraient inspirés de l'Écriture.[80] Porphyre, je l'ai dit, s'en prend ouvertement à Origène (fr. 39). Mais il est difficile de savoir quelle était l'ampleur de cette polémique contre Origène dans son traité, et si Porphyre attaquait également d'autres figures chrétiennes (Eusèbe le suggère: «il y fait mention de *ceux* qui les ont commentées» – les Écritures[81]). Quant à Julien, je l'ai dit, son traité contient peut-être des allusions dirigées contre le *Contre Celse*, contre Eusèbe de Césarée et contre les Antiochiens.[82]

L'arrière-plan philosophique

Dans quelle mesure cette critique de la Bible et de son exégèse est-elle une critique *philosophique*? Trois aspects «philosophiques» des critiques exégétiques des philosophes me paraissent pouvoir être mis en avant.

La contestation du mythe. D'abord, la critique de la Bible comme «mythe» s'inscrit dans la tradition philosophique de contestation des mythes, tradition qui remonte à Xénophane de Colophon et – le fait est important pour les auteurs qui nous intéressent – qui est particulièrement bien représentée chez Platon. Luc Brisson a montré de quelle manière se jouait, chez Platon, une opposition entre mythos et logos (cf. *Gorg.* 523a), le mythe étant pour Platon disqualifié pour deux raisons: c'est une discours invérifiable, et un discours non argumentatif.[83] En *Rép.* II, 377a, le mythe est décrit comme un type de discours que l'on réserve

[80] L'idée que Celse répond à Justin a été défendue par C. Andresen, Logos und Nomos: die Polemik des Kelsus wider das Christentum, Berlin 1955.
[81] Cf. Hist. eccl., VI, 19.
[82] Voir plus haut les notes 78–79.
[83] Voir Platon. Les mots et les mythes, Paris 1982.

aux petits enfants et il est alors explicitement présenté comme un discours faux.[84] Les mythes sont dénoncés par Platon comme transmettant des idées fausses sur la divinité (*Rép.* II, 378; III) et comme étant éloignés de deux degrés de la vérité (*Rép.* X, 597e: le poète vient en troisième, τρίτος). En ce sens, ils ne renferment aucune sagesse, et ne peuvent concerner que la partie inférieure de l'âme (*Phéd.*, 114d[85]). L'œuvre de Platon consiste aussi, inversement, à conférer une certaine utilité au mythe, précisément pour cette dernière raison: le mythe peut être utilisé comme un moyen de persuasion et être mis au service du discours philosophique. Mais les philosophes, bien sûr, dans leur polémique contre le christianisme, ne retiennent que le volet négatif du discours de Platon sur les mythes.

La contestation de l'allégorie. La critique de l'allégorie s'inscrit elle aussi dans une tradition philosophique bien représentée dans l'Antiquité.[86] On pourrait évoquer la critique épicurienne ou la critique cynique, mais c'est une fois encore du côté de Platon qu'il faut rechercher l'arrière-plan le plus naturel de cette critique, chez nos auteurs, puisqu'ils sont sans doute tous platoniciens. Platon ne connaît pas encore le mot ἀλληγορία – il utilise plutôt le mot ὑπονοία – mais il s'en prend plusieurs fois au type d'interprétation qui consiste à rechercher, derrière les mythes, un sens caché. Dans le *Phèdre* 229c–230a, ce type d'interprétation est présenté comme une activité laborieuse et inutile. Le *Ion* ou la *République*, livre X, pouvaient également servir de fondement à une critique de l'exégèse allégorique, dans la mesure où Platon y refuse aux poètes toute forme de sagesse. Si les poètes ne sont pas des savants, si leurs poèmes ne contiennent aucune sagesse, il est vain de vouloir y retrouver un sens caché.

Il me semble que le fr. 39 de Porphyre devrait être relu à la lumière de ces textes platoniciens. Porphyre reproche aux chrétiens de prêter à Moïse un discours énigmatique alors que, dit-il, il s'exprime de façon tout à fait claire. Il les accuse d'«ensorceler le sens critique de l'âme» (τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες). Ce passage renvoie à l'idée platonicienne selon laquelle le mythe est un charme, une incantation, qui s'adresse à la partie la plus vile de l'âme (*Rép.* X, 605ab). L'expression τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς peut renvoyer plus précisément à la seule occurrence du mot κριτικός chez Platon, dans le *Politique* (260b), pour désigner l'une des deux branches de la science (ἡ γνωστική).

Je voudrais souligner le fait que certains des polémistes antichrétiens, qui sont des néoplatoniciens (Porphyre, Julien), accordaient une valeur de vérité aux mythes grecs traditionnels, et leur appliquaient sans aucune difficulté un sens allégorique, ce qui peut sembler contradictoire avec les propos négatifs de

[84] Ibid., 132.
[85] Ibid., 144.
[86] Voir le livre majeur de Jean Pépin, Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958.

Platon sur le mythe et l'usage de ce type d'exégèse. Tout se passe, en fait, comme si la critique antichrétienne avait permis aux philosophes de réserver ces propos négatifs au seul cas des chrétiens. «Platon, écrit Jean Pépin, n'aimait pas Homère; il ne pouvait aimer davantage ceux qui, par le biais de l'exégèse allégorique, faisaient de lui un maître à penser.»[87]

Or les néoplatoniciens, eux, aimaient Homère – Porphyre était un commentateur du texte homérique. Il me semble que la critique antichrétienne d'un Porphyre ou d'un Julien offrait à ces platoniciens la possibilité d'actualiser la critique platonicienne en la tournant contre les chrétiens, et d'en décharger par là même les poètes. Jean Pépin parle à propos de Porphyre de «paradoxe», de «contradictions».[88] Il n'y a pas de contradiction. Il me semble que les néoplatoniciens ont hérité de deux regards sur le mythe: le regard négatif de Platon, certes, mais aussi le regard plus positif qu'Aristote puis surtout les stoicïens ont porté sur les mythes, considérés cette fois comme des récits recelant une sagesse authentique. Ce regard plus positif, d'ailleurs, pouvait être concilié avec certaines affirmations de Platon sur l'utilité du mythe et son rapport au logos (*Gorg.* 523a). Il y avait donc, pour les néoplatoniciens, deux types de mythes. Des mythes puérils, non susceptibles d'interprétations allégoriques, ceux des chrétiens, et des mythes sérieux, porteurs de sagesse, et conciliables avec les doctrines philosophiques.

Philosophie et philologie. Le troisième aspect que je voudrais évoquer est la dimension philologique de la critique philosophique. Cette critique, on l'a vu, a consisté, dans le cas de Porphyre par exemple, à dénoncer l'authenticité d'un livre biblique (Daniel). Or Porphyre, dans l'école de Plotin, s'était livré au même genre d'entreprise à propos des ouvrages utilisés par les gnostiques présents au cours du maître.[89]

Dans une recherche antérieure sur la question de la διαφωνία des Écritures, j'ai suggéré un rapprochement entre les arguments polémiques de Porphyre et son exégèse personnelle, dans les *Questions homériques*, car la question de la διαφωνία du texte commenté y est souvent aborde.[90] On pourrait ajouter que le problème de la διαφωνία était tout aussi important dans les commentaires aux textes philosophiques. On le voit, par exemple, dans les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sur Aristote, au tournant du IIIe s. Un exégète comme Alexandre s'interroge constamment sur la cohérence des propos d'Aristote, ou sur son accord ou son désaccord avec d'autres auteurs.[91]

[87] Ibid., 112.
[88] Ibid., 466.
[89] Je renvoie de nouveau à Vie de Plotin, 16.
[90] Voir La discordance (διαφωνία) des Écritures…
[91] Voir In Aristotelis Metaphysica, 28. 10 Hayduck; 677. 19; 680. 28; In Aristotelis Topicorum libros, 29. 2 Wallies.

Un dernier point de la critique des textes chrétiens me paraît renvoyer à un arrière-plan typiquement philosophique: l'idée, développée surtout par Celse, selon laquelle les mythes chrétiens seraient inspirés par les mythes ou les doctrines philosophiques grecques.[92] On pourrait situer cette critique dans le cadre des discussions sur le plagiat, fréquentes dans les milieux philosophiques, mais il me semble que, chez Celse, l'arrière-plan de cette critique est un peu différent et plus précis. Celse utilise constamment le vocabulaire de la παρακοή, du malentendu. Il s'agit moins pour lui d'accuser les chrétiens d'avoir *plagié* que d'avoir *mal compris* des traditions mythologiques ou philosophiques. Or ce type d'accusation renvoie à deux contextes philosophiques: l'œuvre de Platon, d'une part, qui évoque plusieurs fois les contresens du vulgaire,[93] et les polémiques entre écoles de l'époque impériale, qui accordent à l'argument de la παρακοή une place importante.[94]

Conclusion

La critique sur le texte biblique et son exégèse a représenté un aspect très important de la critique philosophique contre le christianisme dans l'Antiquité. Cette importance s'explique, non seulement par la centralité évidente du texte biblique dans la constitution de la doctrine chrétienne, mais aussi parce que l'exégèse avait pris, sous l'Empire romain, une importance particulière dans l'activité philosophique. Il est assez remarquable que le christianisme se soit développé à une époque où, justement, du côté philosophique, l'interprétation des textes était devenue primordiale.[95] On aura pu constater au terme de ce survol combien la polémique antichrétienne a pu être, parfois, le point de rencontre de plusieurs tendances polémiques dirigées contre la Grande Église – «païenne»

[92] J'ai résumé et analysé les passages relatifs à cette idée dans L'accusation de mauvaise entente (παρακοή) dans la polémique entre païens et chrétiens à la fin de l'Antiquité, à paraître in: Albert Joosse/Angela Ulacco (éd.), Dealing with disagreement. The construction of traditions in Later ancient philosophy.

[93] Voir surtout Theet., 195a: (les hommes) «sont lents, se brouillent en leurs attributions et voient de travers, entendent de travers, conçoivent de travers la plupart du temps» (βραδεῖς τέ εἰσι καὶ ἀλλοτριονομοῦντες παρορῶσί τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλεῖστα).

[94] Je ne citerai ici que l'exemple de Diogène Laërce, IX, 45: «Le bien suprême est l'égalité d'humeur, qui n'est pas identique au plaisir, comme certains l'ont compris par l'effet d'un malentendu, mais qui est une manière d'être où l'âme mène sa vie dans le calme et l'équilibre, sans être troublée par aucune crainte, superstition ou quelque autre passion» (τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους). J'ai donné davantage d'exemples dans l'article cité à la note 92, et dans mon mémoire d'Habilitation à diriger des recherches, qui sera publié bientôt (Συμφωνία. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène).

[95] C'est un point qui été démontré d'une façon particulièrement éloquente par Pierre Hadot (Qu'est-ce que la philosophie antique?, Paris 1995, éd. Folio, 232–237).

à proprement parler, juive, marcionite, gnostique… –, ou simplement le creuset d'un certain nombre de *questions* sur le texte et sur son exégèse dont une partie, dès l'époque de Porphyre, était déjà discutée par les chrétiens, parfois indépendamment des philosophes.

Les critiques philosophiques contre la Bible et son exégèse chrétienne dans l'Antiquité: essai de synthèse

L'article propose un tour d'horizon des critiques formulées par les philosophes de l'Antiquité contre la Bible et son exégèse chrétienne. De manière générale, les Écritures sont considérées par les auteurs antichrétiens comme des fables, *mythoi*, composées par des imposteurs. Elles sont absurdes et contradictoires, voire, selon la critique porphyrienne du Livre de Daniel, présentées frauduleusement comme des écrits anciens et prophétiques. L'exégèse que les chrétiens leur consacrent présente deux problèmes majeurs aux yeux des philosophes: les chrétiens ramènent tout au Christ, et font un usage illégitime de l'exégèse allégorique. Après ce panorama, l'article s'interroge sur les sources des philosophes, et sur les cibles précises qu'ils visent à travers ces critiques, avant de détailler trois aspects de l'arrière-plan proprement philosophique de ces attaques: la tradition de contestation des mythes, la dénonciation de l'allégorie, et finalement la critique des textes, qui vise à démontrer le caractère forgé d'un livre, à identifier la *diaphônia* d'un auteur, ou à mettre en évidence le contresens, *parakoè*, commis par l'auteur que l'on dénonce.

Bible – exégèse – philosophie – christianisme – mythe(s) – absurdité – contradiction – contresens.

Die philosophische Kritik gegenüber der Bibel und ihrer christlichen Exegese im Altertum: Versuch einer Synthese

Der Artikel gibt einen Überblick über die von Philosophen der Antike formulierte Kritik an der Bibel und ihrer christlichen Exegese. Ganz allgemein werden die heiligen Schriften von antichristlichen Autoren als Fabeln, als *Mythen*, die von Betrügern verfasst wurden, betrachtet. Sie seien absurd und widersprüchlich, oder gemäss der Kritik von Porphyrius am Buch Daniel, das in betrügerischer Weise als alte und prophetische Schriften dargestellt werde. Die Exegese, welche die Christen ihnen abringen, stellt in den Augen der Philosophen zwei große Problemfelder bereit: Die Christen bezögen alles auf Christus und nutzten die allegorische Exegese unrechtmäßig. Nach diesem Panorama hinterfragt der Artikel die Quellen der Philosophen und die genauen Ziele, die sie durch diese Kritik anstreben, bevor er drei Facetten des streng philosophischen Hintergrunds dieser Angriffe detailliert beschreibt: die Tradition der Anfechtung von Mythen, die Denunziation von Allegorien und schliesslich die Kritik an Texten, die darauf abzielt, den gefälschten Charakter eines Buches aufzuzeigen, die *Diaphonie* eines Autors zu identifizieren oder die Widersprüche hervorzuheben, den Widersinn, parakoè, welcher von dem angeprangerten Autor begangen wurde.

Bibel – Exegese – Philosophie – Christentum – Mythen – Absurdität – Widerspruch – Missdeutung.

Le critiche filosofiche contro la Bibbia e la sua esegesi cristiana nell'antichità: tentativo di sintesi

L'articolo propone una panoramica delle critiche formulate dai filosofi dell'antichità contro la Bibbia e la sua esegesi cristiana. In generale, le Scritture sono considerate dagli

autori anticristiani come delle favole, *mythoi*, scritte da impostori. Esse sono assurde e contraddittorie, e secondo le critiche porphyriane del Libro di Daniele, presentate in modo fraudolento come degli scritti antichi e profetici. L'esegesi che i cristiani ne fanno presenta due grandi problemi agli occhi dei filosofi: i cristiani riportano tutto a Cristo e fanno un uso illegittimo dell'esegesi allegorica. Dopo questa panoramica, l'articolo s'interroga sulle fonti dei filosofi e sugli obiettivi a cui puntano con queste critiche, prima di dettagliare tre aspetti dello sfondo prettamente filosofico di questi attacchi: la tradizione di contestare i miti, la denuncia dell'allegoria, e infine la critica dei testi che mira a mostrare la falsità di un libro, a identificare la diafonia d'un autore o a mettere in evidenza il controsenso, *parakoè*, in cui è caduto l'autore che si denuncia.

Bibbia – Esegesi – Filosofi – Cristianesimo – Mito (miti) – Assurdità – Contraddizioni – Controsensi.

The philosophical critique of the Bible and its Christian exegesis in Antiquity

The article offers an overview of the critique by the philosophers of Antiquity of the Bible and its Christian exegesis. Generally speaking, the sacred writings are considered by anti-Christian writers as fables and myths written by frauds. They are seen as absurd and contradictory, or as a circumvently presented as old and prophetical writings, as Porphyrius argues in his critique of the Book of Daniel. According to these philosophers, the exegesis that Christians apply leads to two major problems: that Christians refer everything to Christ; and they make a wrongful use of the allegorical exegesis. After giving this overview, the article questions the philosophers' sources and the exact points that they want to make by their critique. The article also identifies three aspects of the philosophical background of this attack: the traditional contestation of myths, the denunciation of allegories and the critique of texts aimed at revealing the counterfeit character of a book, at pointing out the *diaphonia* of an author or emphasizing the nonsense, *parakoè* committed by the denounced author.

Bible – exegesis – philosophy – Christianity – myths – absurdity – contradiction – misinterpretation.

Sébastien Morlet, Sorbonne Université, UMR 8167 Orient et Méditerranée (Antiquité classique et tardive), Labex RESMED.