

Transmission et transformation de l'image de Thalès. L'usage du savoir présocratique

Andreas Schwab

« (...) la transmission n'est pas un long fleuve tranquille. Elle constitue une histoire pleine de couleurs, et pas seulement celle de l'encre. »¹ Rémi Brague

Introduction

Au seuil de mon étude sur la « transmission et la transformation de l'image de Thalès – l'usage du savoir présocratique »², je voudrais faire allusion au mot d'un philosophe français contemporain sur le phénomène de la transmission comprise comme « une histoire pleine de couleurs, et pas seulement celle de l'encre ». Comme nous le verrons, il y a en effet de nombreuses raisons pour lesquelles une chose a pu être transmise. Dans la première partie de mon article, j'entends esquisser (1) quelques problèmes et questions méthodologiques qui concernent essentiellement l'édition et l'approche des textes des Présocratiques en général, et des témoignages sur l'un des premiers philosophes présocratiques en particulier, Thalès de Milet, connu aussi comme le premier représentant de 'la science ionienne'. Ces considérations me semblent nécessaires pour distinguer d'une part une approche de l'histoire de la réception des Présocratiques, et, d'autre part, l'influence directe et indirecte de ce que l'on pourrait appeler l'intérêt ou même 'le paradigme' de la reconstruction avec ses conséquences, et notamment le phénomène d'une décontextualisation des témoignages. À partir d'une distinction possible de deux significations de la notion de « témoignage » je présenterai d'autres caractéristiques méthodologiques propres à mon approche. Dans une deuxième partie (2), j'illustrerai mon approche par quelques textes et en particulier par trois témoignages sur Thalès issus de la littérature chrétienne, à savoir d'Athénagore, d'Irénée de Lyon et d'Eusèbe de Césarée.³ Mon approche s'intéresse surtout à une étude du contexte – ce que l'on pourrait aussi appeler une recontextualisation. Les textes choisis montrent la diversité des couleurs de l'histoire de la réception de Thalès selon plusieurs points de

1 Brague (2014) *Modérément moderne*, 318.

2 Concernant la problématique et l'origine du terme 'Présocratique' et des 'Philosophes Présocratiques', voir l'introduction de Gemelli Marciano (2007) 373-385 et Laks, « 'Philosophes Présocratiques'. Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique », in Most (2001) 293-311, réimpr. in Laks (2002) 17-38. Pour l'histoire de la recherche des Présocratiques et une bibliographie détaillée voir surtout Flashar/Bremer/Rechenauer (2013) 3-38, 39-60.

3 Pour une étude des témoignages grecs et latins des auteurs chrétiens du II^e au VII^e siècle de notre ère, voir Schwab (2011) *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur*.

vue et l'usage divers du savoir présocratique chez ces trois auteurs. C'est un des intérêts de l'histoire de la réception et de la transformation de l'image de Thalès. Enfin, sur la base de mes recherches sur Thalès, je discuterai (3) comment une approche de la réception, qui s'intéresse à l'usage du savoir présocratique, pourrait enrichir la recherche fondamentale sur la philologie et la philosophie des Présocratiques. Quels nouveaux horizons s'ouvrent-ils si l'on prête attention à la diversité des contextes dans lesquels on trouve des références aux Présocratiques ?

1. De la reconstruction à une histoire de la réception

1.1 Les *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels (1903)

Pour parler de l'histoire de la transmission des Présocratiques et de Thalès en particulier, et pour mieux comprendre l'intérêt majeur de l'histoire de la recherche pour le premier des Milésiens, on devrait à tout le moins évoquer le nom d'Hermann Diels et l'importance de ses travaux consacrés à la transmission et la reconstruction des textes des ou sur les Présocratiques.⁴ Après ses grands travaux sur les *Doxographi Graeci*, Diels a publié la première édition ses *Fragmente der Vorsokratiker* en 1903. Cet ouvrage a eu une très grande influence, et pas uniquement sur la recherche sur Thalès. Pour résumer l'importance unique du recueil, il est important de souligner au moins deux aspects : d'une part le caractère sélectif de la collection de témoignages, d'autre part le manque de contexte dans la présentation des témoignages.

Examinons d'abord le premier point, l'intention pédagogique de Diels, qui a eu pour conséquence le caractère sélectif du recueil. Dans la deuxième édition de 1906, Diels souligne les limites du recueil en disant que sa sélection (« Auswahl ») lui a coûté plus de temps et de peine que s'il avait envoyé tous ses matériaux compilés à l'imprimerie.⁵ Diels, spécialiste des sources, a souhaité réduire les sources à l'essentiel. Venons-en au deuxième point : les témoignages choisis – peut-être aussi pour des raisons pratiques – sont présentés la plupart du temps sans contexte. D'un point de vue philologique, ces deux caractéristiques de l'édition de Diels nous aident à mieux comprendre l'histoire de la recherche sur Thalès. Il est important de percevoir que pour Thalès, cette sélection de témoignages a fortement – soit directement, soit indirectement – posé des limites aux recherches et a imprégné, voire 'normé', l'image de

4 Sur les travaux de Diels, voir le volume de Calder/Mansfeld (1999), et en particulier les contributions de Burkert (168-197, discussion 198-206) et de Mansfeld (143-164, 165-8), ainsi que l'article de Mansfeld dans Luchner/Primavesi (2011) 389-420.

5 Préface de Diels (1906) à la deuxième édition, IX : « Die getroffene Auswahl hat mich mehr Zeit und Mühe gekostet, als wenn ich mein gesammeltes Material vollständig in die Druckerei gesandt hätte. Ich glaube aber gerade durch diese Beschränkung auf das Wesentliche und Alte den Anfängern, und nicht nur diesen, einen Dienst geleistet zu haben. Es war meine Absicht, nur die Ähren in die Scheune zu fahren, das Stroh aber draußen zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, dass hier und da ein gutes Korn darin bliebe. »

Thalès durant les cent dernières années. Pourquoi ? Parce que tous ceux qui ont travaillé sur Thalès au vingtième siècle et jusqu'à nos jours ont utilisé, directement ou indirectement, le recueil bien sélectionné de Diels.⁶ En bref, il est important de retenir au moins deux choses : d'une part, toutes les recherches sur Thalès, à quelques rares exceptions⁷ près, ont eu d'un point de vue philologique comme point de départ « la sélection » de Diels et ont utilisé les témoignages sans trop de contexte de Diels. D'autre part, ces recherches, comme par exemple l'étude de Patricia O'Grady (en 2002) mais aussi celle de Diels lui-même, se sont attachées à reconstruire la doctrine originelle du Thalès historique ou du moins quelques aspects de celle-ci.⁸

1.2 La *Traditio Praesocratica* (2009)

Il n'est pas difficile de voir à présent la différence entre l'édition de Diels et le nouveau recueil des témoignages sur Thalès préparé par Georg Wöhrle et par l'arabisant Gotthard Strohmaier, qui a été publié en 2009 dans la nouvelle série *Traditio Praesocratica*.⁹ Il s'agit surtout d'une différence méthodologique, concernant l'ordre et la quantité des témoignages présentés. La nouvelle collection essaie de rassembler pour la première fois tous les textes connus faisant référence à Thalès jusqu'au Moyen Age, en grec, en latin, mais aussi en arabe. Les éditeurs ont voulu être le plus descriptif possible et présenter les témoignages dans l'ordre chronologique afin d'ouvrir une perspective sur l'histoire de la réception et de la « Wirkungsgeschichte ». ¹⁰ En comparaison avec les quatorze pages de Diels qui rassemblent quarante témoignages sur Thalès principalement en langue grecque, on compte dans la nouvelle collection

-
- 6 Ont été utilisés soit les éditions révisées par Diels lui-même, soit (après 1934) les éditions publiées par son élève Walther Kranz, soit des traductions modernes en italien, français, espagnol, allemand, soit des recueils anglais fondés sur la sélection de Diels mais encore plus ramassés, comme celui de Kirk/Raven.
 - 7 Surtout l'article de Classen (1965).
 - 8 Voir O'Grady (2002) *Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*.
 - 9 Voir Wöhrle (2009) *Die Milesier : Thales, Traditio Praesocratica. Zeugnisse frühgriechischer Philosophie und ihres Fortlebens*, Vol. 1. La traduction anglaise (2014) est préparée par Richard McKirahan.
 - 10 Cf. Wöhrle (2009) 1-3 et Schwab (2011) 19-20. Pour le concept de la « Wirkungsgeschichte » voir Gadamer (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 283-290. Gadamer (p. 283) constate : « Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang. ». Il explique (p. 284) : « Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmenden historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte. Sie bestimmt im voraus, was sich uns als fragwürdig und als Gegenstand der Erforschung zeigt, und wir vergessen gleichsam die Hälfte dessen, was wirklich ist, ja mehr noch, wir vergessen die ganze Wahrheit dieser Erscheinung, wenn wir die unmittelbare Erscheinung selber als die ganze Wahrheit nehmen. »

environ 450 pages pour 561 témoignages en langues grecque et latine ainsi que trente-deux témoignages en arabe. Mais alors se pose la question de ce que l'on doit faire de tous ces nouveaux témoignages. On peut en effet se demander ce qui ressort de ces « nouveaux » témoignages et de la façon dont on doit les aborder et les interpréter.

Tout d'abord, nous devons mentionner que deux groupes d'auteurs sont plus particulièrement présents dans la nouvelle collection avec de nombreux témoignages. Il s'agit des auteurs chrétiens du II^e au VII^e siècle de notre ère, avec soixante-treize témoignages en langue grecque et trente-huit en latin, ainsi que ceux qu'on appelle les « commentateurs d'Aristote » (d'Alexandre d'Aphrodise à Albert le Grand), avec environ soixante-dix témoignages.¹¹ L'une des principales raisons pour lesquelles je me suis attaché à étudier les vingt-cinq auteurs chrétiens dans mon étude sur Thalès dans la littérature chrétienne¹² (voir le tableau ci-dessous) réside dans le fait que leurs témoignages étaient simplement absents et exclus des *Fragmente der Vorsokratiker*.

Tableau des auteurs chrétiens et témoignages sur Thalès

Auteur	38 témoignages latins	Auteur	73 témoignages grecs
Irénée de Lyon	Th 145	Tatien	Th 176
Tertullien	Th 216-222	Athénagore	Th 186
Minucius Félix	Th 229	Clément d'Alexandrie	Th 197-208
Arnobé	Th 259	Hermias	Th 230
Lactance	Th 254-258	Hippolyte de Rome	Th 209-215
Jérôme	Th 304-308 (= 281-285)	Eusèbe de Césarée	Th 260-285
Ambroise de Milan	Th 309	Ps.-Justin	Th 291-292
Rufin (Ps.-Clém.)	Th 310	Épiphane de Salamis	Th 293
Augustin	Th 311-316	Némésius d'Émèse	Th 323-324
Julien d'Aeclanum	Th 325	Théodoret de Cyr	Th 326-337
Aponius	Th 338	Cyrille d'Alexandrie	Th 373-378
Sidoine Apollinaire	Th 385-389	Jean Malalas	Th 454-455
Isidore de Séville	Th 473-475		

Les témoignages de ces auteurs n'étaient donc pas pris en compte dans la recherche sur Thalès de Milet et ne faisaient pas l'objet de recherches (concernant Thalès). Se pose donc la question de l'approche de ces nouveaux témoignages.

11 Voir Schwab (2011) 20. Pour une étude des références à Thalès chez Ps.-Simplicius et Philopon, voir Schwab, « From Soul to God: Aristotle and his Commentators on Thales' Doctrines of the Soul », (à paraître). Voir aussi Markinkowska-Rosol, « Ein vorsokratischer Vorläufer der materia prima. Das mittlere Element in den antiken Kommentaren zu Aristoteles » (2014) 63-92.

12 Voir Schwab (2011).

1.3 Vers une histoire de la réception de Thalès

Une considération herméneutique est tout d'abord importante pour mieux comprendre l'approche et la méthode de mes recherches.¹³ Elle montre nettement la différence entre mon étude et les travaux réalisés auparavant sur Thalès. De fait, une caractéristique importante de la transmission sur Thalès repose sur le fait que nos connaissances sur sa personne et sa doctrine dépendent uniquement de récits et de représentations indirects ou même de petites allusions à son nom. Il n'existe donc pas pour Thalès – à l'inverse de Parménide ou d'Empédocle – de fragments de son œuvre, si tant est que Thalès ait même écrit. Partant, je préfère qualifier les passages de textes faisant référence à Thalès non pas de fragments, mais de témoignages (« Zeugnisse »). En effet, ils « témoignent de », c'est-à-dire ils font mention explicitement de son nom en relation avec des verbes et des attributs, en évoquant par exemple ses activités en matière d'astronomie ou sa place dans la philosophie grecque. J'entends deuxièmement me distinguer des études précédentes en insistant sur la thèse selon laquelle chaque témoignage d'un philosophe présocratique est un double témoignage : il s'agit, d'une part, d'un témoignage sur le philosophe présocratique et éventuellement aussi sur sa doctrine, mais aussi d'un témoignage sur l'auteur écrivant sur Thalès, sur ses propres intérêts et sur ses positions à ce sujet.

Le point de départ de mon approche consiste en un changement essentiel de perspective : l'histoire de la recherche sur Thalès du vingtième siècle jusqu'à nos jours montre qu'elle s'est surtout intéressée, en accord avec le premier sens donné au terme « témoignage » – à partir de l'ouvrage de Diels – à une lecture des témoignages dans le but de déterminer 'la doctrine originale' de Thalès ou du moins d'en reconstruire quelques éléments. Mon attention se concentre plutôt sur le second sens qu'on peut donner au terme « témoignage », c'est-à-dire sur la façon dont les auteurs écrivent sur Thalès, avec leurs propres intérêts, leurs argumentations et leurs positions à l'égard de Thalès. Je m'intéresse en outre particulièrement aux différents contextes dans lesquels on trouve des références au Milésien. De ce fait, je ne parlerai pas d'une reconstruction d'une ou de la doctrine 'originelle' de Thalès, mais plutôt de la ou des représentations de la figure de Thalès et des pensées et idées qu'il a suscitées après lui. Ainsi donc, le propos de mes recherches est d'étudier et de commenter comment et – autant que cela est possible – pourquoi Thalès apparaît à des époques variées et dans des textes et contextes divers.¹⁴

Naturellement, une étude de ce genre devrait se limiter à un certain nombre de textes et d'auteurs au regard des presque six cents témoignages recensés. Comme je l'ai déjà expliqué, j'ai étudié les cent-onze témoignages grecs et latins de vingt-cinq auteurs chrétiens du II^e au VII^e siècle de notre ère. Outre le fait que ces témoignages

13 Voir Schwab (2011) 21.

14 Le philosophe Hans Blumenberg (1987) a entrepris une étude avec une approche similaire dans son livre *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, dans lequel il a étudié l'histoire de la réception de l'anecdote du Thalès tombé dans un puits.

n'étaient jusqu'alors pas pris en compte dans la recherche sur Thalès, une étude de ce corpus très varié a permis des résultats remarquables. Si ce corpus se montre homogène du fait que tous les auteurs se considèrent comme chrétiens au sens large du terme – je n'ai pas fait d'exclusion à cause de distinctions théologiques ou dogmatiques concernant l'ortho- ou l'hétérodoxie –, il est néanmoins hétérogène en raison des différentes époques d'écriture, de l'origine des auteurs et de la diversité des genres littéraires utilisés.

Il faut dire encore quelques mots préliminaires sur la méthode employée pour étudier et commenter les textes choisis : j'ai procédé en quatre étapes pour prêter attention au contexte direct de la référence à Thalès (le *micro*-contexte) et au contexte plus large (le *macro*-contexte). Ces quatre étapes sont les suivantes : (a) l'analyse des attributs, (b) l'analyse et la détermination du (macro-)contexte, (c) la détermination de la fonction de la référence, et (d) la comparaison synchronique et diachronique.¹⁵

(a) l'analyse des attributs : Il s'agit au départ d'une approche très formelle du texte, d'une analyse de l'information que l'on peut déduire sur Thalès à partir de chaque témoignage. Par exemple, la perception de Thalès comme l'un des sept sages, sa mise en relation avec « la thèse de l'eau » (c'est-à-dire l'eau comme principe premier de toutes choses) ou la prédiction de l'éclipse du soleil, etc. Ces éléments ou motifs répétitifs que j'appelle attributs pourraient servir par la suite comme points de départ pour des comparaisons.¹⁶

(b) l'analyse et la détermination du (macro-)contexte : Pour prendre en compte le fait que chaque témoignage fait naturellement partie d'un contexte plus large, j'ai analysé et déterminé plus précisément ce *macro*-contexte. Par exemple, quel est le genre littéraire du texte et dans quelle partie la référence à Thalès se trouve-t-elle ? Quels sont le sens et le but de l'argumentation du texte ? Il est important de prendre en considération de manière rigoureuse les différents contextes des témoignages, qu'il s'agisse d'un discours ou d'un traité apologétique de Tertullien, d'une lettre d'art de Sidoine Apollinaire, d'une exégèse du *Cantique des Cantiques* d'Aponius, ou encore d'une chronologie d'Eusèbe ou de Jérôme – pour n'évoquer que quelques exemples.

(c) la détermination de la fonction de la référence : Après avoir analysé les attributs et le contexte, on peut déterminer, dans la plupart des cas, la fonction argumentative des attributs et de la référence à Thalès. Pour quelles raisons l'auteur se réfère-t-il à Thalès et comment utilise-t-il les attributs au regard de chaque contexte ?

(d) la comparaison synchronique et diachronique : Enfin, on peut faire une double comparaison : tout d'abord une comparaison synchronique, c'est-à-dire une comparaison avec des références chez le même auteur et d'autres auteurs de son temps ; ensuite, une comparaison diachronique, c'est-à-dire avec des témoignages d'autres époques. Ces comparaisons ont surtout un intérêt lorsque, dans certains témoignages, des caractéristiques attribuées à Thalès (p. ex. des éléments de sa doctrine)

15 Voir Schwab (2011) 24-27.

16 Pour un tableau complet des attributs trouvés dans les témoignages analysés, voir l'annexe dans Schwab (2011) 376-385.

sont explicitement niées dans un autre témoignage.¹⁷ Dans ce qui suit, les textes et témoignages choisis sur Thalès illustreront ces quatre étapes, ainsi qu'une recontextualisation concrète des témoignages.

2. Exemples de l'usage du savoir présocratique

J'ai choisi trois exemples de textes, qui vont illustrer mon approche et montrent entre autre l'usage du savoir présocratique, en particulier celui de la connaissance des *Placita* relatifs à Thalès dans des contextes divers : (2.1) un témoignage tiré de la *Supplique au sujet des chrétiens* d'Athénagore d'Athènes, qui est d'ailleurs le seul témoignage de cette œuvre sur Thalès, (2.2) une référence dans le *Contre les Hérésies* d'Irénée de Lyon, (2.3) ainsi qu'un témoignage tiré de la grande *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée. Tandis que les deux premiers témoignages proviennent d'œuvres de la deuxième moitié du II^e siècle de notre ère, l'œuvre d'Eusèbe de Césarée date du début du IV^e siècle. Après quelques mots introductifs sur le contexte dans lequel nous trouvons la référence à Thalès, nous allons considérer le témoignage plus en détail. Ensuite, nous nous intéresserons aux deux questions suivantes : pourquoi les auteurs se réfèrent à Thalès, et comment chaque auteur le représente.

2.1 Une distinction du philosophe au service d'une défense

Le premier témoignage (Th 186) vient d'un texte argumentatif et philosophique écrit dans un but apologétique. Il s'agit de *Supplique au sujet des chrétiens* du philosophe chrétien Athénagore d'Athènes, une sorte de « discours d'ambassade »¹⁸ qui s'adresse aux empereurs romains, le philosophe Marc-Aurèle et son fils Commode. Datée de l'année 177, cette supplique était probablement conçue également comme « une lettre ouverte » adressée autant au public païen qu'à l'empereur philosophe.¹⁹ Le but principal de cet écrit est de montrer que la persécution des chrétiens n'est pas juste. Pour cette raison, l'auteur essaie d'argumenter contre les trois accusations principales qu'on portait contre les chrétiens et qui fondaient la persécution : l'accusation d'athéisme (*leg.* 4-30), d'inceste (*leg.* 32-34) et d'anthropophagie (*leg.* 35-36). La première partie de son apologie (*leg.* 4-30) se présente comme une réfutation de l'accusation principale visant les chrétiens : l'athéisme. Après avoir montré que les chrétiens ne sont pas des athées, mais des monothéistes, Athénagore argumente (*leg.* 13-30) en faveur de la thèse selon laquelle les chrétiens comme monothéistes se distinguent des non-chrétiens dans leur manière de sacrifier. Les chrétiens ne croyaient pas en leurs dieux. Dans une longue argumentation (*leg.* 18ff.) il justifie la thèse selon

17 Voir p.ex. Augustin Th 311 et Schwab (2011) 233-37.

18 Voir Pouderon (1992) *Supplique au sujet des Chrétiens et sur la Résurrection des morts*, 28 et note 1.

19 Pouderon (1992) 29.

laquelle il n'y a rien de divin ni dans les noms des dieux, ni dans leurs idoles. Au chapitre 23 Athénagore discute des raisons pour lesquelles certaines idoles peuvent avoir des effets alors même que ceux pour qui elles ont été érigées ne sont pas des dieux. Alors, il concède qu'il existe « dans telle ou telle région, telle ou telle cité, telle ou telle nation » (*leg.* 23.2) quelques idoles qui exercent une action, mais il va expliquer ce phénomène par l'hypothèse des démons qui se cachent derrière les idoles. En réponse à la question « qui sont ceux qui causent des effets dans les idoles en usurpant leurs noms », et à l'appui de sa thèse selon laquelle il ne s'agit pas de dieux (*leg.* 23.1), l'auteur fait référence à deux philosophes, Thalès et Platon. Il se focalise sur des opinions de caractère systématique relatives aux démons que l'on attribue à ces deux penseurs (*leg.* 23.3) :

Mais au moment de montrer qui sont ces êtres qui agissent au nom des idoles et de prouver qu'ils ne sont pas des dieux, il s'avère nécessaire de faire aussi appel au témoignage de certains philosophes.²⁰

ἀναγκαῖον δέ μοι μέλλοντι δεικνύειν, τίνες οἱ ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις ἐνεργοῦντες καὶ ὅτι μὴ θεοί, προσχρήσασθαι τισὶ καὶ τῶν ἀπὸ φιλοσοφίας μάρτυσιν.

Aussitôt après survient la référence à Thalès (*leg.* 23.4 = Th 186) :

Le premier, Thalès, comme le rappellent ceux qui ont le mieux approfondi sa doctrine, distingue dieu, démons et héros ; mais il considère que dieu est l'intelligence du monde et pense que les démons sont des substances psychiques, et les héros, les âmes séparées des hommes – bons si les âmes étaient bonnes, et mauvais si elles étaient méchantes.²¹

Πρῶτος Θαλῆς διαρεῖ, ὡς οἱ τὰ ἐκείνου²² ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς θεόν, εἰς δαίμονα, εἰς ἥρωα. Ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονα δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικός, καὶ ἥρωα τὰς κερωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀγαθοῦ μὲν τὰς ἀγαθὰς, κακοῦ δὲ τὰς φαύλους.

L'approche formaliste montre d'abord que les attributs sont les suivants : Thalès comme premier (πρῶτος) et comme philosophe²³, et l'attribution à Thalès d'une doctrine impliquant une distinction tripartite entre dieu (εἰς θεόν), démons (εἰς δαίμονα) et héros (εἰς ἥρωα) et l'identification de dieu à l'intelligence divine²⁴ du monde (τὸν νοῦν τοῦ κόσμου), des démons (δαίμονα) à des substances psychiques (οὐσίας ψυχικός), et des héros (ἥρωα) à des âmes séparées des hommes (τὰς κερωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων).

Comme l'indiquent les mots ὡς οἱ τὰ ἐκείνου ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν (« comme le rappellent ceux qui ont le mieux approfondi sa doctrine »), on peut penser qu'Athénagore a probablement reçu cette information sur Thalès d'un manuel de la tradition des *Placita*. Par exemple, pour appuyer son argumentation en *leg.* 6.2, il avait

20 Traduction de Pouderon (1992).

21 Traduction (légèrement modifiée) de Pouderon (1992).

22 Pour les problèmes de critique textuelle, voir Schwab (2011) 44 note 46.

23 *Leg.* 23.3 (...) προσχρήσασθαι τισὶ καὶ τῶν ἀπὸ φιλοσοφίας μάρτυσιν.

24 Ce qu'on pourrait appeler la « Gott-ist-Geist-These ».

déjà mentionné qu'il s'intéressait aux opinions des philosophes (*leg.* 6.2 ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην). À propos du texte d'Athénagore, Diels a noté dans ses *Doxographi Graeci* que « contracta sunt Plutarchi I 7 11 (...) et I 8 2 (...) ». ²⁵ On peut dire que les doctrines attribuées à Thalès chez Athénagore ont au moins une grande ressemblance – littérale, même – avec les deux lemmes du Ps.-Plutarque : d'une part 1.7.11 à propos du thème « Τίς ὁ θεός » (Qu'est-ce que dieu ?) et 1.8.2 à propos des démons et des héros (Περὶ δαιμόνων καὶ ἥρώων). ²⁶ Évoquons-les brièvement :

1.7.11 Qu'est-ce que dieu ? (...) Pour Thalès, dieu est l'intelligence du monde.

1.7.11 (ζ'. Τίς ὁ θεός) (...) Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου θεόν. (= Th 149)

1.8.2 Sur les démons et les héros. (...) Thalès, Pythagore, Platon et les Stoïciens définissent les démons comme des substances psychiques; il y a aussi des héros, les âmes séparées de leurs corps, bons quand l'âme est bonne, mauvais quand elle est vile.

1.8.2 (η'. Περὶ δαιμόνων καὶ ἥρώων) (...) Θαλῆς Πυθαγόρας Πλάτων οἱ Στωικοὶ δαίμονας ὑπάρχειν οὐσίας ψυχικάς· εἶναι δὲ καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν σωμάτων, καὶ ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθὰς κακοὺς δὲ τὰς φαύλας. ²⁷ (= Th 150)

Ce qui m'intéresse ici, ce sont surtout les deux questions suivantes : pourquoi Athénagore fait cette référence à Thalès (« la fonction de la référence ») ²⁸, et comment Thalès est représenté dans ce contexte. Commençons par la deuxième question, qui va nous aider à répondre aussi à la première. De manière générale, il me semble que la référence à Thalès dans ce contexte est faite de façon tout à fait réfléchie et qu'elle est en outre positive. Thalès est représenté par Athénagore comme un philosophe et même comme un monothéiste réfléchi, qui semble avoir fait des distinctions (systématiques) en accord avec le but de l'argumentation d'Athénagore. On peut voir que la division tripartite attribuée à Thalès soutient la distinction qu'Athénagore essaie d'établir de son point de vue. En ce qui concerne les attributs d'un point de vue comparatif, qu'il soit synchronique et diachronique, il est remarquable qu'Athénagore soit le premier des auteurs chrétiens à attribuer à Thalès la thèse selon laquelle « Dieu est l'esprit ou

25 Diels (1879) *Doxographi Graeci*, 4-5.

26 Il s'agit probablement d'une synthèse réfléchie établie par notre auteur sur la base des manuels.

27 Voir Diels (1879) 4-5, 301 et 307. Voir aussi Mansfeld/Runia (1997) 75, 124-125 et 312-314, qui commentent (p. 125) : « In the case of Athenagoras, however, we disagree with Diels' solution, who concluded that he too used P, and thus was able to reach a *t.a.q.* of 177 (*DG* 4-5). The parallels to which he draws attention are too general to allow this conclusion beyond all doubt. We prefer to regard these as drawing on the broader tradition of A [...]. » Après une énumération de tous les passages de la *Supplique* d'Athénagore (pp. 312-313) en relation avec la tradition des *Placita*, Mansfeld/Runia constatent (p. 314) : « It can be conceded to Diels that the majority of passages referring to the *Placita* could come from P. Yet the evidence is not conclusive. [...] Athenagoras' references form an interesting example of how the *Placita* could be put to use in practice. »

28 Voir Schwab (2011) 25 et 45-6.

l'intelligence (du monde) ».²⁹ Dans ce contexte protreptique et apologétique, Athénaïogore caractérise le Milésien aux côtés de Platon non comme un philosophe athée, agnostique ou même matérialiste comme c'est le cas chez Tertullien, mais avant tout comme un théiste réfléchi, qui compte comme une autorité aux yeux de l'empereur et philosophe Marc Aurèle.

2.2 La doctrine de Thalès comme source des hérésies

Le deuxième témoignage (Th 145) vient d'une œuvre d'Irénée de Lyon, qui est né vers 140 à Smyrne en Asie Mineure et fut plus tard presbytre et évêque de Lyon. Son œuvre principale, composée de cinq livres, fut originellement écrite en grec dans les années 180-185 sous le titre ΕΛΕΓΧΟΥ ΚΑΙ ΑΝΑΤΡΟΠΗΣ ΤΗΣ ΨΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΩΣΕΩΣ ; hormis quelques fragments en grec, l'écrit n'est intégralement conservé que dans une traduction latine du IV^e siècle. Il est connu sous son titre latin *Adversus haereses* (*Contre les Hérésies*). Les deux titres signalent que le phénomène et le mouvement de la Gnose, ainsi que les doctrines de certains représentants gnostiques considérés comme « hérétiques », en sont les thèmes principaux.³⁰ Il s'agit du « plus ancien traité antihérétique conservé ».³¹ Alors que dans son premier livre Irénée traite des éléments des systèmes gnostiques et de leurs fondateurs, Valentin entre autres, il consacre son deuxième livre à la réfutation de leurs doctrines. C'est dans ce contexte que se trouve la référence à Thalès et à la thèse selon laquelle l'eau serait l'origine et le principe de toutes choses. Après avoir argumenté dans la première partie du deuxième livre (*haer.* 2.1-11) contre les idées valentiniennes du Plérome et du créateur, Irénée se focalise dans la deuxième partie sur la doctrine valentinienne des éons (*haer.* 2.12-19). Dans ce compte rendu il prétend que les Valentiniens dépendent de la philosophie (*haer.* 2.14.2-7). Juste avant, Irénée affirme que les gnostiques présentent « comme étant leur bien propre ce qui se trouve chez les poètes comiques » (*haer.* 2.14.2).³² Puis il dit que les Gnostiques ont rassemblé (*haer.* 2.14.2) « ce qui a été dit par tous ces gens qui ignorent dieu et qu'on appelle philosophes » (*sed etiam quae apud omnes qui Deum ignorant et qui dicuntur philosophi sunt dicta*) et qu'ils

29 Voir aussi Cicéron Th 72, Ps.-Plutarque Th 149, Minucius Félix Th 229, Clément Th 207, Hippolyte Th 210, Lactance Th 254 et 258, Eusèbe Th 272 et 275, Aponius Th 338, Cyrille Th 375, Isidore Th 475 et Sim. « Gott [als Geist des Kosmos] » ; *versus* Tertullien Th 216, 218, 219 et Schwab (2011) 93-6, 99-106, ainsi qu'Augustin Th 311 et Schwab (2011) 233-7. Pour une explication possible de l'histoire de la genèse de la thèse « Dieu-est-Ésprit », voir Mansfeld/Runia (2009) 177-180.

30 Pour le problème méthodologique concernant le phénomène de la Gnose, voir surtout l'article de Marksches, « Gnosis/Gnostizismus, II. Christentum », RGG⁴ 2000, Vol. 3, 1045-1053, 1045 et Marksches (2001) *Die Gnosis*.

31 Le Boulluec (1985) *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, Tome I, De Justin à Irénée, 113-188, 113.

32 Traduction de Doutreleau (1982).

l'ont cousu ensemble en une sorte de centon fait de multiples et misérables lambeaux et se sont fabriqué ainsi, à grand renfort de subtilités, un extérieur mensonger (...).

haec congregant et, quasi centonem ex multis et pessimis panniculis consarcientes, finctum superficium subtili eloquio sibi ipsi praeparauerunt (...).

En outre, il caractérise leur doctrine comme nouvelle (*haer.* 2.14.2 *nouam quidem introducentes doctrinam*),

(...) car elle a été élaborée présentement avec un art nouveau, mais elle n'en est pas moins vieille et bonne à rien, puisqu'elle est cousue de vieilles croyances n'exhalant qu'ignorance et négation de Dieu.

(...) *propterea quod nunc noua arte substituta sit, ueterem autem et inutilem, quoniam quidem de ueteribus dogmatibus ignorantiam et irreligiositatem olentibus haec eadem subsuta sunt.*

Aussitôt après vient la référence à Thalès ainsi qu'à Homère (*haer.* 2.14.2) :

Thalès de Milet a dit que l'origine et le principe de toutes choses était l'eau : or l'eau ou l'Abîme (*Bythum*), cela revient au même. Le poète Homère³³ a donné aux dieux Océan pour principe et Téthys pour mère : les Valentiniens en ont fait l'Abîme (*Bythum*) et le Silence (*Sigen*).

Thales quidem Milesius uniuersorum generationem et initium aquam dixit esse: idem autem est dicere aquam et Bythum. Homerus autem poeta Oceanum deorum genesim et matrem Tethyn dogmatizauit: quae quidem hi in Bythum et Sigen transtulerunt.

Par la suite viennent encore des allusions à Anaximandre, Anaxagore (*haer.* 2.14.2) ainsi qu'à une série d'autres philosophes, parmi lesquels Démocrite et Épicure (*haer.* 2.14.3-7), Platon (*haer.* 2.14.3-4), Empédocle et les Stoïciens, Hésiode, les Cyniques, Aristote (*haer.* 2.14.5) et les Pythagoriciens.³⁴ Dans mon commentaire, je me concentrerai principalement sur Thalès en partant de l'approche formaliste. On trouve dans ce contexte les attributs suivants : Thalès comme l'un des philosophes ; la thèse de l'eau comme origine et principe du monde, mise aussi en relation avec la mention d'Homère ; enfin, l'identification du principe de Thalès à « l'abîme » (*Bythus*) des Gnostiques.

Pourquoi Irénée fait-il cette référence à Thalès et comment le présente-t-il dans ce contexte ? On constate d'abord que l'auteur se focalise sur la thèse de l'eau comme principe de toutes choses. Par sa thèse « *idem autem est dicere aquam et Bythum* », Irénée essaie de mettre en évidence deux choses dans sa critique et sa polémique contre les Gnostiques : il souligne tout d'abord l'ancienneté de leur prétendue nouvelle doctrine, puisqu'un élément fondamental de leur système (le *Bythus*)³⁵ aurait déjà été

33 Homère, *Il.* 14.201 Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύον (...).

34 Voir le Boulluec (1985) 123-124.

35 Le mot « *Bythus* », qui signifie littéralement en grec « abîme » ou « profondeur », p. ex. « la profondeur de la mer », est le nom du dieu suprême du système valentinien, voir Markschie (2001) 91. Markschie explicite ce point (p. 91) : « Damit wird bereits im Begriff signalisiert, dass der oberste Gott unerforschlich ist und erst durch Offenbarung

présent chez Thalès et, même avant lui, chez Homère ; il prétend ensuite montrer que les Valentiniens ont seulement employé un autre nom pour désigner une chose ancienne. On peut observer que ce type d'argumentation revient aussi chez Irénée dans les références aux philosophes qui suivent. Pour mieux comprendre la représentation de Thalès et de sa doctrine chez Irénée, on devrait aussi prendre en compte ce qu'Irénée dit en général des philosophes dans ce contexte. Son jugement sur leurs doctrines est plutôt négatif. Il caractérise les philosophes comme des gens « qui ne connaissent pas dieu » (*qui deum ignorant*) et désigne leurs contributions aux doctrines des Gnostiques, par le superlatif *pessimis panniculis*, comme de « misérables lambeaux ». Dans sa façon de s'exprimer métaphoriquement, il signale que les « vieux dogmes » ou « croyances » (*veteribus dogmatibus*) des philosophes n'exhalent qu'ignorance et négation de dieu (*ignorantiam et irreligiositatem olentibus*), et que la doctrine attribuée à Thalès trouve sa place parmi ces vieilles croyances. Dans l'ensemble, on a l'impression qu'Irénée met sa connaissance de la philosophie et sa culture générale au service de sa critique et de sa polémique contre les Gnostiques. Pour cette raison, il esquisse un Thalès, philosophe sans connaissance de dieu, qui sert de source d'inspiration à la Gnose valentinienne. Cette stratégie argumentative d'Irénée a des points communs avec celle d'Hippolyte dans le *Contre les Hérésies*.³⁶ Mais Hippolyte, employant la référence à Thalès dans sa notice hérésiologique sur le mouvement gnostique des Ophites, soutient la thèse que « l'essence humide » (ἡ ὑγρὴ οὐσία) de Thalès est l'équivalent du serpent des Ophites.³⁷

2.3 Thalès et d'autres philosophes en désaccord

Le dernier témoignage choisi (Th 260) est l'une des vingt-six références à Thalès que l'on trouve dans l'abondante œuvre d'Eusèbe de Césarée, auteur aussi connu sous le nom de « père de l'histoire ecclésiastique ».³⁸ On trouve vingt et un témoignages dans sa *Préparation Évangélique* (*Praeparatio Evangelica*), rédigée entre 312 et 322 et composée de quinze livres d'une grande importance pour l'histoire de la philosophie et des religions.³⁹ La première référence à Thalès provient du premier livre de la *Pré-*

seines Sohnes zugänglich geworden ist. Dieses Gottesbild entspricht nicht nur bestimmten neutestamentlichen Schriften, sondern ist auch gemeinsame Auffassung vieler antiker Philosophen. »

- 36 Pour Hippolyte ou (Ps.-)Hippolyte voir Osborne (1987) *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytos of Rome and the Presocratics*, Mansfeld (1992) *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Schwab (2011) 75-91 et l'introduction de Castelli (2012).
- 37 Voir Wöhrle (2009) Th 213 et Schwab (2011) 83-84.
- 38 Pour la vie et l'œuvre d'Eusèbe voir Ulrich (1998) 209-214, Moreau (1966) 1052-1088, Schwarz (1907) 1370-1439 und Sirinelli/Des Places (1974) 7-89. Pour sa 'bibliothèque' voir surtout Carriker (2003) et Grafton/Williams (2006).
- 39 Cinq autres témoignages se trouvent dans sa chronique, qui est conservé seulement de façon fragmentaire dans une traduction latine et arménienne. Dans les *Fragments des Vorsokratiker* on trouve sous le nom d'Eusèbe seulement deux témoignages (sur la

paration Évangélique qui permet de bien illustrer une argumentation typique chez Eusèbe et chez d'autres auteurs chrétiens, ainsi qu'un modèle fréquent de l'histoire de la réception des Présocratiques. La référence à Thalès se trouve au début du chapitre huit sous le titre suivant : « Des désaccords qui règnent entre les « physiciens » sur les principes : [opinions des philosophes sur la constitution de l'Univers ;] c'est après examen critique que nous nous séparons d'eux. »⁴⁰ Le but principal de l'argumentation d'Eusèbe dans ce chapitre est de mettre en lumière la raison pour laquelle les chrétiens se sont séparés des physiciens ou des philosophes de la nature. Pour mieux comprendre l'argumentation d'Eusèbe, il faudrait en outre prêter attention au contexte immédiatement précédent, dans lequel Eusèbe cite un long passage de la « bibliothèque » de l'érudit Diodore de Sicile sur les premières cosmogonies. Au terme de cette citation il remarque à titre critique (*PE* 1.7.16) que le nom de Dieu n'est pas même mentionné dans cette cosmogonie et que l'organisation de l'Univers est présentée comme contingente (συντυχικὴν δὲ τινα) et spontanée (αὐτόματον).⁴¹ Selon l'opinion d'Eusèbe, la plupart des philosophes de la Grèce se trouveraient en accord (συμφώνους) avec cette position.⁴² Dans la transition suivante, on découvre des caractéristiques importantes de l'argumentation d'Eusèbe lorsqu'il souligne (*PE* 1.7.16) :

Je vais te soumettre présentement leurs opinions relatives aux principes, leurs divergences et leurs désaccords, qui tous sont fondés sur de pures conjectures et non sur la directe perception de l'objet ; je les extrais des *Stromates* de Plutarque.⁴³

(...) ἐγὼ σοι τὰς περὶ ἀρχῶν δόξας καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους διαστάσεις καὶ διαφωνίας, ἐκ στοχασμῶν, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ καταλήψεως ὀρμηθείσας, ἀπὸ τῶν Πλουτάρχου Στροματέων ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐκθήσομαι.

Eusèbe, d'une façon qui est chez lui très caractéristique, indique la source de sa citation. Mais avant de présenter le contenu de cette source, il s'adresse à nouveau au lecteur en disant (*PE* 1.7.16) :

prédiction de l'éclipse du soleil et sur la datation de Thalès), tous deux issus de la *Chronique* (DK 11 A5 et A7). Mais il y a plusieurs références à Thalès dans la *Praeparatio*, qui sont à l'origine des longues citations des *Placita* de Pseudo-Plutarque et autres présentés soit dans le recueil de Diels sous le nom d'Aëtius (avec une référence au *Doxographi Graeci*) soit uniquement dans les *Doxographi Graeci*.

- 40 *PE* 1.8.1 ζ'. ΟΣΑ ΤΟΙΣ ΦΥΣΙΚΟΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙΣ ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ ΔΙΑΠΕΦΩΝΗΤΑΙ· [ΔΟΞΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΣ ΣΥΣΤΑΣΕΩΣ·] ΚΑΙ ΩΣ ΤΟΥΤΩΝ ΜΕΤΑ ΚΡΙΣΕΩΣ ΑΠΕΣΤΗΜΕΝ. Traduction de Sirinelli et des Places (1974).
- 41 Cf. *PE* 1.7.16 Τοσαῦτα μὲν ὁ δηλωθεὶς συγγραφεύς, οὐδὲ μέχρις ὀνόματος τοῦ θεοῦ μνημονεύσας ἐν τῇ κοσμογονίᾳ, συντυχικὴν δὲ τινα καὶ αὐτόματον εἰσηγησάμενος τὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν.
- 42 *PE* 1.7.16 τοῦτω δ' ἂν εὔροις συμφώνους καὶ τοὺς πλείστους τῶν παρ' Ἑλλησι φιλοσόφων (...).
- 43 Voir Diels (1879) 156-161, 579-583 et Sandbach (1967) *Moralia* 7, fr. 179. Voir aussi Mansfeld/Runia (1997) 212 note 67 et Mras (1955) 96-97, qui a pensé qu'il s'agit d'une collection des matériaux de Plutarque.

Pour toi examine, non pas superficiellement mais à loisir et de manière réfléchie, le désaccord qui divise les penseurs en question.

σὺ δὲ μὴ παρέργως, σχολῆ δὲ καὶ μετὰ λογισμοῦ θεᾶ τῶν δηλουμένων τὴν πρὸς ἀλλήλους διάστασιν.

Ensuite il cite presque cinq pages du Pseudo-Plutarque avec des opinions attribuées à douze philosophes de la nature sur les principes de l'univers, et en premier lieu Thalès avec l'eau (τὸ ὕδωρ) comme principe (*PE* 1.8.1) :

Le premier de tous, dit-on, Thalès déclare que le principe de tout l'Univers réside dans l'eau ; c'est d'elle que proviennent toutes choses et vers elle qu'elles vont.

Θάλητα πρῶτον πάντων φασὶν ἀρχὴν τῶν ὄλων ὑποστήσασθαι τὸ ὕδωρ· ἐξ αὐτοῦ γὰρ εἶναι τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸ χωρεῖν.

Après lui (Μεθ' ὧν), Anaximandre (*PE* 1.8.2), qui est appelé son « compagnon » (ἐταῖρον) et qui a déclaré « que l'infini (τὸ ἄπειρον) porte en lui la cause d'ensemble de la création et de la destruction de l'Univers » ; en troisième lieu, Anaximène avec l'air comme principe de l'Univers (τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα, *PE* 1.8.3). Les informations sur Thalès sont les suivantes : la thèse selon laquelle le principe de tout l'Univers réside dans l'eau ; et celle selon laquelle toutes choses non seulement proviennent de l'eau, mais tendent vers l'eau. Mes remarques se concentrent sur quatre aspects du macro-contexte qui me semblent importants pour comprendre pourquoi et comment Eusèbe fait allusion aux philosophes présocratiques dans ce contexte.

Après sa citation Eusèbe résume de façon un peu ironique (*PE* 1.8.13) le contenu des opinions des philosophes en disant que ceux « des sages grecs » que « l'on appelle physiciens et philosophes »

(...) n'ont pas supposé un créateur ou un fabricant de l'Univers et ils n'ont même pas fait la moindre mention de Dieu ; mais c'est uniquement à un mouvement dépourvu de raison et à une impulsion spontanée qu'ils ont attribué la cause du Tout.

(...) τῶν δὴ φυσικῶν φιλοσόφων ἐπικληθέντων (...) οὐ δημιουργόν, οὐ ποιητὴν τινα τῶν ὄλων ὑποστησαμένων, ἀλλ' οὐδ' ὄλως θεοῦ μνήμην ποιησαμένων, μόνη δὲ τῇ ἀλόγῳ φορᾷ καὶ τῇ αὐτομάτῳ κινήσει τὴν αἰτίαν τοῦ παντὸς ἀναθεθεμένων.

Dans une importante deuxième partie (*PE* 1.8.14) Eusèbe souligne explicitement les grandes controverses et le désaccord entre les philosophes quant à leurs opinions :

Telle est aussi l'opposition qui règne entre eux. Car ils ne s'accordent sur rien et emplissent l'univers de leur controverse et de leur dissentiment.

τοσαύτη δὲ αὐτῶν καὶ ἡ πρὸς ἀλλήλους ἐναντιότης, ἐν μὲν οὐδενὶ ἀλλήλοις συμφωνηκότων, μάχης δὲ καὶ διαφωνίας τὰ πάντα ἀναπεπληρωκότων.

Ensuite Eusèbe focalise l'attention du lecteur sur Socrate pour exprimer une critique des philosophes à travers la figure de ce dernier : il s'agit de trois références empruntées avec soin aux *Mémoires* de Xénophon (1.1.11 et 1.1.13-14) et au *Phédon* de Platon (96a5-c7), qui sont introduites de la façon suivante (*PE* 1.8.14) :

C'est pourquoi l'admirable Socrate dénonçait leur inconscience et affirmait qu'il n'y avait pas de différence entre eux et des fous, si tu acceptes comme valable le témoignage de Xénophon, qui déclare dans ses *Mémoires* (...).

ἐνθεν καὶ ὁ θαυμάσιος Σωκράτης τουτουσὶ πάντας μωραίνοντας ἀπήλεγχεν καὶ μαινομένων κατ' οὐδὲν ἔλεγεν διαφέρειν, εἰ δὴ σοὶ μάρτυς ἀξιόχρεως Ξενοφῶν ἐν Ἀπομνημονεύμασι λέγων οὕτως (...).

Finally, après les citations de Xénophon et de Platon, Eusèbe conclut (*PE* 1.8.19) que si même Socrate, « ce grand homme célébré parmi tous les Grecs » (ἐκεῖνος ὁ πᾶσιν ἀοίδιμος Ἕλλησιν) et « un si grand philosophe » (τῷ τηλικούτῳ φιλοσόφῳ),

(...) portait un pareil jugement sur la physique des personnages dont j'ai parlé, il est naturel, me semble-t-il, que nous ayons repoussé, nous aussi, l'athéisme de tous ces auteurs (...).

(...) (καὶ τῷ τηλικούτῳ φιλοσόφῳ) τοιάδε ἐδόκει εἶναι τὰ τῆς τῶν δηλωθέντων φυσιολογίας, εἰκότως μοι δοκῶ καὶ ἡμᾶς τὴν τούτων ἀπάντων ἀθεότητα παρητήσθαι (...).

En résumé, la critique à l'encontre des Milésiens est produite visiblement et lisiblement par quatre facteurs sur le plan littéraire : d'abord par la préparation et l'instruction explicite du lecteur avant la présentation de la citation, ensuite par le fait qu'Eusèbe utilise une source d'origine non-chrétienne, puis par des divergences et différences bien attestées par cette source, et finalement aussi par la critique indirecte exprimée à travers la figure de Socrate.

Il ne s'agit bien sûr que d'une référence à Thalès parmi d'autres chez Eusèbe, mais d'une référence qui montre bien comment la figure de Thalès et l'une des doctrines qui lui sont attribuées ne trouvent leur place dans ce contexte qu'au sein de l'ensemble des philosophes cités. Ce type d'argumentation sur la *διαφωνία* ou *dis-sensio philosophorum* se retrouve aussi, selon des modalités différentes, chez beaucoup d'autres auteurs chrétiens grecs et latins, parmi lesquels Tertullien, Clément, Hippolyte, Arnobe, Augustin, Némésius ou Théodoret de Cyr.

3. Conclusion

Les trois exemples de textes ont notamment souligné la richesse et la diversité des contextes dans lesquels on trouve des références à Thalès ainsi qu'à d'autres Présocratiques. La première partie méthodologique et les textes analysés ont illustré la nécessité de prêter attention aux divers contextes et de prendre en compte les motivations qui poussent les différents auteurs à se référer à Thalès. J'ai voulu mettre en lumière ce qu'on pourrait appeler la recontextualisation et la façon dont l'image de Thalès et de ses attributs dépend toujours du contexte spécifique dans lequel l'auteur se réfère au Milésien, c'est-à-dire la façon dont la représentation de la figure dépend en grande partie du genre littéraire, du but et du dessein de l'argumentation de chaque auteur.

Avec les textes d'Athénagore, d'Irénée et d'Eusèbe, nous avons fait l'expérience de trois contextes et usages différents du savoir présocratique.⁴⁴ Dans le cas de ces

44 Voir Schwab (2011) 345-351. Comme fondement de mes recherches, je propose de distinguer dans la littérature chrétienne plusieurs macro-contextes que l'on peut aussi

exemples, on pourrait distinguer un contexte apologétique/protreptique chez Athénagore et Eusèbe et un contexte hérésiologique chez Irénée. Mais que promettent une telle étude du contexte, une telle recontextualisation des témoignages ? Cette méthode demande davantage de travail mais elle permet aussi des perspectives nouvelles : d'abord sur les textes et les témoignages, mais surtout sur la 'mise en scène' des Présocratiques et l'usage du savoir présocratique avec les attributs, éléments et motifs – récurrents ou changeants. À titre de conclusion, j'aimerais présenter trois thèses à propos de la transmission et de la transformation de la figure de Thalès sur la base des trois exemples ci-dessus. Ces derniers montrent (1) qu'il s'agit toujours d'une 'mise en scène' de la figure et des caractéristiques attribuées dans divers textes et argumentations, mais aussi, comme on l'a vu, d'adaptations relatives au contexte spécifique (p. ex. apologétique, hérésiologique, etc.) ; (2) l'une des conséquences de cela est qu'il s'agit toujours de choix et de sélections du savoir présocratique des auteurs, en fonction de leurs intérêts pour l'argument de leurs textes – dans le cas de Thalès, c'est déjà vrai pour les auteurs des premiers témoignages comme Hérodote et Aristote ; ici se pose à mon avis un grand problème pour toute reconstruction qui entend établir ou trouver l'image originale de Thalès ; (3) les trois références à Thalès montrent aussi qu'une référence à son nom est très souvent située dans un contexte 'idéologique', p. ex. théologique, apologétique ou hérésiologique, mais par essence jamais neutre. Qu'il s'agisse d'une distinction systématique au service d'une défense chez Athénagore, de l'usage de la doctrine de l'eau comme source des hérésies chez Irénée, ou d'un témoignage du Milésien en désaccord avec d'autres philosophes : l'usage du savoir présocratique et la référence à Thalès ne sont jamais neutres. De même pour la transmission de l'image de Thalès : il n'existe pas de transmission neutre. Chaque transmission, qui « constitue une histoire pleine de couleurs » (Brague), est d'un certain point de vue indissociablement une transformation de l'image et du contexte.

Quant aux avantages d'une histoire de la réception des Présocratiques, je voudrais formuler encore quatre thèses. Une telle histoire (1) nous permet de voir plus clairement les divers regards portés sur les Présocratiques selon les époques, et les motifs divers qui poussent à s'y intéresser ; (2) elle nous montre comment l'image et les attributs de la doctrine d'un penseur, c'est-à-dire sa représentation, dépendent toujours du contexte de la réception ; (3) une telle histoire de la réception révèle que l'on devrait être conscient – si l'on veut reconstruire une doctrine de Thalès – du contexte et des transformations de la perception, des regards et des intérêts propres aux auteurs postérieurs ; (4) et qu'on devrait devenir plus conscient de notre propre ap-

appeler « champs de discours » (« *Diskursfelder* »). Il s'agit des textes et des argumentations dans lesquels les Présocratiques sont présents et représentés en certaines circonstances de manière similaire. Donnons-en quelques exemples : les contextes apologétiques et protreptiques, chronographiques, théologiques et philosophiques, les contextes d'épistolographie, d'encyclopédie ou – dans la communication entre les chrétiens (le « *binnenchristliche Diskurs* ») – les contextes hérésiologiques, exégétiques ou homilétiques.

proche de ce que l'on appelle la philosophie présocratique grâce au long fleuve de la transmission qui « constitue une histoire pleine de couleurs ». Une telle histoire de la réception pourrait nous conduire à une histoire plus critique et plus riche des Présocratiques, parce qu'elle entend présenter pourquoi et comment la transmission des Présocratiques va toujours de pair avec une transformation de leurs figures et de leurs attributs en fonction des divers usages du savoir présocratique.⁴⁵

Bibliographie

- Brague, R. : *Modérément moderne*, Paris 2014.
- Brox, N. : art. « Häresie », RAC 13, 1986, 248-297.
- Brox, N. : art. « Irenaeus von Lyon », RAC 18, 1998, 820-854.
- Calder, W., Mansfeld, J. (éd.) : *Hermann Diels (1848-1922) et la Science de l'Antiquité*, Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité classique, Entretiens Tome XLV, Vandœuvres-Genève 1999.
- Carriker, A. : *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden/Boston 2003.
- Castelli, E. : « Saggio introduttivo » in Magris, A. (éd.) : *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie*, Letteratura cristiana antica, Nuova serie, 25, Brescia 2012, 21-56.
- Classen, C.J. : art. « Thales », RE Suppl.-Bd. X, 1965, Sp. 930-947.
- Diels, H. (éd.) : *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, réimpr. 1965.
- Diels, H. (éd.) : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Vol., ¹1903, ²1906, ³1922, (depuis l'édition de ⁵1934-7 Kranz, W., éd.) Berlin/Zürich, ⁶1952.
- Doutreleau, L., Rousseau, A. : Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre II, Tome II Texte et Traduction, SC 294, Paris 1982.
- Flashar, H., Bremer, D., Rechenauer, G. (éd.) : *Frühgriechische Philosophie*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, Vol. 1/1 et 1/2, Basel, 2013.
- Gadamer, H.-G. : *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Gemelli Marciano, M. L. : *Die Vorsokratiker*, Vol. 1, Düsseldorf 2007.
- Grafton, A., Williams, M. : *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge Mass./London 2006.
- Laks, A., Louguet, C. (éd.) : *Qu'est-ce-que la Philosophie présocratique?, What is Presocratic Philosophy ?*, Cahiers de Philologie, Vol. 20, Villeneuve d'Ascq 2002.
- Le Boulluec, A. : *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, Tome I, De Justin à Irénée, Tome II, Clément d'Alexandrie et Origène, Paris 1985.

45 Je remercie Géraldine Hertz, Nantes, et Victor Gysembergh, Reims, pour leurs corrections de cet article, et aussi André Laks pour son invitation avec une bonne discussion au Séminaire Présocratique du Centre Léon Robin à l'ÉNS, Paris, en Juin 2012.

- Luchner, K., Primavesi, O. (éd.) : *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*, Philosophie der Antike, Vol. 26, Stuttgart 2011.
- Mansfeld, J., Runia, D. T. : *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. 1: The Sources, Leiden/New York/Boston 1997, Vol. 2: The Compendium, Leiden/Boston 2009.
- Markinkowska-Rosoł, M. : « Ein vorsokratischer Vorläufer der materia prima. Das mittlere Element in den antiken Kommentaren zu Aristoteles », *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 17 (2014) 63-92.
- Markschies, C. : *Valentinus Gnosticus?*, Tübingen 1992.
- Markschies, C. : art. « Gnosis/Gnostizismus », II. Christentum, RGG⁴ 2000, vol. 3, 1045-1053.
- Markschies, C. : *Die Gnosis*, München 2001.
- Moreau, J. : art. « Eusebius von Caesarea », RAC 6, 1966, 1052-1088.
- Most, G. (éd.) : *Historicization – Historisierung*, Aporemata. Kritische Studien zur Philologie-geschichte, Vol. 5, Göttingen 2001.
- Mras, K. : « Ariston von Keos in einem zweiten Bruchstück von Plutarchs Στροματεῖς », *Wiener Studien* 68, 1955, 88-98.
- Mras, K., Des Places, E. : Eusebius Werke, Vol. 8, Die *Praeparatio Evangelica*, 1. Teil, Einl., I-X, GCS, Berlin 1982.
- O’Grady, P. : *Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Aldershot 2002.
- Pouderon, B. : Athénagore. *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, Introduction, texte et traduction, SC 379, Paris 1992.
- Schwab, A. : *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur. Darstellungen seiner Figur und seiner Ideen in den griechischen und lateinischen Textzeugnissen christlicher Autoren der Kaiserzeit und Spätantike*, Studia Praesocratica, Vol. 3, Berlin/Boston 2011.
- Schwab, A. : « From Soul to God: Aristotle and his Commentators on Thales’ Doctrines of the Soul » in Strobel, B. (éd.) : *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den antiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, Philosophie der Antike, Stuttgart (à paraître).
- Schwarz, E. : art. « Eusebios », RE VI, 1907, 1370-1439.
- Sirinelli, J., Des Places, E. : Eusèbe de Césarée. *La Préparation évangélique*, Introduction générale, Livre I, Introduction, texte grec, traduction et commentaire, SC 206, Paris 1974.
- Ulrich, J. : art. « Eusebius von Cäsarea », LACL, 1998, 209-214.
- Wöhrle, G. (éd.) , *Die Milesier: Thales*. Avec contributions de G. Strohmaier, *Traditio Praesocratica, Zeugnisse frühgriechischer Philosophie und ihres Fortlebens / Textual evidence on early Greek philosophy and its continuation*, Vol. 1, Berlin/New York 2009; English Translation by R. McKirahan, Boston/Berlin 2014.