

3731
DORIVAL, G.
1992

L'apport d'Origène
pour la connaissance de la philosophie grecque

Gilles Dorival
Université de Provence

La tradition directe des écrits philosophiques grecs a bien souvent disparu. Qu'on songe aux présocratiques, aux anciens stoïciens, aux cyniques, à Épicure. On ne connaît la plupart de leurs ouvrages que par les citations qu'en ont données à travers les siècles des auteurs très divers: des philosophes comme Plutarque de Chéronée ou Proclus, des médecins comme Galien, des sophistes comme Athénée, des biographes comme Diogène Laërce, des auteurs de manuels de philosophie comme Jean de Stobi ou Aetios, mais aussi des auteurs ecclésiastiques soucieux de réfuter ou d'utiliser les philosophes. Les Pères grecs les plus riches en citations sont probablement Clément d'Alexandrie, l'auteur de *l'Élenchos contre toutes les hérésies*, Eusèbe de Césarée et Némésios d'Émèse. Quel est l'apport propre d'Origène en matière de citations philosophiques païennes? Voilà le premier point que je voudrais traiter.

Il ne s'agit donc pas ici de se demander quels sont les éléments platoniciens, aristotéliens ou stoïciens de la pensée d'Origène. La question a été souvent traitée, et bien traitée.¹ Mon propos est exactement inverse: il consiste à s'interroger sur les renseignements qu'Origène apporte sur le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et les autres écoles philosophiques grecques. Il s'agit donc d'envisager Origène comme une sorte de doxographe et de l'apprécier à ce premier niveau de réflexion.

Est-il possible d'aller plus loin? Peut-on voir dans l'œuvre d'Origène une voie d'accès privilégiée au platonisme de son temps? Tel est le deuxième point que j'aborderai. Beaucoup de spécialistes ont tenté de démontrer qu'Origène permettait de reconstituer l'enseignement d'Ammonios Saccas ou même que son système philosophique était caractéristique du moyen platonisme. Ont-ils raison? Ne faut-il pas plutôt penser à un apport plus restreint, limité à quelques éléments de la pensée du moyen platonisme?

Un dernier apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque doit être souligné. Il fera l'objet du dernier point de mon exposé. Bien qu'il soit d'une grande importance, il n'a été que trop rarement reconnu et décrit par les spécialistes. En quoi consiste-t-il? En ceci: Origène est un témoin précieux pour mieux connaître les modes d'écriture, de rédaction, de composition, à l'œuvre dans la tradition philosophique scolaire.

1. ORIGÈNE CITATEUR

Presque toutes les citations explicites d'Origène se trouvent dans le *Contre Celse*. Dans ses autres œuvres, il y a bien des citations, mais elles proviennent

IN: ORIGENIANA QUINTA

presque exclusivement des Écritures. C'est ainsi que, malgré son titre qui l'inscrit dans la tradition philosophique grecque,² le *Traité des Principes* offre plus de 600 citations scripturaires et ne contient aucune référence philosophique—ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse pas opérer de rapprochements avec les philosophes—; il y a seulement des indications vagues et, somme toute, peu fréquentes du type «les auteurs grecs disent que».³ C'est que la visée du *Traité des Principes* n'est pas de nature philosophique, même si elle n'est pas étrangère à la philosophie.⁴ Le *Contre Celse*, lui, est la réfutation d'un texte philosophique: il est normal qu'il contienne des citations de philosophes en relativement grand nombre. Ailleurs la présence des philosophes est exceptionnelle: il est question de Platon dans les *Stromates* composés à Alexandrie,⁵ d'Aristote et d'Hérophile dans les *Commentaires sur les Psaumes* écrits à Césarée de Palestine, de Mousonios (Roufos) dans les *Scholies sur les Psaumes* en partie inédites et composées par Origène probablement à la fin de sa vie.⁶

1.A Les citations de Celse

Une fraction non négligeable des citations de philosophes qui se trouvent dans le *Contre Celse* est en fait présente dans les extraits du *Discours vrai* de Celse que donne Origène.

1.A.1 Les présocratiques⁷

La liste des anciens sages dressée par Celse comporte Linos, Musée, Orphée, Phérécyde, Zoroastre et Pythagore.⁸ Mais le *Discours vrai* ne donne de citations que du seul Phérécyde. À propos de Pythagore, il se contente de rapporter quelques traits bien connus—comme l'abstention de fèves et de viande.⁹

Phérécyde est donc cité à deux reprises.¹⁰ Le premier fragment B 4 de la *Théologie* est connu par d'autres témoignages—Clément d'Alexandrie, Tertullien, Eusèbe de Césarée, Proclus—, qui ont en commun d'être moins complets que celui de Celse.¹¹ Quant au second fragment B 5, seul Celse nous le transmet.¹²

Le *Discours vrai* contient cinq fragments du traité *De la nature* d'Héraclite. Le très court fragment B 96 est également connu par le témoignage de Plutarque, *Propos de table*;¹³ il est cité une première fois par Celse puis est mentionné de nouveau par Origène à titre de rappel.¹⁴ Le témoignage de Celse, qui est postérieur à celui de Plutarque de trois quarts de siècle environ, n'est pas signalé par H. Diels et W. Kranz.

Le fragment B 5 d'Héraclite, qui est connu aussi par le témoignage, plus long au début, d'Aristocritos le manichéen, est cité à deux reprises;¹⁵ on notera que les deux citations de Celse ne sont pas identiques; mais surtout, on remarquera que la seconde fait connaître une phrase absente chez Aristocritos et qui peut revenir à Héraclite.¹⁶ C'est dire l'importance du témoignage de Celse.

Dans le cas que je viens d'évoquer, Celse améliore partiellement un autre témoignage. Dans le cas, plus important pour l'historien de la philosophie, que je vais maintenant signaler, Celse est le seul auteur à nous faire connaître

des citations d'Héraclite: il s'agit des fragments B 78, B 79 et B 80.¹⁷ C'est dire l'apport significatif de l'adversaire d'Origène.

Les auteurs des *Vorsokratiker* ne signalent pas que Celse cite le vers 6 du fragment B 115 des *Catharmes* d'Empédocle¹⁸—connu il est vrai par les témoignages plus complets de Plutarque, de l'auteur de l'*Élenchos* et de Plotin.¹⁹ Ailleurs, Origène confie que Celse fait souvent mention d'Empédocle.²⁰ En réalité, il n'y a que l'extrait signalé: signe qu'Origène ne donne pas l'intégralité du *Discours vrai*.

C'est encore Celse qui rapporte les paroles héroïques d'Anaxarque à l'instant de mourir dans des conditions atroces, broyé dans un mortier.²¹ Ce témoignage de Celse via Origène n'est pas non plus signalé par les auteurs des *Vorsokratiker* dans la notice qu'ils consacrent au philosophe d'Abdère, élève de Démocrite, qui vécut au 4^e siècle et fut le maître de Pyrrhon.²²

1.A.2 Platon

À l'exception d'une allusion à Zénon²³ et de la célèbre anecdote sur le sang-froid d'Épictète au moment où son maître lui brisait la jambe,²⁴ Celse ne cite, en dehors des présocratiques, que le seul Platon—du moins dans les fragments conservés par Origène. Il y a au total au moins dix-sept citations de Platon, et peut-être davantage, car, parfois, on peut se demander si les références platoniciennes d'Origène ne remontent pas pour certaines à Celse, Origène ne faisant que les reproduire.²⁵ Si l'on se fie aux fragments tels qu'Origène nous les transmet, l'œuvre la plus citée par Celse était les *Lettres*, à six reprises: il y a la citation du célèbre passage de la *Lettre 2* sur le roi, le second et le troisième;²⁶ la *Lettre 7* est mise cinq fois à contribution,²⁷ la perspective de Celse étant manifestement la question de la connaissance du Bien.

Le *Timée* est cité à trois reprises par Celse. D'abord sous forme d'une allusion, lorsqu'il se réfère aux embrasements—et notamment à celui de Phaéon—, ainsi qu'aux déluges—et notamment à celui de Deucalion.²⁸ Il y a ensuite une référence probable au passage du *Timée* qui affirme que les planètes forment la route des âmes.²⁹ Enfin il y a la citation explicite du célèbre passage: «découvrir l'auteur et le père de cet univers est laborieux et une fois découvert, le dire à tous est impossible.»³⁰

Les *Lois* sont citées à deux reprises par Celse: d'abord dans le paragraphe où il s'efforce de montrer que la doctrine chrétienne de l'humilité résulte d'une mauvaise compréhension du passage où il est question de Dieu, de la justice et de celui qui est humble;³¹ ensuite, dans le paragraphe qui suit immédiatement et où Celse affirme que la phrase de Jésus: «il est plus facile à un chameau de passer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu» est une corruption de la sentence platonicienne: «il est impossible qu'un homme de bien exceptionnel soit aussi exceptionnellement riche.»³²

Le *Phèdre* est également cité à deux reprises, d'abord sous la forme d'une reminiscence d'expression, ensuite sous la forme d'une allusion probable à la route des âmes.³³

Voici maintenant les dialogues platoniciens que Celse cite à une seule reprise. D'abord le *Criton*, pour démontrer que la phrase évangélique «Si on

te frappe une joue, présente encore l'autre», démarque maladroitement le passage où Socrate affirme qu'il ne faut pas répondre à l'injustice par l'injustice.³⁴ Ensuite le *Phédon*, dans le but de montrer que l'autre terre des chrétiens reproduit avec maladresse le passage où Platon décrit la région où l'âme est envoyée.³⁵ Enfin, peut-être, la *République*, dans un passage qui fait allusion aux démons en charge des âmes humaines.³⁶

Signalons pour finir que Celse cite un passage de l'*Apologie de Socrate* pour démontrer que la distinction que font les chrétiens entre la sagesse divine et la sagesse humaine vient des Grecs.³⁷

1.A.3 Conclusion

Au total, le *Discours vrai* contient au moins vingt-six citations philosophiques. On remarque que quinze d'entre elles—trois d'Héraclite, une de Phérécyde, onze de Platon (dont la totalité des références aux *Lettres* et aux *Lois*)—se situent au livre 6 du *Contre Celse*: ce regroupement de citations s'explique par le fait que, au livre 6, Origène aborde une section du *Discours vrai* dans laquelle Celse veut démontrer que certaines doctrines scripturaires ont été mieux dites par les philosophes grecs.³⁸

En ce qui concerne les présocratiques, cités neuf fois, Celse est le seul à nous faire connaître quatre fragments d'Héraclite et deux fragments de Phérécyde.

Regardant Platon, il faut remarquer que Celse ne fait jamais allusion, semble-t-il, à l'enseignement oral de Platon. Il y a là, si je ne m'abuse, un trait caractéristique du moyen platonisme.³⁹ En d'autres termes, Celse n'apprend rien au spécialiste de Platon, mais seulement à l'historien du moyen platonisme.

1.B Les citations d'Origène

Je me limite ici aux citations explicitement attribuées par Origène à un auteur, à une école philosophique ou à un écrit, ainsi qu'à quelques citations anonymes dont l'origine se laisse aisément déterminer.

1.B.1 Les présocratiques

Origène mentionne parfois Phérécyde, en général à côté de Pythagore, Socrate et Platon, mais il ne connaît de ses écrits que le fragment cité par Celse.⁴⁰

Origène cite, sans donner l'indication d'auteur, le fragment B 137 des *Catharmes* d'Empédocle, connu de manière plus complète par Sextus Empiricus.⁴¹

Y a-t-il une citation d'Anaxagore dans le passage où Origène déclare: «nous ne disons pas à la manière d'Anaxagore que le soleil, la lune et les étoiles sont une masse enflammée (μύδρον διάπυρον)»?⁴² En réalité, si l'on suit la notice de Diogène Laërce, Anaxagore disait seulement que le soleil était une masse enflammée.⁴³ Toutefois, d'après Aetios, Anaxagore et Démocrite avaient une affirmation voisine sur la lune.⁴⁴ En revanche, l'idée que les étoiles sont des masses enflammées ne paraît figurer que chez Archelaos.⁴⁵ Ce n'est donc pas une véritable citation à laquelle nous avons affaire, mais, comme le

souligne l'adverbe grec ἀναξαγορέως, «à la manière d'Anaxagore», à une simple réminiscence, enrichie à l'aide d'autres sources.

À plusieurs reprises, Origène mentionne le nom de Démocrite et raconte même une anecdote sur son compte, mais il ne cite jamais aucun extrait de ses écrits.⁴⁶

Origène fait connaître un court fragment du traité *Sur la vérité* d'Antiphon le sophiste, qu'il confond avec l'orateur attique et dont il nous dit qu'il niait la providence.⁴⁷

1.B.2 Pythagore et les pythagoriciens

Il est souvent question de Pythagore et des pythagoriciens dans le *Contre Celse*.⁴⁸ Origène raconte à leur sujet plusieurs anecdotes.⁴⁹ À une reprise même, il affirme qu'il a lu Pythagore.⁵⁰ Mais en fait il ne donne jamais aucune citation de lui.

En revanche, il fait longuement référence au livre d'un pythagoricien qui donnait une interprétation allégorique d'Homère: la peste envoyée par Apollon aux Grecs sur la demande de son prêtre Chrysès renvoie en fait à l'action de certains démons mauvais.⁵¹ Qui est le pythagoricien anonyme? Si l'on se fie aux souvenirs de Porphyre sur Origène tels qu'Eusèbe les rapporte—mais on sait que ce témoignage est peu digne de confiance⁵²—, on songe aux trois pythagoriciens dont Porphyre nous dit qu'Origène les lisait: Kronios, Nicomaque et Nouménios. Seul ce dernier est cité par Origène dans le *Contre Celse*. Mais ce n'est pas là un argument suffisant pour lui attribuer la paternité du livre interprétant allégoriquement Homère, même si, comme nous allons le voir, Nouménios était un tenant de la méthode allégorique et se référait souvent au rôle des démons.

Il est question du pythagoricien Nouménios à quatre reprises dans le *Contre Celse*.⁵³ Origène nous fait connaître cinq titres différents de l'œuvre de ce philosophe du 2^e siècle. Un de ces titres est connu par d'autres sources, le *Περὶ τὰγαθοῦ*, le traité *Sur le Bien*, dont Origène nous apprend qu'il avait au moins trois livres;⁵⁴ le livre 1 parlait des Juifs qui définissent Dieu comme incorporel et interprétait allégoriquement les prophètes; le livre 3; interprétait allégoriquement l'histoire de Jésus, dont le nom n'est pas cité, ainsi que celle de Moïse, de Jannès et de Jambres.

Nous ne connaîtrions pas les quatre autres titres sans Origène. Il s'agit du traité *Περὶ ἀριθμῶν*, *Sur les nombres*, du traité *Περὶ τόπου*, *Sur le lieu*, du *syggramma* appelé probablement *Ἑκὼν*, *La huppe*,⁵⁵ ainsi que du traité *Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς*, *Sur l'incorruptibilité de l'âme*.⁵⁶ Les trois premiers écrits interprétaient allégoriquement Moïse et les prophètes. Le dernier se composait d'au moins deux livres.

Origène ne cite pas à proprement parler Nouménios. De ce point de vue, il ne peut pas être comparé à Eusèbe, qui constitue notre principale source pour les fragments de Nouménios.⁵⁷ Toutefois les références origénienes sont précieuses. Les trois allusions au traité *Sur le Bien* contiennent des informations qu'Origène est seul à donner, à savoir: le fait que, selon Nouménios, les Juifs définissent Dieu comme incorporel,⁵⁸ l'interprétation allégorique des prophètes par Nouménios,⁵⁹ l'interprétation allégorique de l'histoire de Jésus

par Nouménios.⁶⁰ En revanche l'information sur Moïse, Jannès et Jambres possède un parallèle chez Eusèbe.⁶¹

Mais le plus long fragment de Nouménios que donne Origène est relatif à Sérapis.⁶² L'écrit d'où est tiré ce passage n'est pas précisé. Il ne s'agit pas forcément d'un texte littéral, mais peut-être d'un résumé assez précis, qui explique comment Sérapis a été constitué dieu grâce à des rites impies et à des sortilèges démoniaques.⁶³

Ainsi, on doit conclure que nous connaîtrions beaucoup moins bien Nouménios en l'absence du témoignage d'Origène.

1.B.3 Platon et les platoniciens⁶⁴

Origène cite onze livres différents de Platon. Il a une prédilection pour le *Phèdre*, auquel il se réfère ou fait allusion à quinze reprises⁶⁵ et, dans une moindre mesure, pour la *République* (onze citations ou allusions dans le *Contre Celse*, auxquelles s'ajoute une référence dans les *Stromates*).⁶⁶ Viennent ensuite le *Timée* (sept citations),⁶⁷ l'*Apologie*,⁶⁸ les *Lettres* (6 et 7),⁶⁹ les *Lois*⁷⁰ et le *Philebe*⁷¹ (trois citations dans chaque cas), puis le *Banquet*,⁷² le *Criton*,⁷³ le *Gorgias*⁷⁴ et le *Théétète*⁷⁵ (une seule citation). Son choix n'est donc pas très différent de Celse, même si ce dernier cite plus volontiers les *Lettres* et le *Timée* que le *Phèdre* et la *République*.

Plusieurs de ces citations sont utilisées par Origène à l'encontre de l'argumentation de Celse prétendant s'appuyer sur Platon pour démontrer ses thèses. Il y a au moins quatre exemples de ce phénomène. Tout d'abord, Origène retourne contre Celse une citation des *Lois* 716a de Platon.⁷⁶ Ensuite, contre la thèse de Celse sur la quantité constante de mal dans le monde, Origène utilise à la fois le *Timée* 22d et le *Théétète* 176a.⁷⁷ Puis, il se sert de la *Lettre* 6 pour établir que Platon a parlé du Fils de Dieu et il considère que Celse a omis intentionnellement ce passage, gênant pour lui.⁷⁸ Enfin Origène utilise le *Timée* 41a pour réfuter l'image que Celse veut tracer de Platon.⁷⁹ En d'autres termes, Origène affirme sa compétence platonicienne et s'arroge le droit de donner à Celse des leçons de platonisme.⁸⁰

Plutarque n'est cité qu'une seule fois dans le *Contre Celse*.⁸¹ Origène fait allusion à ses livres composant le traité *Sur l'âme*—ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς—dont nous savons par le témoignage d'Eusèbe qu'ils étaient au moins au nombre de deux.⁸² Le traité *Sur l'âme* de Plutarque est connu par le catalogue de Lamprias, où il occupe le numéro 209.⁸³ Il nous est parvenu par l'intermédiaire de six citations: outre celle d'Origène, il y a deux fragments d'Aulu-Gelle, le fragment d'Eusèbe signalé à l'instant et deux fragments de Jean de Stobi.⁸⁴

Mais, là où Origène constitue une source irremplaçable pour la connaissance du platonisme, c'est évidemment dans le cas de Celse. Car Celse doit être classé parmi les moyens platoniciens de la deuxième moitié du deuxième siècle, comme l'ont bien montré les historiens de la philosophie qui, sur ce point-là, ne suivent pas Origène hésitant entre un Celse épicurien et un Celse platonicien.⁸⁵ Le *Discours vrai* nous est parvenu exclusivement par les extraits qu'en donne Origène. Or ces extraits paraissent fidèles et, même s'il est sûr qu'Origène a opéré une sélection dans l'écrit de départ, il semble qu'une bonne partie de l'ouvrage de Celse nous soit parvenue.⁸⁶

1.B.4 Aristote et les péripatéticiens

Origène fait dans le *Contre Celse* onze références à Aristote.⁸⁷ Elles consistent dans l'énoncé de thèses aristotéliennes—par exemple celle sur les noms qui existent par convention et non par nature ou encore celle sur l'éther immatériel et d'une cinquième nature. Ce sont aussi des anecdotes sur la vie d'Aristote.⁸⁸ Mais Origène ne cite aucun écrit d'Aristote dans le *CCels*.

Selon D. T. Runia, il existerait encore deux références à Aristote dans les *Commentaires sur les Psaumes* composés à Césarée de Palestine. Je commence par la seconde, sur le Psaume 35:6,⁸⁹ car elle n'est pas d'Origène, mais revient à Évagre.⁹⁰ En revanche, la première, qui appartient à la Préface, est authentiquement origénienne et particulièrement intéressante, puisque Origène affirme citer les œuvres mêmes d'Aristote. Je traduis:

À cause des psaumes qui ont pour titre "pour la fin," nous avons rassemblé les définitions de ce mot, qui, d'après les écrits d'Aristote tout d'abord, sont les suivantes: la fin est ce en raison de quoi les autres choses sont, mais qui, elle-même, n'est en raison de rien. Ou la suivante: ce en raison de quoi les autres choses sont, mais qui, elle-même, n'est pas en raison de ces choses. Ou la suivante: à cause de quoi on fait les autres choses, mais elle-même n'est à cause de rien d'autre.⁹¹

Les deux, premières définitions ont un parallèle étroit dans la *Méta-physique* α 2, 994b9-10, mais je n'ai pas trouvé de référence pour la troisième. On peut d'ailleurs douter qu'ici Origène cite directement Aristote. Il utilise très probablement un lexique alphabétique des œuvres d'Aristote, dans lequel ont été introduites des références extra-aristotéliennes.⁹² D'autres définitions d'origine aristotélienne présentes çà et là dans les œuvres d'Origène peuvent remonter à ce lexique.⁹³ On songe notamment à la définition des homonymes dans l'*Homélie* 20 sur Jérémie.⁹⁴

Certains spécialistes ont voulu qu'Origène ait lu le *Traité de l'âme* et l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.⁹⁵ Mais il n'existe pas de preuve de cette affirmation.⁹⁶

Parmi les péripatéticiens, Origène nous donne accès à un fragment d'Hermippe, un philosophe des 3^e ou 2^e siècles avant notre ère, originaire de Smyrne. Il cite le premier livre de son traité *Sur les nomothètes*.⁹⁷ Selon Origène, Hermippe raconte que Pythagore a emprunté aux Juifs sa philosophie pour l'introduire en Grèce. Origène ne connaît probablement pas Hermippe en tradition directe, car il commence sa citation par les mots: «on dit encore d'Hermippe que . . . λέγεται δὲ καὶ Ἑρμιππον. . .». Est-ce à dire qu'Origène lit Hermippe dans le *Contre Apion* de Flavius Josèphe, où se trouve attribuée à Hermippe l'idée que Pythagore aurait fait passer dans sa doctrine beaucoup de lois juives?⁹⁸ Je ne le crois pas, car Flavius Josèphe se réfère au premier livre du traité *Sur Pythagore*, qu'il ne faut pas confondre avec le livre cité par Origène.⁹⁹ On connaît neuf fragments du traité *Sur les nomothètes*, dont trois proviennent d'Athénée, deux d'un papyrus d'Oxyrhincos, deux de Plutarque, un de Porphyre et le dernier du *Contre Celse*.¹⁰⁰

1.B.5 Épicure et les épicuriens

Dans le *Contre Celse*, Origène se réfère à quinze reprises à Épicure et aux épicuriens. Plutôt que de citations d'œuvres précises, il s'agit de témoignages sur les thèses du Jardin où se retrouve la terminologie épicurienne. Quatorze

de ces références figurent dans le recueil d'H. Usener.¹⁰¹ C'est H. Chadwick qui a attiré l'attention sur la référence absente du recueil.¹⁰² en CCels IV 14, Origène décrit les dieux d'Épicure comme composés d'atomes et de ce fait sujets à la dissolution; ce qui explique qu'ils ne se dissolvent pas, c'est qu'ils secouent et rejettent les atomes corrupteurs. Ces lignes sont rapprochées par H. Chadwick d'une scholie sur les Κύριαι δόξαι.

1.B.6 Les stoïciens¹⁰³

Origène se réfère à Zénon à six reprises.¹⁰⁴ Le recueil d'I. ab Arnim ne signale que quatre de ces références:¹⁰⁵ dans la première, il est question d'un épisode de la vie de Zénon; dans la quatrième, d'un bon mot de Zénon mieux connu par Plutarque;¹⁰⁶ la deuxième référence est relative à l'enseignement de Zénon sur l'adultère, mais il ne semble pas qu'il s'agisse d'une citation d'une œuvre précise; seule la troisième référence donne accès explicitement à un ouvrage de Zénon: la *République*; mais le fragment qui est cité est connu dans un état plus complet par Clément d'Alexandrie.¹⁰⁷

Les deux références absentes du recueil d'I. ab Arnim ne revêtent pas la même importance. En CCels VIII 49, il est simplement dit que, pour Zénon (et Chrysippe), Dieu est corporel, ce qui est une thèse stoïcienne bien connue. Plus intéressant est le passage de CCels IV 54, qui fait allusion à la thèse des disciples de Zénon sur les corps d'animaux et les plantes; il est bien possible qu'Origène cite çà et là les mots mêmes d'un auteur du Portique, sans que l'on puisse toutefois identifier l'écrit d'où proviennent les phrases énoncées.

Je passe maintenant à Chrysippe. Au début de ce siècle, I. ab Arnim, travaillant à la confection de ses *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a cru qu'Origène visait Chrysippe dans soixante-dix-huit passages tirés de huit de ses écrits.¹⁰⁸ Selon lui, chaque fois qu'Origène dit "les stoïciens" ou encore chaque fois qu'une de ses phrases a une coloration stoïcienne, «ce sont les mots mêmes de Chrysippe» qui sont là. Et I. ab Arnim estime en particulier qu'il est possible de reconstituer la doctrine du destin et du libre-arbitre de Chrysippe à l'aide de fragments empruntés au *Traité des Principes*, au *Traité de la Prière* et aux *Commentaires sur la Genèse*. Je ne partage pas cette manière de voir. Il est vrai que la théorie d'Origène sur le libre-arbitre contient des éléments stoïciens, notamment l'idée que la liberté consiste dans le pouvoir de réagir aux représentations ou la distinction entre les causes principales et les causes auxiliaires. Mais Origène combine à ces éléments des apports d'origine platonicienne, notamment l'idée de choix antérieur, l'idée de causes plus anciennes.¹⁰⁹ On ne peut identifier les doctrines d'Origène et de Chrysippe: le jugement libre d'Origène n'est pas l'assentiment de Chrysippe. La doctrine de ce dernier est relativement bien connue grâce au *Traité du Destin* de Cicéron (39-45). Il suffit de se reporter à ces pages pour mesurer l'écart qui sépare Origène de Chrysippe. En réalité, comme l'a bien montré B. D. Jackson, plus que de Chrysippe, la doctrine d'Origène est proche de celle d'Épictète: tous deux pensent qu'il est en notre pouvoir d'user correctement des impressions extérieures.

Ce que je viens de dire des passages relatifs au destin et à la liberté doit être généralisé. On n'a pas le droit d'attribuer à Chrysippe des lignes qu'Origène prend nettement à son compte.¹¹⁰ On ne peut pas voir sous les

échos stoïciens des écrits d'Origène des citations de Chrysippe. On ne peut considérer comme des références à Chrysippe les passages introduits par la formule «les stoïciens disent que.» Pour prendre un exemple, Origène réfute l'argument paresseux par la distinction entre le possible et le nécessaire;¹¹¹ ce n'est pas la réfutation de Chrysippe, qui repose sur la distinction entre les assertions isolées et les assertions liées, confatales.¹¹²

En réalité, il n'est pas question de Chrysippe en dehors du *Contre Celse*, où son nom figure explicitement à huit reprises.¹¹³ À ces huit références, je propose d'en ajouter trois autres, où le nom de Chrysippe ne figure pas, mais où il est sans doute visé.¹¹⁴ Ces onze passages ne prétendent pas tous être des citations d'écrits précis de Chrysippe: ainsi, en CCels I 40, Origène décrit une habitude d'écriture du philosophe stoïcien; en CCels II 12, il vise explicitement, non pas un écrit précis, mais les livres de Chrysippe; en CCels VIII 49, ce sont les sectateurs de Zénon et de Chrysippe qui sont visés.

Restent huit citations éventuelles. Pour quatre d'entre elles, les données du *Contre Celse* permettent d'identifier l'écrit chrysippien d'où elles sont issues. Deux appartiennent à l'Εισαγωγή περί αγαθών και κακῶν, le *Traité élémentaire sur les biens et les maux*:¹¹⁵ le fragment cité en CCels IV 63, ainsi que le fragment en CCels IV 64, qui est probablement une adaptation origénienne du texte original.¹¹⁶ De cette manière, Origène nous fait connaître deux des quatre extraits du *Traité élémentaire* qui nous sont parvenus.¹¹⁷ Les deux autres extraits sont donnés par Athénée.

Origène cite à deux reprises, en CCels I 64 et VIII 51, le (λόγος) θεραπευτικός, le (livre) thérapeutique du *Traité sur les passions*.¹¹⁸ Il s'agit du quatrième et dernier livre du traité, puisque, d'après d'autres témoignages, ce dernier se composait de trois livres «logiques» et d'un quatrième livre «thérapeutique» ou «éthique». En réalité, Origène ne fait connaître qu'un seul fragment du traité de Chrysippe, car CCels I 64 est le résumé du texte littéral que donne CCels VIII 51. Il faut souligner que l'apport d'Origène est ici bien moindre que celui de Galien, avec ses quarante-deux extraits, et même que celui de Plutarque, qui transmet quatre fragments.¹²⁰

Est-il possible de rattacher à des écrits chrysippiens les quatre dernières citations d'Origène? Les données du *Contre Celse* sont vagues—Origène parle de *syggrammata* sans plus de précision en CCels IV 48—ou inexistantes—CCels IV 78; V 57; VIII 67. Toutefois il me paraît possible de déterminer l'origine d'un de ces fragments, grâce à des témoignages parallèles. En CCels IV 48, Origène raconte que Chrysippe interprétait allégoriquement un tableau de Samos représentant une scène obscène—Zeus et Héra faisant l'amour. La lecture de la notice de Diogène Laërce consacrée à Chrysippe permet de repérer presque à coup sûr l'écrit où Chrysippe se livrait à cette interprétation: il s'agit du Περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων, *Sur les anciens physiologues*, où, d'après Diogène Laërce, Chrysippe interprétait en six cents stiques l'histoire d'Héra et de Zeus.¹²¹ A ma connaissance, le rattachement de notre fragment à cette œuvre n'a jamais été avancé. Je le propose avec prudence.

Je passe à Chérémon, prêtre égyptien et philosophe stoïcien du premier siècle de notre ère. Le témoignage d'Origène est doublement précieux.¹²² D'abord, parce qu'il transmet—et il est le seul—le titre d'un de ses écrits: le

traité *Περὶ κομητῶν*, *Sur les comètes*. Ensuite, parce qu'il donne un fragment de cette œuvre, dans lequel Chærémon explique que des comètes se sont parfois levées à l'approche d'événements heureux.¹²³

Avec les deux derniers philosophes stoïciens dont il va maintenant être question, nous n'avons plus affaire au *Contre Celse*, mais aux écrits d'Origène sur les Psaumes. On a vu que, dans la Préface aux *Commentaires sur les Psaumes*, Origène a recours à un lexique aristotélicien. Immédiatement à la suite de la citation tirée de ce lexique, Origène utilise l'œuvre d'Hérophile intitulée *Περὶ στοικῆς ὀνομάτων χρήσεως*, *Sur l'usage stoïcien des noms*. Il cite en réalité deux fragments de cet écrit. D'abord la définition du mot τέλος, «fin.» Ensuite les sept définitions du mot θεός, «Dieu,» dont certaines, d'origine stoïcienne ou platonicienne ou néopythagoricienne ou encore médioplatonicienne, ont été étudiées par R. Cadiou.¹²⁴ Ce dernier propose de voir dans les définitions du mot οὐσία, «essence,» données sans référence d'auteur dans le *Traité sur la Prière* (27.8) un autre fragment du glossaire d'Hérophile. Comme le montre R. Cadiou, ces définitions peuvent être rapprochées de textes de Thalès, Pythagore, Platon, Zénon, Chrysippe, Posidonios, Nouménios. Ainsi, Origène nous fait connaître les trois fragments parvenus jusqu'à nous d'Hérophile, lexicographe d'inspiration stoïcienne qu'on date du 2^e siècle de notre ère.¹²⁵ Il existe d'autres définitions stoïciennes ou non dans l'œuvre d'Origène.¹²⁶ Viennent-elles du lexique d'Hérophile? On ne peut en être assuré.

Si la figure d'Hérophile est obscure, il n'en va pas de même pour celle de Mousonios Roufos, le maître d'Épictète, qu'Origène mettait sur le même plan qu'Héraclès, Ulysse et Socrate.¹²⁷ Ses démêlés avec Néron et Vespasien sont bien connus, ainsi que l'amitié qui le liait à l'empereur Titus. Les *Scholies sur les Psaumes* d'Origène contiennent un de ses paradoxes.¹²⁸ Comme il ne figure pas dans les éditions de ses fragments, j'en propose ici une traduction:

Il faut pratiquer l'insulte, voire l'insulte cinglante, mais contre soi-même; il faut nourrir la colère et la rancœur, mais contre la sensualité qui est en nous.¹²⁹

D'où provient le fragment connu par Origène? Selon C. Lutz, la comparaison entre les fragments connus par Jean de Stobi et le fragment qui se trouve dans le papyrus Rendel Harris prouve qu'il existait au 3^e siècle un corpus mousonien complet, dans lequel Jean de Stobi, deux siècles plus tard, s'est alimenté. On peut faire l'hypothèse qu'Origène avait lui aussi accès à ce corpus. Son originalité est d'avoir choisi un fragment que le reste des citateurs de Mousonios—Plutarque, Épictète, Aulu-Gelle, Ælius Aristide et Jean de Stobi—ont négligé.

J'en viens aux citations qu'Origène attribue au Portique sans davantage préciser. Elles sont nombreuses: une trentaine. Toutes ne sont pas intéressantes. C'est le cas lorsqu'Origène rappelle en termes très généraux des doctrines stoïciennes bien connues: ils ne croient pas, nous dit-il, à l'immortalité de l'âme et à la métensomatose,¹³⁰ au cinquième élément d'Aristote,¹³¹ à la tripartition de l'âme,¹³² selon eux, les premiers éléments sont corporels¹³³ et Dieu est corporel;¹³⁴ ils nient les réalités intelligibles et, pour eux, toute représentation dépend des sensations;¹³⁵ les noms existent par nature, et non par convention.¹³⁶

Mais Origène est d'un apport beaucoup plus appréciable quand il nous renseigne sur des points mal connus ou difficiles de la philosophie stoïcienne. En matière de logique, deux passages doivent être signalés: dans le *Commentaire sur Matthieu*, celui où les «spécialistes» (οἱ δεινοί) distinguent entre le sens générique et le sens spécifique des mots;¹³⁷ et surtout, dans le *Contre Celse*, le passage sur le syllogisme des deux propositions ou argument tiré des deux conditionnelles qui est l'exposé le plus clair et le plus complet sur la question que nous ait légué l'Antiquité, ainsi que l'ont montré récemment B. Mates, L. Roberts et J. M. Rist.¹³⁸ Cette familiarité d'Origène avec la logique stoïcienne est telle qu'il a suffi à C. Schäulin de se reporter au long exposé de logique qui figure chez Diogène Laërce, et tout particulièrement au deuxième syllogisme dit ἀναπόδεικτος, pour proposer une correction satisfaisante à un passage à peu près désespéré du *Traité des Principes*.¹³⁹ Ajoutons que l'ensemble de la théologie grecque depuis Origène ne peut pas être compris sans référence à la philosophie stoïcienne du langage, et notamment au concept d'ἐπίνοια, comme l'a bien montré T. Kobusch.¹⁴⁰

En matière de physique, les citations d'Origène apportent des éclaircissements précieux pour comprendre dans quelle condition se produit l'ἐκπύρωσις, l'embrasement du monde.¹⁴¹ D'autre part, comme l'a montré J. M. Rist, Origène a une connaissance particulièrement précise des diverses théories stoïciennes sur les cycles cosmiques: il connaît la théorie chrysippienne orthodoxe des cycles absolument identiques entre eux, la théorie des cycles indistinguables entre eux et celle des cycles caractérisés par des changements infimes.¹⁴² Origène apporte aussi des lumières sur la conception stoïcienne de la providence: il faut distinguer entre les hommes créés à titre principal et les animaux qui existent pour le bien de l'homme.¹⁴³ Le passage où Origène expose l'ἀργὸς λόγος, l'argument paresseux,¹⁴⁴ est un des meilleurs exposés que nous ait laissés l'Antiquité sur la question.¹⁴⁵ La conception stoïcienne de la divination est également éclairée par les remarques d'Origène.¹⁴⁶ Enfin, il est possible qu'un passage où il est question de la naissance des premiers hommes vise les stoïciens.¹⁴⁷

Origène donne des renseignements moins précieux sur l'éthique du Portique. Il connaît assez bien la doctrine stoïcienne des vertus,¹⁴⁸ la théorie des actions indifférentes,¹⁴⁹ ainsi que la manière dont certains stoïciens envisageaient le lien entre la προαίρεσις, la liberté de choix, et l'action.¹⁵⁰ Il énonce plusieurs paradoxes relatifs au sage stoïcien, aussi heureux que Dieu, seul prêtre, seul à être libre.¹⁵¹

1.B.7 Divers

Sous cette rubrique, je regroupe des philosophes qu'il n'est pas possible de rattacher avec certitude à une des grandes écoles philosophiques grecques.

Origène cite un fragment d'Aristandros qui avait écrit au sujet de Platon qu'il était le fils, non de son père Ariston, mais d'un fantôme qui avait la forme du dieu Apollon et qui s'était approché de sa mère Amphictione.¹⁵² On peut faire deux hypothèses au sujet de cet Aristandros. L'hypothèse traditionnelle consiste à l'identifier avec Aristandros de Telmessos, le devin d'Alexandre le Grand.¹⁵³ Mais l'hypothèse la plus séduisante est que notre Aristandros est le philosophe dont il est question, en même temps que de Nouménios, dans le

Commentaire du Timée de Proclus.¹⁵⁴ d'après Proclus, ces deux philosophes professaient que l'âme est un nombre. Un argument en faveur de cette identification est que, après avoir cité Aristandros, Origène parle des «autres platoniciens.» Origène nous transmettrait donc le seul fragment connu de ce platonicien, dont on peut penser, à cause de Proclus, qu'il était contemporain de Nouménios.

Nous devons à Origène une citation de Mœragénès.¹⁵⁵ Origène nous apprend que cet auteur, non chrétien, mais philosophe, avait écrit des *Mémorables* relatifs à Apollonios de Tyane, dans lesquels il racontait que les philosophes séduits par Apollonios le regardaient comme un magicien. Il est question de ce Mœragénès dans le passage de la *Vie d'Apollonios de Tyane* où Philostrate donne ses sources: il précise que l'écrit de Mœragénès sur Apollonios se composait de quatre livres, dont il critique la mauvaise qualité.¹⁵⁶

Un passage du *Contre Celse* fait référence à des définitions de la voix qui se trouvent dans les livres *Περὶ φωνῆς, Sur la voix*.¹⁵⁷ I. ab Arnim imprime ce passage dans les fragments de Chrysippe.¹⁵⁸ Mais, comme le montrent les notes de M. Borret et de H. Chadwick dans leurs éditions, toute la littérature philosophique fourmille de passages parallèles à nos définitions. Nous avons là un titre, mais il paraît difficile de le rattacher à une école plutôt qu'à une autre.

1.B.8 Conclusions

Si l'on met à part les extraits de Celse, il y a cent vingt citations philosophiques environ chez Origène, auxquelles il faut ajouter les quelque vingt-cinq citations figurant dans le *Discours vrai*. Origène apparaît ainsi comme un homme de culture et de lectures philosophiques. Tout comme il est un homme de culture littéraire, historique et scientifique.¹⁵⁹

On constate que, chez Origène, les présocratiques, Aristote et les péripatéticiens occupent un rôle de deuxième plan. Il n'apporte rien à leur sujet en dehors d'un fragment d'Antiphon et d'un fragment d'Hermippe. Ce qu'il nous dit du courant épicurien n'est pas non plus fondamental, à l'exception peut-être du passage où il résume la théorie du Jardin sur les corps des dieux.

En revanche, Origène représente un véritable apport pour notre connaissance de la philosophie grecque dans quatre domaines. Celui des lexiques, d'abord, puisqu'il connaissait et utilisait un lexique des œuvres d'Aristote, ainsi que le lexique d'Hérophile inconnu par ailleurs, et cette liste n'est peut-être pas limitative.¹⁶⁰ Celui de la tradition pythagoricienne ensuite: Origène apprécie et utilise l'œuvre de Nouménios. Celui de la tradition platonicienne encore: Origène cite Platon une cinquantaine de fois. D'autre part, on lui doit un fragment de Plutarque. Enfin, sans Origène, nous serions parfaitement ignorants du *Discours vrai* de Celse, si intéressant pour la connaissance du moyen platonisme, et c'est là un apport considérable.

Mais, si l'on met à part les extraits celsiens, c'est dans le domaine du stoïcisme que l'apport d'Origène est le plus significatif. Non pas à propos de Zénon, où il est maigre. Mais d'abord à propos de Chrysippe, dont Origène nous fait connaître quatre fragments appartenant à trois écrits différents. Ensuite Origène nous a transmis un titre et un fragment de Chærémon, qui seraient inconnus sans lui, ainsi qu'un fragment de Mousonios, qu'il est le seul

de toute la tradition à proposer. Enfin, il nous renseigne sur des points délicats ou mal connus de la logique, de la physique et de l'éthique stoïciennes.¹⁶¹

De cette manière, Origène apparaît beaucoup plus comme un maître en matière de stoïcisme que de platonisme. Deux exemples vont illustrer cette affirmation. J'emprunte le premier à H. Dörrie, qui a établi qu'Origène était incapable de comprendre la portée d'un exposé typiquement platonicien comme celui de Celse dans le *Contre Celse* VII 42-43. Je dois mon second exemple à J. M. Rist, dont je modifie les conclusions.¹⁶² Il s'agit du *Contre Celse* IV 62-70. Celse affirme que, puisque l'univers est un et semblable, le nombre des maux doit toujours être identique; Origène rétorque que l'argumentation de Celse est une mauvaise paraphrase de *Théétète* 176a; utilisant *Timée* 22d, il montre que la somme des maux est variable; d'autre part, il dénonce des fautes dans le raisonnement de Celse; ce dernier, en tant que platonicien, doit souscrire à la doctrine de la providence; or sa théorie des maux est en contradiction avec cette doctrine; car l'idée que la providence ferait en sorte que les maux restent toujours identiques n'est pas platonicienne; bref, selon J. M. Rist, Origène réclame plus de compétence à Celse en matière de platonisme et le corrige au nom de sa propre compétence dans le domaine. Mais j'attire l'attention sur ce qui constitue à mon sens la fine pointe de l'argumentation d'Origène: ce sont les paragraphes du CCels IV 62 et 63, où Origène établit que le mal ne subsiste pas toujours au même degré à l'aide du *Traité élémentaire sur les biens et les maux* de Chrysippe;—notamment grâce à l'exemple de la prostitution qui s'est aggravée à travers les siècles. En d'autres termes, l'argument décisif pour contrer le platonicien Celse est emprunté au stoïcien Chrysippe. C'est dire que la familiarité d'Origène avec le stoïcisme l'emporte sur sa connaissance du platonisme.

Conclusion surprenante pour quiconque admet, en se fiant à Porphyre, qu'Origène a été l'élève d'Ammonios Saccas. C'est donc le moment de soumettre à l'examen le fragment du *Contre les chrétiens* de Porphyre cité par Eusèbe.¹⁶³ Dans quelle mesure les lectures philosophiques que Porphyre prête à Origène recoupent-elles les lectures que le théologien alexandrin cite effectivement dans ses écrits? Selon Porphyre, les lectures d'Origène étaient Platon, Nouménios, Kronios, Apollonophanès, Longin, Modératos, Nicomaque, des pythagoriciens, Chærémon et Kornoutos. Un certain nombre de noms se retrouvent dans les citations qui viennent d'être analysées: Platon, Nouménios, les pythagoriciens, Chærémon. Mais on ne trouve pas, chez Origène, les noms de Kronios, Apollonophanès, Longin, Modératos, Nicomaque, Kornoutos. Inversement, des noms d'auteurs de citations philosophiques chez Origène sont absents chez Porphyre, principalement Chrysippe. Le témoignage de Porphyre apparaît donc comme pêchant à la fois par excès et par défaut, comme peu crédible. Un détail vient renforcer ce jugement sur le manque de crédibilité de Porphyre: est-il vraiment possible qu'Origène ait lu et médité Longin, d'une génération postérieure à la sienne?¹⁶⁴

Dès lors, si ce que dit Porphyre sur les lectures d'Origène ne peut plus être retenu, ce qu'il raconte sur Origène comme auditeur d'Ammonios apparaît comme singulièrement fragile. Origène a-t-il vraiment été l'élève d'Ammonios? En tout cas, ce n'est pas ce qu'il affirme dans la lettre autobiographique reproduite par Eusèbe.¹⁶⁵ Il parle simplement de son maître des disciplines philosophiques. L'analyse des citations d'Origène laisse penser

que ce maître anonyme était singulièrement compétent en matière de stoïcisme: faut-il parler pour autant d'un philosophe stoïcien?¹⁶⁶

2. L'APPORT D'ORIGÈNE POUR LA RECONSTITUTION DE SYSTÈMES OU DE CONCEPTS PHILOSOPHIQUES

En dehors des citations que l'on trouve dans les écrits d'Origène, y a-t-il un profit à attendre de cet auteur pour la connaissance de la philosophie grecque? Peut-on faire appel à lui pour reconstituer des systèmes philosophiques perdus? Certains spécialistes ont voulu l'utiliser pour reconstituer l'enseignement d'Ammonios Saccas. D'autres ont vu en Origène une source d'information importante sur le platonisme des 2^e et 3^e siècles. Qu'en est-il?

2.A Origène et Ammonios Saccas

Origène a-t-il été l'élève d'Ammonios Saccas? Je viens de rappeler que l'examen des citations philosophiques présentes chez Origène et l'étude critique des sources anciennes sur les lectures d'Origène faisaient naître des doutes sérieux à ce sujet. Nous tenons là un premier motif pour refuser d'utiliser Origène en vue de reconstituer les idées d'Ammonios. Mais il y a d'autres raisons d'aller dans le même sens. Acceptons par hypothèse le témoignage de Porphyre: on remarque qu'Origène est, selon lui, un simple auditeur d'Ammonios, ἀκροατής, et non un élève assidu, ζηλωτής. Si donc Origène ne faisait pas partie du cercle des familiers d'Ammonios, comment voir en lui un chemin d'accès privilégié à la pensée du maître de Plotin?¹⁶⁷

Précisément, on a voulu reconstituer la pensée d'Ammonios en confrontant Origène et Plotin.¹⁶⁸ Mais en fait cette confrontation se révèle décevante: on trouve des accords et des désaccords entre eux sur à peu près tous les sujets, par exemple la vertu ou le salut ou Dieu;¹⁶⁹ c'est dire l'originalité de chacune des deux démarches et l'impossibilité de leur attribuer une source commune précise.

Peut-on retrouver le système d'Ammonios en confrontant Origène et le néoplatonicien Hiéroclès, qui se réfère au maître de Plotin? C'est ce qu'ont essayé de faire H. Langerbeck et W. Theiler.¹⁷⁰ Mais A. C. Lloyd et I. Hadot ont bien montré par où pêchaient ces tentatives: elles privilégient exclusivement la méthode de l'accord, sans se livrer à la contre-épreuve, la méthode de la différence.¹⁷¹

2.B Origène et le moyen platonisme

2.B.1 Peut-on assimiler la pensée d'Origène à un système moyen platonicien?

Origène est-il d'un apport quelconque pour reconstituer le platonisme de son époque? La réponse à cette question dépend du degré d'affinité qu'on établit entre Origène et le platonisme. Plusieurs auteurs célèbres, comme E. de Faye, H. Koch ou H. Jonas, ont tenté d'assimiler le système d'Origène à un système platonicien ou néoplatonicien.¹⁷² Tout récemment, R. Berchman a écrit tout un livre fort suggestif pour démontrer que le système philosophique d'Origène devait être compris sans référence à la tradition biblique et

chrétienne, uniquement à l'intérieur de l'histoire du platonisme;¹⁷³ Origène ne serait rien d'autre qu'un philosophe moyen platonicien, dont la théorétique, l'épistémologie et la dialectique seraient typiques du platonisme de son temps; l'apport inestimable d'Origène serait même de proposer des solutions à trois problèmes majeurs du moyen platonisme: la relation entre les intelligibles; la relation entre les intelligibles et les sensibles; la conception du premier principe.

Ce qu'affirment les auteurs dont je viens de citer les noms a son exact contre-pied dans la célèbre thèse d'H. Dörrie, selon laquelle il n'y a aucune continuité entre le platonisme et les Pères, en dehors d'une continuité de mots et d'images qui ont perdu leur sens original;¹⁷⁴ le platonisme serait parfaitement incompatible avec la théologie patristique; la preuve, c'est que les Pères sont entrés en conflit avec les philosophes platoniciens.

Il est clair que nous avons affaire à deux approches également paradoxales. H. Dörrie affirme contre toute vraisemblance qu'Origène n'a rien à voir avec Platon, tandis que R. Berchman ne voit dans Origène rien d'autre que le platonisme. Pour le premier, il n'y a chez les Pères rien d'autre que la Bible. Pour le second, la Bible ne joue aucun rôle chez Origène, sinon d'ornement, d'apparat.¹⁷⁵

Pour mon compte, j'adopte le point de vue de C. J. de Vogel;¹⁷⁶ entre le platonisme et les Pères, il y a des éléments de continuité—ce qui donne raison à R. Berchman—, mais aussi de discontinuité—ce qui va dans le sens d'H. Dörrie. Ce qui veut dire qu'Origène peut être confronté à des philosophes platoniciens, que des ressemblances peuvent être repérées, mais aussi des divergences. R. Mortley a par exemple montré que l'épistémologie et la théologie mystique d'Origène sont en rupture avec le moyen platonisme sur toute une série de points décisifs: le thème de l'imitation d'un modèle humain, Jésus, si choquant pour la philosophie grecque; le thème de la nécessité de la grâce divine, au lieu des trois voies de la synthèse, de l'analyse et de l'analogie qui, selon le moyen platonisme, permettent de connaître l'essence divine; le thème de l'incommunicabilité de Dieu opposé au thème de sa communicabilité relative.¹⁷⁷ Concevoir Origène comme un philosophe moyen platonicien, c'est en fait passer à côté de ce qui fait son originalité de démarche et de visée, et qui consiste à établir des liens dialectiques entre le donné biblique et les divers courants de pensée rationnels de son époque.

2.B.2 Les apports ponctuels d'Origène pour la connaissance du moyen platonisme

Maintenant, Origène peut-il fournir des apports plus ponctuels et permettre de reconstituer des éléments du platonisme de son temps? Ce qui permet de regarder cette hypothèse comme vraisemblable, c'est qu'il est informé sur certaines discussions internes au moyen platonisme. Par exemple, il sait que certains définissent Dieu comme intellect, d'autres comme au-delà de l'intellect et de l'essence.¹⁷⁸

Je me contenterai d'illustrer l'apport d'Origène à l'aide de deux exemples, que j'emprunte à J. Dillon, le premier parce qu'il se révèle en fin de compte discutabile et qu'il pose des problèmes de méthode, le second parce qu'il paraît acceptable.

J. Dillon opère un rapprochement entre la doctrine origénienne du *Traité des Principes* relative à l'action propre de chacune des personnes de la Trinité et la théorie de Proclus sur l'*energeia* différente des trois hypostases.¹⁷⁹ De même que, pour Origène vu par J. Dillon, le Père étend son pouvoir à tous les êtres, le Fils aux seuls êtres rationnels et l'Esprit Saint aux seuls saints, pour Proclus le Bien agit sur tous les niveaux de la création, l'Intellect seulement sur toutes les entités dotées d'une forme, l'Âme seulement sur ce qui a vie. Or la tradition platonicienne ne fournit aucun texte de l'époque d'Origène offrant la doctrine de Proclus. Mais, pour J. Dillon, il est clair que la théorie d'Origène et celle de Proclus sont les applications d'une même doctrine, qui n'a pas été inventée par Origène et qui doit remonter probablement à Ammonios Saccas. Origène transposerait donc à la Trinité une doctrine née dans le moyen platonisme.

La démonstration de J. Dillon n'emporte pas complètement la conviction. En effet, il s'appuie sur le texte du *Traité des Principes* tel qu'il est fourni par Justinien et récuse celui de Rufin, sans doute à tort.¹⁸⁰ Le texte de Justinien, tout comme celui de Jérôme, paraissent correspondre plus à la lecture que les origénistes du 4^e siècle faisaient d'Origène qu'à Origène lui-même. Qu'il y ait un ancêtre commun à ces origénistes et à Proclus ne fait pas de doute. Mais cet ancêtre n'est peut-être pas à situer parmi les platoniciens de l'époque d'Origène.

Le second exemple n'appelle pas les mêmes réserves. Il concerne le pouvoir incantatoire des noms propres bibliques tel qu'Origène l'analyse dans l'*Homélie 20 sur Josué*.¹⁸¹ J. Dillon met en parallèle les affirmations d'Origène avec la théorie de l'efficacité magique des noms dans le néoplatonisme. Cette théorie, étroitement liée à la doctrine de la *συνάθεα*, n'est pas un lieu d'affrontement entre païens et chrétiens. J. Dillon montre qu'Origène constitue la meilleure voie d'accès pour connaître la théorie telle qu'elle était avant le néoplatonisme, dans le moyen platonisme de son époque.¹⁸²

2.B.3 Conclusion

Ainsi, Origène ne permet pas de reconstituer les systèmes moyens platoniciens de son époque. En revanche, et moyennant des précautions de méthode, il contribue à éclairer des points particuliers du platonisme de son temps.

3. ORIGÈNE ET LES MODES D'ÉCRITURE PHILOSOPHIQUES

Je voudrais maintenant insister sur un apport d'Origène dont on parle trop rarement: les renseignements qu'il nous donne sur les règles de l'écriture philosophique, ainsi que sur les modes de composition des ouvrages philosophiques. B. Neuschäfer vient de montrer, dans un ouvrage qui renouvelle notre connaissance d'Origène philologue, comment ce dernier, qui a exercé le métier de *grammatikos*, utilisait constamment, dans son travail sur la Bible, les méthodes profanes d'explication des textes.¹⁸³ Et il souligne même qu'Origène est une mine pour mieux connaître le savoir philologique d'époque impériale. Pourquoi un phénomène du même ordre ne se produirait-il pas dans le domaine voisin des modes d'exposition philosophiques?

Jusqu'à une date récente, le bilan des études origénienes en ce domaine est décevant. On peut signaler les études d'E. de Faye et de G. Bardy. E. de Faye avait été frappé par l'habitude, chez Origène, d'aborder un problème en passant en revue toutes les questions susceptibles d'être soulevées sur le sujet. Il croyait que ce mode d'écriture venait directement d'Aristote.¹⁸⁴ G. Bardy a rectifié cette conclusion, en montrant que la méthode des apories trouvait assurément son origine chez Aristote, mais que, à l'époque d'Origène, elle était devenue un procédé d'exposition scolaire.¹⁸⁵

Plus près de nous, A. Orbe a montré que le court passage du *Commentaire sur Jean* relatif à l'âme présentait le plan traditionnel des traités sur l'âme, faits de quatre parties: (1) nature de l'âme; (2) incorporation de l'âme; (3) destin de l'âme incarnée; (4) eschatologie.¹⁸⁶

À notre époque, il faut signaler l'étude tout à fait neuve d'Ilsetraut Hadot.¹⁸⁷ Son point de départ consiste à analyser les différents types de schémas introductifs présents dans les commentaires des néoplatoniciens d'époque tardive sur les écrits d'Aristote et de Platon. Elle les replace dans leur contexte, qui est le cursus d'enseignement philosophique. Le cursus proprement dit était précédé d'abord par une introduction générale à la philosophie—existe-t-elle? qu'est-elle? comment est-elle? pourquoi est-elle?—ensuite par une introduction particulière à l'*Isagoge* de Porphyre, qui était le premier livre que lisaient les étudiants. Venait alors la première partie du cursus, qui consistait dans l'étude des œuvres et de la philosophie d'Aristote, en commençant par les *Catégories*. Les néoplatoniciens ont rédigé à l'intention de leurs étudiants deux types d'introduction. D'abord une introduction à la philosophie d'Aristote en général, «dont le plan comprenant dix points avait été établi (. . .) par Proclus dans une œuvre intitulée *Συναγωγή*».¹⁸⁸ Ensuite une introduction particulière aux *Catégories*, qui offrait toujours les six points suivants: le but du livre; son utilité; son authenticité; sa place dans l'ordre de lecture; la raison d'être de son titre; sa division en chapitres. On note que ce schéma en six points se retrouve dans toutes les introductions des commentaires néoplatoniciens sur les différents écrits d'Aristote.

La seconde partie du cursus néoplatonicien était consacrée à l'étude de la philosophie et des dialogues de Platon. Là encore, il existait deux types d'introduction. D'abord, une introduction générale à la philosophie de Platon, qui, comme l'introduction à la philosophie d'Aristote, comportait dix points. La liste de ces dix points, qui ne sont pas identiques aux dix points relatifs à Aristote, remonte à Proclus, et sans doute à sa *Συναγωγή*.¹⁸⁹ Ensuite, il y avait des introductions spéciales à chacun des douze dialogues de Platon que devaient lire les étudiants, du *Premier Alcibiade* au *Parménide*. Elles examinaient successivement huit points: la mise en scène dramatique du dialogue; la signification des personnages; le but du dialogue; la place relative du dialogue; son utilité; sa division en chapitres; son style; la manière dont le dialogue est rapporté et le sens allégorique à en tirer.

Il est sûr que les deux schémas en dix points qui introduisent respectivement à la philosophie de Platon et à celle d'Aristote ont été mis au point par Proclus au 5^e siècle de notre ère. De quand date la mise au point des schémas en six et en huit points? I. Hadot analyse le prologue d'Origène à son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*; elle montre qu'on peut y recon-

naître le schéma suivant, en six points: les personnages; le genre littéraire; les dispositions nécessaires pour aborder l'ouvrage; le but du livre; sa place dans l'ordre de lecture des écrits de Salomon et dans les divisions des parties de la philosophie; la raison du titre. Il est clair que ce schéma doit être rapproché du schéma en huit points présent dans les introductions aux dialogues de Platon et plus encore du schéma en six points des introductions aux traités d'Aristote.

Origène est-il l'inventeur de ce schéma? Le caractère scolaire de ce plan est tellement frappant qu'on doit plutôt penser qu'Origène le tient de la tradition philosophique de son temps. I. Hadot songe à la tradition platonicienne. Je me demande s'il ne s'agit pas d'une tradition philosophique plus large, celle de la philosophie scolaire en général. Origène permet donc de mieux connaître un mode d'écriture de cette tradition scolaire.¹⁹⁰

Un autre apport d'Origène doit être maintenant souligné. Ici je dois renvoyer à mes propres travaux.¹⁹¹ Depuis une quinzaine d'années, je m'interroge sur le plan du *Traité des Principes* tel que M. Harl l'a dégagé, en 1973, lors du premier colloque international des études origéniques:¹⁹² une Préface, un premier exposé général relativement court (I.1–I.3) consistant en une vue synoptique des questions de physique traitées de manière systématique et selon le point de vue chrétien, une deuxième partie plus développée (II.4–IV.3) qui consiste en la recherche de réponses sur neuf points particuliers controversés annoncés dans la Préface, et une brève Récapitulation (IV 4) qui revient sur les sujets de la première partie et donne quelques développements supplémentaires. J'ai tenté de démontrer qu'il existait d'autres exemples de ce mode de composition littéraire dans la littérature philosophique de l'époque tardive. Cinq ouvrages relevant de la physique païenne suivent un schéma très proche de celui du *Traité des Principes*:

1. L'*Oniroticron* d'Artémidore, qui écrivait en Asie Mineure au 2^e siècle de notre ère. Il s'agit de la plus ancienne clef des songes qui nous soit parvenue intégralement.¹⁹³ Cet écrit traite d'une question qui relève de la physique, celle de la divination par l'analyse des songes. Les trois premiers livres constituent un premier ensemble: la Dédicace est une préface qui trace un programme de travail, les livres I et II forment un traité systématique consacré aux «détails» sur les songes, le livre III est un complément. Les deux derniers livres, précédés d'une nouvelle préface, forment un second ensemble, qui consiste en un nouvel exposé «depuis le commencement» (IV préface), «une considération méthodique et une interprétation neuve des problèmes en question» (V préface); IV répète le plan de I-II, mais dans une perspective de réfutation et de recherche; V est une collection de «rêves avec leurs accomplissements» (IV conclusion).

2. Le *Traité du destin* d'Alexandre d'Aphrodise, composé à la fin du 2^e siècle ou au début du siècle suivant.¹⁹⁴ Le chapitre 1 est une introduction proleptique qui insiste sur l'importance du sujet traité (le destin et la liberté) et qui dédie l'ouvrage aux empereurs. La première partie (chapitres 2 à 6) consiste en un exposé général et systématique sur le destin selon les principes d'Aristote. Le chapitre 6 s'achève par les mots: «Telle est donc pour ainsi dire résumée la doctrine relative au destin d'après les péripatéticiens». Dans la deuxième partie (chapitre 7 à 38), Alexandre entreprend de justifier et de renforcer les affirmations de la première partie en exposant et en réfutant les

arguments de ses adversaires, parmi lesquels il y a les stoïciens (chapitres 22 à 25). L'ouvrage s'achève par une courte conclusion (chapitre 39).

3. La *Réponse* que Jamblique adresse, vers 300, à la *lettre de Porphyre à Anébon sur les Mystères d'Égypte*.¹⁹⁵ Précédée d'une Préface, qui contient des considérations méthodologiques sur la manière de traiter les difficultés, elle est faite de deux parties: les livres I à III portent sur la classification du divin et sur la mantique; les livres IV à X consistent à résoudre des contradictions apparentes; le début de IV marque nettement ce plan: «Eh bien donc, il faut examiner à la suite également les contradictions apparentes (δοκούσαι ἐναντιώσεις)» de Porphyre: la partie qui s'ouvre est sous le signe de la réfutation et de la recherche; elle se caractérise aussi par la reprise des sujets: par exemple, la question de savoir si l'on peut commander aux dieux, examinée en II 11, est reprise en IV 1-2; en revanche, d'autres sujets—comme les sacrifices et la prière—sont nouveaux et se situent dans une perspective d'approfondissement.

4. Le traité *Des dieux et du monde* écrit par Saloustios vers 360.¹⁹⁶ I-II forment une Préface complétée par III-IV qui offrent une considération préliminaire sur les mythes. Comme l'a montré A. D. Nock, il y a deux parties bien définies: la première (V–XII) est une exposition générale du sujet, la seconde (XIII–XXI) consiste en une série d'appendices sur des questions débattues. La phrase qui ouvre XIII indique explicitement ce schéma: «Donc, au sujet des dieux, du monde et des affaires humaines, pour ceux qui, tout en étant incapables d'être menés par la philosophie, n'ont pas l'âme incurable, ce qui a été dit suffira; mais il reste à parler sur leur incréation à un moment quelconque et sur leur inséparation réciproque»; d'autres sujets particuliers seront énoncés dans la suite. La première partie contient un enseignement élémentaire, qui s'adresse à des débutants, la seconde offre un enseignement approfondi, qui vise un public de philosophes.

5. La *Lettre* que Proclus adresse à l'ingénieur Théodore sur la Providence.¹⁹⁷ Dans l'*Introduction* (I), Proclus rappelle que Théodore lui a écrit pour lui demander ses idées sur la providence, la fatalité et la liberté. Selon Théodore, providence et fatalité sont synonymes; il n'y a pas de liberté, l'univers étant une machine. La première partie (II-V) est faite de trois «discussions»: sur la providence et la fatalité; sur les deux âmes; sur les deux connaissances. La deuxième partie (VI-XII) apporte les solutions aux problèmes soulevés par Théodore. Ce plan est formulé avec netteté au début de VI: «Puisque nous avons mené à bien les trois discussions dont nous disions qu'elles étaient indispensables pour une bonne articulation des objets de notre enquête, nous allons maintenant passer aux problèmes eux-mêmes et, pour chacun d'eux, j'apporterai les solutions qu'il comporte». En d'autres termes, à un exposé général liminaire succède une deuxième partie qui, revenant partiellement sur les points antérieurement développés, apporte une réfutation aux opinions de Théodore dans une perspective de recherche philosophique.

Quatre de ces cinq ouvrages se rattachent à la tradition platonicienne. Mais le dernier, le *Traité du destin* d'Alexandre d'Aphrodise appartient à la tradition aristotélicienne. Avec ce témoignage, nous tenons la preuve que le mode de composition à l'œuvre dans le *Traité des Principes* d'Origène dépasse le cercle platonicien et qu'il appartient à l'ensemble de la tradition philosophique scolaire.

Ce que je veux encore souligner, c'est que ce mode de composition bipartite caractéristique des traités de physique n'a été que rarement repéré par les éditeurs et les commentateurs de ce type d'écrits. À ma connaissance, seul A. D. Nock l'avait signalé pour Saloustios. Et encore n'a-t-il pas été suivi—à tort—par l'éditeur français du traité. En général, les éditeurs et commentateurs avaient leur embarras devant la structure de ces œuvres.¹⁹⁸ L'apport d'Origène n'est donc pas mince, puisque c'est lui qui, en définitive, donne la clef de la composition de ces écrits philosophiques d'époque tardive.

4. CONCLUSION

L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque est triple. D'une part, il nous donne accès à des titres et à des fragments d'œuvres que nous ignorerions en l'absence de son témoignage, notamment, dans la tradition platonicienne, Nouménios et Celse et, dans la tradition stoïcienne, Chrysippe, Charréon, Hérophile, Mousonios et des anonymes. D'autre part, il éclaire des points difficiles et mal connus du stoïcisme et livre des renseignements ponctuels sur le platonisme de son temps. Enfin, il nous apprend en quoi consistaient quelques-uns des procédés de l'écriture philosophique scolaire, par exemple la manière dont on rédigeait une Préface à une œuvre ou encore le mode de composition d'un traité de physique. Les études dans ce dernier domaine sont récentes et restent limitées à quelques écrits d'Origène. Mais les résultats sont prometteurs et constituent un encouragement pour poursuivre et généraliser la recherche.¹⁹⁹

Origène était considéré comme «un grand philosophe chez les Grecs eux-mêmes», selon son biographe, Eusèbe de Césarée.²⁰⁰ Au terme de notre enquête, cette réputation paraît dans une certaine mesure justifiée.

Notes

1. Voir par exemple les mises au point d'H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge 1965) ix-xiii, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966) 85-123, et "Origen," dans A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge 1967) 162-82 (qu'on peut résumer ainsi: comme les autres Pères, Origène est le témoin d'une sorte de koiné philosophique qui se caractérise par des emprunts aux logiques aristotélicienne et stoïcienne, à l'éthique stoïcienne et à la physique platonicienne). Dans le même esprit, W. A. Banner, "Origen and the Tradition of Natural Law Concept," *DOP* 8 (1954) 51-82, a montré que le concept origénien de loi naturelle mêlait des éléments platoniciens et stoïciens à une inspiration chrétienne. Sur les éléments aristotéliciens de la pensée d'Origène, l'analyse d'E. de Faye, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, I (Paris 1923) 216 et suivantes, III, (Paris 1928) 87, a été rectifiée par G. Bardy, "Origène et l'aristotélisme," *Mélanges G. Glotz* (Paris 1932) 78-83, qui a montré que ce qu'Origène savait d'Aristote, ce sont «des lieux communs, des idées courantes, des définitions traditionnelles»; par exemple, la doctrine du *Traité des Principes* sur la matière distincte des qualités est moins aristotélicienne que dans l'air du temps. Sur les éléments stoïciens de la pensée d'Origène (le jugement libre, la providence, l'anthropocentrisme, l'irrationalité des animaux, la théodicée, les notions communes, la métropathie), on peut toujours se reporter à l'étude magistrale de M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols. (Göttingen 1948-49) notamment 1.423-28, 2.202-7. Voir aussi M. Girardi, "Osservazioni sulle nozioni comuni in Origene con particolare riferimento al *Contra Celsum*," *Origeniana II* 279-92. Sur les

éléments platoniciens, et aussi sur la manière dont Origène se démarque de Platon (par exemple la substitution du masculin δὸν au neutre τὸν pour parler de Dieu), voir J. M. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen* (Toronto 1964, 1967) 195-212, ou encore J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris 1971) 178-203 (la thématique du *Premier Alcibiade* chez Origène).

2. Voir M. Harl, "Structure et cohérence du *Peri Archôn*," *Origeniana* 11-32.
3. Voir l'index de H. Crouzel et M. Simonetti [SC 312] s.v. Graecus. Il existe des indications du même genre dans d'autres écrits d'Origène, comme le *Commentaire sur le Psaume 4* (= *Philocalie* 26 [SC 226.234]).
4. Voir la Préface d'Origène et l'article de M. Harl signalé à la note 2.
5. Voir P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre* (Paris 1977) 295.
6. Voir P. Nautin, op cit 289-92.
7. Par présocratiques, j'entends tous les philosophes qui figurent dans le recueil de H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1951) même s'ils ont en fait vécu après Socrate.
8. *CCels* I 16.
9. *CCels* V 41, 49; VIII 28.
10. *CCels* VI 42. Il est question également de Phérécyde (mais sans citation de fragments) en *CCels* IV 89; IV 97-VI 43.
11. Voir H. Diels-W. Kranz, op cit 1.49.
12. H. Diels-W. Kranz 1.49-50.
13. Plutarque, *Propos de table* 4.4.3.669A, éd F. Fuhrman (CUF Paris 1978) = H. Diels-W. Kranz, 1.172.
14. *CCels* V 14 et 24.
15. *CCels* I 5 et VII 62 = H. Diels-W. Kranz 1.151-152. Voir aussi *CCels* VII 65.
16. Les mots propres à Celse se trouvent immédiatement après *λεσχνηνέοιτο οὐ τι* et sont: *γνώσκων θεοῦς οὐδ' ἦρωας, οἰτινὲς εἰσιν*.
17. Les deux premiers de ces fragments se trouvent dans le *CCels* VI 12 (= H. Diels-W. Kranz, op cit 1.168-69); le dernier est en *CCels* VI 42 (= H. Diels-W. Kranz 1.169). J. Bollack et H. Wismann, *Héraclite ou la séparation* (Paris 1972) 243-45, proposent de maintenir le texte de B 80 tel que Celse le transmet; ils écartent les corrections de F. Schleiermacher et de H. Diels.
18. *CCels* VIII 53.
19. H. Diels-W. Kranz, op cit 1.357 = fragment 103 de l'édition de G. Gallavotti, *Empedocle. Poema fisico e lustrale* (1975).
20. *CCels* I 32.
21. *CCels* VII 53. On notera qu'en *CCels* VII 54, Origène loue la conduite d'Anaxarque.
22. Voir H. Diels-W. Kranz, op cit 2.235-40.
23. *CCels* V 20.
24. *CCels* VII 53.
25. Voir par exemple l'allusion à *Phèdre* 247b dans *CCels* VI 20.
26. *CCels* VI 18 (= *Lettre* 2 312e-313a).
27. *CCels* VI 3 (= *Lettre* 2, 341cd: le bien est ineffable et naît soudainement dans l'âme à la suite d'un long commerce); *CCels* VI 7 (= *Lettre* 2, 344b: il faut procéder par questions et réponses pour illuminer l'intelligence); *CCels* VI 8 (= *Lettre* 2, 341e: seul un petit nombre connaît le bien); *CCels* VI 9 (= *Lettre* 2, 342ab: le célèbre passage sur le nom, la définition, l'image, la connaissance, l'objet connaissable et réel); *CCels* VI 10 (= *Lettre* 2, 341c: le bien est ineffable).
28. *CCels* I 19 citant *Timée* 20d.
29. *CCels* VI 21 citant *Timée* 41d-42e.
30. *CCels* VII 42-43 citant *Timée* 28c.
31. *CCels* VI 15 citant *Lois* 715e-716a.
32. *CCels* VI 16 citant *Lois* 743a. La phrase de Jésus figure en Matthieu 19:24; Marc 10:25; Luc 18:25.

33. CCels III 63 se référant à *Phèdre* 267c; CCels VI 21 évoquant *Phèdre* 248ce.
34. CCels VII 58 citant *Criton* 49bc.
35. CCels VII 28 citant *Phédon* 109ab.
36. CCels VIII 34 faisant peut-être allusion à *République* 617de et 620de. Mais il n'est pas sûr qu'en CCels VIII 34, Origène cite un fragment de Celse. Voir la note de M. Borret [SC 150.249].
37. CCels VI 12 citant *Apologie* 20d.
38. Voir CCels VI 1.
39. Voir les témoignages commentés par M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon* (Paris 1986).
40. CCels IV 89; CCels IV 97-VI 43 (Moïse est plus ancien qu'Héraclite, Phérécyde et même Homère).
41. CCels V 49, qui donne les vers 1b-2a du fragm. 137 (= fragment 122 3-8, G. Gallavotti, op cit).
42. CCels V 11.
43. Diogène Laërce, II 8 (= fragment A 1 de H. Diels-W. Kranz 2.5.25-26).
44. Aetios II 25.9 (= fragment A 77 H. Diels-W. Kranz).
45. Aetios II 13.6 (= H. Diels-W. Kranz 2.47 n°15).
46. CCels I 43; II 41 (Origène raconte que Démocrite abandonna son bien en pâturage aux brebis); CCels VII 66; VIII 45.
47. CCels IV 25 (= fragment B 12 de H. Diels-W. Kranz 2.340, qui le rattachent au livre I du traité pour des raisons qui m'échappent). La question de l'identité des deux Antiphon reste discutée; voir B. Cassin, "Histoire d'une identité. Les Antiphon," *L'écrit du temps* 10 (1985) 65-77.
48. Voir M. Borret [SC 227.342, s.v. "Pythagore"].
49. Par exemple sur la construction de cénotaphes à l'intention des pythagoriciens ayant fait défection (CCels II 12; III 51). Voir aussi CCels VI 8 (Pythagore avait une cuisse d'ivoire, se souvenait d'avoir été Euphorbe, était doué d'ubiquité).
50. CCels V 57.
51. CCels VII 6.
52. Voir R. Goulet, "Porphyre, Ammonios, les deux Origène et les autres . . .," *RHPPhR* 57 (1977) 471-96.
53. CCels I 15; IV 51; V 38; V 57.
54. CCels I 15 (où il est question du livre 1); CCels V 51 (où il est question du livre 3).
55. CCels IV 51; pour des raisons de syntaxe, le titre *La Huppe* est donné au datif; mais il est probable que le titre était normalement au nominatif.
56. CCels V 57.
57. Voir l'édition des fragments de Nouménios par É. des Places (Paris 1973).
58. CCels I 15 = fragment 1b des Places (= fragment 9b Leemans).
59. CCels IV 51 = fragment 1c des Places (= fragment 32 Leemans).
60. CCels IV 51 = fragment 10a des Places (= fragment 19 Leemans).
61. Ibid.
62. CCels V 38 = fragment 53 des Places (= fragment 33 Leemans).
63. Ce fragment offre un parallèle de thématique avec le fragment du pythagoricien anonyme analysé plus haut, au point qu'on pourrait songer à imprimer ce dernier parmi les *dubia* de Nouménios.
64. Origène raconte trois anecdotes sur la vie de Platon, la première qu'il tient d'Aristandros—voir ce que je dis de cet auteur dans les divers—, la deuxième, bien connue, sur le rêve de Socrate voyant un cygne la veille de rencontrer Platon; la dernière est relative au troisième œil que possédait Platon. Origène fournit la plus ancienne attestation de cette anecdote, mais non la seule, contrairement à ce qu'affirment les annotateurs du *Contre Celse*: elle est connue de manière plus complète par l'auteur anonyme des *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 5.40-42, éd L. Westerink (Amsterdam 1962) 13. Ces trois anecdotes sont analysées par A. S. Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning*

- the Life and Writings of Plato* (Leyde 1976): ce sont les numéros 1, 4 et 102. D'autre part, Origène narre l'épisode célèbre de la conversion à la philosophie de Polémon entendant Xénocrate, successeur de Speusippe à la tête de l'Académie (CCels I 64; III 67).
65. CCels I 20, 57; III 80; IV 40; V 2, 4, 42; VI 19, 20 *ter*, 43, 59; VII 44; VIII 4.
66. CCels I 17, 29; II 16; IV 36, 50; V 43, 47; VI 4, 64; VII 5, 38. Sur la citation de *République* 389b dans le *Stromate VI*, voir P. Nautin, op cit 295.
67. CCels IV 20, 56, 62; V 21; VI 10, 21, 58.
68. CCels VI 8; VII 6; VIII 7-8.
69. CCels VI 8 et 12 (*Lettre 6*); CCels VI 10 (*Lettre 7*).
70. CCels IV 26, 79; VI 63.
71. CCels I 25; IV 48; VII 43.
72. CCels IV 39.
73. CCels II 17.
74. CCels VI 57.
75. CCels IV 62.
76. CCels III 63.
77. CCels IV 62.
78. CCels VI 8.
79. CCels VI 10.
80. Voir J. M. Rist, "Beyond Stoic and Platonist: a Sample of Origen's Treatment of Philosophy (*Contra Celsum* 4, 62-70)," *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, JAC 10 (1983) 228-38.
81. CCels V 57.
82. Eusèbe, *Préparation Évangélique* 11.36.1.
83. Édition par J. Irigoin dans l'Appendice à *Plutarque, Traités 1 et 2* (CUF, Paris 1987) ccciii-cccxxviii. Dans les pages qu'il consacre à l'histoire du texte des *Œuvres Morales de Plutarque*, op cit ccxxvii-ccxxviii, J. Irigoin ne signale pas le témoignage d'Origène, il est vrai secondaire.
84. Ce sont les fragments n° 173 à 178 de l'édition F. H. Sandbach, *Moralia*, VII (Leipzig 1967) 1-10, reproduite dans la LCL, *Moralia*, XV (London/Cambridge 1969) 8-28.
85. Voir par exemple H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge 1965) ix-xxxiii; P. Merlan, "Greek Philosophy from Plato to Plotinus," *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, A. H. Armstrong (Cambridge 1967) 14-136, notamment 80 (Celse est typique du moyen platonisme par sa doctrine des démons nationaux, son antichristianisme, son polythéisme, sa thèse sur la matière source du mal. Il anticipe Plotin en mettant le Dieu suprême au-delà de l'Intelligence); J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B.C. to A.D. 220* (Londres 1977) 400-401, classe Celse parmi les platoniciens éclectiques.
86. Voir un état de la question chez M. Borret [SC 227.9-23].
87. Voir D. T. Runia, "Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Fathers," *VigChr* 43 (1989) 1-34.
88. CCels I 24 (sur les noms); CCels II 12 (Aristote a été l'élève de Platon, s'est détourné de lui, est en désaccord avec lui sur l'immortalité de l'âme et traite de gazouillis les idées platoniciennes); CCels IV 56 (sur l'éther). Voir aussi les références dans M. Borret [SC 227.303 s.v. Aristote et 335-36 s.v. Péripatéticiens].
89. *ComPs* 35:6 [PG 12.1316A].
90. Voir M.-J. Rondeau, "Le Commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique," *OrChrI* 26 (1960) 307-48: il s'agit de la scholie d'Évagre n° 3 dans la série du *Vaticanus gr.* 754.
91. *ComPs* Praef [PG 12.1053A].
92. Voir G. Bardy, art cit à la note 1.
93. Ainsi les définitions d'ἀρχή en *ComIn* I 16, d'ἀναρχία en *ComRm* IX 2. Voir R. Cadiou, "Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène," *REG* 45 (1932) 271-85 et E. Klostermann, "Überkommene Definitionen im Werke des Origenes," *ZNW* 37 (1938) 54-61.

94. En *Homjer* 20.1, éd P. Husson et P. Nautin [SC 238.254-55], Origène veut montrer que le mot courroux n'a pas le même sens selon qu'il s'agit de Dieu ou des hommes, puisque «sont homonymes les choses qui n'ont en commun entre elles que le nom, et dont le concept, si l'on se réfère au nom de leur substance, est différent». Il s'agit d'une citation des *Catégories* 1. Mais elle n'est pas précédée de nom d'auteur. Cette définition scolaire peut venir du lexique relatif aux œuvres d'Aristote qu'Origène cite dans la Préface au *CompPs*.
95. Par exemple E. de Faye, op cit, n. 1, III (Paris 1928) 87; W. A. Banner, art cit, n.1.
96. C'est la conclusion de G. Bardy, art cit à la note 1.
97. *CCels* I 15.
98. Flavius Josèphe, *Contre Apion* I 163-65.
99. On peut penser que la fin du § 165 (à partir de λέγεται γάρ) vise en fait le *Sur les nomothètes*, puisque les renseignements sont parallèles à ceux d'Origène. Flavius Josèphe n'aurait pas signalé le changement de sources.
100. Voir F. Wehrli, *Hermippos der Kallimacheer. Die Schule des Aristoteles*, Supplement band 1 (Bâle/Stuttgart, 1974) fragments n° 80-88. Le fragment d'Origène est le fragment n° 81, p. 33.
101. I. Usener, *Epicurea* (Leipzig 1887). Ce sont les fragments n° 68 (= *CCels* III 80), n° 334 (= I 24), n° 368 (= II 13), n° 369 (= I 13; III 75; V 61), n° 390 (= VII 66), n° 391 (= VIII 45; I 43), n° 395 (= VII 3), n° 517 (= V 47), n° 518 (= V 47), n° 535 (= VII 63).
102. H. Chadwick, "Origen, Celsus and the Resurrection of the Body," *HTHR* 41 (1948) 83-102 (voir 92 n. 2).
103. Voir H. Chadwick, "Origen, Celsus and the Stoa," *JThS* 48 (1947) 34-49.
104. *CCels* I 5; III 54; IV 54; VII 63; VIII 35; 49.
105. I. ab Arnim, SVF I (Stuttgart, 1905) n° 40 (= *CCels* III 54), n° 244 (= VII 63), n° 265 (= I 5), et n° 297 (= VIII 35).
106. Le texte du *CCels* VIII 35 est traditionnellement corrigé à l'aide du texte de Plutarque, *Du contrôle de la colère* 462c. I. ab Arnim ne signale pas que le texte d'Origène est corrigé!
107. Clément d'Alexandrie, *Stromate* V 76.
108. I. ab Arnim, SVF, 4 vol. (Stuttgart, 1903-1924, réimpr. 1958). Voir notamment la Préface dans le volume I.xlvi-xlvii et, dans le volume 4.204-05 l'index de M. Adler. 55 fragments sont tirés du *Contre Celse*, 7 du *PArch*, 5 du *ComMt*, 4 du *ComJn*, 3 du *PEuch*, 2 du *ComGn*, 1 du *ComEz* et du *CompPs*.
109. Voir B. D. Jackson, "Sources of Origen's Doctrine of Freedom," *ChH* 35 (1966) 13-23 et J. M. Rist, "Prohaeresis: Proclus, Plotinus et alii," *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique XXI* (Vandœuvres/Genève 1975) 103-17, notamment 111-12 (= *Platonism and its Christian Heritage* (London 1985) n° XIV). H. Langerbeck, "The Philosophy of Ammonios Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein," *JHS* a voulu rattacher la doctrine origénienne de l'αὐτεξούσιον à Aristote. Cela ne paraît pas défendable. Il n'est pas possible non plus de faire dépendre la théorie d'Origène uniquement du stoïcisme, comme tend à le faire T. Kobusch, art cit à la note 140.
110. Par exemple, *CCels* III 69 commence par un «nous» qui renvoie à Origène ou aux chrétiens: «nous» pensons, dit à peu près Origène, qu'aucune âme n'a été faite mauvaise; «nous» considérons qu'elle le devient par l'éducation, la perversion, l'entourage. On est vraiment surpris de lire ce passage en SVF 3.56 n°233.
111. *CCels* II 20.
112. Voir Cicéron, *Traité du Destin* 30.
113. Ainsi que l'a relevé B. Jackson, art cit à la note 109. Il s'agit de *CCels* I 40, 64; II 12; IV 48, 63; V 57; VIII 49, 51.
114. *CCels* IV 64 (il s'agit sans doute de la suite du fragment cité en 63, sous une forme adaptée); *CCels* IV 78 (la thèse selon laquelle les fauves nous sont donnés pour développer les germes de courage en nous revient sans doute à Chrysippe, puisque c'est à cet auteur qu'elle est attribuée par Porphyre, *De l'abstinence* 3.20); *CCels* VIII 67 (l'identification entre Athéna et la sagesse est attribuée à Chrysippe par Philodème, *Sur la piété*, 16; = SVF 2.258 n°910).

115. Ce titre est connu sous deux autres formes voisines: Athénée, *Deipnosophistes*, 4.159d (= SVF 3.196.20-24) et 11.464d (= SVF 3.167 n°667), parle d'Εἰσαγωγή τῆς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγματείας; chez Plutarque, *Des contradictions des stoïciens* 9 (= SVF 2.11.45 n° 30), il est question simplement du Περί ἀγαθῶν καὶ κακῶν.
116. Le premier de ces deux fragments figure dans SVF 3.196.25-41, le second en 2.337 n° 1174. On notera qu'I. ab Arnim omet curieusement de signaler ce second fragment dans la liste des passages conservés du *Traité élémentaire* qu'il dresse en 3.96.
117. Voir la note 115.
118. Le mot λόγος doit être suppléé.
119. Voir SVF 3.202, n° 44.
120. L'ensemble des témoignages subsistant figure en SVF 3.110.38-133.26 n° 456-90.
121. Diogène Laërce VII 187-188, ne dit pas qu'il s'agit d'un tableau, mais précise qu'une telle histoire ne se trouve pas répertoriée par les auteurs de catalogues—détail qui donne de la crédibilité au témoignage d'Origène sur le tableau.
122. *CCels* I 59.
123. C'est le fragment 3 de P. W. van der Horst, *Charemon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes* (Leyde 1984) 12-13 (texte), 53 (note). Il existe quatorze fragments sûrs de Chérémon et quatorze fragments douteux.
124. R. Cadiou, art cit à la note 93. Voir aussi E. Klostermann, art cit à la note 93.
125. Cette datation de pure vraisemblance repose sur la présence de définitions empruntées au néopythagorisme et au moyen platonisme.
126. Voir les articles précédents. Dans le *Commentaire du Psaume 4* cité par la *Philocalie* (= édition É. Junod [SC 226.234-237]), Origène passe en revue les définitions épiciuriennes, stoïciennes et aristotéliennes des biens. Doit-il ces définitions à ses lectures, ou à un manuel doxographique, ou à un lexique comme celui d'Hérophile ou à plusieurs lexiques? Il n'y a pas, chez Origène assez d'indications de sources pour répondre à la question.
127. *CCels* III 66.
128. *Scholies sur Psaumes* 118, 161, partiellement éditées par R. Cadiou, *Commentaires inédits des Psaumes* (Paris 1936). Notre scholie est donnée p. 118. R. Cadiou n'a pas su exploiter correctement le *Vindobonensis th.gr.* 8, qui mêle deux œuvres distinctes d'Origène: les *Commentaires sur les Psaumes* et les *Scholies sur les Psaumes*. voir G. Dorival, "Origène dans les chaînes sur les Psaumes: deux séries inédites de fragments," *Origeniana* 199-213.
129. Ἀσκητέον τὸ λοιδωρον καὶ τὸ πικρῶς λοιδωρον, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ τὸν θυμὸν καὶ τὴν πικρίαν ἀνατιθηντέον, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἐν ἡμῖν ἡδοναθείας. Ce fragment est évidemment absent de l'édition de O. Hense, *C. Musonii Rufi Reliquiae* (Leipzig 1905), bien antérieure au livre de R. Cadiou signalé à la note 128. Il ne figure pas dans le papyrus Rendel Harris de Mousonios (voir J. E. Powell, *The Rendel Harris Papyri of Woodbrooke College*, [Birmingham/Cambridge 1936] 2-5 et 135), qui complète notre connaissance du fragment XV Hense. Notre fragment est absent de C. E. Lutz, "Musonius Rufus 'The Roman Socrates'," *YCS* 10 (1947) 1-147. R. Laurenti, "Musonio, maestro di Epitteto," *ANRW* 2.36.3 (1989) 2105-46, ne le mentionne pas; il est vrai qu'il s'agit d'une étude exclusivement doctrinale. Je n'ai pu consulter R. Laurenti, *Musonio Rufo. Le diatribe e i frammenti minori* (Rome 1967).
130. *CCels* I 13.
131. *CCels* IV 56.
132. *CCels* V 47.
133. *CCels* VI 71.
134. *CCels* I 21; III 75; IV 14; VIII 49. Voir aussi *ComJn* XIII 21.125-128 (où Origène s'en prend à ceux qui croient que Dieu est corporel, ce qui peut viser aussi bien des chrétiens que les stoïciens).
135. *CCels* VII 37.
136. *CCels* I 24.
137. *ComMt* X 4 [SC 162.155, n. 5], éd R. Girod.

138. CCels VII 15. Voir B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley/Los Angeles 1953, 1961²) 80-81 et 136; L. Roberts, "Origen and Stoic Logic," TPAPA 101 (1970) 433-44; J. M. Rist, "The Importance of Stoic Logic," *Contra Celsum, Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong* (London, 1981) 64-78. On notera que le passage ne figure pas dans SVF, alors qu'il fait beaucoup plus écho à l'enseignement de Chrysippe que bien des fragments retenus par I. ab Arim.
139. C. Schauelin, "Origenes und stoische Logik," MI 16 (1979) 166-67.
140. T. Kobusch, "Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlicher Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie," ThQ 165 (1985) 94-105.
141. CCels VIII 72.
142. CCels IV 12; IV 68; V 20; V 23. Voir aussi PArch II 3.4 (où les stoïciens sont sans doute visés). Voir J. M. Rist, art cit à la note 80.
143. CCels IV 74, 75.
144. CCels II 20.
145. Voir aussi Cicéron, *Traité du Destin*, 28-33.
146. CCels IV 88.
147. CCels I 37.
148. Voir C. J. Classen, "Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philo, Clemens Alexandrinus und Origenes," *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen* (Göttingen) 68-88; J. Dillon, "Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue," *Platonismus und Christentum. Festschrift Heinrich Dörrie*, JAC 10 (1983) 92-105.
149. CCels IV 26.
150. CCels IV 45.
151. CCels VI 48; ComJn II 15 (10).
152. CCels VI 8. Certains commentateurs prennent l'expression Περὶ Πλάτωνος pour un titre. Cela reste à démontrer. Il est plus naturel de comprendre simplement «au sujet de Platon».
153. C'est l'opinion de H. Chadwick dans son édition du *Contre Celse* (Cambridge 1965) 321 n. 12 et d' A. S. Riginos, art cit à la note 64, p. 11. La documentation sur le devin d'Alexandre est réunie par H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischen Grundlage* (Munich 1926) 2.62-63 n°117. On notera que le pseudo-Lucien, *Philopatris* 21-22, met Aristandros de Telmessos sur le même plan qu'Artémidore d'Éphèse. Or, comme celui-ci a écrit un *Oniroticon*, on est tenté d'en conclure qu'Aristandre avait rédigé, lui aussi, un ouvrage: celui où il parlait de Platon?
154. *Commentaire sur le Timée* III, éd E. Diehl, vol. 2 (Leipzig 1904) 153.23, traduction française par A.-J. Festugière III (1967) 196.
155. CCels VI 41.
156. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 1.3.
157. CCels II 72.
158. SVF 2 n°138.
159. Sur la culture philologique tout à fait remarquable d'Origène, on se reportera à B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe* (Bâle 1987). Sa culture littéraire frappe le lecteur du *Contre Celse*: il cite Archiloque, Callimaque, Euripide (plus d'une demi-douzaine de fois), Hésiode (six citations), Homère (quarante-cinq citations), Pindare (en fait cité par Celse). Sa culture historique se manifeste dans les citations qu'il donne du pseudo-Hécatée (il connaît les discussions sur l'authenticité de cet auteur), Héraclide, Herennius Philon (alias Philon de Byblos), Hérodote (vingt-cinq citations), Flavius Josèphe (quatre références), Philéon de Tralles (trois citations), peut-être Thucydide (une citation). Origène montre sa culture scientifique quand il se réfère aux physiognomistes (*Contre Celse* I 33) et au *Connaisseur de pierres* de Xénocrate d'Éphèse (*Scholies sur les Psaumes* 118, 127) et surtout quand il est le premier à utiliser, dans le contexte de la polémique antiastrologique, la loi de la précession des équinoxes (*ComGn* III 13 [SC 22. 191-1938, éd E. Junod]).
160. Voir les articles de R. Cadiou et d'E. Klostermann cités à la note 93, ainsi que B. Neuschäfer, op cit (Bâle 1987) 140-55.

161. G. Bardy, Origène, *Dictionnaire de Théologie catholique* XI (Paris 1932) c. 1511-1514, a raison de dire qu'Origène «a vécu dans un milieu tout pénétré d'influences stoïciennes».
162. J. M. Rist, art cit n. 142.
163. Eusèbe, HE 6.19.4-8.
164. Aussi a-t-on voulu corriger Porphyre. Par exemple, K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation* (Munich 1962) 36, a proposé de substituer le nom d'Albinos à celui de Longin.
165. Eusèbe, HE 6.14.12-14. Comme P. Nautin, *Lettres et écrits chrétiens des 2e et 3e siècles* (Paris 1961) 126-34, l'a montré, cette lettre d'Origène était adressée à Alexandre de Jérusalem.
166. Il existe un autre témoignage sur la familiarité des chrétiens d'Alexandrie avec le stoïcisme: Eusèbe, HE 6.10.1, rapporte que Pantène, le maître de Clément d'Alexandrie, était avant sa conversion un stoïcien.
167. Voir F. M. Schroeder, "Ammonios Saccas," ANRW 2.36.1 (Berlin/New York 1987) 493-526.
168. Voir les références signalées par H. Crouzel, "Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas," BLE 57 (1956) 193-214.
169. Voir J. Dillon, art cit à la note 148; A. Tripolitis, "Return to the Divine: Salvation in the Thought of Plotinus and Origen," *Disciplina nostra. Essays in memory of R. F. Evans* (1979) 171-78; A. H. Armstrong, "Plotinus," dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge 1967) 195-271, notamment 198-99 (la réflexion d'Origène sur la distinction entre le Père et le Fils rappelle la pensée de Plotin distinguant l'Un absolument indéterminé et l'Intellect déterminé; mais, à la différence de Plotin, Origène n'hésite pas à utiliser les mots "être" et "intellect" pour parler du premier principe).
170. H. Langerbeck, art cit à la note 109; "Die Verbindung der aristotelischen und christlichen Elemente in der Philosophie des Ammonios Saccas," *Aufsätze und Gnosis* (Göttingen 1967) 146-66; W. Theiler, "Ammonios, der Lehrer des Origenes," *Forschungen zum Platonismus* (Berlin 1966).
171. A. C. Lloyd, recension du livre de W. Theiler, CIR 18 (1968) 295-97; I. Hadot, *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius* (Paris 1978) (ce livre contient aussi une critique décisive de la thèse de K. Praechter sur la prétendue originalité du néoplatonisme alexandrin qui serait due à l'influence d'Origène). Voir la mise au point de F. M. Schroeder, art cit à la note 167.
172. E. de Faye, op cit à la note 1; H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin 1932); H. Jonas *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2.1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Göttingen 1954) 171-223 (le système d'Origène est gnostico-platonicien). Voir aussi U. Bianchi, "Presupposti platonici e dualistici di Origene," *Origeniana II* (1980) 33-56.
173. R. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition* (Chico 1984).
174. H. Dörrie, "What was the Platonism of Late Antiquity?" ThR 36 (1971) 285-302 (= *Opera Minora* [1976] 508-23); "Die andere Philosophie," ThPh 56 (1981) 1-46.
175. Voir la juste remarque d'A. Meredith, dans sa recension du JThS 37 (1986) 555-89.
176. C. J. de Vogel, "Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground," VigChr 39 (1985) 1-62.
177. R. Mortley, *From Word to Silence. II. The Way of Negation, Christian and Greek* (Bonn 1986) 63-84. Le texte central sur les trois voies est celui de Celse dans CCels VII 42-44. H. Chadwick, "Christian Platonism in Origen and Augustine," *Origeniana III* 217-230, estime qu'Origène se méfie de la tradition platonicienne et qu'il en a incorporé dans sa théologie beaucoup moins qu'Augustin.
178. J. Whittaker, "Ἐνέκεντα νοῦ καὶ οὐσίας," VigChr 23 (1969) 91-104 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought* 12 [London 1984]) à propos de CCels VII 38 (et VI 64; VII 45).
179. J. Dillon, "Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories," *Neoplatonism and Christian Thought*, ed D. J. O'Meara (Norfolk, Virginia 1982) 19-23. Le texte d'Origène est PArch I 3.5-8, celui de Proclus, *Éléments de théologie* 57.

180. Voir H. Crouzel et M. Simonetti [SC 253.64-70].
181. J. Dillon, "The Magical Power of the Names in Origen and Later Platonism," *Origeniana III* 203-216. Voir l'édition de M. Harl [SC 302.387-97].
182. Le thème des astres signes et des astres lettres, commun à Origène et à Plotin, a une origine moyen platonicienne, comme le montre É. Junod dans son édition de *La Philocalie* [SC 226.54].
183. B. Neuschäfer, op cit à la note 159.
184. E. de Faye, op cit à la note 1, 3.87.
185. G. Bardy, art cit à la note 1.
186. A. Orbe, "Insercion e importancia de la metempsychosis en el esquema origeniano *De Anima*," EE 1 (1957) 75-88 (à propos de *ComIn* VI 14.85-87 et de *ComCr* II). Selon moi, le traité de l'âme du *Traité des Principes* II 8-9, offre quelques points de ressemblance avec ce schéma scolaire (la question de la nature des âmes est examinée au début), mais en diffère largement.
187. I. Hadot, "Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens," *Les Règles de l'interprétation*, éd M. Tardieu (Paris 1987) 99-122.
188. Ibid 102.
189. Ibid 107.
190. Retrouve-t-on dans les autres Prologues d'Origène ce schéma en six points? Le Prologue au *Commentaire de Jean* ne comporte que deux des six points: le genre littéraire (1-26), qui relève de la littérature de «prémices» (ἀπαρχή), la raison du titre «Évangile» (27-88) et les considérations sur les dispositions nécessaires pour aborder l'ouvrage (89). La Préface aux *Commentaires sur les Psaumes* 1 à 25 et celle aux *Commentaires sur les Psaumes* 1 à 150 sont parvenues dans un état trop lacunaire et trop désordonné pour qu'une étude du type de celle d'I. Hadot puisse être menée.
191. G. Dorival, "Remarques sur la forme du *Peri Archôn*," *Origeniana* 33-45, et "Nouvelles remarques sur la forme du *Traité des Principes* d'Origène," *RechAug* 22 (1987) 67-108 (où l'on trouvera des analyses détaillées).
192. M. Harl, art cit à la note 2.
193. Édition par R. A. Pack (Leipzig: Teubner 1963). Traduction française et annotations par A.-J. Festugière (Paris 1975).
194. Édition par P. Thillet (Paris: CUF 1984).
195. Édition par É. des Places (Paris: CUF 1966).
196. Sallustius, *Concerning the Gods and the Universe*, edited with prolegomena and translation by A. D. Nock (Cambridge 1926, repr. Hildesheim 1966). Édition française par G. Rochefort (Paris: CUF 1966).
197. Édition par D. Issac (Paris: CUF 1966).
198. Ainsi P. Thillet, dans l'édition de la note 194, parle d'"un plan qui semble peu satisfaisant" (p. xci).
199. J'ai tenté de réfléchir, mais sans résultats satisfaisants, sur le plan du *Traité de la prière*, en le rapprochant de la dissertation de Maxime de Tyr, *S'il faut prier* (éd H. Hobein [Leipzig 1910] 52-64) et du traité sur la prière inséré dans le *Commentaire sur le Timée* du Proclus (éd E. Diehl, 1.206.26-217.4, traduction d'A.-J. Festugière, vol. 2 [Paris 1967] 27-39).
200. Eusèbe, HE 6.18.3; en fait il est possible qu'Eusèbe fasse une confusion entre Origène le chrétien et Origène le païen.