

Porphyre et la théologie de l'histoire d'Eusèbe de Césarée

Sébastien Morlet

UNIVERSITÉ DE PARIS IV (SORBONNE)

L'objet de cette recherche est de signaler et de tenter d'interpréter des éléments de convergence remarquables entre deux représentations tardo-antiques de l'histoire de la pensée: celle de deux néoplatoniciens, Proclus et Hiéroclès, et celle du chrétien Eusèbe de Césarée. Cette enquête permettra de mettre en évidence un point de contact doctrinal non négligeable entre chrétiens et néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité, et de formuler l'hypothèse que la représentation eusébiennne de l'histoire est en partie dépendante d'une source philosophique.

Dans la seconde moitié du Vème s., le païen Proclus ouvre sa *Théologie platonicienne* sur un prologue majestueux évoquant l'histoire de la philosophie:¹ la philosophie de Platon, apparue une première fois pour dévoiler aux hommes les secrets des dieux, se serait ensuite "retirée en elle-même"² pour enfin "revenir au jour"³ par le biais de Plotin et de ses disciples. Cette représentation tripartite de l'histoire de la philosophie suppose donc une première époque de révélation, suivie d'une époque de latence, qui prend fin à son tour dans le retour lumineux⁴ de la vérité. Ce schéma historique assure la légitimité philosophique de ce que nous appelons le "néoplatonisme," considéré dans ce texte comme le simple retour parmi les hommes d'une vérité disparue, la philosophie de Platon: il permet de montrer que le "néo-" platonisme n'a justement rien de nouveau, qu'il n'est que le retour (sur le mode de

1. "Ἀπασαν μὲν τὴν Πλάτωνος φιλοσοφίαν ... καὶ τὴν ἀρχὴν ἐκλάμψαι νομίζω κατὰ τὴν τῶν κρείττωνων ἀγαθοειδῆ βούλησιν ... καὶ πάλιν ὕστερον τελειωθῆναι καὶ ὡσπερ εἰς ἐαυτὴν ἀναχωρήσασαν καὶ τοῖς πολλοῖς τῶν φιλοσοφῆν ἐπαγγελλομένων καὶ τῆς τοῦ ὄντος θήρας ἀντιλαμβάνεσθαι σπευδόντων ἀφανῆ καταστάσαν αὐθις εἰς φῶς προελθεῖν," *Théologie platonicienne* (= TP), éd. H.D. Saffrey et L.G. Westerink (Paris, 1969) p. 5. 6–16.

2. *Ibid.* p. 5. 13.

3. *Ibid.* p. 5. 16.

4. Les termes employés par Proclus pour qualifier la philosophie de Platon ou celle de Plotin et de ses disciples appartiennent au champ lexical de l'illumination (cf. "ἐκλάμψαι," *loc. cit.*).

l'exégèse⁵) de la philosophie de Platon dans sa pureté (“τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς”⁶).

Saffrey et Westerink, dans leur édition de la *Théologie platonicienne* (1969) ont, apparemment les premiers, signalé des parallèles: dans le domaine païen, un texte contemporain du néoplatonicien Hiéroclès d'Alexandrie, et dans le domaine chrétien, un texte du *Contra Academicos* d'Augustin.

Le texte d'Hiéroclès nous est transmis par Photius, au codex 214 de sa *Bibliothèque*.⁷ Il s'agit du prologue d'un traité Περὶ προνοίας, consacré lui aussi à brosser un rapide tableau de l'histoire de la philosophie. Hiéroclès, selon Photius, y formulait son intention de montrer la “συμφωνία” de Platon et Aristote, non seulement sur le problème de la providence, mais aussi sur le celui de la nature de l'âme, du ciel et du monde. Ceux qui ont manqué de voir cette concorde des deux philosophes auraient “déchu” du vrai, par souci de querelle ou ignorance, jusqu'à ce que la vérité revienne au jour en la personne d'Ammonius Saccas.⁸

Ce texte est à la fois proche et très différent de celui de Proclus : on y retrouve trois époques, dont la troisième n'est que le retour lumineux de la vérité primitive, et un vocabulaire semblable.⁹ Mais la vérité est maintenant moins indentifiée à la philosophie de Platon qu'à la *concorde* des philosophies de Platon et d'Aristote. Dans une perspective néoplatonicienne, cela revient au même, puisque la pureté de la philosophie de Platon n'est censée être atteinte que dans la concorde des deux philosophies.¹⁰ Il n'en reste pas moins vrai que l'angle d'attaque d'Hiéroclès est différent de celui de Proclus.

5. La philosophie de Plotin n'étant pas autre chose, aux yeux de Proclus, qu'une exégèse de la pensée de Platon.

6. *Ibid.* p. 7. 1–2.

7. Le texte est commenté par I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius* (Paris, 1978) 68. Sur Hiéroclès en général, voir I. Hadot, “Hiéroclès d'Alexandrie,” *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. R. Goulet, III (Paris, 2000) 690–701.

8. “ὄσοι δὲ τοὺς ἀνδρας εἰς διαφωνίαν ἔστησαν, τούτους ἐς τὰ μάλιστα πεπλανῆσθαι τε τῆς τῶν ἀνδρῶν προθέσεως καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐκπεσεῖν ἀποπίπτειν... Καὶ πολὺν τοὺς ἐμπροσθεν στήσαι χωρὸν, μέχρι ὅτου ἡ Ἀμμωνίου σοφία διέλαμψεν” (*Bibliothèque*, cod. 214, éd. R. Henry, vol. 3 [1962] 125.38–126.3).

9. On notera que les deux auteurs utilisent d'une manière analogue la métaphore de la lumière.

10. Sur cette conception néoplatonicienne de la “συμφωνία,” voir P. Hadot, “L'harmonie des philosophies de Plotin et Aristote selon Porphyre dans le Commentaire de Dexippe sur les *Catégories*,” dans *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale*, Roma, 5–9 ottobre 1970 (Roma, 1974) 31–47; H.D. Saffrey, “Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien,” dans *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, éd. E.P. Bos et P.A. Meijer (Leiden/New York, 1992) 35–50. Le texte d'Hiéroclès montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une spécificité du néoplatonisme athénien (cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin* 74–75).

D'autre part, le “rénovateur” de la vérité n'est plus Plotin, mais Ammonius, son maître.

Du côté chrétien, le schéma historique semble réapparaître chez Augustin: dans un développement doxographique du *Contra Academicos* (386),¹¹ Augustin affirme qu'à l'époque où se répandait l'erreur stoïcienne (le matérialisme), la vérité platonicienne fut cachée, pour réapparaître avec Plotin:

Os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit.¹²

Nous retrouvons encore une fois le même schéma tripartite, dans un esprit plus proche de celui de Proclus que de celui d'Hiéroclès: Augustin ne parle pas de “chute” comme Hiéroclès mais seulement d'une époque d'occultation,¹³ à comparer avec le retour en elle-même de la philosophie chez Proclus. Surtout, c'est encore Plotin (et non Ammonius) qui fait figure de renovateur du platonisme. Pour l'essentiel, il s'agit toujours d'une histoire scandée par trois époques: la philosophie de Platon, son occultation, puis son retour lumineux (“emicuit,” à comparer avec le “ἐκλάμψαι”¹⁴ de Proclus ou le “διέλαμψεν” d'Hiéroclès¹⁵).

A notre connaissance, le premier à avoir tenté d'expliquer ces rapprochements est J. Glucker.¹⁶ Du parallèle entre Proclus et Hiéroclès, il concluait à l'existence d'un schéma historique commun répandu chez les néoplatoniciens, qu'on doit fixer à une date plus haute.¹⁷ Les différences entre les deux auteurs viendraient du milieu alexandrin d'Hiéroclès: ce serait lui qui aurait modifié le schéma de départ, en faisant passer Plotin au second plan.¹⁸ Mais dans le schéma originel, le “rénovateur” de la vérité devait être Plotin.

11. *Contra Academicos* (CA) III, 17, 37–19, 42, éd. W.M.Green, CCL 29, 1970. Le texte est commenté par T. Fuhrer, *Augustin, Contra Academicos* (Berlin/New York, 1997) 447 sq.

12. CA III, 18, 41: “L'enseignement de Platon, qui est dans la philosophie le plus pur et le plus illustre, une fois les nuages de l'erreur dispersés, resplendit principalement en Plotin, philosophe platonicien qu'on jugea tellement semblable à lui qu'on penserait qu'ils ont vécu à la même époque ; mais l'intervalle de temps est si grand qu'il faut penser que le premier a vécu de nouveau dans le second.”

13. Arcésilas aurait *caché* la doctrine de Platon (“occultasse penitus Academiae sententiam,” CA III, 38. 51–52).

14. TP p. 5. 7.

15. Photius, *op. cit.* p. 126.3.

16. *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen, 1978) 296 sq.

17. *Ibid.* 320.

18. *Ibid.* 312.

Entre Proclus et Augustin, Glucker soulignait trois parallèles stylistiques:¹⁹

* “purgatissimum et lucidissimum”/“τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς.”

* “emicuit”/“ἐκλάμψαι.”

* “qui Platonius philosophus ita eius similis iudicatus est”/“τῷ σφετέρω καθηγέμονι παραπλησίαν τὴν φύσιν λαχόντας.”²⁰

Glucker concluait que ces parallèles stylistiques ne pouvaient être fortuits et confirmaient les parallèles doctrinaux. Augustin et Proclus dépendaient d’une même tradition. Dès lors, il était difficile de proposer un autre nom que celui de Porphyre. Glucker avançait trois arguments en faveur de cette thèse:²¹

* Porphyre est le néoplatonicien le plus connu en Occident à cette époque, et particulièrement d’Augustin.

* ce schéma historique semble convenir à merveille à celui qui fut le propagandiste de Plotin, attaché à montrer que les doctrines de son maître n’étaient que le retour au jour de la vérité.

* la *Vie de Plotin*,²² dont l’auteur est Porphyre, mentionne un oracle delphique faisant référence à la “race d’or,” manifestement réinterprétée dans un sens similaire dans le texte d’Hiéroclès.²³

Glucker ne se prononçait cependant pas sur l’identification de l’œuvre de Porphyre où ce schéma aurait été formulé. Contre P. Courcelle, qui pensait qu’Augustin dépendait d’une doxographie, il considérait qu’il était impensable que cet exposé historique ait pu y trouver place;²⁴ sans le dire, il excluait donc *de facto* la Φιλόσοφος ἱστορία de Porphyre. Il est possible que Glucker n’ait pas envisagé l’hypothèse que ce genre de développement, comme chez Proclus et Hiéroclès, ait pu s’inscrire dans une préface, sans quoi il n’aurait peut-être pas exclu aussi vigoureusement l’origine doxographique du schéma.

19. *Ibid.* 317.

20. *TP* p. 7. 18–29.

21. *Ibid.* 318–20.

22. *Vie de Plotin* 22, 52.

23. Glucker, *op. cit.* 320, compare l’évocation de la “χρυσείη γενεή” dans l’oracle delphique, qui selon lui inclut Platon et Plotin, à la “ἱέρα γενεά” dont parle Hiéroclès pour désigner les néoplatoniciens (dans le compte-rendu de Photius consacré au septième livre du Περὶ προνοίας, *op. cit.* p. 129.36–130.1). Sur l’oracle delphique, voir R. Goulet, “L’oracle d’Apollon dans la *Vie de Plotin*,” dans *Porphyre. La vie de Plotin. I. Travaux préliminaires et index grec complet*, éd. L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, et D. O’Brien (Paris, 1982) 369–412.

24. J. Glucker, *op. cit.* p. 319, n. 41.

Avant Glucker, et sans connaître les éléments de convergence entre le texte d'Augustin et ceux des néoplatoniciens, P. Courcelle justement avait déjà tenté d'identifier la source du développement du *Contra Academicos*: curieusement, il paraît avoir avancé deux hypothèses différentes sur ce sujet, sans avoir cherché à les harmoniser.

Analysant les développements doxographiques du *Contra Academicos*, il en était venu à supposer qu'Augustin dépendait pour une part d'un certain "Celsinus," mentionné en *CA* II, 2, 5. Or, Augustin mentionne souvent par ailleurs un "Celsus," ayant écrit une doxographie en latin. La Souda mentionnant un Celsinus de Castabala, doxographe grec, Courcelle en déduisait que le Celsinus du *CA* II, 2, 5 et le Celsus doxographe ne font qu'un, et que ce personnage n'est autre que le Celsinus de la Souda. Ce serait de ce Celsinus qu'Augustin tiendrait son développement sur l'histoire de la philosophie en *CA* III, 18, 41.²⁵

Cette hypothèse présente cependant des difficultés: non seulement l'idée que le développement en question dérive de ce Celsinus est une pure conjecture, mais on a depuis remis en question l'explication de Courcelle au sujet du "Celsinus" d'Augustin (non seulement l'identification à Celsus,²⁶ mais aussi au Celsinus de la Souda²⁷).

Reste une autre hypothèse avancée par Courcelle, et qui viendrait confirmer la thèse de Glucker (qu'apparemment ce dernier ignorait): Courcelle considérait que le "mot très scolastique sur le maître"²⁸ (Platon revivant en Plotin) aurait été à sa place dans la *Vie de Plotin*. Comme elle ne s'y trouve pas, il était tenté de supposer qu'il figurait peut-être dans les "prolégomènes du commentaire de Porphyre sur les *Ennéades*." Pour confirmer sa thèse, le savant mettait en avant la suite du texte, qui fait référence aux disciples de Plotin qui eurent à cœur de démontrer l'accord de Platon et Aristote. P. Courcelle pensait que parmi ces disciples, Augustin pensait surtout à Porphyre.²⁹ Courcelle tenait donc lui aussi à l'hypothèse d'une source porphyrienne.

On ferait remarquer en passant un argument dont Courcelle n'a pas tenu compte, et dont nous lui sommes pourtant redevables: les deux formules parallèles remarquées par Glucker, "purgatissimum et lucidissimum" et "τὸ

25. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident* (Paris, 1943) 180.

26. A. Solignac, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin," *Recherches augustiniennes*, I (Paris, 1958) p. 126, n. 6.

27. A. Solignac, "Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Augustino," dans M. Sordi et alii, éd., *Agostino a Milano. Il battesimo, Agostino nelle terre di Ambrogio*, Augustiniana, Testi e studi, 3 (Palermà, 1988) 43–56, où l'auteur fait l'hypothèse que le Celsinus d'Augustin n'est nullement le doxographe de la Souda, mais une personnalité locale connue du lecteur d'Augustin qui pourrait être Celsinus Tatien (nous n'avons pu lire cet article, et nous nous en remettons à ce qu'en dit T. Fuhrer, *op. cit.* 93).

28. P. Courcelle, *op. cit.* 165.

29. *Ibid.* 166.

γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς” pourraient être des références implicites à l’expression “γνησιωτάτη φιλοσοφία,” dont Courcelle a montré ailleurs l’origine porphyrienne.³⁰ Ce serait un nouvel argument en faveur de Porphyre.

L’hypothèse de Gucker consistant à faire remonter le schéma procluisien à Porphyre trouve donc un appui dans les conclusions de P. Courcelle, qui, à partir d’un autre point de départ, arrivait à des conclusions similaires.

Cette thèse a été reprise tout dernièrement par l’éditeur italien de la *Φιλόσοφος ἱστορία* de Porphyre, A.R. Sodano: il trouve dans la structure même de l’*Histoire de la Philosophie* un parallèle au schéma tripartite.³¹ En effet, l’œuvre se clôt sur la vie de Platon, dont la doctrine est fortement plotinisée. Sodano interprète ce silence sur la période post-platonicienne comme une illustration de l’idée selon laquelle, entre Platon et Plotin, il n’y eut qu’une époque d’erreur, dont il valait mieux ne pas parler.³² Partant explicitement des conclusions de Gucker, Sodano considère la structure de l’*Histoire de la Philosophie* comme un argument de plus en faveur de la thèse du premier.³³ Mais il ne semble pas aller jusqu’à soutenir que c’est dans cette œuvre que le schéma historique fut pour la première fois formulé.

Après ces considérations historiographiques, nous voudrions ajouter une pièce au dossier: le témoignage d’Eusèbe de Césarée.³⁴ Malgré les nombreuses études consacrées à sa théologie historique,³⁵ on n’a encore jamais remarqué que cet auteur était dépendant d’un schéma analogue. Cette découverte permet de nuancer la représentation, formulée jadis par Jean Sirinelli,

30. P. Courcelle, “Verissima philosophia,” dans J. Fontaine et C. Kannengiesser, éd., *Epektasis*. Mélanges J. Daniélou (Paris, 1972) 653–59.

31. A.R. Sodano, éd., *Porfirio. Storia della filosofia* (Milano, 1997) 9–10.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.* p. 17. n. 14.

34. Sur Eusèbe, voir R. Goulet, “Eusèbe de Césarée,” *Dictionnaire des philosophes antiques*, III (Paris, 2000) 358–67.

35. On se contentera de signaler J. Sirinelli, *Les vues historiques d’Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne* (Paris, 1961); A. Momigliano, “Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century AD,” dans *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, éd. A. Momigliano (Oxford, 1963) 79–99; A. Luneau, *L’histoire du salut chez les Pères de l’Église: la doctrine des âges du monde* (Paris, 1964); F. Bovon, “L’histoire ecclésiastique d’Eusèbe de Césarée et l’histoire du salut,” dans *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. FS O. Cullmann, éd. F. Christ (Hamburg, 1967) 129–39; G.F. Chesnut, “Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea,” *Church History* 42 (1973): 165–82; D. König-Ockenfels, “Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Caesarea,” *Saeculum* 27 (1976): 348–65; F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte* (Berlin, 1991); M. Wacht, “ΕΠΙΜΙΞΙΑ / commercium—Weltweiter Verkehr und christliche Geschichtstheologie. Zum Geschichtsbild des Eusebios von Kaisareia,” *JbAC* 36 (1993): 110–28; W. Kinzig, *Novitas christiana. Die Idee des Fortschritts in der alten Kirche bis Eusebios* (Göttingen, 1994) 517–53. Crouzel, “La théologie de l’histoire selon Eusèbe de Césarée,” *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 75–97.

d'un Eusèbe hésitant et pragmatique, étranger à toute systématisation.³⁶ Si la recherche a longtemps ignoré la présence de ce schéma dans la pensée historique d'Eusèbe, le fait s'explique en particulier parce qu'il est surtout repérable dans la *Démonstration évangélique* (= *DE*),³⁷ œuvre largement négligée jusqu'à aujourd'hui.³⁸ La *DE* est le second volet d'une double apologie dont la première partie est constituée de la *Préparation évangélique* (= *PE*).³⁹ Après avoir montré dans la *PE* que les Chrétiens ont eu raison d'abandonner le paganisme pour les Ecritures juives, Eusèbe cherche à assurer la légitimité du christianisme par rapport au judaïsme dont il est issu. Dans cette double apologie, la démonstration historique d'Eusèbe repose essentiellement sur la distinction entre "Hébreux," "Juifs," et "Chrétiens." Cette tripartition correspond à trois moments de l'histoire du peuple de Dieu: dans un passé lointain vivaient les "Hébreux," des hommes saints qui pratiquaient la vraie philosophie et avaient commerce avec Dieu.⁴⁰ Leurs héritiers, les "Juifs" (terme qu'il faut réserver, selon Eusèbe, à ceux qui suivent la Loi mosaïque⁴¹), n'ont pas été capables de conserver la piété de leurs ancêtres. Avec le judaïsme s'ouvre donc un âge obscur qui correspond à une disparition du genre de vie des Hébreux. Pour Eusèbe, l'histoire se termine avec le christianisme, qui n'est autre que la réapparition sur terre de ce mode de vie primitif disparu.

Cette représentation de l'histoire permet de justifier le christianisme du reproche de nouveauté, aussi bien contre les païens que contre les juifs. Aux païens et aux juifs qui accusaient le christianisme d'être une innovation,⁴² Eusèbe répondait qu'il n'est que la réapparition de la forme la plus antique de la religion, antérieure aux philosophes comme à la Loi de Moïse. Or, cette représentation de l'histoire se fonde sur un schéma analogue à celui que nous avons repéré chez Proclus, Hiéroclès et Augustin. Pour s'en convaincre, il convient de citer les textes. Les passages principaux se trouvent dans le livre I de la *DE*, où Eusèbe cherche, face au judaïsme, à justifier le christianisme comme genre de vie. Mais le schéma apparaît aussi secondairement dans la

36. Cf. J. Sirinelli, *op. cit.* 247.

37. Éd. I.A. Heikel, GCS 23 (Leipzig, 1913).

38. C'est de cette constatation qu'est née l'idée d'y consacrer notre doctorat (en cours de rédaction).

39. Sur l'apologétique d'Eusèbe, voir le livre récent d'A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism* (Leiden/Boston/Köln, 2000). L'œuvre a été composée entre 312 et 324 (*ibid.* p. 74–75, n. 3). La *PE* a été éditée et traduite en français dans la collection "Sources chrétiennes" (n° 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338).

40. Sur les "Hébreux" chez Eusèbe voir J. Sirinelli, *op. cit.* 142–47 et 219–24; E.V. Gallagher, "Prophecy and patriarchs in Eusebius' apologetic," dans R.M. Berchman, éd., *Mediators of the divine. Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity* (Atlanta, 1998) 203–23; J. Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden* (Berlin/New York, 1999) 57–68 et 121–31.

41. *DE* I, 2, 2.

42. Les accusations des deux camps sont formulées au début de la grande apologie (*PE* I, 2, 1–8).

*Préparation évangélique*⁴³ et dans l' *Histoire ecclésiastique* (= *HE*),⁴⁴ œuvres qui reprennent,⁴⁵ ou annoncent dans le cas de la *PE*, une doctrine dont le lieu d'élaboration essentiel est le premier livre de la *DE*. Comme les textes de la *DE* sont peu connus, il méritent d'être cités et traduits (les passages importants sont donnés en italique):

οἱ γοῦν τὰ μακροῖς ὕστερον αἰώσιν εἰς φῶς ἔλθόντα πόρρωθεν μυρίοις ἄνωθεν χρόνοις οὐκ ἀνθρωπινῶ θεῖῳ δὲ πνεύματι κατοπτέυσαι δεδυημένοι
.... (*DE* I, 1, 10)

Eux⁴⁶ qui ont pu en tous cas, d'un esprit non pas humain mais divin, observer par avance, en des temps très reculés, ce qui arriva au jour de nombreux siècles plus tard

τὸν δὲ ἐξ ἑκατέρου τάγματος ἕκ τε ἑλληνισμοῦ καὶ ἰουδαισμοῦ μεθιστάμενον ἐπὶ τὸν μέσον παρίεναι νόμον τε καὶ βίον, τὸν τῶν πάλαι θεοφιλῶν καὶ δικαίων ἀνδρῶν, ὃν ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν μακρὸν ἐφησυχάσαντα χρόνον αὐθις ἀνενεώσατο. (*DE* I, 2, 10)

Celui qui quitte l'un ou l'autre des deux ordres, le paganisme ou le judaïsme, accède à la loi et au genre de vie moyens, celui des hommes chers à Dieu et justes d'autrefois, que notre Sauveur et Seigneur, après une longue époque de latence, a de nouveau renouvelé.

ἡ μὲν γὰρ τοῖς ἀποπεσοῦσι τῆς τῶν προγόνων εὐσεβείας Ἰουδαίους τὸν αἰγυπτιακὸν δε βίον καὶ τρόπον ζηλώσασιν ἐπὶ τε τὴν πολυθεον πλάνην καὶ τὴν ἄμφι τὰ εἰδωλα τῶν ἐθνῶν δεισιδαιμονίαν ὀλισθήσασιν νενομοθέτητο. (*DE*, I, 4, 6)

L'une (des alliances) avait été donnée comme loi aux Juifs qui étaient déchus de la piété de leurs ancêtres, avaient embrassé le mode de vie et la façon d'être des Egyptiens, et étaient tombés dans la superstition idolâtre des nations.

Τοιοῦτος δὲ πέφηεν ὁ πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ νενομοθετημένος νόμος τε καὶ βίος, τὴν παλαιτάτην καὶ πρεσβυτέραν Μωσέως εὐσεβείαν ἀνανεούμενος, καθ' ἣν ὁ θεοφιλῆς Ἀβραὰμ καὶ οἱ τούτου προπάτορες δείκνυνται πεπολιτευμένοι. (*DE*, I, 5, 2)

Tels sont apparus la loi et le genre de vie promulgués par notre sauveur Jésus-Christ, qui renouvelait la piété très antique et plus ancienne que Moïse selon laquelle il a été démontré qu'avaient vécu Abraham cher à Dieu et ses ancêtres.

43. *PE* VII, 6, 1; VII, 7, 2; VII, 8, 37.

44. *HE* I, 4, 14. On mentionnera également le texte de la *Théologie ecclésiastique* I, 20, 87–89 qui ne retient du schéma que ses deux derniers temps (occultation de la vérité, révélation de la vérité), et qui mêle à un lexique rappelant Proclus et Hiéroclès des allusions empruntées à Paul (“τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον,” Col 1, 25–27, “πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί,” Col 2, 3).

45. L'opinion encore dominante, exprimée par exemple chez J. Sirinelli, *op. cit.* 142, est que le prologue de l' *HE* constitue la première formulation de l'opposition entre “Hébreux” et “Juifs.” Or, cette opinion est erronée : ce prologue ne fait en réalité que résumer les élaborations plus complètes de la *PE* et de la *DE*, comme nous le montrons dans la note 109. Le prologue de l' *HE* est donc postérieur à la double apologie, et son témoignage est secondaire.

46. Eusèbe parle ici des prophètes juifs.

... ὥστε ὁμοῦ καὶ παλαιάν αὐτὴν εἶναι καὶ νέαν· παλαιάτην μὲν διὰ τὰ ἀποδεδειγμένα, νέαν δὲ αὐθις διὰ τὸ μακροῖς τοῖς μεταξὺ χρόνοις ὥσπερ ἀποκρυβεῖσαν ἐξ ἀνθρώπων αὐθις ἀναβιβωκεῖναι διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας. τοῦτόν γέ τοι τὸν μεταξὺ δηλούμενον χρόνον ἕως συνέβαινε λανθάνειν ἀνθρώπους καὶ ὥσπερ ἐφησυχάζειν τὸν τῆς καινῆς διαθήκης τρόπον, ὁ Μωσέως ἐν τῷ μεταξὺ παρεισελθὼν νόμος, οἷά τις νηπίων καὶ ἀτελῶν ψυχῶν ἐπίτροπος καὶ οἰκονόμος ἢ καὶ ἰατρὸς δεινῆ καὶ Αἰγυπτιακῆ νόσω τετραχωμένῳ τῷ παντὶ Ιουδαίων ἔθνει, αὐτοῖς δὴ τοῖς τοῦ Ἀβραάμ ἀπογόνους, μὴ οἰοῖς τε οὖσιν ὁμοίως τοῖς προπάτορασι κατορθοῦν, τὸν ὑποβεβηκότα καὶ ἀτελῆ βίον παρεδίδου. (DE I, 6, 30–31)

... de sorte qu'elle⁴⁷ est à la fois ancienne et nouvelle: très ancienne, à cause de ce qui a été démontré, nouvelle en revanche, parce que, comme *cachée aux hommes pendant de longs temps intermédiaires, elle est de nouveau revenue à la vie* grâce à l'enseignement de notre Sauveur. Durant cette *époque intermédiaire* dont nous parlons, pendant qu'il se trouvait que *le mode de vie de la nouvelle alliance était inconnu des hommes et comme en repos*, la Loi de Moïse, *s'insérant dans la période intermédiaire*, comme un tuteur, un intendant, un médecin d'âmes infantiles et imparfaites, à l'ensemble du peuple juif, les descendants d'Abraham eux-mêmes, rongé par la maladie terrible de l'Égypte, livra, parce qu'ils n'étaient plus capables de s'illustrer comme leurs ancêtres, un mode de vie inférieur et imparfait.

... ἀνέφανεν εἰς πάντας ἀνθρώπους καὶ ἐξέλαμψεν ἡ ἀρχέτυπος τῶν πρὸ Μωσέως θεοφιλῶν ἀνδρῶν εὐσέβεια ... (DE I, 6, 41)

... la piété paradigmatique des hommes chers à Dieu antérieurs à Moïse *reparut* ...

τὸν γοῦν βίον τῶν πάλαι θεοφιλῶν Ἑβραίων ἤδη πῶς ἐξ ἀνθρώπων ἀπολωλότα μόνος ἀνανεωσάμενος οὐκ εἰς βραχεῖς καὶ μετρίους, ἀλλ' εἰς ὅλον ἐφαπλώσει τὸν κόσμον ἀποδέδεικται διὰ τοῦ πρώτου συγγράμματος τῆς παρουσίας ὑποθέσεως· (DE III, 3, 3)

Le genre de vie des Hébreux chers à Dieu d'autrefois, disparu désormais d'entre les hommes, on a démontré dans le premier livre du présent ouvrage qu'il fut le seul à le renoueler, et que ce n'est pas à un petit nombre compté, mais à l'ensemble de l'univers qu'il l'étendit.

La théologie de l'histoire exprimée dans ces textes se ramène, on le voit, aux trois grandes époques du schéma utilisé par Proclus, Hiéroclès et Augustin: à l'époque de la perfection (la piété des Hébreux, qualifiée significativement d' "ἀρχέτυπος εὐσέβεια"⁴⁸) succède un âge de chute et d'oubli (le judaïsme), clairement désigné comme une période intermédiaire ("ἐν τῷ μεταξὺ παρεισελθῶν"⁴⁹) dépassée à son tour par le retour de l'âge primitif (le christianisme).

Mais les points de convergence ne s'arrêtent pas là: le vocabulaire d'Eusèbe rappelle étroitement celui de nos trois auteurs. L'époque intermédiaire correspond à une période d'oubli: Eusèbe affirme que, pendant le judaïsme, la vérité fut oublié des hommes ("συνέβαινε λανθάνειν τοῦς

47. Il s'agit de la nouvelle alliance.

48. DE I, 6, 41.

49. DE I, 6, 31.

ἀνθρώπους⁵⁰), là où Proclus affirme qu'elle fut ignorée de la plupart des philosophes (“τοῖς πολλοῖς τῶν εἰσιόντων ἀγνοηθεῖσαν”⁵¹). Pour exprimer l'idée qu'elle est “tombée dans l'oubli,” Eusèbe utilise la périphrase “εἰς λήθην ἔλθειν,”⁵² négatif de l'expression “εἰς φῶς ἔλθειν” qu'il utilise lui-même⁵³ et qui se retrouve chez Proclus sous la forme “εἰς φῶς προελθεῖν”⁵⁴). Là où Eusèbe dit que le mode de vie des Hébreux fut “comme en repos” (“ὥσπερ ἐφηνουχάζειν”⁵⁵), Proclus déclare que la vérité s'est “comme retirée en elle-même” (“ὥσπερ εἰς ἑαυτὴν ἀναχωρήσασαν”⁵⁶). L'idée est à peu près la même, et les deux auteurs font à l'occasion un même usage du mot “ὥσπερ.”⁵⁷ Pour Eusèbe, le judaïsme correspond à une époque d'occultation de la vérité (“ἀποκρυβεῖσαν ἐξ ἀνθρώπων”⁵⁸), de disparition (“ἐξ ἀνθρώπων ἀπολωλῶτα”). De même, pour Proclus, la période intermédiaire est le moment où la vérité s'est rendue invisible (“ἀφανῆ καταστάσαν”⁵⁹). Pour Eusèbe, c'est encore une époque d'erreur—et d'errance (“πλάνη,”⁶⁰ à comparer aux “nubibus erroris” d'Augustin et au “πεπλανῆσθαι” d'Hiérocès⁶¹). Elle est aussi une époque de “décadence”: on comparera les emplois des composés de “πίπτω” chez Eusèbe⁶² avec le “ἐκπεσεῖν” d'Hiérocès.⁶³

Chez Eusèbe comme chez Proclus, le retour de la vérité est exprimé à l'aide de l'adverbe “αὐθις.”⁶⁴ Pour Eusèbe, c'est une nouvelle vie “ἀναβιβιωθέναι,”⁶⁵ qu'on comparera au “revixisse” d'Augustin), une réapparition (“ἀνέφανεν,”⁶⁶ à comparer à l'expression “ἀφανῆ καταστάσαν” chez Proclus).

50. *Ibid.*

51. *TP* p. 6. 10.

52. *PE* VII, 8, 37.

53. *DE* I, 1, 10.

54. *TP* p. 5. 16.

55. *DE* I, 6, 31. Voir aussi en *DE* I, 2, 10 “ἐφηνουχάσαντα.”

56. *TP* p. 5. 13.

57. Dans une optique légèrement différente, la *Théologie ecclésiastique* dira encore que la connaissance du Fils était “réservée pour sa venue,” “ἐφυλάττετο τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ” (I, 20, 87), “comme un mystère caché et tu de longue date,” “ὥσπερ τι πάλα κρύφιον καὶ σεσιγημένον μυστήριον” (I, 20, 89).

58. *DE* I, 6, 30. La thématique était particulièrement repérable chez Augustin (“occultasse,” *loc. cit.*).

59. *TP* 5, 15–16.

60. *DE* I, 6, 32.

61. *Op. cit.* p. 125. 40.

62. *DE* I, 6, 32 (“ἀποπεπτώκεσαν”).

63. *Op. cit.* p. 125. 41.

64. Comparer *DE* I, 6, 30–31 et *TP*, p. 5. 16.

65. *DE* I, 6, 30.

66. *DE* I, 6, 41. Voir aussi *HE* I, 4, 14.

Il semble par ailleurs que dans son usage du schéma, Eusèbe rejoigne la thématique procluserienne de la “mystagogie,” ou mieux, de la “psychagogie” : si les hommes de la période intermédiaire étaient incapables de connaître le Christ, c’est parce que leur âme était “imparfaite,”⁶⁷ de même que pour Proclus certains philosophes n’ont eu accès aux mystères que parce qu’ils avaient “adopté le mode de vie qui convient à la mystagogie.”⁶⁸ Le thème des genres de vie est d’ailleurs un thème essentiel à la pensée historique d’Eusèbe : le christianisme n’est que le retour sur terre d’un certain mode de vie (“βίος”⁶⁹), marqué par la piété. Toujours dans le registre mystérique, on notera qu’Eusèbe et les néoplatoniciens font un usage semblable de la métaphore de l’illumination pour désigner la première apparition de la vérité ainsi que son retour lumineux : pour décrire la piété des Hébreux ou l’enseignement du Christ, Eusèbe fait un usage fréquent des verbes “διαλάμπειν”⁷⁰ et “ἐκλάμπειν,”⁷¹ utilisés respectivement par Hiéroclès⁷² et Proclus.⁷³

Peut-être objectera-t-on que certaines expressions d’Eusèbe sont conventionnelles dans la littérature chrétienne, et ne dépendent pas forcément d’une source païenne. Eusèbe puiserait dans un fonds commun philosophique qu’on retrouve par exemple chez Clément d’Alexandrie : vocabulaire mystérique,⁷⁴ usage des composés de “λάμπω” pour qualifier la venue du Christ.⁷⁵ Mais l’intuition fondamentale d’Eusèbe, qui consiste à voir dans l’histoire du peuple de Dieu la succession de trois époques (naissance, occultation, puis retour de la vérité), ne semble pas attestée telle quelle dans la tradition chrétienne avant lui. L’image de la “décadence” peut paraître banale, mais à y regarder de près, son application au judaïsme semble marginale jusqu’à Eusèbe. L’*Épître aux Romains* avait bien parlé d’un “παράπτωμα” des Juifs (Rm 11, 11), mais le passage en question ne sera guère commenté avant Origène.⁷⁶ Il faut attendre Eusèbe pour qu’un auteur chrétien développe de façon régulière l’idée que le judaïsme ait pu constituer une chute spirituelle. L’usage des composés de πίπτω semble assez rare avant lui,⁷⁷ et permet le

67. DE I, 6, 31.

68. TP p. 6. 11–12.

69. HE I, 4, 13; PE VII, 8, 37; DE I, 2, 10; I, 5, 2.

70. PE IV, 15, 7; PE IX, 11, 1; DE VII, 1, 71.

71. DE III, 7, 38; IX, 1, 10; IX, 1, 13; IX, 8, 10.

72. Hiéroclès, *op. cit.* p. 126.4.

73. TP p. 5. 7. Il faut comparer ce verbe au “emicuit” d’Augustin qui en est un calque.

74. Cf. Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin/New York, 1987).

75. Clément d’Alexandrie, *Protreptique* I, 7.

76. La *Biblia patristica* ne donne qu’une référence avant Origène (Clément d’Alexandrie, *Stromates* II, 43, 4), Origène a commenté le verset de nombreuses fois (voir, entre autres textes, les *Homélie sur Jérémie* IV, 5).

77. Kraft n’indique rien pour la période apostolique (*Clavis patrum apostolicorum* [München,

plus souvent d'exprimer la chute individuelle du pécheur,⁷⁸ ou, dans l'histoire, la chute des mauvais anges.⁷⁹

L'originalité du schéma historique d'Eusèbe, dans la tradition apologétique, n'est d'ailleurs pas contestée:⁸⁰ il est le premier auteur chrétien dont nous ayons les œuvres à unifier dans une synthèse organique les multiples fragments de discours historique qu'il pouvait trouver chez ses prédécesseurs.⁸¹ Mais l'originalité de sa théologie de l'histoire ne réside pas seulement dans ce travail de synthèse. Elle repose également, et peut-être avant tout, sur des principes que l'on ne trouve pas formulés chez ses prédécesseurs chrétiens. Par exemple, on pourrait être tenté de rapprocher les textes d'Eusèbe auxquels nous faisons allusion des passages de Justin relatifs à l'histoire de la vérité.⁸² Sa description des sages primitifs a sans aucun doute inspiré Eusèbe de Césarée. Justin, comme Eusèbe, tente de répondre au reproche d'innovation en invoquant des précédents au christianisme. Mais la comparaison s'arrête là. Pour Justin, les sages qui auraient connu le Christ avant l'incarnation ne sont pas les "Hébreux" d'Eusèbe: dans le *Dialogue avec Tryphon*, ce sont seulement les prophètes, tandis que l'*Apologie* mentionne certes Abraham, mais l'associe à des personnages de l'histoire juive, et même païenne, ce qui n'aurait aucun sens dans la représentation historique d'Eusèbe. Surtout, le but de Justin est seulement de montrer que le christianisme ne constitue pas une innovation, qu'il est une philosophie qui remonte à la plus haute antiquité. Il ne va pas jusqu'à affirmer que cette sagesse primitive aurait un jour *disparue*, pour *revenir* ensuite avec le Christ.⁸³ Cette idée, nous pensons qu'Eusèbe ne l'a pas trouvée dans une source chrétienne.⁸⁴

1963]). On trouve quelques références chez Goodspeed, *Index apologeticus* (Leipzig, 1912). Entre autres exemples à signaler chez Origène: *Dialogue avec Héraclide* IV, 6; *Commentaire sur Jean* II, 2, 16; *Contre Celse* VII, 66, 7.

78. Origène, *Commentaire sur Jean* XIII, 37.

79. Athénagore, *Supplique pour les chrétiens* XXV, 1; Origène, *Traité des principes* II, 8, 3.

80. J. Sirinelli, *op. cit.* 142.

81. En particulier, l'idée qu'il a existé avant le Christ une certaine forme de christianisme est une idée courante, formulée aussi bien contre les païens (Justin, *1 Apologie* 46, 3) que contre les hétérodoxes qui rejettent l'Ancien Testament (Irénée, *Adversus haereses* IV, 7, 1–2; Origène, *Commentaire sur Jean* I, 7, 37), mais ce qui semble faire l'originalité d'Eusèbe, c'est sa conception du christianisme comme *retour de la vérité*.

82. *1 Apologie* 46, 3; *Dialogue avec Tryphon* (= DT) 7.

83. Au contraire, l'usage du présent, dans l'*Apologie* (46, 3–4), suggérerait plutôt l'idée d'une lignée spirituelle ininterrompue. Dans le *Dialogue*, l'idée d'interruption est suggérée, mais jamais clairement formulée (cf. DT 7, 1). Tout le prologue a pour fonction d'établir la supériorité de la sagesse primitive des prophètes sur la philosophie grecque, mais Justin ne semble pas concevoir la seconde comme une décadence de la première: tout au plus évoque-t-il une décadence au sein de la philosophie grecque elle-même (DT 2, 2).

84. Tout au plus pourrait-on la comparer à l'idée, formulée par Irénée de Lyon, d'une

Pour mieux apprécier le caractère organique de la pensée d'Eusèbe et le parallélisme que nous croyons déceler entre sa représentation de l'histoire du peuple de Dieu et la représentation de l'histoire de la philosophie chez Proclus, il conviendrait d'appréhender un passage significatif dans sa continuité, en le lisant en regard d'un passage semblable chez Proclus:

... ὥστε ὁμοῦ καὶ παλαιὰν αὐτὴν εἶναι καὶ νέαν· παλαιάτην μὲν διὰ τὰ ἀποδεδειγμένα, νέαν δὲ αὐθις διὰ τὸ μακροῖς τοῖς μεταξὺ χρόνοις ὥσπερ ἀποκρυβεῖσαν ἐξ ἀνθρώπων αὐθις ἀναβεβιωκέναι διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας. (Eusèbe, *DE I*, 6, 30)⁸⁵

καὶ ὥσπερ εἰς ἐαυτὴν ἀναχωρήσασαν καὶ τοῖς πολλοῖς τῶν φιλοσοφείν ἐπαγγελομένων καὶ τῆς τοῦ ὄντος θήρας ἀντιλαμβάνεσθαι σπενδόντων ἀφανῆ καταστάσαν, αὐθις εἰς φῶς προελθεῖν. (Proclus)⁸⁶

Le mouvement des deux phrases est identique : la période d'occultation est exprimée au participe aoriste, tandis que la principale est réservée à l'évocation de la reviviscence de la vérité, introduite par un même "αὐθις." Les deux auteurs utilisent donc la syntaxe *d'une façon identique* pour suggérer l'idée qu'à une période d'occultation a succédé le retour de la vérité.

Les points de contacts que nous avons mis en évidence justifient, croyons-nous, qu'on avance au moins l'hypothèse d'une origine commune aux développements d'Eusèbe et de nos trois autres auteurs. Le schéma tripartite que nous avons décelé chez Proclus, Hiéroclès, Augustin et Eusèbe, se retrouve dans d'autres traditions doctrinales⁸⁷ et constitue probablement un lieu commun doxographique. Mais les points de contact étroits qui existent

récapitulation (ἀνακεφαλαίωσις) de la foi d'Abraham dans le christianisme (*Démonstration de la prédication apostolique* 95).

85. "... de sorte qu'elle est à la fois ancienne et nouvelle: très ancienne, à cause de ce qui a été démontré, nouvelle en revanche, parce que, comme cachée aux hommes pendant de longs temps intermédiaires, elle est de nouveau revenue à la vie grâce à l'enseignement de notre Sauveur."

86. *TP* p. 5. 13–16: "elle s'est comme retirée en elle-même et s'est rendue invisible à la plupart de ceux qui faisaient profession de philosopher et désiraient prendre part à la chasse à l'être, de nouveau elle a reparu à la lumière" (trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerlink).

87. En particulier la tradition médicale: cf. J. Jouanna, *Hippocrate* (Paris, 1992) 34 et 492, qui décèle le même schéma tripartite dans des exposés de Celse, *De medicina*, et de Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXIX, 2–4, texte où il est dit qu'Hippocrate "rappela au jour" ("reuocavit in lucem") l'antique médecine disparue. L'idée se retrouve dans le manuel pseudo-galénique *Introductio sive Medicus* (§ I, "εἰς φῶς ἐξήνεγκε τὴν τελείαν παρ' Ἑλλησιν ἰατρικὴν"), texte qui semble reproduire une variante du schéma dans laquelle la distinction des trois époques, explicite chez Pline, devient beaucoup moins claire, voire disparaît totalement (nous citons le texte d'après l'édition fournie depuis peu par C. Petit dans sa thèse de doctorat à paraître dans la Cuf, *Édition critique, traduction et commentaire de l'Introductio sive medicus du Pseudo-Galien*, thèse dirigée par J. Jouanna et soutenue le 27 novembre 2004 à l'Université de Paris IV–Sorbonne).

entre l'évêque de Césarée et trois représentants de la philosophie néoplatonicienne nous autorisent, croyons-nous, à formuler au moins l'hypothèse d'une source précise.

Or, le témoignage d'Eusèbe apporte des raisons supplémentaires d'adhérer à l'hypothèse d'une source porphyrienne formulée par Courcelle, Glucker, et Sodano. Le philosophe est l'une des cibles principales d'Eusèbe, celui avec lequel, après Platon, il entretient le dialogue le plus suivi.

Si l'on a perdu le *Contre Porphyre*,⁸⁸ qui répondait au traité du philosophe contre les païens, il est facile de constater que la polémique avec Porphyre est constante dans la *Préparation évangélique*, et sans doute présente également dans la *Démonstration*.⁸⁹ Plus précisément, il semble que le reproche d'innovation ait constitué l'une des accusations principales du philosophe contre le christianisme. Si c'est plus particulièrement contre lui qu'Eusèbe adresse sa démonstration de l'antiquité du christianisme,⁹⁰ il est loisible d'imaginer qu'il ait pour ce faire cherché, en exploitant le schéma tripartite, à retourner contre son adversaire ses propres armes, comme il le fait ailleurs.⁹¹ Le témoignage d'Eusèbe, à cause de l'importance de sa polémique contre Porphyre, donne donc un poids supplémentaire à l'hypothèse de Glucker et de Courcelle, qui, rappelons-le, ont proposé la source Porphyre indépendamment l'un de l'autre.

Peut-on aller plus loin, et faire l'hypothèse d'une source précise? Rappelons tout d'abord quelques conclusions essentielles de Courcelle, Glucker et Sodano : Courcelle pensait que cette source pouvait être la préface du "commentaire sur les *Ennéades*." Glucker considérait qu'il ne pouvait s'agir d'une source historiographique, tout en liant la genèse de ce schéma à une activité de propagande de Porphyre. Mais il nous semble que cette idée de Glucker est quelque peu arbitraire, et ne peut être retenue. Sodano se contentait de noter quant à lui la communauté d'esprit de ce schéma et de la *Φιλόσοφος ἱστορία*. Faut-il aller plus loin dans cette direction, et "essayer" l'hypothèse de l'*Histoire de la Philosophie*?

88. Cf. A. Kofsky, *op. cit.* 71–73.

89. *Ibid.* 241–75.

90. Pour Harnack, l'accusation prêtée au païens en *PE* I, 2, 2–4 selon laquelle le christianisme serait une innovation, reproduit un passage de l'ouvrage de Porphyre contre les Chrétiens, dont il fait le fr. 1 de son édition (*Porphyrius "Gegen die Christen," 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate* [Berlin, 1916]). Harnack est peut-être allé trop loin, mais il est difficile d'imaginer que cette accusation, que l'on trouve formulée également chez Celse (cf. *Contre Celse* VII, 53), ne faisait pas aussi partie des arguments de Porphyre.

91. A. Kofsky, *op. cit.* 253–64.

On se contentera de collecter quelques faits objectifs.

Le premier est que l'*Histoire de la Philosophie* est une œuvre connue d'Eusèbe. Il l'utilise dans la *Chronique*,⁹² et Smith a récemment avancé l'hypothèse qu'il s'en servait aussi dans la *Préparation*:⁹³ cinq citations de philosophes grecs dériveraient de cette œuvre. Parmi les confirmations de sa thèse, l'auteur avance l'idée que pour répondre à Porphyre, Eusèbe devait se placer sur le même terrain, et rivaliser d'érudition. L'usage documentaire d'un écrit de l'adversaire pourrait renvoyer à un contexte de rivalité littéraire.⁹⁴ Eusèbe est en tous cas le premier à nous faire connaître cette œuvre. Parmi ses lecteurs grecs, mis à part Stéphane de Byzance, la Souda et Jean Tzetzes, il faut compter surtout des apologistes: l'*Histoire de la Philosophie* fut principalement exploitée par Théodoret ou Cyrille d'Alexandrie contre les païens. Le livre III leur fournissait des détails biographiques sur Socrate.⁹⁵ Quant au livre IV consacré à Platon, Cyrille l'utilisa pour montrer l'accord du platonisme et du christianisme.⁹⁶

Il est très probable qu'Eusèbe est responsable de cette postérité apologétique de l'œuvre: non pas simplement parce qu'il aurait contribué à la faire connaître depuis la bibliothèque de Césarée, mais peut-être aussi parce qu'il l'utilisait pareillement dans le *Contre Porphyre*. Si cette réfutation utilisait l'*Histoire de la Philosophie*, il est probable que Théodoret comme Cyrille ne la connaissaient qu'à travers le *Contre Porphyre*, et se sont contenté d'en reproduire l'argumentation. Les deux techniques utilisées par ces auteurs (faire parler Porphyre contre le paganisme, et montrer l'accord de Platon et du christianisme) sont bien attestées dans l'œuvre conservée d'Eusèbe.⁹⁷ Autrement dit, si Eusèbe a utilisé l'*Histoire de la Philosophie* dans le *Contre Porphyre*, il n'est pas impossible qu'il l'ait pareillement exploité dans une autre apologie.

Un second type d'argument consisterait à partir de l'*Histoire ecclésiastique*. Momigliano avait déjà suggéré de voir dans le genre de l'histoire de la philosophie un des modèles de cette œuvre:⁹⁸ en l'écrivant, Eusèbe développe les grandes rubriques de ce genre littéraire (vies des hommes de lettres, successions, controverses doctrinales, questions d'authenticité⁹⁹). D'ailleurs, le titre même de l'«*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*» pourrait contenir une référence

92. Éd. A.R. Sodano, fr. 1.

93. M.D. Smith, "A Hidden use of Porphyry's History of Philosophy in Eusebius' *Preparatio Evangelica*," *JTS* 39 (1988): 494–504. L'hypothèse est reçue favorablement par A.R. Sodano, *op. cit.* 132.

94. M.D. Smith, *op. cit.* 503.

95. Éd. A.R. Sodano, fr. 11–16.

96. *Ibid.* fr. 18–22.

97. Pour la première technique, voir A. Kofsky, *op. cit.* 253–64. La seconde est largement mise en œuvre dans les livres XI et XII de la *PE*.

98. A. Momigliano, *op. cit.* 90.

99. Certains de ces thèmes sont évoqués dans le prologue de l'*HE*.

implicite non seulement au genre littéraire de l'histoire philosophique, mais même au livre de Porphyre, "Φιλόσοφος ἱστορία." Contre les attaques de Porphyre et des philosophes en général contre l'Église, Eusèbe suggérerait ici une thèse qu'il développe ailleurs: le christianisme est la vraie philosophie. Les convergences de forme et de fond entre l'*Histoire de la philosophie* et l'*Histoire ecclésiastique* tendraient donc à prouver qu'Eusèbe avait peut-être la première œuvre à l'esprit lorsqu'il composait la seconde.

Il est donc tout aussi probable que dans sa grande apologie, Eusèbe eut recours, pour prouver l'antiquité du christianisme, à un schéma historique qui avait été sans doute élaboré dans une intention semblable (prouver l'antiquité d'une doctrine, celle de Plotin).

Mais n'y a-t-il pas d'autres possibilités que la Φιλόσοφος ἱστορία? En consultant le catalogue des œuvres supposées de Porphyre dans le livre classique de Bidez,¹⁰⁰ on serait tenté d'évoquer deux autres possibilités.

Courcelle avait parlé de "prolégomènes au commentaire de Porphyre sur les *Ennéades*."¹⁰¹ Or, Bidez n'évoque que *des* commentaires. Nous n'avons trouvé aucun témoignage qui vienne confirmer l'idée que Porphyre ait écrit *un* commentaire sur les *Ennéades*. Il s'agit probablement d'une extrapolation de Courcelle, qui aura conçu "les" commentaires évoqués par Bidez comme une œuvre en soi, susceptibles de comporter des "prolégomènes." Or sur la nature de ces commentaires, on en est réduit à la *Vie de Plotin* 26: Porphyre, expliquant son travail d'édition, affirme qu'il a agrémenté le texte de "commentaires," ou de "notes" selon le sens qu'on donnera au passage: "καταβεβλήμεθα δὲ καὶ εἰς τινὰ αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως." Ne s'agissait-il pas plutôt de scolies en formes de notes marginales? Bidez semble se ranger à cette opinion.¹⁰² Eunape évoque quant à lui une *activité* de commentateur de Porphyre, il est donc difficile de l'exploiter dans un sens ou dans l'autre.¹⁰³ Bref l'hypothèse de Courcelle ne semble guère possible, puisqu'il n'est pas dit que Porphyre ait composé comme une œuvre à part des commentaires aux *Ennéades*.

On serait tenté d'évoquer en second lieu un ouvrage cité par la Souda: "Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρεσιν ζ." Ce livre, sur lequel nous ne savons rien d'autre, pouvait fort bien comporter une préface sur l'histoire de la philosophie. Nous avons vu Hiéroclès évo-

100. En appendice de J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Gand, 1913; reprint Hildesheim, 1964).

101. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident* 165.

102. *Op. cit.* 120.

103. *Vie de Plotin (Vie des Sophistes)*, éd. W.C. Wright, p. 352). Eunape fait par ailleurs mention d'un "ὑπόμνημα" dans la *Vie de Porphyre*, sur le sens duquel il faudrait discuter (*ibid.* 356). Les spécialistes de Porphyre auront sûrement une opinion plus sûre que la nôtre sur cette question.

quer le thème de la *συμφωνία* des philosophes. Mais il semble bien que la comparaison avec Proclus et Augustin plaide pour l'idée qu'il s'agit là d'un élément propre à Hiéroclès, ou qui du moins ne se trouvait pas dans le schéma d'origine. Par ailleurs, Aristote n'est pas non plus évoqué par Proclus ou Augustin.

La thèse de l'*Histoire de la Philosophie* semble donc beaucoup plus séduisante: on s'expliquerait alors qu'elle culmine avec la vie de Platon, auquel est consacré tout le dernier livre. On comprendrait ensuite qu'elle se taise sur la période immédiatement postérieure à l'Académie. On s'expliquerait enfin le "travestissement" plotinien du Platon de Porphyre, s'il est vrai qu'il s'agissait pour ce dernier de suggérer l'idée d'une reviviscence de Platon en Plotin. La *Vie de Platon*, dans l'*Histoire de la philosophie*, aurait été écrite pour suggérer cette "symbiose" (pour garder la métaphore) des deux pensées. Notre schéma aurait donc été à sa place dans la préface de l'œuvre.

Si l'hypothèse de l'*Histoire de la Philosophie* est la bonne, elle donnerait singulièrement du relief à cette œuvre méconnue, puisqu'elle se trouverait créditée d'une part de responsabilité non négligeable dans la genèse de la doctrine historique élaborée par le fondateur de l'historiographie chrétienne.

Et quoi qu'il en soit de l'origine précise de ce schéma (*Histoire de la philosophie* ou non), le témoignage d'Eusèbe fournit des indices supplémentaires de sa provenance porphyrienne. Si cette seconde hypothèse plus générale se vérifie, l'œuvre d'Eusèbe nous révélerait un nouvel aspect de l'*interpretatio christiana* de la culture profane: non plus tant au niveau philosophique¹⁰⁴ qu'au niveau historique. Monique Alexandre a récemment montré que le schéma historique d'Eusèbe venait contredire l'opposition trop simple qu'on serait tenté de formuler entre un temps païen cyclique et un temps chrétien linéaire.¹⁰⁵ Mme Alexandre formule l'idée que le schéma historique d'Eusèbe accueille des représentations païennes,¹⁰⁶ et qu'il doit sa genèse

104. On sait en effet que les Chrétiens ont "récupéré" un certain nombre, non négligeable, de points de doctrine porphyrienne, notamment au niveau éthique (large usage du *De abstinentia* et du *De regressus animae*), et au niveau théologique (c'est chez Porphyre que les Chrétiens auraient trouvé la première formulation philosophique de la Trinité: cf. M. Simonetti, "Alle origini della formula teologica una essenza/tre ipostazi," *Augustinianum* 14 [1974]: 173-175).

105. M. Alexandre, "Temps païen, temps chrétien: le regard d'Eusèbe de Césarée," dans *A la lumière des Pères de l'Église. Un temps nouveau pour les hommes*, colloque du Centre Sèvres en lien avec l'Institut des Sources chrétiennes, 22-23 oct. 1999 (Paris, 2000) 109-25. Le schéma historique d'Eusèbe n'est pas seulement un schéma du progrès. De ce point de vue, l'exposé de W. Kinzig, *op. cit.*, doit être complété. A côté de formules où Eusèbe présente le christianisme comme un progrès pour l'humanité, il développe aussi une deuxième ligne qui consiste à le présenter comme le simple retour d'une vérité disparue.

106. *Ibid.* 125.

à des préoccupations apologétiques.¹⁰⁷ Sur ces deux points, il nous semble possible (si l'hypothèse porphyrienne se vérifie) d'aller dans le même sens, et d'apporter des éléments supplémentaires: Eusèbe n'accueille peut-être pas tant des représentations païennes anonymes qu'un schéma très précis, et la dimension apologétique de son schéma est peut-être plus considérable qu'on ne le croit. Par son exploitation du schéma tripartite, il n'aurait pas seulement cherché à offrir une réponse acceptable au reproche d'innovation, mais aussi à retourner contre l'adversaire un élément de sa doctrine, préalablement christianisé. Si la théologie de l'histoire d'Eusèbe est "apologétique," ce ne serait donc pas seulement parce qu'elle doit sa genèse au souci de répondre à une accusation, mais aussi parce qu'elle est elle-même la reprise, l'adaptation, d'un schéma païen.

Nous savons par ailleurs qu'Eusèbe utilise largement Porphyre dans ses travaux historiques (il exploite ailleurs l'*Histoire de la Philosophie* et une "Chronique" dont l'existence est contestée¹⁰⁸): notre hypothèse permettrait de mettre au jour un nouvel aspect de ce travail de remploi.

Que nous apprend maintenant Eusèbe sur l'origine du schéma tripartite? Si les points communs que nous avons relevés s'avèrent signifiants, son témoignage offre ainsi pour la détermination de sa date un *terminus ante quem* plus haut (la date de la première édition de la *Préparation évangélique*?¹⁰⁹), ce qui viendrait confirmer la thèse porphyrienne.

A travers ce schéma, et au-delà de lui, la représentation eusébiennne de l'histoire du peuple de Dieu rejoignait le mythe païen de l'Âge d'or. On ne peut pas, pour finir, ne pas évoquer l'intuition similaire de son contemporain Lactance, qui, dans un autre style et d'une façon probablement indépendante

107. *Ibid.* 110: "Quelle est la pesée des représentations païennes sur telle ou telle représentation du temps proposée par un auteur chrétien? Quelle influence la polémique païenne et les traditions de réponse apologétique exercent-elles en ce domaine?" Notre enquête se situerait parfaitement dans ce questionnement.

108. Par B.A. Croke, "Porphyry's anti-Christian Chronology," *JTS* 34 (1983): 168–85.

109. C'est en effet la *PE* qu'il faut considérer et non l'*HE*. Nous avons de bonnes raisons de penser que le prologue de l'*HE* suppose écrite la *DE*, seconde partie de la double apologie. Contrairement à une opinion largement répandue (cf. note 45), le prologue théologique de l'*HE* ne peut pas être un premier jet de ce que seront les élaborations théologiques de la *DE*. Eusèbe parle clairement de ce prologue comme d'un "résumé" (titre de *HE* I, 2) de ce qu'il a développé ailleurs dans deux autres écrits: Eusèbe mentionne d'abord des "extraits prophétiques" (*ibid.* I, 2, 27), allusion probable aux livres 6, 7, 8, et 9 de l'*Introduction générale élémentaire*; l'évêque de Césarée mentionne ensuite une autre œuvre ("ἐν ἑτέροις") où il aurait exposé la question "d'une façon plus démonstrative" ("ἀποδεικτικώτερον," *ibid.*): c'est une allusion claire à la *DE*. Contrairement à ce que pensait Sirinelli, Eusèbe ne s'est donc pas contenté de puiser dans ses *Extraits prophétiques*: il a surtout exploité la *DE*, comme on peut d'ailleurs s'en rendre compte en comparant les deux œuvres (l'exposé du prologue de l'*HE* sur la préexistence du Verbe reprend les acquis théologiques des livres IV–V de la *DE*). Les chercheurs datent la *PE* dans une fourchette assez large qui va de 312 à 324 (état de la question dans A. Kosky, *op. cit.* 74–75, n. 3).

des néoplatoniciens, assimilait le christianisme au retour de l'Âge d'or.¹¹⁰ Mais alors que Lactance dialogue directement avec les poètes du mythe,¹¹¹ Eusèbe ne retrouve ce dernier, semble-t-il, que par l'intermédiaire de sa relecture néoplatonicienne.¹¹²

Toute cette enquête ne saurait dépasser le niveau de l'hypothèse. Si elle se trouvait confirmée, elle fournirait peut-être un élément nouveau, et non négligeable, de polémique antipaïenne dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée et permettrait en tout cas d'apprécier quelques résonances profanes, sans doute empruntées à la tradition philosophique, de sa représentation de l'histoire.

110. C'est le thème du livre V des *Institutions divines*: la vraie religion, disparue d'entre les hommes (*Institutions divines* V, 5, 1; V, 5, 13; VI, 6, 6; VI, 6, 10), est revenue sur terre avec le Christ (*ibid.* V, 7, 2: "Rediit ergo species illius aurei temporis et reddita quidem terrae," éd. P. Monat, Sources chrétiennes n° 204 [Paris, 1973] 160).

111. Ovide (*ibid.* V, 5, 4), Virgile (*ibid.* V, 5, 5; V, 5, 9–12).

112. Il faut aussi mentionner la *Lettre 118* d'Augustin, qui exploite la coïncidence historique entre le "retour" de la vérité platonicienne avec Plotin et la diffusion du christianisme (§33).