

## LA CROIX ET LES IDOLES D'APRÈS L'APOLOGIE D'ATHANASE «CONTRE LES PAÏENS»

PIER FRANCO BEATRICE  
Padova

### SUMMARY

Through the analysis of some significant passages of Athanasius' apology «Against the Pagans on the Incarnation of the Word», and also thanks to their comparison with other selected texts by the same author, P. F. Beatrice tries to date this still problematic work to around the middle of the fourth century.

In particular, he intends to show that Athanasius did know the Neoplatonic philosophy of his time sufficiently well and that the target of his polemic was especially Porphyry. But anti-pagan criticism also supplies Athanasius with a substantial support in his struggle with the Arian heresy which had been shared by his great precursor and adversary Eusebius of Caesarea.

Trois siècles de débats n'ont pas suffi à créer l'unanimité parmi les savants en ce qui concerne la datation et la vraie nature de l'oeuvre d'Athanase d'Alexandrie connue sous le titre *Contre les païens sur l'incarnation du Verbe*<sup>1</sup>.

Aujourd'hui encore, les deux tendances dominantes de la critique inaugurées par les interventions de Montfaucon et Tillemont continuent de s'opposer. D'un côté, le silence total d'Athanase sur Arius et l'arianisme est considéré comme un argument décisif, ou du moins d'importance non négligeable, pour situer cette oeuvre dans les années précédant l'éclatement

---

<sup>1</sup> *Adversus Gentes libri duo* est le titre connu par JÉRÔME, *De viris illustribus*, 87 (éd. RICHARDSON, E. C., dans TU, 14/1, Leipzig 1896, p. 45). Cette oeuvre, unique à l'origine, a pourtant été transmise et est habituellement éditée en deux parties distinctes ayant des titres différents. Nous les citerons selon l'appellation courante, en utilisant les sigles respectifs de C.G. pour *Contra Gentes* et D.I.V. pour *De Incarnatione Verbi*.

de la crise arienne et le concile de Nicée, ce qui correspond aux années entre 318 et 325 de notre ère. Ceci vise donc à en faire un pur et simple exercice scolaire de jeunesse, à but privé, dépourvu de toute référence à l'actualité<sup>2</sup>.

D'autres érudits choisissent plutôt une datation avancée, probablement durant le premier exil à Trèves (335-337). Ils argumentent tantôt sur la base d'éléments fournis par l'analyse des données historiques et littéraires du double traité<sup>3</sup>, tantôt sur la dépendance de l'apologie *Contre les païens* vis-à-vis de la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée, elle-même rédigée vers l'an 333 de notre ère<sup>4</sup>. Il faut également rappeler la tentative, restée isolée, de considérer notre oeuvre comme le fruit mûr d'un Athanase désormais engagé dans la lutte contre l'apollinarisme, aux environs de l'an 362, vers le crépuscule de son activité<sup>5</sup>.

L'authenticité de l'oeuvre, qui fut remise en question par quelques-uns<sup>6</sup>, ne soulève maintenant plus aucune contestation, mais on peut voir que le problème de la datation demeure singulièrement épineux, du fait que les informations enregistrées jusqu'à présent ne permettent pas de trancher de manière satisfaisante. Quant à nous, plutôt que de critiquer les opinions émises jusqu'à maintenant en les passant au crible l'une après l'autre, nous retenons plus utile de proposer quelques considérations originales qui résultent d'une relecture systématique du traité, lecture basée sur les meilleures éditions critiques actuellement disponibles<sup>7</sup>.

---

2 Dans ce sens se sont prononcés la plupart des savants, à commencer par Bernard de Montfaucon dans le *Monitum* de son édition datant de 1698 (PG 25, 1): «Unde arbitramur ante exortas Arianicas turbas haec conscripta fuisse, anno circiter 318», et dans l'*Animadversio* III (PG 25, p. CLXI). Voir aussi les travaux de STUELCKEN, A.: *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (TU 19/4), Leipzig 1899, pp. 3 ss.; HOSS, K.: *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Freiburg i. B., 1899, p. 89; LAURIN, J. R.: *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Analecta Gregoriana 61), Romae, 1954, pp. 402 ss.; MEIJERING, E. P.: *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Leiden, 1968, pp. 108 ss.; VAN WINDEN, J. C. M.: «On the Date of Athanasius' Apologetical Treatises», *Vig Chr* 29, 1975, 291-295; TSIRPANLIS, C. N.: «Aspects of Athanasian Soteriology», dans *Kleronomia* 8, 1976, 61-76; MEIJERING, E. P.: *Athanasius. Contra Gentes. Introduction, Translation and Commentary* (Philosophia Patrum 7), Leiden, 1984, p. 4. Pour les années entre 328 et 335 se prononce PETERSEN, A.: «A Reconsideration of the Date of the «Contra Gentes-De Incarnatione» of Athanasius of Alexandria», dans *Studia Patristica* XVII/3, Oxford, 1982, pp. 1.030-1.040.

3 Par exemple LE NAIN DE TILLEMONT, S.: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VIII, Paris, 1702, p. 253; p. 725 («des l'an 346»); p. 732 («vers l'an 337»); KANNENGIESSER, Ch.: «Le témoignage des "Lettres festales" de saint Athanase sur la date de l'apologie "Contre les païens sur l'incarnation du Verbe"», *RSR* 52, 1964, 91-100; Idem, «La date de l'apologie d'Athanase "Contre les païens" et "Sur l'Incarnation du Verbe"», *RSR* 58, 1970, 383-428 (avec état de la question); TETZ, M.: «Athanasius von Alexandrien», dans *TRE* 4, 1979, 333-349.

4 Cette dépendance a été analysée pour la première fois par KEHRHAHN, T.: *De Sancti Athanasii quae fertur Contra Gentes oratione*, Berlin, 1913, et constitue un argument décisif selon SCHWARTZ, E.: *Der. s. g. Sermo maior de fide des Athanasius* (SBAW, Philos.-philol. hist. Klasse, 1924/6), München, 1925, pp. 41-42, n. 1; ROLDANUS, J.: *Le Christ et l'Homme dans la Théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'Homme avec sa Christologie*, Leiden, 1968, pp. 12-22 et 374-379; THOMSON, R. W.: *Athanasius, «Contra Gentes» and «De Incarnatione»*, Oxford, 1971, p. XXII.

5 Voir l'essai de NORDBERG, H.: *Athanasius' Tractates Contra Gentes and De Incarnatione. An Attempt at Redating* (Societas Scientiarum Fennica, Comment. Human. Litt. XXVIII, 3), Helsinki, 1961.

6 La paternité athanasienne du traité fut niée par DRÄSEKE, J.: «Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasius' Namen überlieferten Schriften "Gegen die Heiden" und "Von der Menschwerdung des Logos"», dans *ThStK* 66, 1893, 251-315, et Kehrhahn.

7 Il s'agit de l'édition avec traduction anglaise de Thomson, et de deux éditions différentes avec traduction française: CAMELOT, P. Th.: *Athanase d'Alexandrie, Contre les Païens* (Sch 18 bis), Paris, 1983<sup>3</sup>; KANNENGIESSER, Ch.: *Athanase d'Alexandrie, Sur l'Incarnation du Verbe* (Sch 199), Paris, 1973.

## 1. LE CULTES DES SOUVERAINS DÉFUNTS

Discutant des pratiques païennes idolâtres de déification des défunts, Athanase illustre sa thèse en citant la pratique particulière, alors bien connue, par laquelle le Sénat romain s'arrogeait, par un décret spécial, le droit d'élever au rang de divinité les empereurs défunts qui durant leur vie avaient joui de l'admiration et de l'amitié des sénateurs.

Cette pratique était peut-être encore exercée au moment où Athanase écrivait son traité: «Et ne va pas t'étonner et penser que ce que je dis là n'est pas croyable, puisque cela s'est passé il n'y a pas bien longtemps, et que peut-être actuellement encore (ὅπου γὰρ καὶ οὐ πολλῶν πρότερον, ἢ τάχα καὶ μέχρι νῦν), le Sénat romain met par décret au nombre des dieux les empereurs qui ont régné dès le début, ou du moins ceux qu'il lui plaît et qu'il en juge dignes, et il décide qu'il faut les honorer comme des dieux»<sup>8</sup>.

Cette notice, généralement ignorée dans les travaux scientifiques sur la *consecratio* des empereurs romains<sup>9</sup>, présente de remarquables difficultés d'interprétation et a de fait été comprise différemment. Des savants tels que Rist<sup>10</sup> et Barnes<sup>11</sup>, qui estiment que l'attribution du titre de *divus* aux empereurs romains par le Sénat a complètement cessé avec l'apothéose de Maximien en 317, sont inévitablement amenés à interpréter la locution *μέχρι νῦν* comme un élément de datation très ancienne de l'apologie d'Athanase, c'est-à-dire que le traité aurait été rédigé au plus tard en 318. Pour Schwartz<sup>12</sup> et Thomson<sup>13</sup> il s'agit en tout cas d'un texte antérieur à la mort de Constantin. Nordberg, quant à lui, pense plutôt qu'Athanase fait allusion à la déification de Constance II, ordonnée par Julien l'Apostat en l'an 361<sup>14</sup>.

Il est hors de doute que l'affirmation d'Athanase nous renvoie à un contexte politique précis et qu'elle doit donc être considérée comme un témoignage capital quant à l'actualité historique des faits<sup>15</sup>. Les mots de l'évêque, qui ailleurs fait pourtant référence à la vénération de la statue de l'empereur comme à une chose tout à fait normale<sup>16</sup>, laissent transparaître un sentiment de doute et de perplexité dû au fait qu'une pratique aussi profondément païenne comme l'apothéose, bien connue parce que pratiquée jusqu'à peu, se perpétue pourtant encore à une époque où

8 Trad. Camelot, pp. 79-81.

9 La bibliographie sur ce sujet est maintenant très riche. Nous avons pu consulter les ouvrages suivants: CERFAUX, L.-TONDRIAU, J.: *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957; *The Sacral Kingship* (Studies in the History of Religions 4), Leiden, 1959; TAEGER, F.: *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart, 1957-60, en 2 volumes; *Le culte des souverains dans l'Empire Romain* (Entretiens de la Fondation Hardt 19), Vandoeuvres-Genève, 1973; WLOSOK, A. (éd.): *Römischer Kaiserkult* (Wege der Forschung 372), Darmstadt, 1978.

10 RIST, J. M.: «Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature», dans FEDWICK, P. J. (éd.): *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto, 1981, pp. 137-220, 173 ss. (= Idem, *Platonism and its Christian Heritage*, London, 1985, Nr. XII).

11 BARNES, T. D.: *Constantine and Eusebius*, Cambridge Mass.-London, 1981, pp. 206 s.

12 Der s. g. *Sermo maior de fide*, p. 41, n. 1.

13 THOMSON, p. XXII.

14 *Athanasius' Tractates*, pp. 24 s.

15 Nous ne partageons donc pas le scepticisme exprimé par KANNENGIESSER: «La date de l'apologie», 414, et par MEIJERING: *Athanasius. Contra Gentes*, p. 46, quant à la possibilité d'extraire du texte d'Athanase des références précises à la situation historique. Selon TAEGER: *Charisma*, II, p. 677, la polémique d'Athanase ne serait pas dirigée contre le culte des souverains en tant que danger actuel pour la vie de l'Eglise, mais en général contre le paganisme et la fragilité de ses représentations religieuses.

16 *Orat. c. Arian*, III, 5 (PG 26, 332 B). Texte cité par HAGEL, K. F.: «Die Lehre des Athanasius von Kirche und Kaisertum», dans RUBACH, G. (éd.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende* (Wege der Forschung 306), Darmstadt, 1976, pp. 259-278.

les empereurs ne sont plus païens et où l'on pourrait dès lors légitimement s'attendre à sa cessation définitive<sup>17</sup>.

Selon nous, les mots d'Athanase n'acquièrent leur pleine signification que lorsqu'ils sont situés dans cette période historique particulière durant laquelle le Sénat romain, toujours imprégné de paganisme et profondément ancré dans ses anciennes traditions, continuait à émettre des décrets d'apothéose même pour des empereurs chrétiens tels que Constantin ou Constance II. L'historien Eutrope nous confirme que les choses se sont effectivement passées ainsi lorsqu'il rapporte que ces deux empereurs chrétiens ont été élevés au rang de *divi* après leur mort<sup>18</sup>. Pourtant, selon les dires d'Athanase, la pratique de l'apothéose s'était normalement poursuivie sans interruptions parmi les païens jusqu'à peu de temps auparavant; pour dater cette oeuvre il ne semble donc pas opportun de trop s'éloigner de la mort de Constantin (22 mai 337), bien que le fait qu'Athanase parle d'Antinoüs —le mignon de l'empereur Hadrien vécu deux siècles auparavant— comme d'un contemporain (καὶ ὁ νῦν Ἀδριανοῦ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως παιδικὸς Ἀντινοῦς)<sup>19</sup> doive nous induire à la prudence en évaluant la portée de l'usage athanasien des locutions de temps.

Il nous semble pratiquement impossible de trouver un autre sens acceptable pour ce témoignage sur l'apothéose, qui rend compte à la fois des données historiques objectives et de l'hésitation révélée par le «peut-être» échappé de la plume du sceptique Athanase. L'apothéose de l'empereur chrétien Constantin par le Sénat païen de Rome constitue donc un premier élément assez sûr, un *terminus post quem* suffisamment solide pour l'oeuvre d'Athanase en question<sup>20</sup>. D'autres éléments, qui n'ont pas jusqu'ici retenu l'attention des savants, semblent confirmer la datation du traité apologétique *Contre les païens* après la mort de Constantin. Parmi ces éléments, nous signalons précisément la rapide allusion à la prostitution sacrée pratiquée par les Phéniciens et la description de la cessation de l'activité oraculaire dans les temples païens.

## 2. LA PROSTITUTION SACRÉE CHEZ LES PHÉNICIENS

Au chapitre 26 du *C.G.* Athanase écrit: «C'est ainsi qu'autrefois (πάλαι) en Phénicie les femmes se prostituaient publiquement dans les temples, offrant aux dieux de ce pays les prémices du salaire de leur corps, et pensaient par cette prostitution apaiser leur déesse et la rendre favorable»<sup>21</sup>.

Cette notice nous renvoie à une pratique rituelle très ancienne qui, comme on peut le déduire du πάλαι (autre fois), devait avoir complètement cessé depuis longtemps, à l'époque où Athanase écrivait. La prostitution sacrée était couramment pratiquée dans l'Antiquité tant chez les

---

17 Athanase n'a donc jamais approuvé l'apothéose des empereurs défunts, contrairement à ce que pense BARNARD, L. W.: «Athanase et les Empereurs Constantin et Constance», dans KANNENGIESSER, Ch. (éd.): *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* (Théologie Historique 27), Paris, 1974, pp. 127-143, 139.

18 Eutrope, *Brev.* X, 8, 3 (éd. C. SANTINI, Leipzig, 1979, p. 67); X, 15, 2 (p. 69).

19 *C.G.* 9 (Sch 18 bis, p. 78).

20 Pour autant que je sache, seul DRÄSEKE, art. cit. 270 s., s'est prononcé dans ce même sens. Eusèbe de Césarée, qui vivait en Orient, ignore totalement l'apothéose de Constantin par le Sénat de Rome dans la *Vita Constantini* IV, 69 (éd. WINKELMANN, F.: *Eusebius Werke* I/1, Berlin, 1975, pp. 148 s.). Athanase, au contraire, aurait pu en avoir connaissance durant son séjour à Rome.

21 Trad. CAMELOT, p. 133.

Babyloniens qu'à Chypre<sup>22</sup>, mais c'est précisément chez les Phéniciens qu'elle conserva sa vitalité jusqu'à l'époque de Constantin.

Dans le temple de Baalbeck-Héliopolis, dédié à Aphrodite, on commettait toutes sortes d'obscénités et les femmes pouvaient librement se prostituer en honneur de la déesse. Eusèbe de Césarée se réfère au moins deux fois aux rites dissolus du temple phénicien comme à des réalités encore pratiquées de son temps. Dans la *Praeparatio evangelica*, ouvrage qui peut remonter aux environs de 325, il se plaint du fait qu'à cause de l'influence néfaste des démons la luxure se donne libre cours à Héliopolis de Phénicie, ainsi que chez un grand nombre de personnes, «aujourd'hui encore» (εἰσέτι νῦν)<sup>23</sup>. Quelques années plus tard, dans la *Théophanie*, il abordera de nouveau ce sujet en des termes globalement identiques, en soulignant la persistance vivace de ces moeurs licencieuses, inspirées par les démons<sup>24</sup>.

Eusèbe, évêque de Césarée de Palestine, était particulièrement préoccupé par la proximité géographique du temple d'Héliopolis. Grande fut sans doute sa satisfaction lorsque, dans les dernières années de son règne, Constantin édicta une loi interdisant la pratique des us et coutumes pervers d'autrefois, et que simultanément il fit ériger une église chrétienne aux dimensions grandioses<sup>25</sup>.

Lorsqu'il écrivait à propos de la prostitution sacrée pratiquée chez les Phéniciens, Athanase n'avait certainement pas besoin de puiser ses informations aux oeuvres d'Eusèbe, tant la chose était connue. Mais si l'on veut soutenir qu'Athanase s'est inspiré soit de la *Praeparatio evangelica* soit de la *Théophanie*<sup>26</sup>, la différence d'attitude des deux auteurs ecclésiastiques vis-à-vis du même phénomène est encore plus marquante. Pour Eusèbe, la prostitution des femmes phéniciennes est une préoccupante réalité actuelle qui est finalement abolie par une loi spéciale de Constantin; par contre, pour Athanase il s'agit désormais d'un phénomène ayant complètement disparu de la scène historique. Que faut-il donc en déduire sinon qu'Athanase écrit plusieurs années après la disposition législative de Constantin qui remonte aux derniers temps de son règne? Serait-il vraiment audacieux de supposer qu'Athanase n'a pu écrire une telle phrase que vers la moitié du siècle, lorsque les pratiques païennes telles que la prostitution sacrée n'étaient plus qu'un souvenir livresque?<sup>27</sup>.

Les renseignements qu'Athanase fournit dans les derniers chapitres de l'oeuvre nous entraînent dans la même direction. Après avoir développé dans les chapitres 41 et suivants du *D.I.V.* une série d'arguments spéculatifs tendant à démontrer contre la dérision païenne la convenance cosmologique, anthropologique et physique de l'Incarnation, Athanase se propose de produire des arguments ultérieurs, tirés cette fois de l'expérience historique de l'agonie du paganisme que tout le monde peut voir (κᾶν ἐκ τῶν ἐπ' ὄψει πάντων φαινομένων πιστούσθωσαν τὰ λεγόμενα). L'évidence de la réalité devrait donc confirmer la véritable signification et les effets

22 Selon HÉRODOTE I, 199.

23 *Praep. evang.* IV, 16, 22 (Sch 262, 184).

24 *Théoph.* II, 14. Nous citons la traduction allemande de H. GRESSMANN (GCS, *Eusebius Werke* III/2, Leipzig, 1904, p. 85); «...indem wir sehen, was bis jetzt in Baalbek geschieht, wie dort die Überbleibsel der alten (Dämonen-) Schäden und die Spuren des verderblichen Bösen bis jetzt wirksam sind... Aber jetzt ist diese Stadt allein an diesem Wahnsinn krank zum Beweise des alten Bösen».

25 EUSÈBE: *Vita Constantini* III, 58 (éd. WINKELMANN, p. 111).

26 Avec KEHRHAHN, pp. 41 s.

27 Héliopolis est encore mentionnée dans l'*Expositio totius mundi et gentium* 30 (éd. J. ROUGÉ dans Sch 124, 162), vers la moitié du 4<sup>ème</sup> siècle, mais est désormais totalement ignorée par Firmicus Maternus.

de la Croix<sup>28</sup>. A notre connaissance, les savants qui jusqu'à présent se sont occupés du *D.I.V.*, l'ont fait en tournant premièrement leurs regards vers les problèmes christologiques, évitant ainsi une lecture globalement historique des informations qu'un tel texte peut également fournir. D'où l'intérêt d'une enquête sur l'actualité historique évoquée, par Athanase même, sous une forme apologetique.

### 3. LA FIN DU PAGANISME SELON ATHANASE

Pour Athanase, les effets de l'incarnation du Verbe et de sa mort sur la croix sont facilement repérables pour qui considère attentivement les changements radicaux introduits par ces deux événements dans la situation religieuse précédente.

Une série de phrases dans les chapitres 46-47 du *D.I.V.* s'articulent sur le contraste *πάλα μὲν... ὡν δὲ...*, justement pour souligner la différence radicale et irréversible existant entre la situation religieuse du paganisme pré-chrétien et la nouvelle réalité créée par la présence salutaire du Verbe incarné.

Au nombre des réalités caractéristiques du paganisme, Athanase compte le culte idolâtre<sup>29</sup>, les oracles<sup>30</sup>, les illusions des démons<sup>31</sup> et la sorcellerie<sup>32</sup>. Ces réalités diaboliques ont été détruites —on notera, dans ce contexte, l'utilisation intensive du verbe *καταργεῖν*— et réduites au silence; elles ont été conduites à leur dissolution inéluctable et ont donc cessé (*πέπαυται*) depuis que le Verbe de Dieu s'est manifesté, c'est-à-dire à partir du moment de l'Incarnation (*ἐπιδημία, ἐπιφάνεια, παρουσία*) qui trouve son apogée dans la victoire de la Croix sur les puissances démoniaques.

Dans ces chapitres Athanase reprend et développe systématiquement certaines allusions rapides disséminées dans les pages précédentes<sup>33</sup>. Dans la fougue de la polémique, il arrive à soutenir que la destruction de l'idolâtrie et de la magie, par le Verbe, a été totale (*παντελῶς; πάσα*)<sup>34</sup>. Il s'agit évidemment d'une exagération rhétorique qui reflète la conviction théologique selon laquelle la puissance du mal a été vaincue par la venue du Christ, mais ceci ne constitue pas en fait l'argument historique qu'Athanase avait prétendu illustrer. Son désir ardent de voir disparaître l'idolâtrie n'est certes pas une preuve de sa désintégration effective. Ce mode d'expression reproduit, chez Athanase, le même lyrisme de la foi présent dans certaines pages d'Eusèbe de Césarée, qui affirme que l'Incarnation a amené la destruction totale (*καθαίρεσις*) de l'erreur polythéiste et la disparition des oracles et du culte idolâtre des démons<sup>35</sup>!

Plus loin, pourtant, Athanase montre une plus grande attention envers la réalité historique en constatant que l'idolâtrie, même si elle n'a plus progressé depuis l'avènement du Sauveur, n'a pourtant pas encore été complètement détruite: elle persiste encore un peu; elle diminue peu à peu (*καὶ ἡ οὐσα δὲ ἐλαττοῦται, καὶ κατ'ὀλίγον παύεται*)<sup>36</sup>, elle s'éteint de jour en jour

28 *D.I.V.* 45, 7 (SCh 199, 434).

29 *D.I.V.* 46 (434 s.).

30 *D.I.V.* 47, 1 (436).

31 *D.I.V.* 47, 2 (436 s.).

32 *D.I.V.* 47, 4 (438). Voir aussi 48, 3 (440).

33 Particulièrement dans les chapitres 30 et 31 du *D.I.V.*, ainsi que dans le prologue du *C.G.* 1.

34 Voir par exemple *D.I.V.* 47, 4 (438) et 48, 5 (440).

35 Cf. *Praep. evang.* I, 4, 5 (SCh 206, 122); V, 1, 2-5 (SCh 262, 240 s.).

36 *D.I.V.* 55, 1 (460).

(καθ' ἡμέραν ἐλαττοῦται)<sup>37</sup>. Ces précisions affinent le cadre présenté par Athanase et nous offrent ainsi des données d'évaluation historique nettement plus intéressantes.

La situation qui se profile derrière les mots d'Athanase est celle d'un paganisme désormais fortement affaibli qui ne tient plus debout et tombe (ἐξασθενεῖ καὶ πίπτει)<sup>38</sup>, privé de son élan vital d'antan, en déroute face aux triomphes de l'expansion du christianisme dans tout l'empire, mais pas encore tout à fait aboli. A qui se demande à quelle période historique peut correspondre cette description, il faut dire qu'Athanase n'aurait absolument pas pu s'exprimer de façon semblable dans les années précédant le concile de Nicée. Même l'action anti-païenne assez modérée de Constantin, limitée dans le temps et dans le nombre d'interventions, n'aurait pu justifier les affirmations d'Athanase. Au fond, à part quelques dispositions contre l'haruspicine privée, la spoliation des statues et la destruction des centres culturels païens particulièrement scandaleux aux yeux des chrétiens, comme ceux d'Aphaca et d'Héliopolis, Constantin n'a jamais pris de véritables mesures restrictives vis-à-vis des cultes païens traditionnels<sup>39</sup>. Un païen acharné comme le rhéteur Libanius était bien disposé à l'admettre lorsqu'il écrivait qu'aux temps de Constantin il régnait dans les temples une réelle pauvreté, mais qu'on pouvait y assister librement à l'exécution de tous les rites, puisqu'il n'avait rien interdit du culte légal<sup>40</sup>.

Le sentiment de sécurité, la certitude de la victoire finale qui émanent du discours d'Athanase cadrent bien, par contre, avec le contexte de la politique religieuse de Constance II qui, durant son règne de plus de vingt ans (337-361), infligea de durs coups au paganisme au moyen d'une législation ouvertement répressive. Les lois de Constance II, réunies dans le Code Théodosien, sont bien connues: dès 341, avec Constant, il abolit les sacrifices<sup>41</sup>; quelques années plus tard, probablement en 346, il ordonna la fermeture des temples<sup>42</sup>, et en 357 il déclara passibles de la peine de mort même ceux qui auraient encore osé émettre des oracles, obligeant ainsi les devins au silence définitif<sup>43</sup>.

A la lumière de ces lois, on peut sans doute mieux comprendre le sens de l'affirmation d'Athanase qui témoigne de l'absence totale de devins dans les temples païens: «Jadis le monde entier était rempli de la fraude des oracles... mais maintenant, depuis que le Christ est prêché

37 *D.I.V.* 55, 2 (460).

38 *Ibidem*.

39 Sur la législation antipaïenne de Constantin, sa portée et ses limites, on trouvera des indications utiles dans les travaux de NOETLICH, K. L.: *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Diss. Köln, 1971, pp. 19-32; 240-251; JOANNOU, P. P.: *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)* (*Orientalia Christiana Analecta* 192), Roma, 1972, pp. 31-33; DE GIOVANNI, L.: *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli, 1982<sup>2</sup>, pp. 15-103. Sur cette question, en général, voir maintenant les essais recueillis dans BEATRICE, P. F. (éd.): *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani* (= *Cristianesimo nella Storia* 11/3), Bologna, 1990.

40 Libanius, *Oratio pro templis*, 30, 6 (éd. R. FOERSTER, vol. III, Lipsiae, 1906, p. 90).

41 *Cod. Theod.* XVI, 10, 2 (éd. T. MOMMSEN, I/2, Berolini, 1904, p. 897): *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania...* Voir aussi le témoignage de LIBANIUS, *Orat.* 30, 7 (p. 90 s.) et 62, 8 (éd. FOERSTER, vol. IV, Lipsiae, 1908, p. 350).

42 La date de promulgation de cette loi est controversée. On la situe généralement entre les années 346 et 356, au 1<sup>er</sup> décembre. Pour la discussion des arguments en présence on peut se documenter dans les travaux cités de NOETLICH, *Maßnahmen*, pp. 62 ss.; JOANNOU, *Législation*, pp. 41 s.; DE GIOVANNI, *Costantino*, pp. 138 ss. Le texte de *Cod. Theod.* XVI, 10, 4 se lit chez MOMMSEN, p. 898: *Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa... Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur...*

43 *Cod. Theod.* IX, 16, 4 (éd. MOMMSEN, p. 461): *Nemo haruspicum consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegerit* (Loi du 25 janvier 357).

partout, leur folie a cessé et il ne se trouve plus aucun devin en ces lieux (καὶ οὐκ ἔστιν ἐπιλοιπὸν ἐν αὐτοῖς ὁ μαντευόμενος)»<sup>44</sup>.

S'il fallait mentionner un texte de l'époque qui ressemble de manière significative à ces chapitres athanasiens sur la fin du paganisme, je penserais immédiatement au *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus. Dans cette apologie adressée aux empereurs Constant et Constance II, on peut lire ce qui suit: «Est-il un lieu sur terre qui ne soit acquis au nom du Christ? De l'Orient à l'Occident, là où se lève l'Ourse, là où penche l'Auster, la majesté de son nom vénérable a tout rempli; et si dans certaines contrées les membres de l'idolâtrie moribonde palpitent encore (*et licet adhuc in quibusdam regionibus idololatriae morientia palpitent membra*), néanmoins les choses en sont au point où l'épuration du monde entier permet de supprimer radicalement cette plaie de malheur»<sup>45</sup>; et ensuite: «Il reste fort peu à faire pour que, grâce à vos lois (*scil.* de Constance II et Constant), le Diable gise terrassé de fond en comble, pour que la contagion mortelle de l'idolâtrie soit détruite et anéantie. La virulence de ce poison s'est dissipée et, jour après jour, s'épuise la substance du fanatisme païen (*et per dies singulos substantia profanae cupiditatis exspirat*)... Destruction de l'idolâtrie, ruine des temples païens: telle est l'oeuvre que la bonté divine du Christ a réservée à vos mains»<sup>46</sup>.

Je me borne ici à attirer l'attention sur l'impressionnante identité de vue des deux auteurs chrétiens en ce qui concerne la condition de décadence progressive et irréversible de l'idolâtrie païenne, sa fin quasiment complète devant l'expansion triomphante du christianisme<sup>47</sup>. Or, Firmicus écrit son invective anti-païenne vers la moitié du 4<sup>ème</sup> siècle, et plus précisément vers 346-347<sup>48</sup>. Les analogies frappantes ci-dessus indiquées nous amènent à considérer qu'Athanasé aussi a composé son analyse impitoyable du paganisme mourant durant cette même période, peut-être après, mais difficilement avant les débuts de la répression chrétienne.

#### 4. L'APOLOGIE CONTRE LES PAÏENS ET LA POLÉMIQUE CONTRE LES ARIENS

Si notre analyse est correcte, l'apologie d'Athanasé devrait être considérée comme une oeuvre de sa maturité, et non pas de sa prime jeunesse, riche en références à l'actualité et vraiment compréhensible seulement dans le contexte des mesures répressives appliquées par le gouvernement impérial chrétien vis-à-vis d'un paganisme encore résistant.

L'abolition du paganisme, souhaitée par Eusèbe au temps de Constantin<sup>49</sup>, est désormais en voie de réalisation, comme le démontre également le fait qu'on brûle enfin les livres de magie<sup>50</sup>. Mais une telle abolition ne peut pas ne pas entraîner avec elle la suppression de ces formes

44 *D.I.V.* 47, 1 (Sch 199, 436). Je ne comprends pas pourquoi, selon KANNENGIESSER (édition citée, p. 461, n. 1), les faits actuels qu'Athanasé semble suggérer dans ces chapitres du *D.I.V.* seraient «caractéristiques du début de ce que l'on a appelé 'l'ère constantinienne'».

45 *De err. profan. rel.* 20, 5 (éd. R. TURCAN, Paris, 1982, p. 124).

46 *Ibid.* 20, 7 (TURCAN, pp. 125 s.).

47 Il faut naturellement distinguer ces déclarations triomphalistes sur la fin du paganisme de celles, déjà courantes chez les apologistes préconstantiniens, qui soulignent l'expansion du christianisme malgré les persécutions païennes.

48 Selon l'argumentation plausible de Turcan, pp. 25 ss.

49 Cf. *Praep. evang.* III, 13, 22 (Sch 228, 244): «Pourquoi donc ne rejettent-ils pas les fables honteuses et indécentes sur les dieux, comme criminelles et impies; pourquoi n'anéantissent-ils pas les livres mêmes qui en traitent pour leur contenu irréligieux et licencieux...?» (trad. E. DES PLACES, *ibid.*, p. 245).

50 *D.I.V.* 53, 1 (trad. Ch. KANNENGIESSER dans Sch 199, 455): «... ceux qui adoraient les idoles, maintenant les foulent aux pieds, ceux que grisaient les doctrines magiques brûlent leurs livres...».

particulières d'hérésie chrétienne qui manifestent les signes de leur affinité substantielle avec la pensée grecque.

Il s'agit en premier lieu des hérétiques dualistes qui croient à l'hypostase du mal (ὕποστασις τοῦ κακοῦ παραφρονουσιν εἶναι) et imaginent l'existence d'un autre dieu auteur du mal et demiurge du monde, à côté du vrai Dieu, le Père du Christ<sup>51</sup>. Il n'est pas difficile de voir en eux les représentants du mouvement gnostique, disciples du message de Marcion<sup>52</sup>, ou mieux les Manichéens égyptiens contemporains et compatriotes d'Athanase<sup>53</sup>. Ils se sont éloignés de l'enseignement de l'Eglise et ont donc fait naufrage dans la foi: ils rentrent en fait dans la catégorie de ceux qui, comme le dit Athanase, voudraient diviser l'Eglise<sup>54</sup>.

Mais parmi ces derniers, même si Athanase ne donne pas de noms, il faut surtout compter les schismatiques Mélitiens et les hérétiques Ariens. Dans les *Lettres festales* 5 et 6, respectivement des années 333 et 334, Athanase avait accusé les Mélitiens d'avoir lacéré la tunique du Christ par leur comportement schismatique<sup>55</sup>, mais dans la 10<sup>ème</sup> *Lettre festale*, de 338, cette même accusation est portée directement contre Arius et ses disciples<sup>56</sup>, reprenant ainsi une image déjà utilisée en 324 par l'évêque Alexandre d'Alexandrie dans une lettre adressée à Alexandre de Thessalonique<sup>57</sup>. Ensuite Athanase désigne les Ariens comme ceux qui déchirent les membres de l'Eglise<sup>58</sup>, recourant aux menaces et semant la panique<sup>59</sup>.

Les Ariens sont donc bien présents dans l'apologie antipaienne d'Athanase, et la chose n'est pas sans raison. Comme les Juifs ou, encore pire, comme les Grecs, les Ariens refusent eux-aussi de reconnaître la divinité du Verbe: c'est pourquoi Athanase les accuse souvent d'être en fait des païens purs et simples qui adorent sottement une créature, le Fils, au lieu du Créateur<sup>60</sup>. Ce faisant, Athanase reformule à sa manière une accusation que déjà Constantin avait portée contre les Ariens dans une fameuse lettre de l'an 333: l'empereur avait ordonné que les Ariens fussent appelés «Porphyriens» du fait qu'ils soutenaient des positions semblables à celles du philosophe néo-platonicien Porphyre qui, à la fin du 3<sup>ème</sup> siècle, avait attaqué les dogmes fondamentaux du christianisme en niant précisément la divinité de Jésus-Christ (οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἀρειόν τε καὶ τοὺς Ἀρειώμογονόμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἰν' ὧν τοὺς

51 C.G. 6-7 (Sch 18 bis, 66); D.I.V. 2, 5 (Sch 199, 266-268).

52 C'est l'interprétation généralement admise par les commentateurs: KANNENGIESSER, p. 267; CAMELOT, p. 67; MEIJERING, *Contra Gentes*, p. 15.

53 Aux alentours de l'an 300 le néo-platonicien égyptien Alexandre de Lycopolis avait déjà critiqué la doctrine manichéenne des deux principes dans le traité *Contre la doctrine de Mani* (éd. A. BRINKMANN, Lipsiae, 1895, p. 4-5 et 9-13). Voir le commentaire de VILLEY, A.: *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani* (Sources Gnostiques et Manichéennes, 2), Paris, 1985, pp. 121-133 et 204-235. Le témoignage d'Athanase, C.G. 7 (Sch 18 bis, 68) sur la nécessité pour les hérétiques dualistes d'admettre un troisième Principe intermédiaire qui sépare Dieu et la matière, est confirmé par les notices hérésiologiques d'Alexandre de Lycopolis (p. 13 BRINKMANN) et de SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Hom.* 123 (PO 29, 151-153) sur le Manichéisme.

54 D.I.V. 24, 4 (Sch 199, 354): τοῖς βουλομένοις διαρεῖν τὴν Ἐκκλησίαν.

55 *Ep. Fest.* V, 4 (PG 26, 1.382 A); *Ep. Fest.* VI, 6 (1.386 BC).

56 Voir maintenant l'excellente étude de LORENZ, R.: *Der zehnte Osterbrief des Athanasius von Alexandrien. Text, Übersetzung, Erläuterungen* (BZNW 49), Berlin-New York, 1986. La traduction allemande de notre texte, *Ep. Fest.* X, 9-10, aux pages 57-59.

57 Le texte grec chez OPITZ, H. G.: *Athanasius Werke* III/1, Berlin, 1935, pp. 19-20 (= Urkunde 14). En ce qui concerne l'histoire de cette interprétation de Jean 19, 23, on consultera le riche matériel rassemblé par AUBINEAU, M.: «La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23-24», dans *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster i. W., 1970, vol. I, pp. 100-127 (= Idem, *Recherches patristiques*, Amsterdam, 1974, pp. 351-378).

58 *Ep. encycl.* 1 (PG 25, 224 C).

59 *Apol. c. Arian.* 19 (PG 25, 280 A).

60 *Orat. c. Arian.* I, 18 (PG 26, 49 B); II, 14 (177 A); III, 16 (356 A); *Ep. episc. Aeg. Lib.* (PG 25, 545 B).

τρόπους μεμίμηται, τούτων ἔχουσι καὶ τὴν προσηγορίαν)<sup>61</sup>. Ce n'est vraiment pas un hasard si Athanase est le premier des auteurs ecclésiastiques à rappeler ce fameux édit de Constantin!<sup>62</sup>.

La polémique anti-païenne d'Athanase entraîne aussi la critique radicale du subordinatianisme arien et l'hérésie arienne se trouve ainsi directement impliquée dans la réprobation et la condamnation du paganisme idolâtre sur lequel elle a voulu s'aligner, abandonnant la foi de l'Eglise quant à la divinité du Verbe. Comment expliquer autrement les nombreuses affirmations d'Athanase sur la nature divine du Verbe, répétées à diverses reprises, surtout dans les chapitres 40 et suivants du *C.G.*? Même lorsqu'il définit le Fils comme «interprète» (ἑρμηνεύς) et «messenger» (ἄγγελος) du Père, il s'inspire de la leçon de son prédécesseur Denys d'Alexandrie dont il revendique l'orthodoxie justement dans sa polémique contre les Ariens<sup>63</sup>. En fait, on ne pourrait rien trouver de plus anti-arien que le texte suivant: «Car il s'est lui-même fait homme, pour que nous soyons faits Dieu»<sup>64</sup>.

Le langage christologique d'Athanase est tellement précis et pondéré qu'il ne peut s'expliquer que comme le résultat d'une longue maturation théologique déjà survenue dans les décennies précédentes, c'est-à-dire durant la lutte qui suivit le concile de Nicée: il s'agit d'un nouvel argument qui permet de situer notre traité dans les années assez tardives d'un Athanase désormais pleinement maître de sa conception christologique, sotériologique et ecclésiologique, les années dans lesquelles il rédige ses oeuvres les plus profondes, telles que les *Discours contre les Ariens*, c'est-à-dire les années qui vont du deuxième exil en Occident (339-345) au troisième exil dans le désert égyptien (356-361).

## 5. L'APOLOGIE CONTRE LES PAÏENS ET LA VIE D'ANTOINE

Outre que dans les *Discours contre les Ariens*, la catéchèse anti-païenne du *C.G. - D.I.V.*, qui est un écrit de propagande adressé en premier lieu à un public chrétien (le destinataire anonyme est appelé φιλόχριστος), trouve également des analogies thématiques et terminologiques précises dans la *Vie d'Antoine*. Cette oeuvre semble à première vue bien différente de l'apologie; elle offre en réalité d'intéressants points de référence idéale et, indirectement, chronologique.

C'est à H. Dörries que revient le mérite d'avoir attiré l'attention de la critique sur le fait que le long discours tenu par Antoine dans les chapitres 74-80 de la *Vie* composée par Athanase, ne reflète pas en réalité la mentalité du moine copte, resté globalement étranger à la culture hellénistique, mais reproduit exactement les motifs fondamentaux de la formation culturelle et des préoccupations théologiques profondes de l'évêque alexandrin<sup>65</sup>.

La diatribe anti-païenne suit dans la *Vie* la description du comportement d'Antoine vis-à-vis des schismatiques Mélitiens et des hérétiques Manichéens et Ariens. En fait, ce sont les mêmes

61 C'est la Urkunde 33 du recueil de Opitz, pp. 66-68.

62 Dans l'*Historia Arianorum ad monachos* 51, 1 (PG 25, 753 C), écrite en 358!

63 *C.G.* 45 (Sch 18 bis, 200), à confronter avec *De sent. Dionysii* 23 (PG 25, 513 B - 516 A).

64 *D.I.V.* 54, 3 (Sch 199, 458). Ceci est le noyau fondamental de la sotériologie d'Athanase qui est amplement développée dans les *Discours* I, 39 (PG 26, 92 C); II, 47 (248 B); II, 70 (296 A).

65 DÖRRIES, J.: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, NAWG, Phil.-hist. Klasse, Göttingen, 1949, pp. 357-410, reproduit dans *Wort und Stunde*, I. Bd.: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen, 1966, pp. 145-224, 172 ss.

adversaires combattus par l'évêque Athanase, et de la même manière qu'Athanase dans sa réalité historique, l'Antoine mis en scène dans la *Vie* accuse les Ariens de n'être fondamentalement que des païens car ils considèrent le Fils comme une simple créature<sup>66</sup>.

Ces pages de la *Vie d'Antoine*, tellement imprégnées de l'esprit du biographe Athanase, constituent le meilleur commentaire de l'apologie *Contre les païens*. Comme cela a été relevé avec justesse à diverses reprises, chaque phrase du discours anti-païen d'Antoine correspond à des pensées développées dans l'apologie<sup>67</sup>. Celle-ci manifeste donc des intentions proches de l'oeuvre hagiographique, et doit se trouver même chronologiquement proche d'elle dans l'ensemble de la production littéraire d'Athanase. Dans la *Vie* et dans l'apologie Athanase développe parallèlement les thèmes suivants: la critique des mythes païens (75; *C.G.* 11-12); la vénération païenne des démons (76; *D.I.V.* 11.15); l'adoration païenne de la création (76; *C.G.* 47); l'attribution à la maison de l'honneur dû à l'architecte (*ibid.*); la dérision païenne de la Croix (74; *C.G.*, 1; *D.I.V.* 1); l'efficacité puissante du signe de la Croix (78; *D.I.V.* 19.53); la victoire de la Croix sur les démons (79; *D.I.V.* 31.45.50.53); la fin de l'idolâtrie (79; *C.G.* 1); la cessation des oracles (79; *D.I.V.* 46); les effets de la prédication chrétienne (79; *C.G.* 1; *D.I.V.* 30.53); la force de conversion de la Croix (78; *D.I.V.* 47.55). On en retire aisément l'impression que le discours d'Antoine contient la version abrégée d'une pensée amplement développée dans le *C.G.-D.I.V.*

Il faut également ajouter que la *Vita Antonii*, comme l'apologie, est premièrement destinée à des lecteurs chrétiens, confrères intéressés par la vie des ermites égyptiens, mais qu'Athanase en recommande chaleureusement la lecture aux païens aussi (ἐθνικοῖς) parce qu'ils ont vraiment besoin de se convaincre non seulement de la nature divine de Jésus-Christ mais aussi de la supériorité des chrétiens sur les puissances démoniaques que les païens reconnaissent, à tort, comme des dieux<sup>68</sup>.

Au début de l'apologie, Athanase déclare avoir été poussé à la rédiger à cause de l'absence des livres écrits par les maîtres chrétiens, auxquels il puisse renvoyer l'interlocuteur désireux d'approfondir sa réflexion théologique<sup>69</sup>. Les diverses considérations rassemblées jusqu'à maintenant nous permettent d'avancer l'hypothèse —sans que cela semble tout à fait arbitraire— selon laquelle Athanase aurait composé cette oeuvre vers la fin de son deuxième exil ou bien durant le troisième exil au désert: dans ces années, de 356 à 361, s'épanouit, avec la *Vita Antonii*, l'extraordinaire production littéraire et théologique de l'évêque d'Alexandrie, alors sous la protection des moines<sup>70</sup>.

Les ressemblances impressionnantes qui existent entre le discours d'Antoine aux païens et l'apologie, ne servent pas seulement à dater cette dernière avec plus de précision, mais permettent également de clarifier un aspect important et controversé de la pensée d'Athanase.

Une opinion aujourd'hui fortement répandue prétend qu'Athanase n'a pas vraiment connu la tradition florissante de la pensée néo-platonicienne à laquelle il ferait une rapide allusion

66 *Vita Antonii* 68-69 (PG 26, 940 B - 941 B).

67 Dörries, pp. 179 s.; SCHNEEMELCHER, W.: «Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius», dans *Pietas. Festschrift für B. Köting* (JbAC - Erg. Bd. 8), Münster i. W., 1980, pp. 381-392.

68 *Vita Antonii* 94 (PG 26, 976 A).

69 *C.G.* I (Sch 18 bis, 46). VAN WINDEN, *On the Date*, 295, remarque que le «nous» doit inclure aussi les destinataires, mais cela reste douteux.

70 A ce propos voir FRIEND, W. H. C.: «Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century», dans *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London, 1976, Nr. XVI.

explicite seulement dans une phrase du *De decretis Nicaenae Synodi*: il y mentionne en effet la doctrine néo-platonicienne des trois hypostases principales, le Bien, l'Intellect et l'Ame, dont on sait qu'elle a été élaborée par Plotin en *Ennéades* V, 1<sup>71</sup>. Cet avis, récemment repris par des savants tels que Meijering<sup>72</sup> et Rist<sup>73</sup>, amène forcément à soutenir l'absence complète de références au néo-platonisme dans toute l'oeuvre d'Athanase qui comprend aussi l'apologie contre les païens.

Nous pensons devoir exprimer notre désaccord total avec un tel point de vue, en insistant justement sur l'existence des affinités remarquables que nous avons indiquées entre l'apologie contre les païens et le discours d'Antoine aux savants grecs. Ces hommes célèbres dans les milieux philosophiques sont évidemment des néo-platoniciens, comme le démontre la doctrine des trois hypostases, le Père, l'Intellect et l'Ame, qu'ils professent<sup>74</sup>. L'exégèse allégorique à laquelle ils soumettent les mythes traditionnels<sup>75</sup> est la technique d'interprétation mise en oeuvre dans cette école de pensée pour sauvegarder la valeur de la religion polythéiste étroitement liée aux pratiques théurgiques et magiques<sup>76</sup>, surtout dans les développements que connut le néo-platonisme grâce à deux penseurs aussi influents que Porphyre et Jamblique.

Mais si les interlocuteurs mis en scène dans la *Vie d'Antoine* sont des néo-platoniciens, il s'ensuit qu'Athanase devait bien connaître de tels philosophes et tenir compte de leurs doctrines à plus forte raison dans une oeuvre apologétique qui se proposait pour but premier de réduire au silence les discours creux et pompeux des savants grecs au sujet des idoles et de leur culte (τὴν τῶν σοφῶν μεγαλοφώνων περὶ εἰδώλων)<sup>77</sup>. Athanase pouvait connaître de tels auteurs et leurs oeuvres grâce aux études de philosophie qu'il avait poursuivies dans sa jeunesse<sup>78</sup>, ainsi que par la réfutation de leurs doctrines qu'il pouvait lire dans les ouvrages des maîtres chrétiens. Dans l'apologie il se réfère précisément à ces ouvrages qui avaient nourri sa formation théologique. Mais, quoi qu'il en soit, il est clair qu'Athanase se propose d'élaborer sa critique de l'idolâtrie en recourant surtout aux témoignages qu'il était en mesure d'extraire directement des oeuvres consacrées à ce même sujet par les historiens et philosophes païens eux-mêmes (ἀφ' ὧν οὗτοι περὶ αὐτῶν φρονούσι τὰ τεκμήρια λαμβάνοντες)<sup>79</sup>.

Nous sommes donc de l'avis que le *C.G.-D.I.V.* doit contenir des traces importantes de la pensée néo-platonicienne.

---

71 *De decretis Nic. Syn.* 28 (PG 25, 468 B).

72 MEIJERING: *Orthodoxy and Platonism*, p. 6: «Athanasius nowhere shows any substantial knowledge of Neo-Platonism... this is the only direct reference to Neo-Platonism»; *ibid.*, p. 66: «in the only explicit reference which Athanasius makes to the Neo-Platonic doctrine of the three principles...»; *Idem, Contra Gentes*, p. 16: «Athanasius does not betray any profound knowledge of Neo-Platonism».

73 RIST: *Basil's «Neoplatonism»*, p. 173: «At no time in his life does Athanasius show significant knowledge of Neoplatonism, the Platonism of Plotinus and Porphyry; the nearest he comes to this is a remark in *De decr.* 28...».

74 *Vita Antonii*, 74 (PG 26, 948 AB).

75 *Ibid* 76, 2-3 (949 AB).

76 *Ibid* 78, 3-5 (952 BC).

77 *D.I.V.* 47, 5 (SCh 199, 438); 50, 3 (448).

78 GRÉGOIRE DE NAZIANZE en témoigne dans le *Discours* 21, 6 (SCh 270, 120). Par ailleurs, en *C.G.* 17 par exemple, Athanase manifeste une familiarité certaine vis-à-vis de la rhétorique du temps. A ce propos, voir les études de STEAD, C.: «Rhetorical Method in Athanasius», *Vig Chr* 30, 1976, 121-137, et de KENNEDY, G. A.: *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton, 1983, pp. 208 ss.

79 *C.G.* 11 (SCh 18 bis, 86).

## 6. ATHANASE ET LE NÉO-PLATONISME

Un premier relevé, qui pourra par la suite être encore enrichi, nous a actuellement permis d'identifier comme en filigrane dans le texte d'Athanase des allusions, des références précises à certains passages des *Ennéades* de Plotin et à certains fragments de Porphyre, le disciple et successeur de Plotin à la tête de l'école néo-platonicienne de Rome, ennemi juré du christianisme.

On a déjà signalé que les chapitres 8 et 34 du *C.G.* ont des précises affinités lexicales et de contenu avec *Enn.* I, 6, le traité *Du Beau*, en particulier avec les chapitres 5 et 7, dans lesquels Plotin discourt de la laideur de l'âme souillée par le contact des passions corporelles et de la nécessité de sa purification<sup>80</sup>. Le chemin de l'intériorité qui nous conduit à Dieu, dont parle Athanase en *C.G.* 30<sup>81</sup>, fait clairement écho aux célèbres expressions plotiniennes d'*Enn.* I, 6, 8, 3, suiv.: «Que celui qui le peut aille donc et suive cette beauté jusque dans son intimité...»<sup>82</sup>, et d'*Enn.* I, 6, 9, 6 suiv.: «Comment peut-on voir cette beauté de l'âme bonne? Reviens en toi-même et regarde...»<sup>83</sup>. On retrouve même en conclusion de l'oeuvre athanasienne, *D.I.V.* 57, 3, des réminiscences très précises d'*Enn.* I, 6, 9, 29 suiv., où Plotin relève la nécessité de purifier notre oeil pour le rendre semblable à la lumière du soleil et ainsi le rendre capable de la regarder<sup>84</sup>.

Au chapitre 4 du *C.G.* Athanase utilise la doctrine plotinienne de l'identité existant entre le beau et l'être intelligible (ὄντα δ'ἔστι τὰ καλὰ)<sup>85</sup>. De plus, l'identification du mal au non-être (οὐκ ὄντα γὰρ ἔστι τὰ κακά) dans le même chapitre du *C.G.* et en *D.I.V.* 4, présuppose qu'Athanase a lu *Enn.* I, 8, le traité *De l'origine des maux*<sup>86</sup>.

C'est là en effet que Plotin explique sa théorie du mal en soi, du non-être comme principe contraire à l'être, à son tour principe du bien: «Le contraire de l'être —écrit Plotin— est le non-être (ἡ μὴ οὐσία); le contraire de la nature du Bien, c'est la nature et le principe du Mal (κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή): car il y a deux principes, l'un est celui des biens et l'autre celui des maux...»<sup>87</sup>.

Malgré cela, peu après, Athanase se sent obligé de repousser, au nom du créationisme biblique, les implications dualistes d'une telle théorie qu'il accepte partiellement, c'est-à-dire seulement dans la mesure de son utilité pour l'élaboration de sa propre théologie chrétienne du mal et de l'idolâtrie.

Athanase écrit en *C.G.* 6: «Certains Grecs donc, errant loin de la route, et ne connaissant pas le Christ, ont affirmé que le mal subsiste en soi (ἐν ὑποστάσει καὶ καθ'ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν)»<sup>88</sup>. Sur la doctrine professée par ces philosophes grecs on a fait un peu de confusion. Il faut sans doute rejeter comme erreur évidente leur identification avec les hérétiques dualistes,

---

80 *C.G.* 8 (p. 72) et 34 (p. 164) seraient à mettre en relation avec *Enn.* I, 6, 5 (éd. E. BRÉHIER, t. I, Paris, 1924, pp. 100 s.) et *Enn.* I, 6, 7 (p. 103) selon HAMILTON, A.: «Athanasius and the Simile of the Mirror», *Vig Chr* 34, 1980, 14-18. ROLDANUS: *Le Christ et l'Homme*, pp. 79-80, pense plutôt à *Enn.* IV, 7, 10 (éd. BRÉHIER, t. IV, Paris, 1927, p. 207).

81 Sch 18 bis, 150.

82 BRÉHIER, p. 104.

83 *Ibid.*, p. 105.

84 Nous devons ce rapprochement à LORENZ: *Der zehnte Osterbrief*, p. 88.

85 Cf. *C.G.* 4 (Sch 18 bis, 60) avec *Enn.* I, 6, 6, 20 s. (Bréhier, p. 102).

86 Voir Camelot, p. 61 et KANNENGIESSER, p. 279.

87 *Enn.* I, 8, 3 (BRÉHIER, p. 117).

88 Trad. CAMELOT, p. 65.

Gnostiques et Manichéens, dont il est question immédiatement après<sup>89</sup>. Ils sont en effet définis comme des philosophes païens ignares de la prédication chrétienne. A ce propos, Meijering a attiré l'attention sur les débats entre platoniciens au sujet de la nature de la matière, en offrant d'utiles points de comparaison avec *D.I.V.* 2, où Athanase critique ouvertement la doctrine platonicienne de la préexistence de la matière<sup>90</sup>. En tout cas, personne ne semble avoir observé que la doctrine expressément attribuée par Athanase à ces Grecs —le mal subsiste en soi (ἡ κακία ὑπόστασιν ἔχει καθ' ἑαυτὴν καὶ οὐσίαν)— se retrouve telle quelle dans l'*Ennéade* I, 8, de Plotin dans sa formulation la plus claire: «Car, si le mal est l'accident d'un être différent de lui, il faut d'abord qu'il existe en lui-même (τὸ κακὸν... αὐτὸ εἶναι), même s'il n'est pas une substance. C'est comme le bien; il y a le Bien en soi, et le bon comme attribut; de même il y a le Mal en soi (οὕτω καὶ κακὸν τὸ μὲν αὐτό), et, en conformité avec lui, le mal attribut d'un être différent de lui»<sup>91</sup>; et encore: «...le sujet qui est à la réalité comme son image, c'est lui qui est la substance du mal (κακοῦ δὲ οὐσίαν), si le mal peut avoir une substance; voilà le Premier Mal, le Mal en soi (καθ' αὐτὸ κακόν) que nous découvrons le raisonnement»<sup>92</sup>.

Un siècle après Athanase, c'est Théodoret de Cyr qui accuse Platon d'avoir soutenu, dans le *Politique* 273 bc, que la matière est un principe coexistant à Dieu et de l'avoir qualifiée de «mauvaise» (πονηρὸν)<sup>93</sup>. En fait, ce n'est peut-être pas une simple coïncidence si Athanase emploie lui aussi ce même texte de Platon. Une citation libre du *Politique* 273 d est contenue en *D.I.V.* 43, 7: ici Athanase utilise le célèbre mythe platonicien de Dieu qui se met à la barre du monde pour empêcher qu'à cause de la tempête celui-ci ne coure le risque de sombrer dans le lieu de la dissemblance (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος... τόπον)<sup>94</sup>. Il voulait ainsi démontrer la justesse de l'idée chrétienne selon laquelle le Verbe s'est incarné pour prendre la conduite de l'humanité à la dérive et la sauver ainsi de la tempête, grâce à sa direction et à sa bonté<sup>95</sup>.

Sans mentionner directement Platon, c'est au même mythe qu'Athanase avait fait clairement allusion en *C.G.* 41, en remplaçant l'expression «lieu de la dissemblance» par «non-être» (εἰς τὸ μὴ εἶναι)<sup>96</sup>. Eusèbe de Césarée déjà, connaissait bien ce passage du *Politique*<sup>97</sup>, mais la substitution de la région de la dissemblance par le non-être, opérée par Athanase, nous renvoie plutôt à Plotin comme à sa source probable. C'est en effet en *Enn.* I, 8 —encore le traité sur l'origine des maux!— que le philosophe, après avoir identifié le non-être au mal en soi, en vient

89 Cette explication est proposée par Thomson, p. 15. n. 1 du ch. 6: «Gnostics or Manichaeans are attacked here»; CAMELOT, p. 65, n. 1: «On penserait volontiers au dualisme gnostique ou manichéen. Ce sont les gnostiques qui sont directement visés quelques lignes plus bas, en des termes qui font penser tout spécialement à Marcion».

90 MEIJERING: *Orthodoxy and Platonism*, p. 14; *Contra Gentes*, pp. 29-32. Il peut être utile de rappeler qu'une position rigoureusement dualiste marquait déjà la doctrine du néo-pythagoricien Numénius d'Apamée sur la nature mauvaise de la matière: voir le fragment 52 de Numénius (éd. E. DES PLACES, Paris, 1973, pp. 95-99), extrait de Calcidius, *In Tim.* c. 295-299 (pp. 297, 7-301, 20 WASZINK).

91 *Enn.* I, 8, 3 (BRÉHIER, p. 117).

92 *Ibid.*, p. 118.

93 THÉODORET, *Thérap.* IV, 46 (Sch 57, 217).

94 Le texte de Platon comprenait certainement le mot πόντον, mais déjà très tôt la tradition manuscrite y a introduit la variante τόπον, présente dans le texte d'Athanase. Pour ce qui concerne la fortune de la métaphore de la «région de la dissemblance», on peut se documenter dans l'étude de COURCELLE, P.: Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne de la 'Région de la dissemblance' (Platon, *Politique*, 273 d), dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 24, 1957, 5-23.

95 Sch 199, 424.

96 Sch 18 bis, 190.

97 Sur Eusèbe lecteur du *Politique* de Platon, voir *Praep. evang.* XI, 32-34 (Sch 292, 206 ss.) et le commentaire de G. FAVRELLE dans Sch 292, Paris, 1982, pp. 374-379.

à définir le mal en soi comme la «région de la dissemblance» (ἐν τῷ τῆς ὀνομοιώτητος τόπῳ)<sup>98</sup>, établissant ainsi l'équivalence des trois notions: «non-être», «mal en soi» et «région de la dissemblance», qu'on retrouve chez Athanase!

L'idée athanasienne de l'impulsivité de l'âme qui l'attire vers le mal, semble être elle aussi d'origine plotinienne<sup>99</sup>. Il est plus difficile de savoir si Athanase a lu lui-même les textes plotiniens en question ou s'il en a eu connaissance par une autre source néo-platonicienne qui lui aurait transmis des extraits déjà sélectionnés de l'oeuvre de Plotin accompagnés d'un commentaire. Le fait bien connu que Porphyre a commenté dans la *Philosophie des oracles* justement des *excerpta* de l'*Enn.* I, 8 sur l'origine des maux<sup>100</sup>, nous induirait à penser qu'Athanase a surtout lu cette oeuvre porphyrienne. En fait, les traces de la présence de Porphyre dans l'apologie contre les païens ne sont pas négligeables du tout.

## 7. PORPHYRE DANS LE C.G.-D.I.V.

Ce fut d'abord Bidez qui signala en *C.G.* 21 l'allusion à un fragment de Porphyre qui compare les statues des dieux à des lettres (γράμματα) qui permettent d'entrer en rapport avec le monde divin<sup>101</sup>. Voici ce que dit Porphyre d'après Eusèbe: «Il désigne ainsi les conceptions d'une sagesse théologique par lesquelles des hommes ont désigné le dieu et les puissances divines à travers des images connaturelles à nos sens, en imitant l'invisible par des modelages visibles, pour ceux qui ont appris à recueillir les écrits relatifs aux dieux dans les représentations comme dans des livres»<sup>102</sup>.

Or, Athanase distingue en *C.G.* 19 et 21 deux explications néo-platoniciennes différentes de la théurgie (ἀγαλμάτων καὶ τελετῶν). Pour certains, les statues anthropomorphes ou zoomorphes auraient eu pour but de rendre possible la manifestation de la divinité et ses réponses à ceux qui l'interrogeaient. D'après le peu que nous savons par Photius, il semble que ce soit là la position de Jamblique, selon qui les statues sont divines et remplies de la présence de la divinité<sup>103</sup>. Selon l'interprétation d'autres philosophes, qu'Athanase reconnaît plus profonde (βαθύτερα), les statues servent au contraire à invoquer les puissances inférieures, anges et puissances divines, mais non la divinité elle-même, puisque les statues sont comme les lettres qui aident à déceler la présence du divin. La paternité porphyrienne de cette seconde explication est hors de doute, et il est intéressant de relever qu'Athanase la juge relativement meilleure que l'autre.

Et pourtant, à notre avis, bien plus nombreuses et significatives sont les allusions à Porphyre,

98 *Enn.* I, 8, 13 (BRÉHIER, p. 127).

99 Contrairement à ce qu'affirment THOMSON, p. 11 et CAMELOT, p. 60, n. 2, l'adjectif εὐκνήτος de *C.G.* 4 (Sch 18 bis, 60) provient en fait de Plotin, *Enn.* I, 8, 14 (BRÉHIER, p. 128), non pas de PLATON: *Phèdre* 245 c, où on lit εὐκνήτων!

100 D'après ENÉE DE GAZA: *Theophrastos* (éd. M. E. Colonna, Napoli, 1958, p. 45).

101 BIDEZ, J.: *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gand-Leipzig, 1913, p. 151, n. 2: «Des allusions du genre de celles que je découvre chez Athanase, *Oratio contra gentes* 21, sont trop sommaires pour prouver que leur auteur ait jamais eu la traité de Porphyre entre les mains».

102 Ce texte d'EUSÈBE DE CÉSARÉE: *Praep. evang.* III, 7, 1 (trad. E. DES PLACES dans Sch 228, 181), fait partie du fgt. 1 BIDEZ du traité Περὶ ἀγαλμάτων.

103 Voir PHOTIUS: *Bibl. Cod.* 215 (éd. R. HENRY, t. III, Paris, 1962, p. 130 s.) et JAMBLIQUE: *De myst. Aegypt.* V, 23 (éd. E. DES PLACES, Paris, 1966, p. 179).

loin d'être sommaires, dispersées dans l'apologie; plusieurs des opinions attribuées par Athanase aux philosophes païens, définis avec mépris comme des «prétendus savants» (δοκησισοφοί)<sup>104</sup>, coïncident de manière impressionnante avec les doctrines figurant dans certains textes porphyriens qui sont généralement enregistrés dans la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe.

Par exemple, l'exégèse allégorique des mythes païens, dénoncée par Athanase au chapitre 16 du *C.G.*, répond à l'attitude caractéristique de Porphyre, telle qu'elle résulte dans le *De antro nympharum* ou dans les fragments sur les statues des dieux cités par Eusèbe dans le 3<sup>ème</sup> livre de la *Praeparatio evangelica*<sup>105</sup>.

L'information historique selon laquelle les Romains honoraient *Iuppiter Latiaris*, le Jupiter du Latium, par des sacrifices humains dérive à son tour du traité de Porphyre *De l'abstinence des nourritures animales*<sup>106</sup>. On peut interpréter comme un signe de la distance chronologique qui sépare Athanase tant de Porphyre que d'Eusèbe —qui cite textuellement Porphyre<sup>107</sup>— le fait que pour Porphyre, qui écrivait vers la fin du 3<sup>ème</sup> siècle, ces sacrifices humains constituaient encore une réalité actuelle (ἀλλ'ἔτι γε νῦν...), alors qu'aux yeux d'Athanase cette pratique sacrificielle est désormais projetée dans un passé lointain (οἱ πάλοι δὲ Ῥωμαῖοι). Ceci est également un indice révélateur d'une composition tardive de l'apologie contre les païens.

La théologie cosmique et la cosmolâtrie liées au théopantisme critiqué dans les chapitres 29-30 du *C.G.* rappellent à notre mémoire un texte dans lequel Porphyre, commentant un hymne orphique à Zeus, célèbre l'unité du cosmos en tant que grand corps de la divinité<sup>108</sup>. Il est d'ailleurs difficile de nier que, là où Athanase affirme avec insistance que la mort du Christ sur la croix a de nouveau ouvert aux âmes le chemin qui mène aux cieux<sup>109</sup>, il existe une intention polémique précise contre la doctrine qui fait de la théurgie l'instrument apte à pacifier les puissances démoniaques et donc à permettre le retour des âmes dans leur patrie céleste. Quelques décennies auparavant, Arnobe avait déjà développé une critique semblable, en dénonçant les théories de certains *virī novi* qui doivent certainement être identifiés à Porphyre en personne<sup>110</sup>. En outre, on peut rappeler le témoignage direct d'Augustin qui accuse Porphyre justement d'avoir fait de la théurgie un instrument utile pour la purification de l'âme spirituelle ou inférieure et l'élévation après la mort<sup>111</sup>.

Enfin, on ne peut négliger l'important détail qui suit: la vantardise qu'affichent les philosop-

---

104 *C.G.* 27 et 28 (Sch 18 bis, 138 et 142). Le même mot est employé déjà par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* VI, 67, 1 (CGS 12<sup>3</sup>, Berlin, 1972, p. 51).

105 Il faudrait peut-être ajouter ce chapitre d'Athanase au dossier déjà tellement riche rassemblé par PÉPIN, J.: *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Etudes historiques*, Paris, 1987. MEIJERING, *Contra Gentes*, p. 62, pense à tort que la polémique est dirigée contre les Stoïciens. En réalité, dans la *Vita Antonii*, 76, 2-3 (PG 26, 949 AB), Athanase fait prononcer par Antoine une critique de l'exégèse allégorique des mythes païens qui était courante chez les néoplatoniciens. Dans ce contexte, je signale deux passages parallèles d'ARNOBE: *Adv. Nat.* IV, 32 et V, 32.

106 *C.G.* 25 (Sch 18 bis, 130) renvoie indirectement à PORPHYRE: *De abst.* II, 56.

107 *Praep. evang.* IV, 16, 1-9 (Sch 262, 162 ss.). EUSÈBE y revient dans la *Théophanie* (p. 107 GRESSMANN) et dans la *Laus Constantini* (éd. I. A. HEIKEL: *Eusebius Werke* I, Leipzig, 1902, p. 239).

108 Il s'agit du fgt. 3 BIDEZ Περὶ ἀγοιλμάτων, cité par EUSÈBE: *Praep. evang.* III, 9, 1-5 (Sch 228, 188 ss.). Le poème orphique est enregistré dans le recueil de OTTO KERN: *Orphicorum fragmenta*, Berolini, 1922, pp. 201-207, fgt. 168.

109 *D.I.V.* 25 (Sch 199, 354 ss.): τὴν εἰς οὐρανὸς ὄνοδον.

110 ARNOBE: *Adv. Nat.* II, 13; 62; 66. Voir là-dessus mon article Un oracle antichrétien chez Arnobe, dans *Memorial Dom Jean Gribomont*, Roma, 1988, pp. 107-129.

111 AUGUSTIN: *De Civ. Dei* X, 9 = fgt. 2 BIDEZ du *De regressu animae* de Porphyre.

hes païens à cause de la possession de l'âme et de la raison (μέγα φρονούσιν)<sup>112</sup> correspond à l'attitude hautaine et arrogante (τύφος) de Porphyre lorsqu'il propose son exégèse allégorique et rationaliste (φυσιολογία) des mythes traditionnels<sup>113</sup>, ou à l'orgueil étalé par Porphyre à cause de la connaissance rationnelle des arts libéraux qui rend le sage semblable à la divinité<sup>114</sup>.

Mais c'est surtout dans les passages où Athanase illustre le caractère et la portée de la polémique antichrétienne des intellectuels païens qu'on peut saisir l'ombre fuyante de Porphyre. Les motivations qui les poussent à se moquer du christianisme sont principalement les deux suivantes: la nature rudimentaire et déraisonnable de la foi dans le Christ (ἄλογος πίστις) et l'opprobre de la Croix<sup>115</sup>.

Même s'il s'agit d'une accusation traditionnelle —elle est déjà présente dans le *Discours véritable* de Celse à la fin du deuxième siècle<sup>116</sup>—, c'est surtout Porphyre qui a lancé contre les chrétiens l'accusation de posséder une foi dépourvue de justifications rationnelles. Le danger de cette accusation était si grave qu'Eusèbe fut contraint de la réfuter au commencement même de la *Praeparatio evangelica*<sup>117</sup>. L'horreur et le mépris de Porphyre pour la Croix sont d'ailleurs clairement attestés par Augustin<sup>118</sup>.

La présence de Porphyre dans l'apologie d'Athanase nous semble donc sûre et bien documentée, au point que l'on pourrait considérer le *C.G.-D.I.V.* dans son ensemble comme une réponse organique et articulée à l'attaque portée par Porphyre contre le christianisme durant la seconde moitié du 3<sup>ème</sup> siècle. A sa manière, l'apologie d'Athanase prend pour cible Porphyre, semblablement à d'autres apologies qui au cours du 4<sup>ème</sup> et 5<sup>ème</sup> siècles, à commencer par Méthode d'Olympe jusqu'à Theodoret de Cyr, se sont confrontées avec la réflexion religieuse et la critique acerbe du grand maître néo-platonicien.

## CONCLUSION

Il est pratiquement impossible de dire avec certitude ce qu'Athanase a pu lire de Porphyre, à défaut de citations directes de textes connus. Il a certainement dû connaître les fragments 1 et 3 Bidez du traité sur les statues des dieux (Περὶ ἄγαλμάτων). Mais il est permis de douter que cette oeuvre ait jamais existé sous ce titre, puisque Eusèbe déclare avoir extrait ces fragments sur les statues des dieux d'une oeuvre porphyrienne intitulée *Philosophie des oracles*<sup>119</sup>. De même, l'existence du traité *De regressu animae*, dont Athanase semble connaître la doctrine de la purification théurgique de l'âme et de son retour au ciel, est tout aussi incertaine<sup>120</sup>. Si, comme il me semble très probable, les fragments de ces deux oeuvres fantomatiques doivent être

112 Selon *C.G.* 34 (Sch 18 bis, 164).

113 D'après l'accusation d'EUSÈBE: *Praep. evang.* III, 6, 7 (Sch 228, 178 s.).

114 Voir encore EUSÈBE: *Praep. evang.* XIV, 10, 10 (Sch 338, 107).

115 *C.G.* 1 (Sch 18 bis, 47 s.); *D.I.V.* 1, 2 (Sch 199, 260).

116 Cité par ORIGÈNE: *C. Cels.* I, 9 (Sch 132, 98): τοὺς ἀλόγως πιστεύοντας.

117 *Praep. evang.* I, 1, 11 et I, 2, 1-4 (Sch 206, 102 et 104 s.). De ce dernier texte eusébien A. VON HARNACK a fait le fgt. 1 de son édition: PORPHYRIUS 'Gegen die Christen', Berlin, 1916, p. 45.

118 AUGUSTIN: *De Civ. Dei*, X, 28 = fgt. 7 BIDEZ du *De regressu animae*.

119 *Praep. evang.* III, 13, 3 (Sch 228, 234); III, 14, 4 (248 s.).

120 D'après les observations pertinentes de O'MEARA, J. J.: *Porphyry's «Philosophy from Oracles» in Augustine*, Paris, 1959, l'expression augustinienne indiquerait en *De Civ. Dei* X, 29 le contenu de cette oeuvre ou une de ses parties.

ramenés en fait à la *Philosophie des oracles*, il faut alors penser que c'est là vraiment l'oeuvre de Porphyre dans laquelle Athanase a aussi lu les fragments plotiniens qu'ils connaissait et qu'il a utilisés dans son apologie.

Il reste alors à se poser légitimement la question suivante, relative aux objections antichrétiennes de Porphyre, soigneusement enregistrées par Athanase: ces objections n'auraient-elles pas été elles-mêmes élaborées dans la *Philosophie des oracles*, dont la tendance nettement antichrétienne est soulignée tant par Firmicus Maternus<sup>121</sup> que par Augustin<sup>122</sup>?

Comme on le voit, le *C.G.-D.I.V.* d'Athanase nous conduit dans l'univers encore à explorer où les fragments de Porphyre errent sans titre en attendant d'être disposés dans une nouvelle édition critique. L'impression générale qui se dégage de la lecture de cette oeuvre est, en tout cas, qu'Athanase se référait à un ouvrage païen marqué par une forte tendance antichrétienne, dont il se proposait d'extraire systématiquement les doctrines à réfuter. A l'exception de l'information sur les sacrifices humains pratiqués à Rome, provenant du *De abstinentia*, tous les matériaux païens à caractère philosophique, illustrés et critiqués par Athanase, semblent pouvoir être rattachés à la *Philosophie des oracles* de ce *syggrapheus* très fécond que fut Porphyre.

Mais quelle que soit la solution au problème des sources païennes d'Athanase, rien ne nous empêche de penser qu'il a également trouvé son inspiration dans les oeuvres apologétiques des maîtres chrétiens auxquels il devait sa formation théologique, comme par exemple la *Supplique* d'Athénagore ou le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie<sup>123</sup>. En particulier, Athanase était justement en mesure de profiter de l'héritage de son grand prédécesseur —et adversaire!— Eusèbe de Césarée: les ressemblances entre l'apologie d'Athanase d'une part et la *Praeparatio evangelica* et la *Théophanie* d'autre part, ne sont que trop évidentes. Il est toutefois digne d'intérêt de relever la capacité d'Athanase de repenser, après tant d'années, tous ces matériaux apologétiques de manière originale, et de les actualiser en fonction des exigences d'un réalité assez modifiée.

A la différence d'avec l'époque d'Eusèbe et de Constantin, le paganisme est désormais affaibli et le destinataire chrétien d'Athanase peut se sentir assuré, tout comme le moine Antoine, que la Croix a effectivement vaincu la puissance des démons et le culte idolâtre (statues, oracles, magie). Mais la profession de foi renouvelée en la divinité du Verbe, qui se révèle dans l'harmonie du cosmos créé<sup>124</sup> et dans le corps assumé par le Christ, ne comporte pas uniquement la reconnaissance de la défaite de l'erreur païenne et juive; elle exprime également l'intention de produire un discours apologétique qui soit aussi en mesure de démolir l'erreur arienne qui avait pourtant reçu l'approbation de l'autre grand apologète, Eusèbe<sup>125</sup>.

Etant donné l'identité fondamentale existant entre paganisme et hérésie arienne du point de vue d'Athanase, la christologie «apologétique» du *C.G.-D.I.V.*, c'est-à-dire cette christologie élaborée pour repousser en premier lieu les moqueries païennes, a aussi une fonction rigoureusement antiarienne, et le *Contra Porphyrium* que nous avons rencontré dans l'apologie athana-

121 *De err. profan. rel.* 13, 4 (éd. TURCAN, p. 106).

122 *De Civ. Dei* XIX, 23 (CChL 48, 690). Cf. mon article «Quosdam Platoniorum libros». The platonie readings of Augustine in Milan», *VigChr* 43, 1989, 248-281.

123 Voir CAMELOT, p. 26 et surtout ROLDANUS, pp. 17 ss.

124 *C.G.* 40 ss.

125 Selon SCHWARTZ, *Der s.g. Sermo maior*, p. 42, n. 1, et ROLDANUS, p. 22, Athanase concurrence délibérément Eusèbe sur son propre terrain.

sienne se transforme ainsi en un discours *Contra Arianos*, ou du moins en constitue l'introduction directe et immédiate <sup>126</sup>.

Pour conclure, je dirais qu'ayant reconnu dans l'apologie d'Athanase une intention polémique dominante vis-à-vis de Porphyre, nous sommes autorisés à admettre contextuellement la dimension proprement anti-arienne de l'oeuvre, ce qui contribue à en définir la place spécifique à l'intérieur de la production littéraire et théologique d'Athanase.

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

BZNW	= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CChL	= Corpus Christianorum series Latina
GCS	= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
JbAC	= Jahrbuch für Antike und Christentum
NAWG	= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften-Göttingen
PG	= Patrologia Graeca
PL	= Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
RSR	= Recherches de Science Religieuse
SBAW	= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
SCh	= Sources Chrétiennes
ThStK	= Theologische Studien und Kritiken
TRE	= Theologische Realenzyklopädie
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	= Vigiliae Christianae

---

126 LORENZ: *Der zehnte Osterbrief*, pp. 84 s., a bien vu qu'une tendance antiarienne de l'ouvrage apologétique apparaît très probable.