



HAL
open science

Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre “Contre les chrétiens”

Richard Goulet

► **To cite this version:**

Richard Goulet. Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre “Contre les chrétiens”.
Vigiliae Christianae, 2010, 64, pp.140-159. halshs-00458046

HAL Id: halshs-00458046

<https://shs.hal.science/halshs-00458046>

Submitted on 19 Feb 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**CINQ NOUVEAUX FRAGMENTS NOMINAUX
DU TRAITÉ DE PORPHYRE “CONTRE LES CHRÉTIENS”**

PAR

RICHARD GOULET

CNRS, Centre Jean Pépin, UPR 76,
7, rue Guy-Môquet, B.P. 8,
F 94801 VILLEJUIF Cedex
rgoulet@vjf.cnrs.fr

Abstract. First publication of five fragments from Porphyry's treatise *Against the Christians* discovered in Michael Psellus, Michael Glykas and Damascenus Studites. These objections are explicitly attributed to Porphyry and bear on biblical verses known to have been attacked by this opponent to christianity.

Keywords. Porphyry of Tyre, Michael Psellus, Michael Glykas, Damascenus Studites, Theophylaktos of Akrida, Severianus of Gabala, Gregory of Nazianzus.

Le *Thesaurus Linguae Graecae* de l'Université de Californie à Irvine est une formidable machine à repérer des fragments d'ouvrages perdus. L'adjonction progressive dans le corpus de textes souvent pratiquement inconnus ou tardifs peut entraîner des découvertes inattendues, même pour des auteurs anciens déjà bien étudiés. C'est ainsi qu'en travaillant sur la réception byzantine de Porphyre, j'ai retrouvé cinq passages où le nom de cet auteur est cité à propos de critiques antichrétiennes par ailleurs attestées. Ces cinq passages sont absents du recueil d'Adolf von Harnack des fragments du *Contra Christianos*,¹ ainsi que des publications ultérieures [141] consacrées à ce traité perdu.² Je voudrais présenter ces nouveaux textes, tout en sachant que

1. A. von Harnack (édit.), *Porphyrius, Gegen die Christen 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1916, Philosophisch-historische Klasse, Nr 1 (Berlin 1916), 116 p. – Je remercie mes amis Marie-Hélène Congourdeau, John Granger Cook, Constantin Macris, Hamidé Fadlallah et Maroun Aouad qui m'ont aidé à retrouver plusieurs éditions rares mises à profit dans la présente étude et m'ont fait part de leurs précieuses remarques. Je remercie également [141] Constantina Bacalexi qui m'a fourni une traduction du passage de Damascène le Studite et a discuté avec moi du texte de ce fragment.

2. Notamment celle de E.A. Ramos Jurado, J. Ritoré Ponce, A. Carmona Vázquez *et alii* (édit.), *Porfirio, Contra los Cristianos. Recopilación de fragmentos, trad., introd. y notas* (Cádiz 2006), 173 p., et celle, toute récente, de Giuseppe Muscolino (édit.), *Porfirio, Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice. Presentazione di Giuseppe Girgenti*, Testi a fronte (Milano 2009), 624 p.

l'établissement du texte, la traduction et le commentaire devraient faire l'objet de recherches plus approfondies de la part des spécialistes.

Les deux premiers passages sont tirés de deux opuscules théologiques de Michel Psellus (1018-1078), lettré et professeur byzantin qui fut le conseiller de plusieurs empereurs. Sa production littéraire très diversifiée témoigne d'une connaissance incomparable de la littérature et de la philosophie grecques, tout aussi bien que de l'Écriture et des écrits des Pères.

Les deux opuscules théologiques où sont mentionnées ces objections de Porphyre ont été édités par P. Gautier en 1989, lequel a bien signalé dans son *apparatus fontium* que ces passages provenaient vraisemblablement du *Contra Christianos*. Bien que très semblables dans leur contenu, ils complètent chacun à leur manière, mais de façon significative, un fragment déjà identifié par Harnack.

1. Le premier passage est tiré du traité intitulé Εἰς τὸ “ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος” (*Sur le verset “Au commencement était le Verbe”*). Après avoir commenté ἐν ἀρχῇ, puis ἦν πρὸς τὸν θεόν, Psellus s'interroge sur le sens du mot Λόγος.³

“Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος”: μὴ γὰρ λόγον ἀκούσας, φησὶν, ἀνυπόστατόν τινα οὐσίαν οἰήσῃ καὶ διὰ γλώσσης τὴν γένεσιν ἔχουσαν, ἀλλὰ μηδὲ σεμιολογῶν ὡς ἐνδιάθετον τοῦτον φύσεως ὑποκειμένης φαντασθῆς, ὡσπερ ἔξιν τινὰ τυγχάνοντα, δι’ ἧς τὸ ὑποκείμενον ὅλον οὐσιωδῶς πεποιῶται. Ἐντεῦθεν γὰρ καὶ ὁ λήρος Πορφύριος τὸ θεῖον ἡμῖν κατατεχνολογεῖ. Εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ἢ προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλ’ εἰ μὲν προφορικὸς, οὐκ οὐσιώδης, ὁμοῦ γὰρ ἐξαγγέλλεται τε καὶ οἴχεται· εἰ δὲ ἐνδιάθετος, ἀχώριστος τῆς τοῦ πατρὸς φύσεως· πῶς δὲ κεχώρισται καὶ πῶς ἐκεῖθεν εἰς τὸν βίον καταπεφοίτηκε; Τούτων γὰρ τῶν λήρων ἱερεὺς ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ. Διὰ τοῦτο, φησί, λέγω ὅτι “θεὸς ἦν ὁ λόγος”, οὔτε γλώσση ἐξαγγελλόμενος οὔτε ὡς ἕξις τις ὦν παρὰ τῷ πατρὶ, ἀλλὰ καὶ οὗτος θεὸς κατὰ τὸν πατέρα, τῷ αἰτιατῷ καὶ μόνῳ παραλλάττων ἐκείνου· “θεὸς” [142] γὰρ “ἦν ὁ λόγος”, ὅ τε πρὸ τῆς σαρκώσεως μετὰ τοῦ πατρὸς ὦν καὶ ὁ μετὰ τὴν σάρκωσιν μήτε τῶν ἐκείνου κόλπων ἀποφοιτήσας καὶ θεώσας τὸ πρόσλημμα.

L Laurentianus 57,40, s. XV in.
 P Parisinus gr. 1182, s. XIII
 P^c idem manu s. XVII suppletus
 c Parisinus Coisl. 195, s. XIII

4 καὶ om. L ἢ ποφύριος L ἢ 7 ἱερεὺς : εὐρετῆς superscripsit c ἢ 8 ὡς Lc : μὲν P^c ἢ 9 κατὰ : μετὰ conjecerim ἢ καὶ μόνῳ : μόνῳ Lc μόνον conjecerim

“Et le Logos était Dieu” (Jn 1,1). Quand tu entends (le mot) Logos, dit-il, ne pense pas à une quelconque réalité non subsistante qui serait générée par la langue, mais ne te le représente pas non plus, (en usant) d'un discours grandiloquent, comme intérieur à une nature sous-jacente, comme s'il était une disposition par laquelle le substrat tout entier serait qualifié substantiellement.⁴ C'est en effet

3. Michel Psellus, *Opusc. theol.* 75,102-116 dans l'édition de P. Gautier, *Michaelis Pselli theologica*, vol. 1, Bibliotheca Teubneriana (Leipzig/Stuttgart 1989), 301. [142]

4. Cette notion de qualité substantielle ou essentielle est définie par Porphyre dans son *Commentaire par questions et réponses sur les Catégories*, p. 95,22-28 (CAG IV 1) de la façon suivante: Οὐσιώδεις εἰσὶν ποιότητες αἱ συμπληρωτικαὶ τῶν οὐσιῶν. Συμπληρωτικὰ δὲ εἰσὶν ἐκεῖνα, ἅτινα ἀπογινόμενα φθείρει τὰ ὑποκείμενα. Ἄδὲ γινόμενα καὶ ἀπογινόμενα οὐ φθείρει, οὐκ ἂν εἴη οὐσιώδη. Οἶον ἢ θερμότης πρόσσεστι τῷ θερμῷ ὕδατι, πρόσσεστι δὲ καὶ τῷ πυρὶ· ἀλλὰ τῷ μὲν ὕδατι οὐκ οὐσιωδῶς πρόσσεστιν· ἀρθείσης γὰρ τῆς θερμότητος οὐ φθείρεται ψυχρὸν γινόμενον τὸ ὕδωρ. Τῷ δὲ πυρὶ οὐσιωδῶς πρόσσεστιν· ἀρθεῖσα γὰρ ἢ θερμότης φθείρει τὸ πῦρ. J'en donne une traduction littérale qui n'essaie pas d'atténuer les difficultés du passage: «Les qualités

à partir de là⁵ que l'inepte Porphyre nous démolit avec grand art le divin. Car s'il est Logos, dit-il, il est ou bien proféré ou bien intérieur. Mais s'il est proféré, il n'est pas substantiel, car aussitôt qu'il est proclamé [143] il disparaît; mais s'il est intérieur, il est inséparable de la nature du Père. Comment alors s'en est-il séparé et comment à partir de là est-il descendu dans le monde? Voilà en effet les inepties dont cet homme est le prêtre.⁶ Pour cette raison, dit-il (*scil.* l'évangéliste Jean), je dis que "le Logos était Dieu", n'étant pas proclamé par la langue et n'étant pas comme une quelconque disposition auprès du Père, mais celui-ci est lui aussi Dieu selon⁷ le Père, se distinguant de lui parce qu'il est causé et par cela seulement⁸: "Le Logos, en effet, était Dieu", à la fois celui (le Logos) qui avant l'incarnation était avec le Père (Jn 1,2) et celui qui après l'incarnation n'a pas quitté le sein du Père (Jn 1,18) et qui a divinisé (l'humanité) qu'il a assumée.

La représentation du Fils comme Logos intérieur du Père se trouve chez Théophile d'Antioche, *Ad Autolyicum* 2,22: τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Les implications sabellianistes d'une telle conception qui avait tendance à nier l'existence d'une hypostase distincte pour le Fils n'avaient pas échappé à un théologien comme Grégoire de Nysse⁹. L'application au Fils de ces représentations stoïciennes a fait débat au cours de la querelle christologique au IV^e siècle et elle a été finalement condamnée¹⁰. [144]

essentielles sont celles qui sont complémentaires des essences. Sont complémentaires les qualités qui une fois parties détruisent les substrats. En revanche celles qui en arrivant et en partant ne provoquent pas la destruction ne sauraient être essentielles. Ainsi la chaleur s'ajoute à l'eau chaude et elle s'ajoute aussi au feu. Mais elle ne s'ajoute pas à l'eau essentiellement, car, une fois enlevée la chaleur, l'eau en devenant froide n'est pas détruite. En revanche, elle s'ajoute essentiellement au feu, car la chaleur en étant enlevée détruit le feu.» Le *Commentaire* a été récemment édité et traduit par R. Bodéüs, *Porphyre, Commentaire sur les "Catégories" d'Aristote* (Paris 2008), 280-283. Sans doute par erreur, Bodéüs édite ὕδωρ plutôt que πῦρ comme dernier mot du passage, mais il traduit bien par «le feu». Je ne comprends pas pourquoi il édite dans l'avant-dernière phrase [ἀρ]θείσης, tout en gardant ἀρθεῖσα dans la dernière; il traduit d'ailleurs les deux emplois de la même façon.

5. C'est-à-dire à partir des deux conceptions du *logos*, comme langage exprimé et langage intérieur, qui viennent d'être évoquées. Ces deux sens du mot *logos* sont mentionnés, avec d'autres, par Porphyre dans son *Commentaire par questions et réponses sur les Catégories*, p. 64,28-29 (CAG IV 1): Ὅτι τοῦ λόγου πλεοναχῶς λεγομένου ἔστι γὰρ λόγος καὶ ψηφιστικὸς, ἔστι λόγος καὶ προφορικὸς, ἔστι λόγος καὶ ἐνδιάθετος, ἔστι λόγος καὶ σπερματικὸς. [143]

6. Un manuscrit a conservé ici une conjecture qui ne manque pas de pertinence: il faudrait lire non pas ἱερεὺς, mais εὐρετής. Toutefois la figure de Porphyre défenseur des rites païens peut expliquer le texte transmis.

7. κατὰ τὸν πατέρα peut-il vouloir dire ici «à la façon du Père», «à l'égal du Père»? On pourrait également conjecturer μετὰ τὸν πατέρα: le Verbe est Dieu après le Père. Voir *Opusc.* 23,123-125, à propos du Fils et de l'Esprit: μετὰ γὰρ τὸν πατέρα ὡς αἴτιον, πρὸς δὲ καὶ ἀνάγεται μένουσί τε γὰρ ἐν τῷ πατρὶ ὡς ἐν αἰτίῳ, καὶ προΐασιν ὡς ἐκείθεν διακριθέντα καὶ ἐπιστρέφουσι.

8. Il faut peut-être sous-entendre αὐτῷ ou ἐκείνῳ à côté de μόνῳ comme me le suggère Constantina Bacalexi. Gautier signale que certains manuscrits n'ont pas le καί devant μόνῳ. On pourrait dès lors conjecturer: τῷ αἰτιατῷ μόνον παραλλάττων ἐκείνου. Le Fils ne se distinguerait ainsi du Père que par le fait qu'il n'est pas sans cause. Pour l'idée, voir li. 28: ἐν τῷ πατρὶ ἦν ὡς ἀρχῆ καὶ αἰτίῳ. Li. 40-41: αἴτιον δὲ καὶ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ. Li. 85-86: ὡς αἰτιατὸν πρὸς αἴτιον ὢν. Traité 58, li. 83: καὶ ὁ μὲν αἴτιον, ὁ δὲ αἰτιατόν.

9. Grégoire de Nysse, *Adversus Arium et Sabellium de patre et filio*, p. 81,10-25 dans l'édition de F. Mueller, *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III 1 (Leiden 1958).

10. Athanase, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, 27,3,8: Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν <λόγον> λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω («Si quelqu'un dit que le Fils de Dieu est <un logos> intérieur ou proféré, qu'il soit anathème»). Sur l'histoire de ces concepts dans la théologie trinitaire jusqu'au III^e siècle, voir Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Nouvelle édition

2. Le second passage, tiré du traité *Εἰς τὸ τί ἔστιν “ὁ τοῦ πατρὸς ὄρος καὶ λόγος”*; (*Réponse à la question sur la formule “La définition et la raison du Père”*) qui commente une expression empruntée à Grégoire de Nazianze,¹¹ résume plus brièvement, avant d’aborder le cœur du problème, le même dilemme de Porphyre. Le passage contient par ailleurs une allusion à la réfutation en trente livres du *Contra Christianos* qu’avait rédigée Apollinaire de Laodicée.¹²

4 Εἰ δὲ καιρὸν εἶχον τοῦ λύειν τὰ ἄπορα, καὶ τὴν Πορφυρίου ἄν παρεῖχον ἀντίθεσιν, ἣν δὲ κομψῶς πάνυ προσάγει ἐν οἷς δὴ κατ’ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ λυττᾶ. ἦ, γὰρ φησι, προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· καὶ εἰ μὲν προφορικὸς, ἅμα τε λέγεται καὶ οὐκ ἔστιν· εἰ δὲ ἐνδιάθετος τῷ πατρὶ, πῶς ἂπ’ ἐκείνου κεχώρισται; τοιαύταις γὰρ ἐκεῖνος διαιρέσει κατατεχνολογεῖ τὸ θεῖον. ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνον μὲν ὁ πολὺς τὰς ἐκ τῶν λογίων χρήσεις Ἀπολινάριος σοφῶς πάνυ ἀπήνησεν· ἡμῖν δὲ λυτέον ὅπερ δὴ καὶ προϋθέμεθα.

L Laurentianus 57,40, s. XV in.
P Parisinus gr. 1182, s. XIII
m Sinaiticus 1819, s. XVIII

1 τοῦ om. L || ἄν παρεῖχον : ἀντῆγον L ἄν παρῆγον m || 2 δὴ κατ’ αὐτοῦ : κατ’ αὐτοῦ δὴ L || 3 ἐνδιάθετος λόγος conjecerim || τε om. m || 4-5 ἀλλὰ πρὸς ἐκεῖνον : ἀλλ’ ἐκείνω m || 5 λογίων : λόγ(ων) P || χρήσεις : λύσεις m || ἡμῖν : ὑμῖν P || 6 ὅπερ : ὃ Lm || δὴ om. m.

Si j’avais le temps de résoudre les difficultés, je présenterais également le dilemme que Porphyre avance avec une finesse consommée dans les lignes où il s’en prend avec rage au Fils en personne. (S’il est Logos),¹³ il est, dit-il, ou bien proféré ou bien intérieur. Et s’il est proféré, en même temps qu’il est dit, il n’est plus. Si en revanche il est intérieur au Père, comment a-t-il été séparé de lui? C’est en effet grâce à de telles distinctions qu’il démolit avec grand art le divin. Mais contre lui s’est dressé avec une sagesse consommée [145] Apollinaire, un grand homme qui s’est illustré (en commentant) les révélations (tirées) des paroles divines.¹⁴ Pour notre part, il nous faut résoudre les problèmes que nous avons précédemment évoqués.

revue et augmentée, *Patristica Sorbonensia*, 1 (Paris 1957), 310-316; pour le IV^e siècle, voir [144] G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*. Traduit de l’anglais par D.M., *Les religions*, 10 (Paris 1955), 117-121: éd. orig. anglaise: *God in patristic thought* (London 1952).

11. Grégoire de Nazianze, *Disc. 38 In Theophania sive Natalicia Salvatoris*, 13, PG 36,325,23 = *Disc. 45 In sanctum pascha*, 8, PG 36,633,41. Les paragraphes 7-13 du *Discours 38* sont repris à l’identique dans les paragraphes 3-9 du *Discours 45*. Nous retrouverons ce développement de Grégoire plus loin à propos d’un autre fragment.

12. Michel Psellus, *Opusc. theol.* 97,18-24 Gautier (t. I, p. 379).

13. L’absence de toute mention du Logos dans cette phrase est étonnante et pourrait s’expliquer par la disparition de quelques mots. Le passage parallèle contient avant la disjonctive les mots εἰ γὰρ λόγος (voir également le passage de Théophylacte cité plus loin), qu’il est cependant difficile de réintroduire ici en début de la phrase. On pourrait imaginer que le mot λόγος ait disparu par saut du même au même: ἦ, γὰρ φησι, προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος λόγος: «(Le Fils) est ou bien <logos> proféré, ou bien <logos> intérieur». [145]

14. On pourrait aussi comprendre: «en ce qui concerne les révélations procurées par les oracles», ce qui pourrait faire allusion à l’intérêt que Porphyre portait aux oracles des dieux et évoquerait le titre d’un de ses ouvrages (*Sur la philosophie extraite des oracles*). Psellus mentionne souvent les Oracles chaldaïques, mais il emploie aussi ce mot pour désigner les paroles de l’Écriture et, dans le présent contexte, c’est plutôt la compétence d’Apollinaire comme commentateur qui est vantée.

Ce dilemme porphyrien concernant le Logos johannique figurait déjà dans le recueil d'Harnack à cause d'un passage de Théophylacte, qui fut le disciple de Michel Psellus à Constantinople à la fin du XI^e siècle, avant de devenir évêque d'Acrida en Bulgarie.¹⁵ Harnack n'en a cité que quelques lignes au point de le rendre peu compréhensible ou banal.

Διττοῦ δὲ ὄντος τοῦ λόγου (ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὃν καὶ μὴ λέγοντες ἔχομεν, φημί δὴ τὴν τοῦ λέγειν δύναμιν· καὶ κοιμώμενος γὰρ τις, καὶ μὴ λέγων, ὅμως ἔχει τὸν λόγον ἐν αὐτῷ κείμενον, καὶ τὴν δύναμιν οὐκ ἀπέβαλεν· ὁ μὲν οὖν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, ὃν καὶ διὰ τῶν χειλέων προφέρομεν τὴν τοῦ λέγειν δύναμιν τοῦ ἐνδιαθέτου, καὶ ἐντὸς κειμένου, εἰς ἐνέργειαν προάγοντες)· διττοῦ τοίνυν ὄντος τοῦ λόγου, οὐδέτερος τούτων ἀρμόζει ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Οὔτε γὰρ προφορικός οὔτε ἐνδιάθετός ἐστιν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ τῶν φυσικῶν καὶ καθ' ἡμᾶς· ὁ δὲ τοῦ Πατρὸς Λόγος ὑπὲρ φύσιν ὢν, οὐχ ὑποβάλλεται τοῖς κάτω τεχνολογήμασιν. Ὡστε διαπέπτωκε τοῦ Ἑλληνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα· ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ εὐαγγέλιον, τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσεσιν· Εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἦτοι προφορικός ἐστὶν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος ἐστίν. Ἐφθασε μὲν οὖν λύσας ὁ εὐαγγελιστὴς τὸ σόφισμα τοῦτο διὰ τοῦ εἰπεῖν, ὅτι τὸ ἐνδιάθετον καὶ τὸ προφορικὸν ἐπὶ τῶν καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν φυσικῶν λέγεται· ἐπὶ δὲ τοῦ ὑπὲρ φύσιν, οὐδὲν τοιοῦτον. Πλὴν καὶ τοῦτο ῥητέον, ὡς εἰ μὲν ἦν τὸ ὄνομα τοῦτο τὸ Λόγος ἄξιον τοῦ Θεοῦ, καὶ κυρίως ἐπ' αὐτοῦ καὶ οὐσιωδῶς λεγόμενον, εἶχεν ἂν λόγον ἢ ἀπορία τοῦ Ἑλληνος· νῦν δὲ οὔτε ἄλλο ὄνομα εὔροι ἂν τις κύριον ἐπὶ Θεοῦ, οὔτε τὸ, Λόγος, αὐτὸ οὐσιωδῶς ἐστὶ καὶ κυρίως, δηλωτικὸν δὲ μόνον ἐστὶ τοῦ ἀπαθῶς γεννηθῆναι τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ὡσπερ ὁ λόγος ἐκ τοῦ νοῦ, καὶ τοῦ αὐτὸν γεγονέναι τοῦ πατρικοῦ θελήματος ἄγγελον. Ὡστε τί ἐπιδράττη τοῦ ὀνόματος, ὧ ταλαίπωρε; Ἡ που καὶ [146] Πατέρα ἀκούων, καὶ Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἐπὶ τὰ ὑλικά καταπεσῆ, καὶ σαρκικοὺς ἀνατυπώσεις τῷ νῷ πατέρας, καὶ υἱοὺς καὶ πνεῦμα ἀέριον, νότιον τυχὸν ἢ βόρειον, ἢ τι ἄλλο τῶν ἐργαζομένων τοὺς κλύδωνας;

Le *logos* étant double (car l'un est le *logos* intérieur, celui que nous avons même quand nous ne parlons pas, je veux dire la capacité de parler. En effet, même si quelqu'un dort et ne parle pas, il a tout de même le *logos* qui reste en lui-même et il n'a pas rejeté cette capacité. L'un donc est intérieur, l'autre proféré, celui que nous proférons au moyen des lèvres, lorsque nous faisons passer à l'acte la capacité de parler du *logos* intérieur qui reste au-dedans de nous).¹⁶ Par conséquent le *logos* étant double, ni l'un ni l'autre ne convient dans le cas du Fils de Dieu. Car le Logos de Dieu n'est ni proféré, ni intérieur. Car ces *logoi* sont ceux des réalités naturelles et humaines. Mais le Logos du Père étant au-dessus de la nature, il n'est pas soumis aux subtilités (dialectiques) d'ici-bas. De sorte que s'effondre le sophisme du païen Porphyre. Car lui qui cherchait à renverser l'Évangile, utilisait de semblables distinctions: Si en effet, dit-il, le Fils de Dieu est Logos, il est ou bien proféré ou bien intérieur. Or, il n'est ni l'un ni l'autre. Il n'est donc pas Logos non plus. Par avance donc l'Évangéliste a dissous le sophisme en disant que (les *logoi*) intérieur et proféré sont dits à propos des réalités humaines et naturelles, mais qu'il n'y a rien de tel pour celui qui est au-dessus de la nature.¹⁷ A moins qu'il ne faille aussi dire que si ce nom de Logos était digne de Dieu et s'il était employé au sens propre

15. Fr. 86 Harnack = Théophylacte, *Enarr. in Joh.* (PG 123,1141). Sur ce fragment, voir J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 3 (Tübingen 2000), 148-149. [146]

16. Dans la tradition philosophique, le λόγος ἐνδιάθετος n'est pas la simple capacité de parler (ἔξις), mais plutôt la pensée (discursive) ou le langage intérieur. Théophylacte a pu être influencé dans son interprétation par l'emploi du terme ἔξις dans le premier texte de Michel Psellus, mais ce dernier parlait de ce λόγος comme d'une qualité essentielle.

17. Évidemment Jean n'a rien dit de tel, mais c'est ce que Théophylacte croit pouvoir déduire du texte de l'Évangile, quand Jean dit que «le Verbe était Dieu». Voir déjà la fin du premier texte de Michel Psellus: «Pour cette raison, dit-il (*scil.* l'évangéliste Jean), je dis que «le Logos était Dieu»...» [147]

à son propos et dans un sens substantiel, la difficulté soulevée par le païen aurait du sens, mais en réalité on ne pourrait trouver aucun autre nom qui serait employé proprement dans le cas de Dieu, et celui de Logos n'est pas donné dans un sens substantiel et au sens propre; il dénote seulement la génération impassible du Fils à partir du Père, tout comme la parole (est engendrée) à partir de l'intellect, ainsi que le fait qu'il est devenu le messenger de la volonté paternelle. Par conséquent, misérable, pourquoi te saisis-tu de ce nom? Ou alors en entendant (parler) du Père, du Fils et de l'Esprit tomberas-tu dans les réalités matérielles et te représenteras-tu dans ton esprit des pères et des fils charnels, un souffle aérien, (venant) peut-être du sud ou du nord, ou quelque autre de ces (vents) qui produisent les vagues? [147]

Après avoir contesté, dans la perspective chrétienne traditionnelle, la pertinence des concepts de *logos* intérieur et de *logos* proféré appliqués au Fils de Dieu, Théophylacte finit par accepter dans une perspective dialectique l'attribution au Fils de ces concepts, mais il en réduit la portée en faisant appel à la doctrine aristotélicienne des catégories. *Logos* ne relèverait pas de la catégorie de l'*ousia* (cf. οὐσιωδῶς), mais ne servirait qu'à décrire la relation entre le Père et le Fils. Le premier texte de Michel d'Éphèse employait les termes οὐσιωδῶς et οὐσιώδης dans un sens différent, pour marquer la substantialité de la personne du Fils et non du terme Logos. Selon Porphyre, si le Fils est Logos intérieur il n'est pas, en tant que Logos, une substance distincte du Père. Michel Psellus conteste cette interprétation du terme Logos, rappelant que selon l'Évangéliste le Logos était Dieu auprès du Père. Théophylacte concède davantage à Porphyre: on peut parler du Logos comme intérieur ou proféré, mais il s'agit alors d'un terme qui relève de la relation et non de la substance; ce n'est pas un terme qui décrit substantiellement la personne du Fils.

Dans cette version qui pourrait n'être qu'un résumé de l'un ou l'autre des passages de Psellus (cf. la formule τοιαύταις ἐχρῆτο διαιρέσειν et τοῖς κάτω τεχνολογήμασιν qui rappellent des expressions de Psellus: τοιαύταις ... διαιρέσει κατατεχνολογεῖ), on voit immédiatement que le dilemme n'est pas explicité.¹⁸ Théophylacte considère que la distinction des deux *logoi*, tels qu'il les a définis plus haut, ne convient pas à la personne divine du Fils de Dieu, mais il ne nous dit pas pourquoi Porphyre refusait d'attribuer au Fils l'un et l'autre des deux aspects du *logos*. Les passages de Psellus nous restituent donc une argumentation qui restait très elliptique dans le fragment de Théophylacte, d'autant plus que dans le recueil d'Harnack seules les lignes centrales (Ὅστε διαπέπτωκε ... οὐδὲ λόγος ἐστίν) avaient été citées. Ils confirment d'autre part l'origine porphyrienne de l'objection.

Reste à savoir où Michel Psellus lui-même a pu trouver cette information concernant un traité qui avait été condamné au feu par les empereurs chrétiens dès Constantin et dont on n'a pas de témoignage direct postérieur au IV^e siècle. L'allusion à Apollinaire est-elle une indication de la source directe de Psellus? Sa réfutation en trente livres¹⁹ du *Contra* [148] *Christianos* de Porphyre était-elle encore en circulation au XI^e siècle?²⁰ Ce n'est pas impossible, car on sait que

18. Cette structure simplifiée rappelle ce que les stoïciens appelaient λογότροπος, l'argument réduit en mode, par exemple: «Si Platon vit, Platon respire; or le premier, donc le second» (Diogène Laërce 7,77).

19. *Souda*, s.v. Ἀπολινάριος, A 3397: οὗτος ἔγραψε καταλογάδην κατὰ Πορφυρίου τοῦ δυσσεβοῦς τόμους λ'. [148]

Psellus connaissait des écrits de l'Antiquité qui sont aujourd'hui perdus.²¹ Mais comme il ne dit pas explicitement que c'est chez Apollinaire qu'il a trouvé cette information, il est possible que l'allusion à Apollinaire ne soit qu'un trait d'érudition adventice.

L'attribution par Michel Psellus de l'objection sur Jn 1,1 à Porphyre, quelle que soit la chaîne de transmission, peut être soutenue par trois faits importants. Premièrement, elle critique une conception théologique du Logos qui fut rejetée par les chrétiens orthodoxes au moins à partir d'Eusèbe de Césarée²² et aurait donc été sans objet après la fin du III^e siècle. Deuxièmement, à part nos trois témoignages de Psellus et de Théophylacte, on ne la retrouve pas dans la littérature patristique ou byzantine, si bien qu'on ne peut pas y voir facilement une objection traditionnelle qui aurait été prêtée à Porphyre simplement parce qu'il était l'adversaire païen par excellence. Troisièmement, elle est explicitement prêtée à Porphyre par Théophylacte.

Les trois autres passages de notre dossier concernent l'arbre de la connaissance du bien et du mal planté au milieu du Paradis (Gen. 2,9.17; 3,3). Les troisième et quatrième passages, tirés de Michel Glycas, un auteur du milieu du XII^e siècle (généralement identifié à Michel Sikiditès) qui fut le secrétaire de l'empereur Manuel I^{er} (1143-1180),²³ sont similaires et tirés de deux chapitres voisins des *Quaestiones in sacram scripturam*, mais sont insérés dans deux contextes différents. [149]

3. Le premier est tiré d'un développement sur les versets consacrés à la désobéissance d'Adam.²⁴

4 "Ὅσον δὲ κακὸν ἢ ἀνηκοῖα τί χροῖ καὶ λέγειν; ἐπὶ τὸν πρῶτον εἰ βούλει ἄνελθε ἄνθρωπον, καὶ ἴδε τίς τε πρότερον ἦν, καὶ ποταπὸς ἐγένετο ὕστερον παρ' ἐντολῆν τε τοῦ Κυρίου ἀψάμενος τοῦ φυτοῦ καὶ θνητὸς ἐξ ἀθανάτου παραχρῆμα γενόμενος. Οὐδὲ γὰρ τὸ φυτὸν ἐκεῖνο τοιαύτης ἐτύγχανε φύσεως οὐδὲ φθορᾶς μετεδίδου τοῖς ἀπτομένοις εὐκαίρως αὐτοῦ· ἄπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας· ἀλλ' ἡ παρακοὴ τῷ πρωτοπλάστῳ τοιοῦτου πτώματος γέγονε πρόξενος. Ἔνθεν

20. Psellus fait ailleurs allusion à la réfutation de Porphyre par Apollinaire: καὶ Ἀπολινάριος δὲ Πορφυρίου καταδραμῶν ἔστιν ὅπου ταῦτα τοῖς ἀκριβῶς θεολογήσασι φθέγγεται. Cf. G.T. Dennis, *Michaelis Pselli orationes forenses et acta*, Bibliotheca Teubneriana (Stuttgart 1994), *Orat.* 1,794-795. Voir encore traité 44,63-64: Ἀπολινάριος δὲ ὁ τὰ τοῦ Πορφυρίου ὕστερον ἀνελὼν κατὰ τῆς ἀληθείας συγγράμματα.

21. Il connaît encore la *Συναγωγὴ πυθαγορείων δογμάτων* de Jamblique, ainsi que le *Commentaire de Proclus sur les Oracles Chaldaïques*. Cf. E. Kriaras, art. «Psellos», *RESuppl.* XI (1968) 1124-1182, notamment 1141 et 1144. En ce qui concerne l'ouvrage de Jamblique, dont seuls les quatre premiers livres sont conservés (*Vita Pythagorica, Protrepticus, De communi mathematica scientia, In Nicomachi Arithmetica Introductionem liber*), voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity* (Oxford 1989).

22. Dans son traité *De ecclesiastica theologia*, composé vers 337, Eusèbe reprochait à Marcel d'Ancyre de faire appel à de telles conceptions christologiques d'inspiration sabellianiste.

23. Voir V. Grumel, art. «Michel Glykas», *DTC* X 2 (1929) 1705-1707; W. Hörandner, art. «Michael Glykas», *LThK*³, VII (1998) 235. [149]

24. Michel Glycas, *Quaestiones in sacram scripturam*, chap. 45, p. 27,5-14, dans l'édition de S. Eustratiades, *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκά. Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Θείας Γραφῆς κεφάλαια*, t. II (Alexandrie: Πατριαρχικὸν Τυπογραφεῖον 1912). Les quarante premiers chapitres avaient été précédemment édités à Athènes par le même savant en 1906. Je reproduis les sigles du Κατάλογος τῶν κωδίκων, p. xv. Les manuscrits sont décrits dans le premier tome de l'édition, p. ριγ'-ρλε'. Les deux ouvrages ont fait l'objet d'importants comptes rendus par Ed. Kurtz, dans *Byzantinische Zeitschrift* 17 (1908) 166-172, et 22 (1913) 156-158. On ne trouve dans PG 158 (1866) 647-958 qu'une partie de ces discussions exégétiques sous forme de lettres.

τοι καὶ νέος Ἀδάμ, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός, ὑπήκοος γέγονε τῷ πατρὶ μέχρι θανάτου καὶ θανάτου σταυροῦ.

A	Vindobonensis gr. 233, s. XIV
B	Marcianus gr. 111, s. XIV
Γ	Vindobonensis gr. 232, s. XV
Δ	Vindobonensis gr. 159, s. XVII
Z	Vindobonensis gr. 160, s. XVI
N	Vindobonensis gr. 111, s. XVII
Π	Parisinus gr. 228, s. XIII
Φ	Patmiacus 404

2 τίς τε πρότερον : τίς πρότερον ΓΔΖ || ἐντολήν τε : ἐντολήν τέ ΒΠ || 3-4 Οὐδὲ - φύσεως om. Γ || 5 τῷ πρωτοπλάστῳ : τοῦ πρωτοπλάστου ΓΔΖ.

Quel mal constitue la désobéissance, faut-il encore le dire? Si tu le désires, remonte au premier homme et vois qui il était avant et quel il est devenu par la suite en mangeant (du fruit) de la plante contrairement au commandement du Seigneur et en devenant aussitôt mortel au lieu d'immortel. Car (a) cette plante n'était pas d'une telle nature (mortifère)²⁵ et elle ne communiquait pas la corruption à ceux qui en mangeaient au temps approprié. Fi des propos délirants de Porphyre! En vérité, c'est la désobéissance qui introduisit pour le premier homme une telle chute. De là vient aussi qu'un nouvel [150] Adam (cf. 1 Co 15,45), le Fils de Dieu et Dieu (lui-même), se fit obéissant à son Père jusqu'à la mort et à la mort de la croix (Phil. 2,8).

Michel Glycas attribue donc à Porphyre une critique qui n'est pas parfaitement explicitée, mais qui peut se résumer ainsi: si Dieu interdit à Adam de manger (du fruit) de l'arbre de la connaissance du bien et du mal parce que celui-ci risquerait de le faire mourir, pourquoi donc a-t-il créé cette plante mauvaise ou l'a-t-il plantée dans le Paradis?

4. Le passage parallèle, tiré du chapitre suivant, s'insère dans un développement sur le jeûne du Carême qu'une parole de Jésus en Matth. 15,11 («Ce n'est pas ce qui entre qui souille l'homme, mais ce qui sort») invaliderait selon des adversaires qui trouvaient ce jeûne superflu. Michel répond que le Christ lui-même a jeûné pendant quarante jours et qu'il faut comprendre la parole de Jésus dans le contexte de sa présence parmi ses disciples.²⁶

Ἐνθεν τοι καὶ καινὸν οὐδέν, εἴπερ ἐν τοιούτῳ καιρῷ, ἀνέτῳ δηλαδὴ καὶ ἀκανονίστῳ, τοιαῦτα λέγειν οὐχ ὑπεστέλλετο. Καὶ τί χρῆ πολλὰ λέγειν; ἔλαιον καὶ ἰχθύας ἐσθίοντες ἐν ἡμέραις οὕτω κεκανονισμέναις, οὐ μὲνουν, εἴ γε δεῖ κατ' ἐκείνους εἰπεῖν, μολυνόμεθα τὴν ψυχὴν· καθαροὶ γὰρ οἱ ἰχθύες καὶ οἱ καρποὶ τῶν φυτῶν, ὅτι καὶ κτίσματα τυγχάνουσι τοῦ Θεοῦ. Τί οὖν ἐστὶ τὸ μολύνον ἡμᾶς καὶ ἀκαθαρσίας πληροῦν; ἢ τῶν ἱερῶν καὶ θείων παράβασις ἐντολῶν· οὐ γὰρ τὸ φαγεῖν ἀπλῶς – τοῦτο δὴ σφαιερὸν – ἀλλὰ τὸ φαγεῖν μὲν, παρ' ἐντολήν δὲ τοῦ Θεοῦ. Καὶ ἄκουε· ὁ γενάρχης ἐκεῖνος Ἀδάμ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως γευσάμενος τὴν ψυχὴν θανατοῦται, γυμνοῦται, 4 χιτῶνας ἀμφιέννυται δερματίνους, καὶ τοῦ παραδείσου ἐξόριστος γίνεται. Τίνος ἔνεκεν καὶ διατί; 8 ἄρα θανατηφόρου φύσεως τὸ φυτὸν ἐκεῖνο ἐτύγχανεν; ἄρα κακῶς ἐφυτεύθη παρὰ Θεοῦ καὶ ἐπὶ

25. Il faut sans doute comprendre que la plante n'a pas comme telle en elle-même une telle nature (mortifère). C'est la désobéissance qui est la cause de la mort d'Adam. Voir dans le passage suivant l'expression θανατηφόρου φύσεως. [150]

26. Michel Glycas, *Quaestiones in sacram scripturam*, chap. 46, p. 31,16-32,9 dans l'édition de S. Eustratiades précédemment citée. Titre: Τῷ τιμωτάτῳ μοναχῷ κυρῷ Μελετίῳ τῷ Κριτοπούλῳ. Εἰ χρῆ προσέχειν τοῖς λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἐπάναγκες ἡμῖν τὸ ἐν Τετραδοπαρασκευαῖς νηστεύειν, τοῦ Κυρίου λέγοντος ὅτι οὐ τὰ εἰσερχόμενα κοινοὶ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐξερχόμενα (cf. Matth. 15,11). [151]

ἀπωλεία τῶν γενομένων; ἄπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας· οὐκ ἦν τοιοῦτον οὐδὲν ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ἡ τῆς θείας παράβασις ἐντολῆς τοιοῦτον ἐπήνεγκε τοῖς πρωτοπλάστοις τὸ ἐπιτίμιον.

A	Vindobonensis gr. 233, s. XIV
B	Marcianus gr. 111, s. XIV
Γ	Vindobonensis gr. 232, s. XV
Δ	Vindobonensis gr. 159, s. XVII
Z	Vindobonensis gr. 160, s. XVI [151]
N	Vindobonensis gr. 111, s. XVII
Π	Parisinus gr. 228, s. XIII
Φ	Patmiacus 404

1 Ἐνθεν τοι καὶ καινὸν : ἔνθεν τοι καινὸν Π ἐν τῷ τοιούτῳ ΑΠ || 3 οὔμενον, εἴ γε δεῖ κατ' ἐκείνους εἰπεῖν : οὔμενον κατ' ἐκείνους εἰπεῖν Α || 6 τοῦτο δὴ : τοῦτο γὰρ ΑΔΖ || 6-9 καὶ ἄκουε - ἄρα : καθὼς καὶ ἐπὶ τῷ πρωτοπλάστῳ ἐκείνῳ ἐπηκολούθησε· μὴ γὰρ θανατηφόρον φυτὸν τὸ φυτὸν ἐκεῖνο ἐτύγγανε; μὴ γὰρ ἐπ' ἀπωλεία τῶν γενομένων ἐφυτεύθη παρὰ Θεοῦ; Α || 9 φύσεως : βρώσεως ΒΔΖ || 9 ἄρα : ἄρα Π || 10 γενομένων : γενομένων Π || τῆς τοῦ Πορφυρίου Α || 11 τοῖς πρωτοπλάστοις : τῷ πρωτοπλάστῳ Α.

De là vient qu'il n'y a rien d'extraordinaire, si en ce temps-là, qui était manifestement libre et n'était pas soumis au canon (ecclésiastique), (Jésus) n'a pas hésité à tenir de tels propos. Et à quoi bon en dire davantage? En nous nourrissant d'huile et de poissons en des jours qui sont ainsi canoniques, nous ne souillons certes pas notre âme, s'il faut parler comme eux. Car les poissons et les fruits des plantes sont purs, puisqu'ils sont eux aussi des créatures de Dieu (cf. 1 Tim 4,4). Qu'est-ce donc qui nous souille et qui nous remplit d'impureté? C'est la transgression des sacro-saints commandements divins. Car ce n'est pas simplement le fait de manger – voilà le piège –, mais le fait de manger et cela contrairement au commandement de Dieu. Écoute bien. Adam, le chef de la race humaine, en mangeant (du fruit) de l'arbre de la connaissance, a donné la mort à son âme, il s'est retrouvé nu, il s'est revêtu de tuniques de peau et il a été banni du Paradis. A cause de qui et pourquoi? Cette plante aurait-elle donc été d'une nature mortifère? (a) Aurait-elle donc été plantée par Dieu dans un mauvais dessein et pour la perte de ceux qui en mangent? Fi des propos délirants de Porphyre! Il n'y avait en elle-même rien de tel, mais c'est la transgression du commandement divin qui amena une telle punition pour les premiers hommes.

On pourrait imaginer que Michel Glycas n'ait fait dans ces deux passages que soulever des difficultés traditionnelles contre ce passage de la Genèse en les attribuant à l'autorité de Porphyre, figure emblématique de l'opposition païenne au christianisme. L'authenticité porphyrienne de ces objections est en réalité confirmée par un fragment du recueil d'Harnack, tiré de Sévérien de Gabala (mort après 408), qui montre que ces versets du second récit de la création avaient bien fait l'objet d'une critique de Porphyre.²⁷ [152]

Λέγουσι πολλοὶ καὶ μάλιστα οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκολουθήσαντες τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι καὶ τοῦ θείου δόγματος πολλοὺς ἀποστήσαντι· λέγουσι τοίνυν· Διὰ τί ὁ θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ; ἔστω,²⁸ τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί

27. Fr. 42 Harnack = Severianus Gabal., *De mundi creatione*, Orat. VI (PG 56,487). Sur ce fragment, voir J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 23 (Tübingen 2004), 170. Voir aussi l'article de S. Morlet, cité plus loin, note 30. Sur Sévérien de Gabala, voir M. Aubineau, *Un [152] Traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala, "In centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas": exploitation par Sévère d'Antioche, 519, et le Synode du Latran, 649*, Cahiers d'orientalisme, 5 (Genève 1983), chap. I, p. 11-24.

28. Ἐστω est le texte que l'on trouve dans PG 56,487. Harnack a tacitement édité ἔστιν. Mais la formule ἔστω... διὰ τί κτλ. est beaucoup plus courante, y compris ailleurs chez Sévérien. Voir *In Incarnationem Domini*, li. 652 dans

καὶ τὸ καλόν; εἰπὼν γάρ· “Ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ εἰδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ φάγητε”, κωλύει, φησὶν, αὐτὸν τοῦ εἰδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν; (ἀεὶ ἡ κακία καθ’ ἑαυτῆς τεχνάζεται καὶ τὰς λαβὰς καθ’ ἑαυτῆς δίδωσιν).

Beaucoup disent et notamment ceux qui ont suivi Porphyre, l’homme détesté de Dieu, qui a écrit contre les chrétiens et a détourné nombre de fidèles de la doctrine divine, ils disent donc: Pourquoi Dieu a-t-il interdit la connaissance du bien et du mal? Qu’il ait interdit le mal, soit. Mais pourquoi aussi le bien? Car ayant dit: “Ne mangez pas de l’arbre de la connaissance du bien et du mal” (Gen. 2,17), (Dieu) l’empêche, dit (Porphyre), de connaître le mal. Pourquoi aussi le bien? (Toujours la méchanceté œuvre contre elle-même et fournit des prises contre elle-même.²⁹)

C’est donc le même verset de la Genèse qui constitue l’objet de la critique, mais l’objection n’est pas la même et ce n’est sans doute pas chez Sévérien que Michel Glycas a pu trouver son information.³⁰ Harnack avait manifesté une réserve concernant l’attribution du passage de Sévérien au *Contra Christianos* du fait que l’argument pouvait provenir de simples imitateurs de Porphyre. Le double témoignage de Michel Glycas confirme que la [153] périphrase οἱ τῷ Θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκουλουθήσαντες visait en définitive l’argumentation de Porphyre lui-même.

5. Le même thème antichrétien est développé plus largement dans un passage plus tardif de Damascène le Studite qui avait comme les quatre autres échappé aux spécialistes de Porphyre.³¹

l’édition de R.F. Regtuit, *Severian of Gabala. Homily on the incarnation of Christ (CPG 4204). Text, translation and introduction* (Amsterdam 1991 [1992]): Ἔστω, ἄνθρωπος ἐντυγχάνει θεῶ. Διὰ τί θεὸς ἀνθρώπῳ; *Fragmenta in Epistulam ad Galatas* (I,8-10), p. 299,7, dans l’édition de K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (2^e éd., Münster 1984; 1^{re} éd. 1933): Ἔστω ἄγγελος, διὰ τί δὲ καὶ ἡμεῖς;

29. Il est difficile de savoir si cette phrase finale qu’Harnack a mise entre parenthèses exprime le point de vue des adversaires païens ou celui de l’auteur ou d’un lecteur chrétien.

30. S. Morlet, «Un nouveau témoignage sur le *Contra Christianos* de Porphyre?», *Semitica et Classica* 1 (2008) 149-158, a signalé que dans le dialogue antijuif anonyme édité par J.-H. Declerck en 1994, on retrouvait le nom de Porphyre, associé à celui de Celse et de Julien, à propos d’une série d’objections concernant Gen. 3 (*Dial. an.*, I,178-202). Voir J.-H. Declerck (édit.), *Anonymus dialogus cum iudaeis saeculi ut videtur sexti*, Corpus christianorum. Series graeca, 30 (Turnhout/Leuven 1994). [153]

31. Il n’existe pas d’édition critique du texte de Damascène. Les éditions sont nombreuses, rares et dispersées. J’ai préféré au texte de l’édition retenue par le TLG celui d’une édition plus récente: Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου τοῦ Θεσσαλονικέως μετὰ τῆς προσθήκης ἐν τῷ τέλει τῆς παραιnéσεως πρὸς μοναχοὺς καὶ ἐτέρων ἐπτὰ λόγων καὶ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ Πάτερ ἡμῶν. Ἔκδοσις ἐπιμελημένη καὶ διακεκοσμημένη δι’ ἀγιογραφῶν τοῦ ἀγιορειτικοῦ οἴκου Παχωμαίων. Εἰσαγωγή-Βιογραφία συγγραφέως ὑπὸ Εὐαγγέλου Χρ. Δεληδήμου, (Thessalonique, ΒΑΣ. ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, 1971, réimpr. en 1983), 33-34 (sigle B dans l’apparat). Cette édition est fondée sur trois éditions plus anciennes de 1781, 1806 et 1851. J’ai également consulté à la BnF une édition parue à Venise en 1570 (cote RES P- B- 36, sigle V de l’apparat), une autre, similaire, mais moins fautive, parue au même endroit en 1628 (cote B- 1578, sigle X de l’apparat) et réimprimée en 1642. Le texte de ces trois éditions est proche de celui de B, mais avec de nombreuses fautes, notamment un saut du même au même à la ligne 4: νὰ [ἀναβῆ, καὶ τὰ ἀκατάληπτα νὰ] καταλάβῃ. L’apparat signale les leçons de trois autres éditions du XIX^e siècle que j’ai pu consulter à la bibliothèque de l’Institut Français d’Études Byzantines: Venise: Nicolas Glykus, 1812 (signe K de l’apparat), Venise: Phragiscos Andreolas, 1838 (sigle L de l’apparat) et Athènes: K. Antóniadès, 1893 (sigle M de l’apparat). J’ai également noté les variantes d’une édition attribuée à N.P. Papadopoulos, parue chez M.I. Saliveros à Athènes en 1926 et réimprimée en 1947 (sigle S de l’apparat), ainsi que celles de l’édition que le TLG présente de la façon suivante: E. Delèdèmos, *Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου τοῦ Θεσσαλονικέως* (New York: Atlantis Greek Book Co., Inc., 1943), 19-20 (sigle A de l’apparat). *Cette édition n’est*

Originaire de Thessalonique, né vers 1500 et mort en 1577, il fut moine à Constantinople, évêque de Lita et Randina, puis métropolitain de Naupacte et Arta.³² Son *Thesaurus*, sans doute composé avant 1558 alors qu'il était encore «sous-diacre», regroupe 36 sermons consacrés à des passages de l'Écriture. L'ouvrage a connu depuis 1557-1558 une cinquantaine d'éditions à titre de recueil d'homélies,³³ ainsi que des traductions en turc et dans plusieurs langues slaves. L'introduction dans le corpus du TLG de ce texte écrit dans le grec vernaculaire [154] du XVI^e siècle constitue un précédent inattendu et discutable, en ce qu'il déborde du cadre chronologique originellement défini et remet en cause la cohérence linguistique de l'ensemble.³⁴

Dans un sermon sur la naissance du Christ, Damascène³⁵ écrit ceci:

4 Διὰ ταῦτα ἐχάρισεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν Ἀδὰμ τὰς δώδεκα αὐτὰς δυνάμεις· ἔπειτα εἶπέν τον, ὅτι ὅλα νὰ εἶναι εἰς τὴν ἐξουσίαν σου· ὅλα ἀφήνω σε νὰ ἐξετάζης τὴν ἀρχὴν τους, μόνον τὸν Θεὸν νὰ μὴ θελήσης νὰ ἐρευνήσης, πῶς ἔγινεν, ἢ πῶς εἶναι· αὐτὸς δὲ παρήκουσε τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐκεῖ ὁποῦ δὲν ἔφθανεν, αὐτὸς ἠθέλησε νὰ ἀνεβῆ, καὶ τὰ ἀκατάληπτα νὰ καταλάβῃ, καὶ παρευθὺς παραβάτης τῆς ἐντολῆς ἔγινε, καὶ ἐδιώχθη ἀπὸ τὸν Παράδεισον.

8 Αὐτὴ εἶναι ἡ παράβασις τοῦ Ἀδὰμ· εἰ δὲ καὶ αἰσθητὰ τὸ μετρήσης, τίποτε δὲν σφάλλεις, ὅτι ὁ Παράδεισος, καὶ τὸ ξύλον ἐκεῖνο τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν, διπλοῦν ἦτον, καὶ εἶναι ὡσὰν ὁ ἄνθρωπος ὁποῦ εἶναι καὶ αἰσθητός, καὶ νοητός, καὶ ἀπὸ μὲν τὸ σῶμα, εἶναι αἰσθητός, ἡγουν βλεπόμενος, ἀπὸ δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι νοητός· ἔτσι εἶναι τὸ ξύλον ἐκεῖνο, καὶ αἰσθητὸν ἦτον, καὶ νοητόν· καὶ τοῦτο τὸ βεβαιώνει ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, λέγοντας· “Θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτόν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία”· μὴδὲ ὁ Θεὸς τὸ ἐφύτευσε κακὰ, ὡς ἔλεγεν ὁ θεόργιστος Πορφύριος, 12 μὴδὲ ἀπὸ φθόνου τοῦ ὁ Θεὸς ἐμπόδισε τὸν Ἀδὰμ, νὰ μὴν φάγῃ, καὶ γένη ἰσόθεος· ἀλλὰ νόμον ἔθεσεν εἰς τὸν Ἀδὰμ ὁ Θεός, νὰ ἡξεύρη πῶς ἔχει παραπάνω του αὐθέντην τὸν Θεόν· τοῦ Ἀδὰμ ὅλα τὰ ἐχάρισεν· ὅλα τὰ ἐσυγχώρησε, μόνον ἐκεῖνην τὴν μικρὴν ἐντολὴν ὠρίσε τον ὁ Θεὸς νὰ φυλάξῃ καὶ αὐτὸς ὡς δοῦλος καὶ ὑπηρέτης τοῦ Θεοῦ· αὐτὸς δὲ δὲν ἤκουσε τὸ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τοῦ πλάνου ὄψεως, τοῦ Διαβόλου λέγω, ὅπου ἐφθόνη τὸ καλόν του· διὰ τοῦτο 16 ἐδιώχθη, διὰ τοῦτο ἐξωρίσθη ἀπὸ τὸν Παράδεισον, ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ ἀγαθὰ, ἀπὸ τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον, ἀπὸ τὴν συντυχίαν τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τὴν περισσὴν τιμὴν τοῦ Θεοῦ, ὅπου τὸν ἐχάρισε, καὶ μοναχός του ἐπροξένησε τὸ κακόν του, καὶ τὴν ἀπώλειαν.

V éd. Venise 1570

X éd. Venise 1628 (réimpr. 1642)

K éd. Venise 1812

L éd. Venise 1838 [155]

pas de Délèdèmos et elle lui a été attribuée par erreur dans le catalogue de la bibliothèque qui a fourni au TLG l'exemplaire du texte de Damascène, par suite d'une confusion avec l'édition plus récente de 1971.

32. Voir L. Petit, art. «Damascène le Studite», *DTC* IV (1924) 27-28; G. Podskalsky, art. «Damaskenos Studites», *LThK*³, III (1994) 1381. On trouve une biographie et une liste des œuvres connues de Damascène le Studite dans l'introduction de Délèdèmos à l'édition de 1971 citée plus haut, p. 3-15. Je n'ai pas pu consulter l'ouvrage de Lamprinë N. Manou, *Δαμασκηνός ο Στουδίτης: ο βίος και το έργο του* (Athènes 1999), 245 p.

33. Voir l'article de G. Podskalsky, «Damaskin», *LThK*³, III (1994) 1381-1382. [154]

34. En principe, le TLG devait contenir «most literary texts written in Greek from Homer to the fall of Byzantium in AD 1453».

35. Titre de l'homélie: ΛΟΓΟΣ Β'. ΤΗΙ ΚΕ' ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΥ. Δαμασκηνού Μοναχοῦ τοῦ Ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου. Λόγος περὶ φράσει εἰς τὴν κατὰ σάρκα Γέννησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. «Sermon II pour le 25 décembre. Sermon en prose sur la naissance charnelle de notre Seigneur Jésus-Christ, par le moine et sous-diacre Damascène le Studite». Je cite une traduction française qu'a bien voulu préparer à mon intention ma collègue Constantina Bacalexi, membre de l'équipe française de *L'Année philologique*. [155]

- M éd. Athènes 1893
 S éd. Athènes 1926 (réimpr. 1947)
 A éd. New York 1943
 B éd. Thessalonique 1971 (réimpr. 1983)

1 εἰπέν τον, ὅτι KLB : εἰπέ του. Ὅτι MSA || εἶναι KLB : ἦναι MSA || ἀφίνω KLB : ἀφίνω MSA || ἐξετάζης KLMB : ἐξετάσης SA || 3 μὴ : μὴν K || ἔγινεν KLB : ἔγεινεν MSA || 4 post ἔφθανεν reiteravit ἢ πῶς εἶναι (cf. li. 3) K || νὰ ἀνεβῆ, καὶ τὰ ἀκατάληπτα om. K || ἀνεβῆ LMSB : ἀναβῆ A || παρευθὺς om. SA || 5 ἔγινε KLB : ἔγεινε A ἔγεινεν MS || 6 εἰ δὲ AVX : εἰδὲ KLMB || 7 εἶναι om. A fort. recte || 9 ἔτζι KLMB : ἔτσι SA || εἶναι KLMSB : εἶνε A || 10 τοῦτο τὸ KLMB : τοῦτο VX ταῦτα SA || post λέγοντας add. intra parenth. Γρηγόριος SA quod in marg. praeb. ceteri || 12 μὴν om. A μὴ S || καὶ KLMB : καὶ νὰ SA.

C'est pourquoi Dieu a fait don à Adam de ces douze puissances³⁶. Il lui a dit ensuite: "Que tu aies le pouvoir sur tout; je t'autorise à examiner l'origine de toutes choses; seulement, ne t'avise pas de chercher à connaître comment Dieu a été fait ou comment il est". Mais lui, il a désobéi au commandement de Dieu et a voulu monter jusqu'à un point qu'il ne pouvait pas atteindre et comprendre les choses incompréhensibles; et aussitôt il a transgressé le commandement de Dieu et il a été chassé du Paradis.

C'est là la transgression d'Adam. Et même si tu considères cela d'un point de vue sensible, tu ne te trompes nullement,³⁷ car le Paradis, et ce bois (l'arbre) de la connaissance du bien et du mal sont doubles et tout comme l'homme est à la fois sensible et intelligible – en ce qui concerne le corps, il est sensible, c'est-à-dire qu'on peut le voir, et en ce qui concerne l'âme, il est intelligible –, de la même façon ce bois (l'arbre) est en même temps sensible et intelligible. Saint Grégoire le Théologien le confirme en disant: "Car la plante était une contemplation, d'après ma conception", [qui stipule] que (a) ce n'est pas Dieu qui l'a plantée comme une chose mauvaise, ainsi que le prétendait Porphyre, lui qui a provoqué la colère de Dieu, et que (b) ce n'est pas Dieu qui, parce qu'il l'enviait, a empêché Adam d'en manger [les fruits] pour devenir l'égal de Dieu. Mais Dieu a instauré une loi pour Adam, afin qu'il sût comment il est soumis à l'autorité [156] supérieure de Dieu. Il a tout donné à Adam, il lui a tout concédé; c'est seulement ce petit commandement que Dieu lui a ordonné d'observer, puisqu'il était lui aussi esclave et serviteur de Dieu. Cependant, lui n'a pas écouté la prescription de Dieu, mais celle du serpent trompeur – je parle du diable –, qui enviait son bonheur. C'est pourquoi il a été chassé, c'est pourquoi il a été exilé du Paradis, de ces biens grands et admirables, de la joie éternelle, de la rencontre avec Dieu, de l'honneur suprême dont Dieu l'avait gratifié, et il a entraîné tout seul son malheur et sa perte.

Par rapport aux textes de Michel Glycas, ce passage rapporte non pas une, mais deux objections contre le verset de la Genèse: la première reprend celle que nous avons déjà rencontrée: (a) pourquoi Dieu a-t-il mis dans le Paradis l'arbre de la connaissance du bien et du mal, si celui-ci était mauvais et pouvait causer la mort de l'homme? Il est inconvenant que Dieu crée ainsi des créatures mauvaises ou qu'il ait de mauvaises intentions en plantant cet arbre. La

36. Ces douze puissances données à Adam ont été énumérées dans les lignes qui précèdent. Elles comprennent trois puissances physiques communes avec les plantes et les animaux: γεννητική δύναμις, θρεπτική δύναμις, αύξητική δύναμις; quatre puissances vitales: βούλησις, προαίρεσις, θυμός, επιθυμία; cinq puissances cognitives (gnostiques): αἴσθησις (qui comprend les cinq sens: ἡ ὄρασις, ἡ ὄσφρησις, ἡ ἀκοή, ἡ γεῦσις καὶ ἡ ἀφή), φαντασία, δόξα, διάνοια, νοῦς. On peut citer de nombreux parallèles à ces divisions des puissances, mais je n'en ai pas trouvé qui les regroupent sous un ensemble de «douze puissances».

37. Comme Damascène va justement rejeter une interprétation purement littérale du passage et voir dans l'arbre le symbole d'une contemplation supérieure, je comprendrais plutôt: «Si tu considères cela d'un point de vue sensible, ne te trompes-tu pas?» (τίποτε δὲν σφάλλεις;) [156]

seconde objection vise plutôt la suite du verset: (b) Dieu aurait manifesté de la jalousie à l'égard d'Adam et lui aurait interdit de manger (du fruit) de l'arbre, de peur qu'il ne devînt égal à Dieu. C'est en effet ce que suggérait à l'homme le Serpent trompeur. Ce second argument n'apparaissait ni chez Sévérien, ni chez Michel Glycas, signe que Damascène ne leur a pas emprunté cette information.³⁸ Il indique d'ailleurs ouvertement sa source, lorsqu'il mentionne Grégoire le Théologien et cite une phrase obscure concernant l'interprétation de l'arbre. Cette phrase se trouve dans deux des homélies de [157] Grégoire de Nazianze dans des textes identiques, le *Disc. 38 In Theophania sive Natalicia Salvatoris*³⁹ et le *Disc. 45*⁴⁰:

Καὶ δίδωσι νόμον, ὕλην τῷ αὐτεξουσίῳ. Ὁ δὲ νόμος ἦν ἐντολή, ὧν τε μεταληπτέον αὐτῶν φυτῶν, καὶ οὐ μὴ προσαπτέον. Τὸ δὲ ἦν, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως, οὔτε φυτευθὲν ἀπ' ἀρχῆς κακῶς, οὔτε ἀπαγορευθὲν φθονερῶς (μὴ πεμπέτωσαν ἐκεῖ τὰς γλώσσας οἱ θεομάχοι, μηδὲ τὸν ὄφιν μμείσθωσαν)· ἀλλὰ καλὸν μὲν εὐκαίρως μεταλαμβάνόμενον (θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτόν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία, ἧς μόνους ἐπιβαίνειν ἀσφαλές, τοῖς τὴν ἔξιν τελεωτέροις, οὐ καλὸν δὲ τοῖς ἀπλουστέροις ἔτι καὶ τὴν ἔφασιν λιχνοτέροις, ὡςπερ οὐδὲ τροφή τελεία λυσιτελῆς τοῖς ἀπαλοῖς ἔτι καὶ δεομένοις γάλακτος.

Et il donne une loi, matière pour le libre-arbitre. La loi était un commandement concernant les plantes qu'il devait consommer et celle à laquelle il ne devait pas toucher. Cette dernière, c'était l'arbre de la connaissance, qui n'avait pas (a) été planté dès l'origine dans une mauvaise intention (b) ni interdit par jalousie (que les ennemis de Dieu ne dirigent pas leur langue contre ce point et qu'ils n'imitent pas le Serpent⁴¹); mais il était beau d'en consommer au temps approprié (car la plante était une contemplation, d'après ma conception, contemplation dont l'accès est sûr uniquement pour ceux qui sont davantage perfectionnés dans leur disposition)⁴², mais il n'était pas beau de le faire pour ceux

38. C'est une des objections de Simon dans les *Homélies Pseudo-Clémentines*, *Hom. 3,39*: «Au sujet d'Adam, il dit: "Chassons-le, de peur qu'il n'étende la main pour toucher à l'arbre de vie, qu'il ne mange (de son fruit) et ne vive éternellement" (Gen. 3,22); en disant: *de peur que*, il laisse voir son ignorance; en ajoutant: *de peur que*, ayant mangé, *il ne vive éternellement*, il fait en outre preuve de jalousie» (trad. A. Siouville). L'objection de la jalousie divine à l'égard d'Adam était également présente dans le *Contra Galilaeos* de l'Empereur Julien (93 E-94 A Spanheim): «Dieu doit être dit jaloux (βάσκανος). Car lorsqu'il vit que l'homme avait part à la sagesse, afin qu'il ne goûte pas, dit-il, (au fruit) de l'arbre de la vie, il l'a chassé du Paradis, disant explicitement: "Voici qu'Adam est devenu comme l'un d'entre nous pour connaître le bien et le mal. Et maintenant ne le laissons pas tendre la main, attraper (le fruit) de l'arbre de vie, en manger et vivre pour toujours" (Gen. 3,22). A moins que chacun de ces passages soit une fable contenant une conception cachée (θεωρίαν ἀπόρητον), ce que pour ma part je pense, ces paroles sont remplies de beaucoup de propos blasphématoires au sujet de Dieu». Voir C. J. Neumann, *Scriptorum graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt*, Fasc. III: *Juliani imperatoris Librorum contra christianos quae supersunt. Collegit, recensuit, prolegomenis instruxit Carolus Ioannes Neumann* (Leipzig 1880), 168-169. [157]

39. Grégoire de Nazianze, *Disc. 38: In Theophania sive Natalicia Salvatoris*, 12, PG 36,324,27-39. Voir les traductions de *Grégoire de Nazianze, Discours 38-41*. Introd., texte critique et notes par Cl. Moreschini. Trad. par P. Gally, Sources chrétiennes, 358 (Paris 1990), 388 p.

40. Grégoire de Nazianze, *Disc. 45 In sanctum pascha*, 8, PG 36,632,40-633,3.

41. Allusion à Gen 3,5, où le Serpent prête une telle jalousie au Créateur.

42. Je garde le texte donné dans la *Patrologie* et également retenu dans *Gregorio di Nazianzo, Tutte le Orazioni*, a cura di Cl. Moreschini; trad. italiana con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli. Introd. di Cl. Moreschini. Pref. di C. Crimi e C. Sani, *Il pensiero occidentale* (Milano 2000): μόνους ... τοῖς ... τελεωτέροις. Dans son édition du *Discours 38*, Sources chrétiennes, 358 (Paris 1990), P. Gally suit d'autres manuscrits qui ont ἧς μονῆς ἐπιβαίνειν [158] ἀσφαλές, τοὺς τὴν ἔξιν τελεωτέρους κτλ. et traduit: «et ils l'atteignent sans péril dans sa solitude, ceux dont les dispositions sont plus parfaites».

qui sont encore trop simples et qui sont trop avides dans leur désir, tout comme la nourriture complète n'est pas profitable à ceux qui ont encore (un estomac) délicat et qui ont besoin de lait (cf. 1 Co 3,2; 1 Pi 2,2).

Les deux objections sont donc présentes dans le texte de Grégoire, mais elles sont attribuées aux *theomachoi* et non à Porphyre. Ce n'est donc pas chez Grégoire que Damascène a trouvé l'attribution de ces objections à Porphyre. Il existe également un traité de Michel Psellus sur la formule de Grégoire («la plante était une contemplation, d'après ma conception») et la [158] problématique soulevée par Grégoire: (Opuscule théologique 95) Εἰς τὸ “θεωρία γὰρ ἦν τὸ φυτόν, ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία”. Mais le nom de Porphyre n'y figure pas plus que chez Grégoire et les deux objections ne sont pas clairement formulées ni étroitement associées.⁴³ Il ne semble donc pas que Damascène se soit inspiré de Psellus.

On ignore tout simplement où un moine du XVI^e siècle comme Damascène le Studite a pu trouver sous le nom de Porphyre ces deux critiques. Mais on ne doit pas remettre en cause gratuitement son témoignage, car d'une part il ne pouvait pas le tirer des parallèles que nous avons identifiés (Grégoire de Nazianze et Michel Psellus) et d'autre part le témoignage de Sévérien de Gabala atteste que Porphyre s'était effectivement intéressé aux versets de la Genèse mis en cause. Damascène pouvait donc très bien avoir à sa disposition une source qui est pour nous perdue. On a des traces d'une survie relativement tardive des réfutations de Porphyre composées par Méthode d'Olympe et Eusèbe de Césarée.⁴⁴ Il est surtout possible que critiques et réfutations aient été rattachées au nom de Porphyre dans des textes byzantins intermédiaires aujourd'hui perdus.

Même si la chaîne de transmission de ces nouvelles objections reste inconnue, leur attribution à Porphyre est confirmée par les parallèles que nous avons signalés dans des fragments déjà connus et le contenu de ces [159] cinq passages complète notre connaissance du *Contra Christianos*, un ouvrage dont on a récemment beaucoup rétréci le périmètre et même contesté injustement l'existence.⁴⁵

43. Michel Psellus se demande tout d'abord comment deux arbres, celui de la connaissance et celui de la vie, ont pu être tous les deux plantés «au milieu du Paradis». Après quelques autres problèmes, il se demande «Quelle est la différence entre les autres arbres dont Adam a reçu la jouissance en son pouvoir et l'arbre de la connaissance? Quant à cet arbre, quelle qu'en soit la nature, est-il bon ou mauvais? Et s'il est bon, pourquoi n'a-t-il pas été donné en nourriture au premier homme avec les autres arbres? Si en revanche il est mauvais, pourquoi a-t-il au départ été planté?» (li. 19-23). Cette question qui correspond à la première critique que Michel Glycas attribue à Porphyre ne sera pas vraiment examinée. Psellus expliquera plus loin (li. 88-89), dans la ligne de Grégoire de Nazianze, que Dieu qui est impassible n'a pas interdit à Adam la jouissance de cet arbre par jalousie (seconde critique de Michel Glycas), mais parce que la jouissance d'une telle contemplation était pour lui prématurée.

44. Sur la mention de ces deux ouvrages dans des catalogues ou au moins des listes d'ouvrages attestés dans des monastères grecs, voir J. G. Cook, «A possible fragment of Porphyry's *Contra Christianos* from Michael the Syrian», *ZAC* 2 (1998) 113-122, notamment 120-121. [159]

45. Sur les doutes soulevés par quelques savants concernant le titre de l'ouvrage, son existence en tant que traité indépendant et sur les hypothèses d'identification de l'ouvrage avec d'autres traités de Porphyre, voir R. Goulet, «Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre *Contre les Chrétiens*», dans M. Narcy et É. Rebillard (édit.), *Hellénisme et christianisme*, coll. «Mythe, Imaginaires, Religions» (Villeneuve-d'Ascq 2004), 61-109.