Inclusivité et exclusivité dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*. Philostrate sur le judaïsme, le christianisme et les traditions païennes

Inclusiveness and exclusiveness in the Life of Apollonius of Tyana.

Philostratus on judaism, christianity and the pagan traditions

Danny Praet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8826>

DOI : 10.4000/rhr.8826

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 661-688

ISBN : 978-2-200-93128-5

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Danny Praet, « Inclusivité et exclusivité dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*. Philostrate sur le judaïsme, le christianisme et les traditions païennes », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2017, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8826> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8826>

DANNY PRAET

Université de Gand

**Inclusivité et exclusivité
dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*.
Philostrate sur le judaïsme,
le christianisme
et les traditions païennes**

Nous liions le caractère ouvert du texte à son message religieux et politique. Philostrate laisse au lecteur le choix entre trois statuts ontologiques possibles d'Apollonius : mortel, demi-dieu ou dieu incarné, Protée ? Apollonius accepte les « sagesse barbares » mais, contre la tradition pythagoricienne, refuse le contact avec le judaïsme, critiqué par Euphratès comme incompatible avec les cultes païens. Le christianisme est présent, par des parallèles implicites avec les Évangiles. Hiéroclès a utilisé la Vita pour convaincre les chrétiens de réduire leurs prétentions d'être l'unique vérité et l'unique voie vers le divin. Philostrate avait-il déjà la même intention, par son scepticisme et son attitude ouverte envers toutes les traditions religieuses acceptant le discours de l'autre ?

**Inclusiveness and exclusiveness in the *Life of Apollonius of Tyana*.
Philostratus on judaism, christianity and the pagan traditions**

We link the open character of the text to its religious and political message. Philostratus leaves it up to the reader to choose between Apollonius' three ontological statuses : mortal, demi-god or incarnated god, Proteus ? Apollonius accepts the traditions of "barbarian wisdom" but, contrary to the Pythagorean tradition, he refuses any contact with Judaism, criticized by Euphrates as incompatible with pagan cults. Christianity is present through implicit parallels with the Gospels. Hierocles used the Vita to convince the Christians to lower their pretensions of being the only truth and the only way to the divine. Did Philostratus have the same intention by advocating a degree of skepticism and by his open attitude towards all religious traditions that remained open to the discourses of the other ?

APOLLONIUS : « IMPOSSIBLE À CAPTURER »

La *Vie d'Apollonius de Tyane* place son lecteur devant un mystère. Ce texte veut en effet sciemment maintenir un certain degré d'indétermination. En soi, le titre est déjà éloquent à cet égard. *Vita Apollonii* est bien sûr un intitulé moderne et conventionnel, un titre incomplet devant être complété par le lecteur. *Es ton Tyanea Apollonion*¹ est le fait de l'auteur. Ce faisant, Philostrate suspendit son propre jugement et mit le lecteur devant un choix herméneutique. Comme le dit Patrick Robiano : « l'horizon d'attente du lecteur est vide »². Le genre du texte est quant à lui également indéterminé, la « Vita » étant tout sauf une biographie traditionnelle. Depuis très longtemps plane une interrogation sur le genre que l'on peut lui attribuer : biographie ou roman, récit de voyage, « hagiographie » païenne, apologie, *encomium*, histoire ou fiction...³ ? Même en ce qui concerne l'interprétation du statut ontologique d'Apollonius,

1. Gerard Boter, qui prépare la nouvelle édition critique de la *Vita*, a très récemment montré que le *ta* qui est normalement inclus dans le titre (*Ta es ton Tyanea Apollonion*) n'est pas dans les meilleurs manuscrits : « The title of Philostratus' Life of Apollonius of Tyana », *Journal of Hellenic Studies*, 135, 2015, p. 1-7. Nous n'avons reçu cet article qu'après la rédaction finale du nôtre. Cela réduit l'incertitude du titre mais ne la supprime pas complètement.

2. Patrick Robiano, « L'Apologie, ou la mise en abyme de la *Vie d'Apollonios de Tyane* », *Writing Biography in Greece and Rome*, éd. Koen De Temmerman, Kristoffel Demoen, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 (p. 80-96), p. 80 ; *ibidem* pour le genre de la *Vita Apollonii*.

3. Nous utilisons la traduction proposée par Pierre Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade », 134), 1968, mais voir la discussion sur le genre du texte, p. 1027-1029. Voir aussi la discussion par Marc Van Uytanghe, « La *Vie d'Apollonius de Tyane* et le discours hagiographique », « *Theios Sophistès* ». *Essays on Philostratus, Life of Apollonius of Tyana*, éd. Kristoffel Demoen, Danny Praet, Leiden-Boston, Brill (« Mnemosyne Monographs Series », 305), 2009, p. 335-374, avec de nombreuses références bibliographiques, et en plus Ewen L. Bowie, « Apollonius of Tyana : Tradition and Reality », *ANRW II*, 16, 2, 1978, p. 1652-1699 ; Thomas Schirren, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii*, Heidelberg, Winter, 2005 ; *Id.*, « Fiction and Metafiction in Philostratus' Vita Apollonii », « *Theios Sophistès* », éd. K. Demoen, D. Praet, p. 95-128 et Wannes Gyselinck, Kristoffel Demoen, « Author and narrator : fiction and metafiction in Philostratus' Vita Apollonii », *ibid.*, p. 95-128.

c'est au lecteur de choisir parmi les possibilités offertes : était-il un dieu, un demi-dieu ou simplement un être humain ? S'il était mortel, était-il alors thaumaturge (*goès*) ou non⁴ ? Nous avons démontré ailleurs⁵ que la *paideia* antique ne laisse pas le lecteur entièrement démuni et propose une solution à ce mystère, mais d'une manière très indirecte, subtile et donc élitiste. Seuls ceux bénéficiant de solides connaissances en littérature antique sont à même de comprendre le message sous-jacent véhiculé par le texte. À celui qui est familier avec les auteurs antiques, Homère et surtout Euripide dans ce cas, les allusions intertextuelles permettent en effet de comprendre que Philostrate a donné à Domitien les traits de Penthée et à Apollonius ceux de Dionysos. Si Domitien est assimilé à un *theomachos* aveuglé tel Penthée, il est légitime d'en déduire que Philostrate tout au moins suggère que le thaumaturge de Tyane s'identifiait à une divinité évoluant sur terre.

STATUT ONTOLOGIQUE INDÉTERMINÉ

Une indétermination voulue existe cependant à la surface du texte. La suspension d'un jugement explicite de la part de l'auteur se reflète dans l'étonnante *praxis* de Philostrate⁶ : le début et la fin de la vie d'Apollonius font l'objet de trois versions entre lesquelles l'auteur semble à première vue ne pas vouloir choisir. Soit les trois variantes proposées pour narrer la naissance d'Apollonius (I, 4-6). Dans la première version, Apollonius est présenté comme étant le simple fils mortel d'Apollonius Senior. Philostrate précise que c'est

4. Sur la figure de Protée, voir les contributions dans *Protée en trompe-l'œil : genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, éd. Anne Rolet, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, en particulier celle de Frédéric Bley, p. 263-282 ; pour Protée et l'interprétation de la *Vita Apollonii* voir aussi Wannes Gyselinck, « Pinning down Proteus : thoughts on an interpretation of Philostratus' *Vita Apollonii* », *Antiquité Classique*, 76, 2007, p. 195-203 et Graeme Miles, « Incarnating Proteus in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana* », *Ancient Narrative*, 13, 2015, p. 1-18.

5. Voir Danny Praet, Kristoffel Demoen, Wannes Gyselinck, « Apollonius and Dionysos, Domitian and Pentheus. Echoes of Homer and of Euripides' *Bacchae* in the *Vita Apollonii* », *Latomus*, 70, 2011, p. 1058-1067.

6. Voir Graeme Miles, « Philostratus », *Oxford Handbook to the Second Sophistic*, éd. Danny Richter, William Johnson, Oxford, Oxford University Press, à paraître.

ainsi qu'Apollonius se présentait lui-même (I, 6). Dans la deuxième version, Apollonius est un demi-dieu, soit le fils de Zeus Horkios, lequel était associé – à Tyane – à une source sacrée fonctionnant comme « bocca della verità ». Cette version correspond à la vision des habitants de Tyane⁷. Enfin, dernière possibilité : Apollonius était l'incarnation d'une divinité, à savoir Protée⁸. Cette troisième interprétation offre le récit le plus spectaculaire : le dieu Protée se présente en songe à sa mère terrestre, enceinte (I, 4), et après cette épiphanie, la naissance d'Apollonius dans une prairie fleurie est accompagnée par le chant des cygnes (un « topos » apollinien) et par une foudre en boule qui s'arrête juste au-dessus de l'enfant et de sa mère au moment de l'accouchement avant de remonter vers le ciel, indiquant – selon l'interprétation de Philostrate – le statut exceptionnel de cet enfant (I, 5). Des trois versions, la dernière est sans conteste celle qui est citée avec le plus de détails, mais cela ne suffit pas pour conclure que c'est la préférée de Philostrate. Il est vrai que l'auteur conseille à son lecteur de se souvenir de Protée lorsqu'il lira la suite, « surtout lorsque le déroulement de mon histoire montre mon héros meilleur prophète encore que Protée et triomphant de maintes difficultés et de maints périls au moment précis où il semblait devoir être pris » (I, 4)⁹. Mais à aucun moment Philostrate n'opère un choix explicite entre les trois possibilités *ontologiques* incompatibles entre elles. Il présente différentes sources et semble vouloir se distancier de chacune d'entre elles en soulignant qu'il cite des sources : « on dit » (λέγεται, οἱ δὲ ἐγχώριοί φασιν). Le fait cependant que les sources se contredisent suscite un certain scepticisme. Que l'une des trois variantes incompatibles renvoie à Zeus Horkios, le dieu qui punit les menteurs par le biais d'une eau qui miraculeusement se transforme en acide corrosif, pourrait être interprété comme une forme d'humour propre à la Seconde Sophistique. Si Philostrate relate des faits véridiques, il ne le fait pas de manière univoque : sans la *paideia* herméneutique nécessaire, impossible de saisir où l'auteur veut en venir. À l'évidence, tout

7. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, I, 6 : οἱ μὲν δὴ ἐγχώριοί φασιν παῖδα τοῦ Διὸς τὸν Ἀπολλώνιον γεγενῆσθαι, ὃ δ' ἀνὴρ Ἀπολλωνίου ἑαυτὸν καλεῖ.

8. Voir la n. 4.

9. Sur le thème de l'interprétation dans la *Vita* et de la *Vita*, voir Graeme Miles, « Reforming the eyes : interpreters and interpretation in the *Vita Apollonii* », « *Theios Sophistēs* », éd. K. Demoen, D. Praet, p. 129-160.

en ayant sans doute ses propres préférences, l'auteur n'est pas réfractaire à l'idée de juxtaposer des interprétations contradictoires et des vérités multiples ainsi que de laisser au lecteur la liberté de choisir parmi elles. Dans notre interprétation, cette ouverture et cette liberté de choisir sont à considérer comme étant le véritable message de l'œuvre.

La *Vita* propose également trois versions de la mort d'Apollonius ou de son grand départ. Parallèlement à l'hypothèse selon laquelle Apollonius fut un homme sage mais mortel, la première version narre un décès paisible dans son lit à Éphèse, où il est « soigné par deux servantes » (VIII, 30). La deuxième version ne prévoit que deux lignes et affirme qu'Apollonius est entré dans le temple d'Athéna à Lindos, et qu'il n'a plus jamais été vu depuis (VIII, 30). Ce scénario correspond alors à l'interprétation d'Apollonius vu comme demi-dieu : pour un tel personnage, choisir Athéna, fille de Zeus et déesse de la sagesse, constitue une décision tout à fait pertinente. Mais c'est à nouveau la dernière variante, celle qui se conçoit autour d'un Apollonius pleinement divin, qui propose le récit le plus long, comprenant l'apothéose crétoise dans le temple de Dictynna-Britomartis¹⁰ ainsi que le chœur invisible incitant Apollonius à s'élever vers les cieux :

D'autres racontent qu'il mourut (τελευτῆσαι) à Lindos, qu'il entra dans le temple d'Athéna et qu'une fois à l'intérieur il disparut. D'autres disent que ce fut en Crète et de façon plus étonnante (θαυμασιώτερον) encore qu'à Lindos...

Force est de constater que le récit le plus spectaculaire est celui proposé par les sources crétoises de Philostrate, et nous connaissons tous la réputation d'affabulation des Crétois dans l'Antiquité. En conclusion, le narrateur se caractérise donc ici aussi par la distance ironique prise par rapport aux trois versions proposées. Jouet-il pour autant un jeu avec son lecteur ? Le récit d'Apollonius le représentant comme étant un être humain mortel semble bénéficier de peu de crédit, vu que tout à la fin de l'œuvre, Philostrate – ayant

10. Jaap-Jan Flinterman, « 'The Ancestor of my Wisdom' : Pythagoras and Pythagoreanism in the *Life of Apollonius* », *Philostratus*, éd. Ewen L. Bowie, Jaś Elsner, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 155-175 et *Id.*, « Pythagoreans in Rome and Asia Minor around the turn of the common era », *A History of Pythagoreanism*, éd. Carl A. Huffman, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 341-359.

pourtant fait le tour du monde – affirme n’avoir jamais vu de tombe où aurait reposé Apollonius, ou ne fût-ce qu’un cénotaphe le concernant. Les empereurs, tels Caracalla, qui ont dédié un sanctuaire à Apollonius lui ont témoigné autant d’honneur qu’à eux-mêmes¹¹. Même la dernière phrase de la *Vita* semble ambiguë et se prête en fait à plusieurs interprétations.

L’interprétation que nous proposons de l’œuvre dans son ensemble vise à concevoir cette méthode se jouant de la cohérence comme un méta-message qui prend son sens dans le cadre de la politique religieuse de l’Empire romain¹² et au sein du débat portant tant sur l’universalisme que sur le particularisme. Protée est une figure métonymique représentant un scepticisme tolérant : à l’instar de la personne ou du statut ontologique d’Apollonius ne pouvant être appréhendés de manière univoque, la religion se transforme sans cesse, elle est insaisissable et ne peut être coulée dans des définitions (I, 4) : ὡς ποικίλος τε ἦν καὶ ἄλλοτε ἄλλος καὶ κρείττων τοῦ ἀλῶναι, « combien il était divers, tantôt ceci, tantôt

11. Philostrate VA, VIII, 31 : τάφῳ μὲν οὖν ἡ ψευδοταφίῳ τοῦ ἀνδρὸς οὐδαμοῦ προστυχὼν οἶδα καίτοι τῆς γῆς, ὁπόση ἐστίν, ἐπελθὼν πλείστην, λόγοις δὲ πανταχοῦ δαιμονίοις, καὶ ἱερὰ Τῦανάδε βασιλείοις ἐκπεποιημένα τέλεσιν· οὐδὲ γὰρ βασιλεῖς ἀπηξίουσιν αὐτὸν ὃν αὐτοὶ ἡξιοῦντο. Voir Dion Cassius XXXVIII, 18 pour le sanctuaire de Caracalla. Dion fut très négatif envers Apollonius, et – faut-il le rappeler ? – envers Caracalla qui ne bénéficiait pas non plus d’une très bonne réputation.

12. Au dire de Philostrate VA I, 3, le livre fut commandé par Julia Domna, l’épouse de Septime Sévère, mais Tim Whitmarsh a formulé des doutes (*Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*. Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 216, 225-226). Voir Jaś Elsner, « Beyond Compare : Pagan Saint and Christian God in Late Antiquity », *Critical Inquiry*, 35, 3, 2009, p. 655-683, ici p. 664, n. 29 pour des interprétations plus positives. Très récemment, Adam Kemezis, *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans : Cassius Dio, Philostratus and Herodian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 162, parle de « Julia Domna’s supposed commission ». Pour Joseph Bidez, « Literature and Philosophy in the Eastern half of the Empire », *Cambridge Ancient History*, vol. XII, Cambridge, Cambridge University Press, 1939, p. 611-645, Philostrate fut pour ainsi dire le « logographe » de la politique (anti-chrétienne) de Julia Domna : « Realizing the need of finding a historical figure fitted to counter the propaganda of subversive gospels, she sought particularly to revive the memory of a hero of pagan hagiology, Apollonius of Tyana, who lived under the first two Flavians and had left behind him in Greek lands the reputation of a saint and wandering prophet » (p. 613). Pour les différentes théories sur les intentions de Philostrate écrivant la *Vita Apollonii*, voir Erkki Koskenniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese, Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*, Turku, 1992, p. 182-185 et J. Elsner, « Beyond Compare », p. 661, n. 19.

cela, impossible à capturer », et comme Apollonius, la religion est donc impossible à « saisir » dans le sens essentialiste du mot. Une telle vision a également des implications sur le plan de la tolérance et de l'intolérance religieuse, de l'universalisme et du particularisme, de l'inclusivité et de l'exclusivité. Nous souhaitons nous intéresser aussi plus spécifiquement à la question de savoir si l'*epochè* sceptique propre à la structure en surface de ce texte implique une prise de position vis-à-vis des traditions religieuses qui laissent beaucoup moins d'espace au doute et à la diversité.

ATTITUDE OUVERTE FACE À TOUTES LES TRADITIONS RELIGIEUSES

Quelle attitude Apollonius adopte-t-il face aux traditions religieuses qu'il découvre lors de ses nombreux voyages le menant littéralement jusqu'aux bords du monde connu ? Partout il visite des temples, contemple des statues représentant des dieux et s'entretient avec des spécialistes religieux sur les rites et mythes des villes et pays qu'il visite. Il fournit conseils et critiques : le pythagoricien qu'il est n'est évidemment pas favorable aux sacrifices d'animaux (par ex. I, 8 ; I, 10-11 ; V, 25), et nombreux sont les passages du texte où il s'efforce d'instruire ses interlocuteurs sur le véritable sens de leurs traditions, ainsi que de corriger ce qu'ils font ou disent. Toutefois, apparaissent clairement une ouverture et même une unité dans la vaste diversité qui caractérise ce voyage menant jusqu'aux extrémités orientales, méridionales et occidentales du monde, où il rencontre des sages : les Chaldéens, les mages, les brahmanes, les gymnosophistes. À travers toute sa diversité culturelle, le monde d'Apollonius est un monde uni.

Dans la politique culturelle préconisée par Philostrate, on repère toutefois une dynamique fort intéressante, à savoir entre les traditions grecques d'une part et les « sagesses barbares » d'autre part. La philosophie pythagoricienne, à laquelle il adhère, est la plus noble de toutes les philosophies grecques, qu'il a toutes étudiées (I, 7), mais elle provient en fait d'Inde et c'est donc là qu'il doit parfaire sa formation¹³. Les brahmanes s'expriment couramment

13. Voir André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I : *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Gabalda, 1944, p. 19-44 (« les prophètes de l'Orient ») ; Matthias Baltes, « Der Platonismus und die Weisheit

en grec et sont à même de comparer leurs propres mythes et épopées avec ceux écrits en grec, ce qui invite d'ailleurs Iarchas à critiquer Homère. Apollonius a beau répondre au *topos* de l'enfant prodige (par ex. I, 19 : « je les comprends toutes [les langues des barbares], sans en avoir appris aucune »), il lui faut ici parcourir un processus d'apprentissage afin d'acquérir l'intelligence parfaite de sa propre philosophie. Ce n'est qu'après son passage en Inde qu'Apollonius se mettra à parcourir le monde occidental en tant qu'enseignant accompli (III, 50). Le personnage du philosophe grec faisant le tour du monde pour se plonger dans la pensée des savants orientaux, est, il est vrai, un autre *topos*. Mais ce qu'il importe surtout d'observer, c'est que Philostrate construit ici un jeu complexe d'ouverture culturelle et de récupération en matière d'« impérialisme culturel ». On trouve déjà chez Platon l'idée d'une ancienne culture unique ayant été récupérée par les Grecs, tant au sens littéral que figuré. Au début du *Timée* (22b-c), Platon explique que Solon, le plus sage des Grecs, avait entrepris un voyage en Égypte afin d'y faire la connaissance de prêtres égyptiens. Au moment où Solon à son tour fournit à l'un de ces prêtres des explications concernant les plus

der Barbaren », *Traditions of Platonism : Essays in Honour of John Dillon*, éd. John J. Cleary, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 115-138 ; Heinrich Dörrie, « Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit ? », *Antike und Universalgeschichte. Festschrift H. E. Stier*, Münster, Aschendorff, 1972, p. 146-175 ; Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom. The limits of Hellenization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; et Danny Praet, « Barbaarse Wijsheid : Universalisme en Superioriteitsdenken in de Filosofische en Religieuze Debatten van Herakleitos tot de komst van de Islam », *Us and Them : Essays over Filosofie, Politiek, Religie en Cultuur van de Klassieke Oudheid Tot Islam in Europa Ter Ere Van Herman De Ley*, éd. D. Praet, Gand, Academia Press, 2008, p. 53-106, ici p. 73-74. Sur Momigliano, on lira avec profit les corrections de Gyorgy Gereby, « Alien Wisdom ? Arnaldo Momigliano on the Hellenistic Perception of barbarian Culture », *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. xxiv, éd. Judith A. Rasson, Katalin Szende, Réka Forrai, Budapest, CEU Press, 2008, p. 169-182 et la contextualisation par Guy G. Stroumsa, « Arnaldo Momigliano and the History of Religions », *Arnaldo Momigliano and Antiquarianism. Foundations of the modern cultural sciences*, éd. Peter N. Miller, Toronto, Toronto University Press, 2007, p. 286-309. Plus récemment, le volume *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*. Actes du colloque scientifique international fondation Bodmer, Cologny-Genève, 27-30 août 2014, éd. Sydney H. Aufère, Frédéric Möri, Genève, La Baconnière, 2016 contient des contributions sur les Grecs, les Romains, les Juifs, les chrétiens, la Perse et l'Inde, toutes très pertinentes pour mon article, mais qui ne m'étaient malheureusement pas encore disponibles lors de sa rédaction.

anciennes traditions grecques, celui-ci se met gentiment à se moquer de lui : « Oh Solon, Solon, vous les Grecs, vous serez toujours comme de petits enfants [en comparaison avec les Égyptiens] ». Cette idée est étendue à l'ensemble de la culture : en comparaison avec les Égyptiens, les Grecs ne possèdent rien d'assimilable à une quelconque antiquité. Pour toute tradition, doctrine ou science, les Grecs sont donc obligés de se former auprès des Égyptiens. Selon le mythe de l'Atlantide¹⁴, la culture égyptienne était la seule qui avait réussi à maintenir vivant le souvenir de la culture unique originelle et dans cette culture, la puissance dirigeante était l'Athènes primitive. Le cataclysme cyclique avait ensuite atteint tous les pays, y compris l'Atlantide et l'Athènes primitive. Seule l'Égypte avait été épargnée et en ce sens, les Égyptiens ne sont donc que les gardiens d'une culture appartenant à l'ensemble de l'humanité, mais dans laquelle Athènes occupa et occupe une place centrale. Il s'agit donc d'un mythe qui est certes prêt à accorder une place importante aux cultures de l'« ancien » Orient, mais en les réduisant à de simples conservatoires de données. Ces cultures sont associées à ce qui est universellement humain, mais la première place revient à une Grèce mythique encore plus ancienne et qui aurait toujours revêtu une fonction directrice au sein de cette culture universelle. La prétendue supériorité des Égyptiens fondée sur l'ancienneté de leurs traditions du début du *Timée* est donc déstabilisée en faveur d'une supériorité intellectuelle des Grecs qui veulent incorporer les anciennes traditions orientales dans un hellénisme inclusif. Dans l'Antiquité tardive, le thème de l'unité originelle de l'humanité et d'une culture unique oubliée qui peut être reconstruite et appréhendée de nouveau par la synthèse de la philosophie grecque et des traditions philosophico-religieuses d'autres peuples, sera amené à s'épanouir et à fonctionner en tant que discours idéologique en faveur d'un empire universel, sous la tutelle culturelle de l'hellénisme. Mais Philostrate accorde aux Indiens, donc à une tradition se situant en dehors de l'Empire romain, une conscience critique bien plus développée que celle attribuée par Platon aux Égyptiens.

14. Voir surtout Heinz-Günther Nesselrath, *Platon und die Erfindung von Atlantis*, Leipzig-Munich, Saur, 2002.

**LE JUDAÏSME : « SAGESSE BARBARE »
DANS LE PYTHAGORISME ET DANS LA *VITA APOLLONII***

Au cours de ses nombreux voyages, il n'y a qu'un seul pays dans lequel Apollonius refuse d'entrer : la Judée. Ce fait est plutôt étrange car la tradition pythagorico-platonicienne se caractérise par un certain respect pour le judaïsme, et Apollonius est présenté comme un nouveau Pythagore¹⁵. De plus, selon la biographie influente écrite par Hermippe de Smyrne, Pythagore aurait connu et suivi les doctrines juives. Cette œuvre fut citée par Flavius Josèphe dans son *Contre Apion* (I, 162-165) afin de démontrer l'influence du judaïsme sur Pythagore. Plus tard, Hermippe fut également cité par Origène dans son *Contre Celse* (I, 15) où il affirme sans ambages que Pythagore tenait des Juifs la philosophie qu'il a introduite chez les Grecs¹⁶. Il est vrai que cette prise de position doit être située dans le contexte de la réfutation de Celse, lequel ne voulait pas admettre le judaïsme parmi « les sagesse barbares ». Force est toutefois de constater qu'il existait, dans la philosophie pythagoricienne de l'Empire romain, une nette tendance à appréhender le judaïsme de manière très positive. Renvoyons au célèbre fragment de Numénios, l'éclectique philosophe pythagorico-platonicien d'Apamée, à propos de Platon et de Moïse parlant grec attique : *Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων*¹⁷. Dans un autre fragment de ce même Numénios sur Pythagore et sur Platon, celui-ci énumère quatre peuples, lesquels représentent, comme le dit Guy Stroumsa,

15. Voir surtout J.-J. Flinterman, « Pythagoreans in Rome and Asia Minor ». Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore*, XI, publiée après la *Vita Apollonii*, mais utilisant des sources antérieures, nomme les Hébreux avec les Égyptiens, les Arabes et les Chaldéens comme sources importantes de la sagesse de Pythagore.

16. Origène, *Contre Celse*, I, 15 : *Λέγεται δὲ καὶ Ἑρμιππον ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκεῖναι Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἑλλήνας ἀγαγεῖν*. Voir Bezalel Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature : the Hellenistic Period*, Berkeley, University of California Press, 2010, § 5, « Hermippus of Smyrna », p. 164-205. Hermippe n'adopta pas une attitude très positive envers Pythagore. Voir aussi Menachem Stern, *Greek and Roman Authors on Jews and Judaism*, Jérusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974, p. 93-96, et pour un autre auteur pythagoricien intéressant dans ce contexte, Ocellus Lucanus, *ibid.*, p. 131-133.

17. Édouard des Places, *Numénios. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1974, fr. 8. Voir aussi Mark Edwards, « Atticizing Moses ? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae Christianae*, 44, 1990, p. 64-75, pour une analyse critique.

un appel à l'Orient, un programme défini de syncrétisme fondé sur la conviction que certains peuples de renom possédaient une sagesse traditionnelle en accord profond avec le platonisme. Ces peuples étaient notamment les brahmanes, les mages, les Égyptiens, et les Juifs¹⁸.

Dans ce contexte, il est tout à fait frappant qu'Apollonius, le « nouveau Pythagore », n'entre jamais en contact avec des représentants de la tradition juive. Une seule de ces quatre « sagesse barbares » est donc ignorée. C'est d'autant plus étonnant lorsqu'on sait l'importance accordée par Philostrate à l'Inde et si on combine cette importance avec la manière dont les Indiens et les Juifs sont comparés dans les *Indika* de Mégasthène. Citons de nouveau Guy Stroumsa :

Mégasthène parle avec admiration des Juifs, qui, affirme-t-il, sont aux Syriens ce que les Brahmanes sont aux Indiens, entendez une secte de philosophes, l'élite du peuple, les dépositaires de vénérables traditions concernant la nature de la divinité. Tout ce que les anciens ont enseigné sur la nature l'est aussi par des philosophes hors de la Grèce, au premier rang desquels les Brahmanes chez les Indiens, puis ceux qu'on appelle les Juifs en Syrie¹⁹.

Il nous faut aussi mentionner les efforts accomplis dans l'autre sens, à savoir que des auteurs juifs comme Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe se sont efforcés de présenter le judaïsme comme une philosophie antique contenant notamment des éléments pythagoriciens et platoniciens²⁰.

Mais dans la *Vita Apollonii*, le savant protagoniste refuse de rencontrer l'assiégeant de Jérusalem en Judée. Vespasien et

18. Guy G. Stroumsa, *Le rire du Christ. Essais sur le christianisme antique* [1999], Paris, Bayard, 2006, p. 242-243. Numénus, fr. 1a : Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημενόμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ συνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅποσας Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο.

19. G. G. Stroumsa, *Le rire du Christ*, p. 240, n. 14, avec un renvoi à M. Stern, *Greek and Roman Authors*, vol. 1, p. 45-46. Il s'agit du fr. 41a de Mégasthène, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates* I : Μεγασθένης ὁ συγγραφεὺς ὁ Σελεύκῳ τῷ Νικάτορι συμβεβηκὼς ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Ἰνδικῶν ὁδῶν γράφει· Ἄπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων.

20. Voir David T. Runia, « Why Does Clement of Alexandria Call Philo "the Pythagorean" ? », *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, éd. D. T. Runia, Leiden, Brill, 1995, p. 54-76, pour Philon et la présentation des « écoles philosophiques » juives par Flavius Josèphe, *La Guerre juive*, II, 119-166.

Apollonius se voient donc à Alexandrie, ce qui inspire à Philostrate l'explication suivante (VA, 5, 27, 3) :

Telle fut l'origine de l'histoire selon laquelle l'idée de s'emparer du pouvoir vint à Vespasien tandis qu'il assiégeait Jérusalem, qu'il envoya chercher Apollonius pour lui demander conseil à ce sujet, mais que le sage refusa de pénétrer dans un pays que ses habitants avaient souillé à la fois par leurs actions et ce qu'ils avaient souffert (ὁ δὲ παραιτοῖτο ἥκειν ἐς γῆν, ἣν ἐμίαναν οἱ ἐν αὐτῇ οἰκοῦντες οἷς τε ἔδρασαν οἷς τε ἔπαθον) ; c'est pour cela, disait-on, que Vespasien était venu lui-même en Égypte une fois en possession du pouvoir et pour avoir avec lui la conversation que je vais rapporter.

La raison invoquée afin d'expliquer pourquoi Apollonius refusa de se rendre en Judée est donc qu'un *miasme* y était né. Celui-ci était dû à la fois aux actions des habitants et à ce qu'ils avaient à subir. Il est quasiment sûr qu'il s'agit ici d'une allusion aux massacres mutuels qui eurent lieu durant la guerre judéo-romaine. Cette première référence aux Juifs est donc d'un point de vue politique ou moral neutre : le *miasme* est né de ce que font les deux parties belligérantes (οἷς τε ἔδρασαν οἷς τε ἔπαθον) toutes les deux « coupables ». Il s'agirait donc de la part d'Apollonius uniquement d'un refus rituel, faisant partie de son *bios* pythagoricien. Deux questions toutefois s'imposent. L'hypothèse globale de cet essai et de tous les chercheurs modernes s'occupant de la *Vita Apollonii*, est que cette œuvre est une fiction et non pas un compte rendu historique de la vie d'Apollonius de Tyane. Cela relève par conséquent d'un choix narratif de la part de Philostrate s'il mentionne la Judée en traitant cette période précise de la vie d'Apollonius et donc l'époque au cours de laquelle se déroule la guerre judéo-romaine. Quelle qu'ait pu être la véritable date de naissance d'Apollonius²¹, la *Vita* situe la majeure partie de sa vie au I^{er} siècle et il est probablement né vers l'an 5 avant notre ère. Cela veut dire que Philostrate aurait tout aussi bien pu décrire Apollonius visitant la Judée avant ou après la révolte. De plus, Philostrate a préféré ne pas nous montrer Apollonius entrant en contact avec les dirigeants religieux juifs en dehors de la Judée. Alexandrie était une ville où vivait une grande communauté juive comprenant des philosophes

21. Pour différentes hypothèses concernant l'année de naissance d'Apollonius, voir Patrick Robiano, « Apollonius de Tyana », *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, dir. Richard Goulet, Paris, CNRS Éditions, 1994, p. 289-294, en particulier p. 291.

comme Philon (vers 15 avant notre ère - 45 de notre ère). Ce dernier fut un contemporain d'Apollonius dans la première moitié de sa vie et son œuvre fut tout aussi bien marquée par des influences platoniciennes et pythagoriciennes²². De nombreuses options s'offraient au narrateur et nous considérons plutôt comme un choix narratif délibéré de la part de Philostrate de ne pas mettre en scène une rencontre entre Apollonius et le judaïsme. Plus encore, il prit clairement ses distances avec une certaine tradition en ne citant pas le judaïsme parmi les « sagesse barbares » avec lesquelles la philosophie d'Apollonius aurait entretenu des liens harmonieux. Les choix narratifs de Philostrate sont donc remarquables si on les interprète dans le contexte des traditions concernant les liens entre Pythagore et le judaïsme.

EUPHRATÈS : CRITIQUE SOCIALE ET POLITIQUE DU JUDAÏSME

Philostrate situe dans cette même période une discussion qui a lieu à Alexandrie entre Apollonius, l'empereur Vespasien, le philosophe stoïcien Euphratès et le rhéteur-philosophe Dion de Pruse, sur les thèmes de la meilleure *politeia* et de l'« optimus princeps »²³. Concrètement, Vespasien veut savoir s'il doit lever ou non ses légions contre Vitellius, l'un des empereurs qui, à l'instar de Galba et d'Othon, s'étaient emparés du pouvoir après la mort de Néron. Le stoïcien Euphratès, ennemi d'Apollonius, il importe de le souligner, dit alors (VA, 5, 33, 4) :

Et ce sera de Néron, que tu sembleras avoir eu peur, l'homme le plus peureux et le plus indolent du monde ? Lorsque Vindex se révolta contre lui, c'était toi, par Héraclès, qui aurais dû d'abord prendre la tête. Car tu avais une armée, et les forces que tu conduisais contre les Juifs auraient été plus nécessaires pour punir Néron ; car il y a longtemps que les Juifs sont en révolte (ἀφεστᾶσιν), non seulement contre les Romains mais contre tous les hommes ; eux qui vivent à part (βίον ἄμικτον), qui ne partagent avec les humains ni la table, ni les libations, ni les prières, ni les sacrifices, ils sont plus éloignés (ἀφεστᾶσιν) de

22. Voir D. T. Runia, « Why Does Clement of Alexandria Call Philo "the Pythagorean" ? » et *The Cambridge Companion to Philo*, éd. Adam Kamesar, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 58, 86, 219 et *passim*.

23. Jaap-Jan Flinterman, *Power, Paideia & Pythagoreanism : Greek Identity, Conceptions of the Relationship Between Philosophers and Monarchs, and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, Amsterdam, Gieben, 1995.

nous que Suse, ou Bactres, ou les Indiens, plus loin encore. Il n'était pas logique de les punir de leur révolte (ἀφισταμένους), car il aurait mieux valu même ne jamais les annexer.

Philostrate se sert une nouvelle fois ici d'une remarquable stratégie narrative. L'analyse est attribuée à un adversaire d'Apollonius, le philosophe stoïcien Euphratès²⁴, lequel essaya aussi de le discréditer auprès des gymnosophistes. Cependant, si Apollonius réfute les autres aspects du discours d'Euphratès, il ne contredit pas son adversaire sur ce point. *Qui tacet, consentire videtur* ? Cela implique-t-il que Apollonius (ou Philostrate) adoptait lui-même une attitude similaire ? Bien évidemment, il nous faut préciser que tout ce que nous savons vient de la plume de Philostrate et que nous ne disposons d'aucune autre source confirmant la pensée de l'Euphratès historique²⁵. Mais si cette pensée était celle de Philostrate même, pourquoi alors ne pas l'avoir attribuée directement à Apollonius ? C'est une énième imprécision narrative dans la *Vita*. Or, quel est l'argument qu'Euphratès voulait faire valoir, sans qu'Apollonius ne s'y oppose ? La traduction française de « révolté » ne rend pas toutes les nuances du grec, comme nous l'apprend aussi le contexte immédiat : il ne s'agit pas seulement de la *stasis* politico-militaire, c'est-à-dire la révolte, dirigée contre l'Empire romain, mais également de la *stasis* sociale permanente, à savoir la ségrégation, de par le refus de former une communauté religieuse et culturelle avec les païens. D'où aussi le jeu de mots avec le verbe *aphestasin* dont le

24. Voir Patrick Robiano, « Euphratès (Mestrius) », *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, dir. Richard Goulet, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 337-341, avec des références à la littérature antérieure. Aux p. 340-341, il évoque le passage cité ci-dessus : « Le discours qu'il tient à Alexandrie se distingue aussi par un ton violemment antisémite : Euphratès voit dans le juif le barbare par excellence, l'individu inassimilable ». Le ton est, à notre avis, certainement antijuif, mais pas antisémite, et rappelons que, pour Philostrate, les autres « sagesse barbares » sont parfaitement assimilables, nous proposons donc une autre lecture de la référence aux barbares Bactriens et Indiens.

25. P. Robiano, « Euphratès (Mestrius) », pour le problème des sources sur Euphratès (aucun écrit préservé ni même connu) et le débat sur l'authenticité des lettres d'Apollonius à Euphratès. Voir aussi le troisième volume de l'édition de Christopher Jones, *Philostratus*, vol. III, *Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius's Reply to Hierocles*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press (« Loeb Classical Library »), 2006, p. 12 s. Michael Frede, « Euphrates of Tyre », *Aristotle and After*, éd. Richard Sorabji, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 68, 1997, p. 1-11, ici p. 1 : « We know next to nothing about his philosophical views. [...] There certainly is no evidence that Euphrates wrote theoretical philosophical treatises which have just not come down to us ».

sens littéral signifie « se situer loin de » : même si les Juifs vivent au sein de l'Empire romain, du point de vue de la mentalité, ils sont plus éloignés des païens gréco-romains que ne le sont d'autres peuples situés nettement plus loin du point de vue géographique, comme les Perses, les Bactriens ou les Indiens, lesquels sont toutefois compatibles avec le *commonwealth* polythéiste qu'Apollonius, en cosmopolite, a visité. On connaît bien sûr l'aptitude des cultes antiques à former des communautés, comme c'est également le cas des religions comme le judaïsme, le christianisme et l'islam. Mais si, dans une société ancienne où la religion fut *embedded*, incorporée dans tant d'aspects de la société, coexistent plusieurs communautés religieuses exclusives, qui refusent alors de participer à toute activité qui soit souillée par l'idolâtrie, il est clair que l'on peut parler, jusqu'à un certain niveau, d'une *secessio*. La lutte pour une Judée indépendante est donc située ici dans une problématique plus vaste en termes de réflexion sur l'exclusivité juive. Cette dernière est, dans l'analyse d'Euphratès, une pomme de discorde partout où il y a des communautés juives dans l'Empire romain. Le judaïsme ancien se voyait souvent confronté au reproche de « misanthropie » et on peut lire les remarques d'Euphratès dans ce cadre-là²⁶. Ce point de vue n'est pas attribué à Apollonius mais à son adversaire Euphratès. Il est néanmoins frappant qu'Euphratès (*i.e.* Philostrate) renvoie à des peuples qu'Apollonius a rencontrés, alors que lui-même n'était pas, pour autant que nous le sachions, un grand voyageur. Ceci nous fait donc revenir vers l'affirmation du narrateur selon laquelle Apollonius n'aurait jamais mis un pied en Judée. La raison proposée pour expliquer ce refus – le *miasme* par

26. Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World : Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1993, p. 125-131 (« The alleged Jewish misanthropy »). H. Feldman compare cette attitude dans la *Vita Apollonii* avec celle d'autres auteurs, comme le sophiste Aelius Aristide, qui parle de *tropon tina apanthrôpon kai misoxenon*, et y commente le discours d'Euphratès : « And yet it is clear that such a view was not universally held, inasmuch as these remarks are put into the mouth of the Stoic Euphrates, the opponent of the main subject of the biography, Apollonius. Another person, Dion, disagrees and says the emphasis should have been placed on deposing Nero rather than on punishing the Jews » (p. 129). En réalité Dion, V, 34 répète donc ce qu'Euphratès avait déjà dit sur l'emploi idéal des troupes de Vespasien (passage cité ci-dessus), mais il ne reprend pas les mots du Stoïcien sur la ségrégation des juifs. Voir aussi A. Momigliano, *Alien Wisdom, passim*, et surtout § 5 « Greeks, Jews and Romans from Antiochos III to Pompey », p. 97-122.

le sang – n'est valable qu'à l'époque de la guerre judéo-romaine. Mais, comme nous l'avons dit, à aucun autre moment dans la *Vita*, Apollonius ne se rend en Judée et il n'entre pas non plus en contact avec des Juifs vivant ailleurs. C'est pourquoi nous devons nous demander si la perception d'une *stasis* socio-religieuse permanente de la part des Juifs envers tous les autres peuples n'était pas une analyse partagée par Apollonius. À coup sûr, la science de la littérature moderne proscriit la double assimilation de l'auteur, du narrateur et du personnage, mais dans une biographie philosophique dotée d'un important taux de fiction et ayant pour commanditaire une impératrice, nous attribuons malgré tout ces choix narratifs à la volonté de Philostrate, quelque indirecte que puisse être son expression.

Qu'Apollonius ait adopté ou non ce point de vue – selon l'opinion de Philostrate – ne change rien au fait qu'au III^e siècle de notre ère, le judaïsme, de par son caractère exclusif, invitait au moins un personnage à croire qu'il ne faisait pas partie du *commonwealth* religieux de l'Empire romain. Ce dernier ne fut donc pas conçu uniquement comme une unité politico-militaire et comme un espace économique commun, mais aussi comme une culture religieuse commune où la plupart des cultes étaient au moins compatibles. Nous nous trouvons donc devant une opposition entre un système religieux fermé d'une part, et un système ouvert d'autre part. Ce dernier se caractérise par l'ouverture aux dieux, aux mythes et aux rites des autres. Les membres de ce système qui adhèrent à un culte spécifique sont disposés – ou sont plutôt censés être disposés (par l'*exemplum* d'Apollonius, nous parlons d'un idéal propagé plutôt que d'une réalité sociale) à faire connaissance avec ceux qui adhèrent à d'autres cultes et même parcourir le monde afin de rencontrer des adeptes d'autres cultes. Il y a certes toujours des entrées pour mieux pénétrer les doctrines, que ce soit celles des autres ou celles de son propre culte, pour améliorer les rites, pour mieux interpréter les mythes, mais dans l'ensemble, il s'agit d'un réseau ouvert de relations plutôt que d'une unité imposée par le haut. Les nombreux voyages que Philostrate attribue à Apollonius montrent qu'au sein d'une telle union de la culture humaine, même les cultures qui sont les plus éloignées des unes des autres, celle des Indiens et celle des Grecs par exemple, tout comme leur religion et leur philosophie, s'inscrivent en fait dans un tout ou sont tout

au moins compatibles. À l'opposé, un système à caractère exclusif comme l'est le judaïsme refuse de s'intégrer dans ce réseau, ce qui implique qu'une partie de l'Empire politique s'isole volontairement du *commonwealth* religieux. Une possible critique du système gréco-romain mettrait en exergue sa forme d'impérialisme culturel, car en affirmant que les racines de la philosophie grecque se situent en Inde, les traditions indiennes sont dès lors intégrées dans l'hégémonie culturelle grecque. Mais une autre appréhension de ce système est concevable, lui reconnaissant par exemple avant tout un esprit d'ouverture. Inversement, la récupération du platonisme et du pythagorisme par les penseurs juifs comme Philon ou Flavius Josèphe s'apparente quelque peu à une tentative visant le remplacement de la diversité religieuse par un culte unique, la récupération de la philosophie « païenne » par les juifs (ou par les chrétiens) anciens n'impliquant pas une appréciation positive des cultes païens.

TITUS ET LE JUDAÏSME

Le judaïsme est abordé une troisième fois dans la *Vita* (VI, 29), cette fois-ci dans le contexte de la prise de Jérusalem par Titus.

Lorsque Tite eut pris Jérusalem et que tout le pays fut plein de cadavres, les peuples du voisinage lui décernèrent une couronne, mais il ne voulait pas l'accepter pour lui-même, disant que ce n'était pas lui qui avait accompli cela, mais que le dieu, pour témoigner sa colère, avait simplement emprunté son bras (θεῷ δὲ ὄργην φήναντι ἐπιδεδωκέναι τὰς ἑαυτοῦ χεῖρας) ; Apollonios approuva cette attitude car elle témoignait, chez Titus, d'un solide jugement et de l'intelligence des choses humaines et divines, ainsi que d'une grande sagesse, en ne voulant pas se faire couronner pour avoir répandu le sang (τὸ μὴ στεφανοῦσθαι ἐφ' αἵματι).

Ici, il s'agit bel et bien d'une réaction d'Apollonius même. Mais le passage est à nouveau ambigu : quels aspects de l'attitude de Titus sont approuvés par Apollonius ? Apparemment, il y en a deux : d'abord l'idée que des massacres ne devraient pas se solder par un couronnement. En d'autres mots, ni le triomphe ni l'arc de triomphe de Titus à Rome ne peuvent compter sur l'approbation du sage de Tyane. L'élément de miasme par le sang semble de nouveau entrer en jeu ici. Mais la légitimation religieuse que fournit Titus

à sa victoire, en affirmant qu'il n'avait été que le bras du dieu et que les troupes romaines avaient bénéficié d'un soutien divin pour vaincre les Juifs, constitue le second volet de l'attitude de Titus. Pourquoi la divinité était-elle courroucée ? Aucune précision n'est fournie à ce sujet. On pourrait imaginer que l'explication est liée aux remous politico-militaires ou à l'« athéisme » des Juifs. Ce passage semble donc rejoindre l'opinion d'Euphratès. Toutefois, le texte est peu clair quant à savoir si l'auteur renoue uniquement avec l'analyse de la *stasis* politico-militaire (révolte) ou également avec la *stasis* culturelle et religieuse (ségrégation). La communication de Philostrate est une fois encore suggestive et protéiforme, en tout cas difficile à saisir.

Au cours du II^e siècle, donc avant la période d'activité de Philostrate, le judaïsme fut encore marqué par deux grandes révoltes. La guerre dite de Kitos fut surtout un exemple épouvantable d'une guerre de religion. Sans nous interroger ici sur les motifs de cette guerre, le fait est qu'au début du II^e siècle, des Juifs attaquèrent la population non-juive et détruisirent des temples dans plusieurs zones de l'Empire romain (Égypte, Cyrénaïque, Chypre...) ²⁷. Il s'agit à l'évidence d'une guerre civile religieuse sévissant dans de larges zones de l'Empire romain. La révolte de Bar Kokhba (132-135), qui s'apparente à une guerre de libération nationale, se limite une fois encore à la Judée. Après cet épisode sanglant, le judaïsme a vécu des temps moins agités, comme en témoigne l'époque où vécut Philostrate. Il faut toutefois mentionner la question de l'interdiction du prosélytisme juif et chrétien qui aurait été instaurée par Septime Sévère, l'époux de Julia Domna. L'historicité de cette interdiction prête le flanc à la critique, mais bon nombre d'autorités y accordent crédit. La *Vie de Sévère* dans l'*Histoire Auguste* (XVII, 1) nous apprend : « Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit » ²⁸.

27. Voir la synthèse récente de Marina Pucci Ben Zeev, « The Uprisings in the Jewish Diaspora », *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV : *The Late Roman-Rabbinic Period*, éd. William D. Davies, Louis Finkelstein, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 93-104.

28. On discute aussi à propos de la date (199 ou 202) mais cela n'est d'aucune importance pour nous. William H. C. Frend, « Persecutions : Genesis and Legacy », *The Cambridge History of Christianity*, vol. I : *Origins to Constantine*, éd. Margaret M. Mitchell, Frances M. Young, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 503-523, conclut : « There seems to be no reason to doubt... »

ABSENCE DU CHRISTIANISME DANS LA *VITA APOLLONII* ?

Ceci nous amène à nous interroger sur la raison pour laquelle la *Vita Apollonii* n'aborde pas cette autre religion aux attitudes exclusives, à savoir le christianisme. On peut dire que le judaïsme ne constitua plus, après la guerre de Kitos, une menace. Mais le christianisme connut quant à lui une expansion et détacha les gens de leurs traditions ancestrales. Nous ne disposons pas de données relatives au taux de croissance du christianisme²⁹, mais le prosélytisme juif n'atteignit sans doute jamais les proportions du prosélytisme chrétien. Vu que les chrétiens constituent également un large ensemble de personnes « qui ne partagent avec les humains ni la table, ni les libations, ni les prières, ni les sacrifices », le christianisme représente donc pour le *commonwealth* religieux gréco-romain une menace dont les proportions dépassent nettement celle qui a pu émaner du judaïsme. Nous en déduisons que les jugements concernant le judaïsme s'appliquent en réalité surtout au christianisme, lequel n'est toutefois jamais mentionné explicitement. Est-ce que pour Philostrate le christianisme faisait tout simplement partie du judaïsme comme si « the parting of the ways » ne s'était pas encore effectué ? Cela n'est pas impossible mais nous croyons plutôt que les intellectuels païens du III^e siècle distinguaient le judaïsme et le christianisme et que le christianisme est présent dans la *Vita* d'une manière implicite.

Du temps de Philostrate, le christianisme était parfaitement connu. Simon Swain a donné toute une liste d'indices qui le montre clairement³⁰. S'il l'avait voulu, Philostrate aurait pu mettre en scène

(p. 511). Voir Danny Praet, « Violence against Christians and Violence by Christians in the First Three Centuries : Direct Violence, Cultural Violence and the Debate about Christian Exclusiveness », *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, éd. Albert C. Geljon, Riemer Roukema, Leiden-Boston, Brill (« Supplements to *Vigiliae Christianae* »), 2014, p. 31-55, ici p. 48-49, n. 48 pour d'autres références, parfois plus critiques.

29. Voir Danny Praet, « Explaining the Christianization of the Roman Empire : Older Theories and Recent Developments », *Sacris Erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, 23, 1992-1993, p. 5-119, ici p. 27-29 et 89-90, *Id.*, *De God Der Goden : De Christianisering van het Romeinse Rijk*, Kapellen, DNB/Pelckmans, 1995, p. 130-135 et plus récemment Jan N. Bremmer, *The Rise of Christianity Through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Starck*, Groningen, Barkhuis, 2010, p. 47 s. sur les hypothèses fantaisistes de Starck.

30. Simon Swain, « Culture and Nature in Philostratus », *Philostratus*, éd. E. L. Bowie, J. Elsner, p. 33-47, en particulier p. 36-37 et *Id.*, « Defending Hellenism : Philostratus, In Honour of Apollonius », *Apologetics in the Roman*

une rencontre entre Apollonius et par exemple Jésus, des apôtres comme Paul ou simplement « un » chrétien inconnu. Mais aucune mention, ni de la première ni de la deuxième génération de chrétiens ne figure dans le texte. C'est d'autant plus curieux qu'il existe bon nombre de similitudes entre les figures de Jésus et d'Apollonius. Depuis longtemps, on se demande si ces similitudes s'expliquent par l'imitation, par la recherche d'une polémique directe (par exemple le silence de Jésus face à Ponce Pilate et la longue mais silencieuse apologie d'Apollonius face à Domitien ; le fait de se faire exécuter ou de disparaître miraculeusement du prétoire...), ou plutôt par un « discours hagiographique » global concernant le *theios anēr*. Mais des passages témoignant d'une similitude très prononcée avec les Évangiles nourrissent aussi le récit. Cette question fut également l'objet de longs débats dans la littérature scientifique³¹. Il s'agit en particulier du passage de la *Vita Apollonii* qui décrit la résurrection de la mort ou de la mort apparente d'une jeune mariée romaine. Cela a tout l'air d'un pastiche et d'une polémique mise en place à dessein, renvoyant à deux miracles attribués à Jésus. Voici d'abord le passage de la *Vita Apollonii*³² :

Et voici un miracle (θαῦμα) d'Apollonius : une jeune fille passa pour morte (τεθνάναι ἐδόκει)³³ au moment de son mariage, et le

Empire : Pagans, Jews and Christians, éd. Mark Edwards, Martin Goodman, Simon Price, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999, p. 157-196.

31. Voir M. Van Uytanghe, « La Vie d'Apollonius de Tyane », pour une bibliographie très riche et Erkki Koskenniemi, *Der philostratische Apollonios*, Helsinki, Societas scientiarum Fennica (« Commentationes Humanarum Litterarum », 94), 1991, p. 188-204.

32. Philostrate VA, IV, 45 (traduction P. Grimal, *Romans grecs et latins*, p. 1174-1175). Voir pour une analyse des parallèles et pour le débat sur ce passage dans la littérature exégétique E. Koskenniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, p. 192-197. Lui qui est habituellement très sceptique envers les parallèles entre les évangiles et la *Vita Apollonii*, remarque sur ce passage : « So bleibt die Möglichkeit der literarischen Abhängigkeit der VA von den Evangelien eine offene und höchst interessante Frage ».

33. Nous avons souligné l'importance de *dokei* et de *dokountos* dans ce passage et nous avons rapproché ce dernier du thème des fausses apparences (*phainesthai*) dans le quatrième livre et de la structure « planétaire » (ici la lune) de la *Vita* dans Danny Praet, « Pythagoreanism and the Planetary Deities : the Philosophical and Literary Master-structure of the *Vita Apollonii* », « *Theios Sophistēs* », éd. K. Demoen, D. Praet, p. 292-293. Si on accepte cette structure, nous avons un autre exemple de communication indirecte, car la conclusion explicite selon laquelle « cela demeure mystérieux » (ἄρρητος ἡ κατάληψις τοῦτου), serait déstabilisée par le thème du quatrième livre qui nous fait préférer l'interprétation d'une mort apparente. Mais une interprétation privilégiée n'équivaut pas à la

fiancé suivait le brancard, se lamentant de ses noces inachevées, et Rome entière gémissait avec lui, car il se trouvait que la jeune fille appartenait à une famille consulaire. Apollonios, témoin de ce deuil, approcha et dit : « Posez le brancard, car je vais arrêter les larmes que vous versez sur cette jeune fille ». Et en même temps il demanda comment elle s'appelait. Les assistants pensèrent qu'il allait leur adresser un discours, comme ceux qui sont de tradition et qui provoquent les lamentations, mais il ne fit rien d'autre que toucher la jeune fille et prononcer sur elle quelques paroles mystérieuses (ἀφανῶς) ; et il éveilla la jeune fille de ce qui semblait être la mort (ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου), et la jeune fille prit la parole et revint dans la maison de son père, comme Alceste ressuscitée par Héraclès. Et lorsque les parents de la jeune fille lui offrirent un présent de 150 000 sesterces, il dit qu'il les donnait à la jeune fille comme dot. Découvrit-il en elle quelque étincelle de vie (σπινθήρα τῆς ψυχῆς), qui avait échappé à ceux qui lui rendaient les derniers devoirs – on raconte en effet qu'il tombait une pluie fine et qu'une vapeur s'élevait de son visage – ralluma-t-il et restaura-t-il la vie qui était éteinte, il est impossible d'en décider et cela demeure mystérieux (ἄρρητος ἡ κατάληψις τοῦτου), non seulement pour moi mais cela le fut même pour les assistants.

On reconnaît ici encore un exemple typique de l'*epochè* caractérisant l'attitude du narrateur tout au long de la *Vita Apollonii*. S'agit-il d'un miracle, ou y a-t-il place pour une explication purement scientifique ou médicale ? Philostrate a beau mentionner des témoins oculaires, ni ses sources ni lui-même ne sont à même de faire un choix entre ces deux interprétations. Dans ce contexte, il utilise – d'une manière qui n'est sans doute pas gratuite – un terme lié aux cultes des mystères : c'est ἄρρητος. Apollonios et l'interprétation de son statut ontologique font l'objet d'une contemplation religieuse, sans qu'il soit possible de créer un semblant de clarté discursive. Selon notre interprétation, cet aspect revêt une charge métonymique s'appliquant à toute l'œuvre ainsi qu'au message politico-religieux de la *Vita Apollonii*. Il s'agit donc d'une critique implicite des certitudes absolues de la foi chrétienne³⁴.

vérité absolue : tel est, dans notre interprétation d'ensemble, le message politico-religieux le plus profond de la *Vita*.

34. On doit cependant noter que l'auteur du *Contra Hieroclem* (Eusèbe de Césarée ou pseudo-Eusèbe de Césarée) n'a pas fait la comparaison que nous venons de faire. Dans cette réfutation (XXX, 2, édition Loeb vol. III, p. 212-213), l'auteur dit que le miracle est le moins fiable (ἀπιστότατον) de tous les miracles démoniaques qu'il vient de réfuter, et que même Philostrate s'en doutait (ὅτι δὴ μετὰ θάνατον ἐπὶ δευτέραν ζῶην ἤγαγεν, ἀπιστότατον καὶ αὐτῷ δόξαν τῷ Φιλοστράτῳ παραιτητέον). De plus, dit le *Contra Hieroclem*, un miracle si spectaculaire

Si nous établissons une comparaison avec les deux miracles de Jésus, l'attitude sceptique de Philostrate est frappante. Nous proposons de nous intéresser d'abord à Luc 7, 11-16, où on lit le récit relatif au fils de la veuve de Naïn (que nous citons d'après la nouvelle édition de la Bible de Genève, de Louis Segond) :

Le jour suivant, Jésus alla dans une ville appelée Naïn ; ses disciples et une grande foule faisaient route avec lui¹². Lorsqu'il fut près de la porte de la ville, voici, on portait en terre un mort, fils unique de sa mère, qui était veuve ; et il y avait avec elle beaucoup de gens de la ville¹³. Le Seigneur, l'ayant vue, fut ému de compassion pour elle, et lui dit : Ne pleure pas¹⁴ ! Il s'approcha, et toucha le cercueil. Ceux qui le portaient s'arrêtèrent. Il dit : Jeune homme, je te le dis, lève-toi¹⁵ ! Et le mort s'assit, et se mit à parler. Jésus le rendit à sa mère¹⁶.

Comparons avec Marc 5, 39-43 concernant la fille de Jaïrus.

Ils arrivèrent à la maison du chef de la synagogue, où Jésus vit une foule bruyante et des gens qui pleuraient et poussaient de grands cris³⁹. Il entra, et leur dit : Pourquoi faites-vous du bruit, et pourquoi pleurez-vous ? L'enfant n'est pas morte, mais elle dort⁴⁰. Et ils se moquèrent de lui. Alors, ayant fait sortir tout le monde, il prit avec lui le père et la mère de l'enfant, et ceux qui l'avaient accompagné, et il entra là où était l'enfant⁴¹. Il la saisit par la main, et lui dit : *Talitha koumi*, ce qui signifie : Jeune fille, lève-toi, je te le dis⁴². Aussitôt la jeune fille se leva, et se mit à marcher, car elle avait douze ans. Et ils furent dans un grand étonnement⁴³. Jésus leur adressa de fortes recommandations, pour que personne ne sache la chose ; et il dit qu'on donne à manger à la jeune fille.

Prenons également la fin de Luc 8, 53-56 en considération :

Tous pleuraient et se lamentaient sur elle. Alors Jésus dit : Ne pleurez pas ; elle n'est pas morte, mais elle dort (οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει)⁵³. Et ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte⁵⁴. Mais il la saisit par la main, et dit d'une voix forte : Enfant, lève-toi⁵⁵. Et son esprit revint en elle (καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς), et à l'instant elle se leva ; et Jésus ordonna qu'on lui donne à manger⁵⁶. Les parents de la jeune fille furent dans l'étonnement, et il leur recommanda de ne dire à personne ce qui était arrivé.

COMPARAISONS ENTRE JÉSUS ET APOLLONIUS

Philostrate avait-il lu les Évangiles et avait-il pour intention de comparer implicitement Apollonius à Jésus ? Certains chercheurs

aurait dû attirer l'attention de l'empereur ou des détracteurs d'Apollonius comme Euphratès. Ce n'est pas le cas et dès lors, Eusèbe conclut qu'il s'agit d'une fiction.

attribuent le parallélisme à une source commune et non pas à une interdépendance directe. Cette source correspond alors à la tradition très générale de la description de miracles telle qu'elle existait dans l'Antiquité. Personnellement, nous sommes toutefois d'avis que les parallélismes sont trop explicites et trop détaillés pour les attribuer à une tradition générale. La question qui se pose alors est la suivante : quel était le message de Philostrate en procédant de la sorte ? L'*epochè* de l'auteur fournit ici une indication claire : contrairement à ce que suggère la « foi simple » des chrétiens, les récits de miracles et notamment les récits de résurrection (y compris celle de Jésus, n'en doutons pas) sont difficiles à interpréter et demandent une bonne dose de scepticisme. À nos yeux, il suffit dans cette optique de montrer que certains aspects dans la conception philostratienne d'Apollonius peuvent renvoyer implicitement à une comparaison avec Jésus. L'interprétation ambiguë du *thauma* pourrait alors être interprétée comme une exhortation adressée aux chrétiens afin d'interroger leurs certitudes par rapport à Jésus.

Il n'y a toutefois aucune mention explicite de la nouvelle religion. Il a été dit par le passé que cela s'explique par le nombre peu important de chrétiens au I^{er} siècle : Philostrate n'aurait pas souhaité confronter Apollonius à Jésus ou aux chrétiens parce qu'ils passaient plus ou moins inaperçus à l'époque de Néron et de Domitien. Cependant, cette vision part de l'idée que Philostrate a écrit une biographie réaliste, ce qui n'est pas le cas. Il s'agit d'une fiction symbolique ayant pour protagoniste un personnage historique. L'œuvre se présente comme une biographie documentée mais a été rédigée en premier lieu par et pour une personne appartenant au III^e siècle. Les personnages et les groupes mis en scène ne sont pas nécessairement ceux qui sont les plus pertinents du point de vue de l'importance des populations au premier ou au III^e siècle, mais ils entrent dans un scénario spécifique ayant pour objectif de caractériser Apollonius et sa philosophie. Il est difficile de maintenir que le christianisme est resté inaperçu jusqu'au III^e siècle. Cette religion était clairement distincte du judaïsme, et telle était en réalité déjà la situation à l'époque de Néron, d'après les descriptions de la persécution chez Suétone (*Néron* XVI, 2) et Tacite (*Annales* XV, 44). De plus, par rapport aux Juifs, les chrétiens constituaient au début du III^e siècle une menace nettement plus importante pour le système ouvert du paganisme. Comme

Euphratès l'avait remarqué, les Juifs pouvaient simplement être cantonnés aux marges du système. Certes, les païens pouvaient regretter la ségrégation religieuse et même éventuellement haïr les Juifs pour cette raison, mais le prosélytisme juif était minime à cette époque. Somme toute, les Juifs ne constituaient en aucune façon une menace pour le système puisqu'ils s'en séparaient eux-mêmes par leur propre tradition ancestrale. La situation était tout de même très différente en ce qui concerne le christianisme qui menait les prosélytes à rejeter leurs traditions ancestrales païennes.

Notre raisonnement part du fait que Philostrate doit avoir connu le christianisme. À partir du II^e siècle, les intellectuels grecs et romains tels que Tacite, Suétone, Pline le Jeune, Lucien et Marc Aurèle en font mention. Les propos tenus sur le christianisme, il faut l'admettre, sont unilatéralement négatifs avec pour seule exception Galien³⁵. Ce dernier affiche plus d'ouverture en ce qui concerne l'ascèse chrétienne, mais cette observation appelle la prudence car Galien affirme que l'ascèse décrite a pour fondement des arguments non-rationnels. Vers 168 ou 178, le philosophe platonicien Celse écrivit même un traité entier contre eux, *Alèthès Logos*, avec pour principal reproche le risque de voir le système politico-religieux se désarticuler à cause d'eux. Il faut également considérer qu'au début du III^e siècle, nombreux sont les intellectuels chrétiens s'étant forgés un nom. Qu'ils n'aient pas trouvé écho chez Philostrate semble des plus improbables. De plus, des liens existaient peut-être entre les chrétiens et la branche syrienne de la dynastie des Sévères, la famille de Julia Domna, bien que les témoignages en soient tardifs. C'est malheureusement le cas pour la quasi-totalité des sources sur ces liens, et cela implique que nous en sommes réduits à des spéculations. D'après l'*Histoire Auguste*, Septime Sévère aurait promulgué une interdiction portant sur le prosélytisme juif et chrétien. C'est dans ce contexte qu'il faudrait situer la persécution décrite dans la *Passion de Perpétue et Félicité*. Mais à en croire la même *Histoire Auguste*, la dynastie des Sévères aurait toutefois également adopté une attitude positive envers le christianisme. Il y est en effet question d'un sanctuaire personnel,

35. Voir Stephen Benko, « Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D. », *ANRW II*, 23, 2, 1980, p. 1098-1099.

un *lararium* où Sévère Alexandre vénérât Apollonius de Tyane à côté d'Abraham, du Christ et d'Orphée³⁶. D'Héliogabale il est également dit qu'il voulait réunir toutes les traditions dans le temple de la ou « sa » divinité solaire Élagabal, y compris les traditions juives, samaritaines et chrétiennes³⁷. Bien sûr, plutôt qu'un reflet réel des intérêts des Sévères, il se peut que tout ceci soit à attribuer au rêve éveillé d'un païen de la fin du IV^e siècle qui espérait que le christianisme se montrerait ouvert et inclusif. Néanmoins, il est frappant de voir attribué ce même intérêt d'inclusivité religieuse à des membres de la dynastie des Sévères auxquels correspondent des descriptions diamétralement opposées, l'un – Sévère Alexandre – étant montré sous un jour très avantageux et l'autre – Héliogabale – sous un jour absolument négatif. Il faut aussi prendre en compte le récit d'Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* VI, 21, 3-4, où Julia Mamaea, la nièce de Julia Domna, soit la commanditaire de la *Vita Apollonii*³⁸, demande qu'on la renseigne au sujet du christianisme. La mère de Sévère Alexandre aurait alors fait venir Origène sous escorte militaire afin qu'il l'instruise de sa doctrine. Certes, ici aussi on peut argumenter que la source en question appartient au (début du) IV^e siècle et qu'elle avait pour but de mettre en relief l'importance d'Origène, le héros du sixième livre de l'*Histoire ecclésiastique*. Mais tout bien considéré, trop d'éléments se recoupent pour qu'on ne se pose pas la question de savoir pourquoi Philostrate ne mentionne pas le christianisme, alors qu'il parle du judaïsme.

Un dernier point concerne le fait que déjà durant l'Antiquité, la *Vie d'Apollonius* fut utilisée dans le débat avec le christianisme et que le sage de Tyane y fut effectivement et explicitement comparé à l'homme de Nazareth. Sossianus Hiéroclès, qui était directement

36. *Histoire Auguste, Sévère Alexandre*, XXIX, 1-2 : *in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quibus Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orfeum et huiusmodi ceteros habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat*. S'il s'agit d'une invention appartenant à la fin du IV^e siècle, ce *lararium* témoigne certes du désir des « derniers païens » d'arriver à une forme de coexistence religieuse, mais cela implique aussi que ce passage se situe en dehors de la sphère de notre contribution.

37. *Histoire Auguste, Héliogabale*, III, 5 : *Dicebat praeterea Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret*.

38. Voir *supra*, n. 12.

impliqué dans la Grande Persécution³⁹, écrivit un ouvrage qui avait probablement pour titre *Φιλαλήθης λόγος πρὸς Χριστιανούς*. L'ouvrage, dont le titre est une variante significative de l'*Alèthès Logos* de Celse, était adressé « aux chrétiens » (*pros*) plutôt que d'être dirigé contre eux⁴⁰. Hiéroclès y compara les miracles et la sagesse d'Apollonius avec ceux de Jésus avant de formuler une conclusion en faveur du sage de Tyane⁴¹. L'écrit est fondé sur un syllogisme magistral visant à inciter les chrétiens à remettre en question leur conviction selon laquelle aucun salut n'est possible en dehors de leur religion. Les païens ne conçoivent pas Apollonius comme un dieu et certainement pas comme un dieu unique. Nous avons vu que le statut ontologique d'Apollonius ne constitue pas un exemple de clarté, et même si l'on voit en lui l'incarnation de Protée, sa position au sein du panthéon grec reste très modeste. De toute façon, quel qu'ait été le statut d'Apollonius, la seconde partie du raisonnement développé par Hiéroclès est qu'Apollonius fut supérieur à Jésus-Christ, et ce à tout point de vue. Son style de vie était supérieur à celui de Jésus, qui buvait du vin, fréquentait des figures à la morale douteuse, se fâcha maintes fois et usait même de violence dans le temple. Les miracles et la sagesse d'Apollonius étaient également supérieurs à Jésus-Christ. Dès lors, comment

39. Voir Timothy D. Barnes, « Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution », *Harvard Studies in Classical Philology*, 80, 1976, p. 239-252 et William H. C. Frend, « Prelude to the Great Persecution. The Propaganda War », *Journal of Ecclesiastical History*, 38, 1987, p. 1-18. Salvatore Borzì, « Sulla datazione del *Contra Hieroclem* di Eusebio di Cesarea : una proposta », *Salesianum*, 65, 2003, p. 149-160, propose une datation correspondant à la fin de la persécution. Plus récemment, voir Kristoffel Demoen, « Hiéroclès et Eusèbe de Césarée lecteurs d'Apollonius de Tyane, ou l'échec d'un pacte fictionnel », *Théories et pratiques de la fiction à l'époque impériale*, éd. Anne Videau, Ruth Webb, Christophe Bréchet, Paris, Picard, 2013, p. 277-290.

40. Je remercie Gilles Dorival et Didier Pralon présents au colloque d'Aix-en-Provence, de m'avoir signalé que la présence du mot *Philalèthès* dans le titre d'Hiéroclès pourrait indiquer un degré plus important de scepticisme ou d'humilité, et ce, en comparaison avec le titre *Logos Alèthès* de Celse. On peut y voir une analogie avec l'opposition entre *philosophia* et *sophia* : on cherche la vérité (*alètheia*) sans prétendre l'avoir trouvée ou s'imaginer être seul à la détenir.

41. Voir Thomas Hägg, « Hierocles the Lover of Truth and Eusebius the Sophist », *Symbolae Osloenses*, 67, 1992, p. 138-150, sur la question de la paternité de la réfutation publiée traditionnellement conjointement avec la *Vita Apollonii*, comme dans la collection Loeb par Christopher Jones, *Eusebius' Reply to Hierocles*, p. 147-257. Voir aussi Marguerite Forrat et Édouard des Places (éd.), *Contre Hiéroclès*, Paris, Cerf (« Sources Chrétiennes », 333), 1987, ainsi que l'interprétation récente de K. Demoen (voir note 39).

les chrétiens peuvent-ils affirmer que Jésus est non seulement un dieu, mais le seul et unique dieu ?⁴² Cette conclusion s'adresse aux chrétiens et s'oppose à leur exclusivisme. Si Jésus devait être intégré dans la hiérarchie des dieux, demi-dieux et sages divins, il n'occuperait certainement pas la position la plus élevée. Si l'on accorde de la crédibilité à la possibilité d'une inclusivité comme celle décrite dans le récit du *lararium* d'Alexandre Sévère, le Christ ne se trouverait pas – pour quelqu'un comme Hiéroclès – au même niveau qu'Orphée ou Apollonius. D'un point de vue polythéiste, cela ne signifie pas la fin du christianisme, mais la fin d'un christianisme qui se veut l'unique religion et qui conteste le droit d'exister à tous les autres cultes. La persécution de Dioclétien, dans laquelle Hiéroclès fut très probablement impliqué, fut dans cette optique une tentative moins intellectuelle que pratique, visant à « convaincre » les chrétiens de participer à d'autres cultes.

CONCLUSION : SCEPTICISME ET DÉDAIN DU FANATISME

À la fin du IV^e siècle, Quintus Aurelius Symmachus coucha par écrit certains propos devenus célèbres : *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*⁴³. Du point de vue politique, il était à ce moment déjà trop tard pour qu'un tel scepticisme inclusif puisse avoir une chance d'être entendu. Nous avons interprété la *Vita Apollonii* comme un curieux manifeste témoignant d'un scepticisme ouvert, similaire à celui de Symmaque, et d'un inclusivisme philosophico-religieux dans lequel les adversaires intransigeants sont dédaigneusement omis de l'ensemble, sauf dans des allusions indirectes et subtiles. Vingt à trente ans plus tard, les subtilités intellectuelles de la Seconde Sophistique furent remplacées par

42. Sur le raisonnement de Hiéroclès, voir aussi Lactance, *Institutions divines*, V, 3, 7-16 ; cf. dans le troisième volume de l'édition de Jones : *Testimonium* 20, p. 110-114.

43. Symmaque, *Rapports*, III, 10 : *Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest qua quisque prudentia verum requirat ? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*. Le dossier est étudié par Richard Klein (éd.), Symmachus, Quintus Aurelius, Ambrosius Mediolanensis, *Der Streit Um Den Victoria-Altar : Die Dritte Relatio Des Symmachus Und die Briefe 17, 18 Und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

la violence religieuse, avec la première persécution générale sous Dèce. Au début du III^e siècle, on croyait encore dans la possibilité d'arriver à un compromis et d'intégrer le christianisme dans le *commonwealth* religieux. Cette option impliquait toutefois un degré de relativisme face à ses propres traditions ainsi qu'un esprit d'ouverture, qui furent refusés par la plupart des chrétiens. Pour paraphraser Jean 14, 6, le christianisme est l'unique voie, l'unique vérité et l'unique manière de vivre. Un auteur comme Philostrate devait douter qu'on puisse atteindre la vérité d'une manière aussi unilatérale, et peut-être même douter qu'on puisse l'atteindre tout court. Comme il est probable que Philostrate ait lu les évangiles, nous voulons conclure en citant les paroles d'un sceptique renommé, à savoir Pilate, également selon Jean 18, 38 : Τί ἐστὶν ἀλήθεια ?

danny.praet@ugent.be