



**HAL**  
open science

# Les conditions de l'avènement de la lumière dans le *De Opificio mundi* de Jean Philopon. Difficultés et solutions

Pascal Mueller-Jourdan

## ► To cite this version:

Pascal Mueller-Jourdan. Les conditions de l'avènement de la lumière dans le *De Opificio mundi* de Jean Philopon. Difficultés et solutions. Peter Van Deun; Bram Demulder. Questioning the World, Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature, *Lectio* (11), Brepols Publishers, pp.271-309, 2021, *Lectio*, 10.1484/M.LECTIO-EB.5.121509 . hal-03404619

**HAL Id: hal-03404619**

**<https://uco.hal.science/hal-03404619>**

Submitted on 2 May 2024

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

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

Copyright

PART 3

COSMOLOGIES IN SIXTH-CENTURY  
BYZANTIUM

PASCAL MUELLER-JOURDAN

LES CONDITIONS DE L'AVÈNEMENT DE  
LA LUMIÈRE DANS LE *DE OPIFICIO  
MUNDI* DE JEAN PHILOPON.  
DIFFICULTÉS ET SOLUTIONS

*Questioning the World, Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, ed. by Bram Demulder and Peter van Deun, Turnhout, 2020 (*LECTIO*, 11), pp. @@-@@ © FHG  
DOI 10.1484/M.LECTIO-EB.5.121509

La présente contribution entend interroger les conditions d'avènement et le statut de la lumière primitive dans le *De opificio mundi* de Jean Philopon. Ce choix en délimite naturellement le cadre. Nous proposons ici un travail exploratoire qui n'a d'autres prétentions que de trier et de sérier les principales difficultés qui ressortent de cette question. S'il y parvient, il aura atteint son but. Le sujet est délicat, car la question de la lumière soulève d'inextricables difficultés philosophiques à commencer par l'examen de son statut ontologique, en particulier le problème de sa corporéité ou, au contraire, de son incorporéité. Ce fut là un point de désaccord entre Platon, pour qui la lumière est une sorte de feu, et Aristote, pour qui la lumière est incorporelle<sup>1</sup>. Ce désaccord fut source d'embarras pour les commentateurs tardo-antiques, et de Platon et d'Aristote, soucieux de faire ressortir l'accord foncier de leurs doctrines. Mais il faut compter avec une difficulté supplémentaire qui provient, pour l'essentiel, du texte biblique qui affirme la création de la lumière avant même que ne soient produits, et le firmament, et les corps qui, en lui, constitueront le substrat nécessaire à la lumière, à savoir les luminaires. Enfin une dernière difficulté, et non des moindres, car il s'agit d'une difficulté de méthode : Nous prétendons, en effet, déterminer une certaine théorie de la lumière dans un commentaire biblique qui n'a pas pour visée spécifique de nous fournir, de façon construite, les données que nous cherchons à récolter. En raison de l'absence de systématisme dans l'exposé de la question de la lumière, nous ne pouvons échapper au risque d'un travail de reconstruction qui n'aura sans doute pas su éviter de valoriser exagérément tel ou tel point mineur, et de minorer, voire d'omettre, tel ou tel aspect pourtant indispensable<sup>2</sup>.

Pour saisir la question de la lumière au cœur même du *De opificio mundi*, dans ce qui s'impose comme une exégèse philosophique de la cosmogonie mosaïque, il conviendra donc de clarifier le contexte de son apparition. Pour ce faire, nous nous arrêterons aux raisons qui ont poussé Philopon à commenter le récit de la *Genèse*. Nous y découvrirons les présupposés teintés de concordisme qui président à l'exégèse opérée. Nous décrirons d'abord la nature et le contenu

---

<sup>1</sup> Cf. Sorabji (2005), p. 274–289.

<sup>2</sup> Un certain nombre de points de la présente contribution ont été discutés dans le cadre d'un séminaire de recherche que nous conduisons avec Bertrand Ham, Maître de Conférences à l'Université catholique de l'Ouest à Angers, et ce depuis plusieurs années. Les discussions que nous y avons eues ont largement contribué à réduire les insuffisances dont pourrait encore témoigner ce travail. Celles qui restent nous reviennent. Nous voudrions spécialement remercier Bertrand Ham pour sa compétence de philologue et d'historien généreusement mise à notre disposition mais aussi les étudiants qui nous ont fait l'honneur de suivre nos travaux cette année : Sr Claire Cachia osb, Anne Greffard, Romain Cohergne et Antoine Leclercq.

de la première geste divine qui fait advenir successivement : ciel/terre, lumière puis firmament<sup>3</sup>, et ce avant la création des luminaires, dans l'ordre d'importance : soleil, lune, étoile de l'aurore puis astres en général. Nous nous focaliserons sur la nature de cette lumière primitive, antérieure aux luminaires donc, et aux multiples problèmes qu'elle soulève.

## 1. Le *De opificio mundi* : Contexte et visée générale

La biographie et la bibliographie de Philopon, sur lesquelles nous ne nous attarderons que très peu, s'éclairent mutuellement. Elles ont fait ces dernières années l'objet de nombreuses recherches<sup>4</sup>. On s'accorde en général à reconnaître plusieurs périodes dans la vie de Philopon au regard de la datation de ses productions qui manifestent des préoccupations qui évoluent lentement.

En une simple esquisse ici, nous pouvons dire qu'il avait, dans une première phase de sa carrière, assuré l'édition de certains séminaires d'Ammonius d'Hermeias, maître de l'École platonicienne d'Alexandrie, en y ajoutant, comme les titres l'attestent, certaines observations personnelles<sup>5</sup>. Il avait également proposé quelques commentaires de son propre cru. Dans une seconde période de son activité, il devait longuement réfuter l'idée même d'éternité du monde qui s'enracinait autant dans l'exégèse, tenue pour orthodoxe, du *Timée* de Platon, celle de Proclus en particulier, que dans la théorie de la *quinta essentia* d'Aristote à qui il reproche d'avoir introduit dans la pensée grecque la conception de l'éternité du monde<sup>6</sup>. Il s'était risqué

---

<sup>3</sup> Cf. Philopon, *De opificio mundi* [*De opif.*] 161.19–21.

<sup>4</sup> Depuis les travaux de Verrycken 1990, les recherches chronologiques sur le développement de la pensée de Philopon ont considérablement progressé. L'article de Wildberg 2018 du *Stanford Encyclopedia of Philosophy* fait un bon état des lieux de ces questions. Il va cependant de soi que cet article n'a pas prétention à embrasser toutes les difficultés qui proviennent de la carrière de Philopon, mais il constitue un premier guide sûr pour s'engager en particulier dans les recherches qui ont trait à la physique, et notamment à la lumière. Pour une recherche documentaire fouillée, voir : Giardina 2012.

<sup>5</sup> (1) De Jean grammairien d'Alexandrie, *Notes scolaires sur le premier livre des 'Premiers Analytiques' à partir des séminaires d'Ammonius d'Hermeias* (CAG 13.2) ; (2) Jean d'Alexandrie, *Notes scolaires à partir des séminaires d'Ammonius d'Hermeias, avec quelques observations personnelles, sur le premier livre des 'Analytiques Postérieurs' d'Aristote* (CAG 13.3) ; (3) De Jean grammairien d'Alexandrie, *Notes scolaires à partir des séminaires d'Ammonius d'Hermeias, avec quelques observations personnelles, sur le premier des livres 'De la génération et de la corruption' d'Aristote* (CAG 14.2) ; (4) De Jean d'Alexandrie, *Sur le traité 'De l'âme' d'Aristote, notes scolaires à partir des séminaires d'Ammonius d'Hermeias, avec quelques observations personnelles* (CAG 15). Au stade de nos propres recherches qui doivent encore faire l'objet d'importants approfondissements, nous ne parvenons pas à la conviction définitive de savoir si ces notes résultent d'une commande officielle de l'école ou si elles sont de l'initiative de Philopon.

<sup>6</sup> Comme il le rappelle dans *De opif.* (82.3–12) : Ἀρχὴν οὖν τοῦ εἶναι τοῦ κόσμου λαβόντος μόνος γέγονε Μωϋσῆς ἀξιόχρεως ὑποφήτης θεοῦ, τὸν κόσμον ὡς γέγονε τὴν ἀρχὴν σαφῶς διηγήσασθαι καὶ ἕτερος μετ' αὐτὸν οὐδεὶς. [...] Ἀριστοτέλης δὲ καινὴν ἐξεῦρεν ὁδόν, πρῶτος τῶν φυσικῶν ἀναρχον εἶναι τὸν κόσμον καὶ ἀγέννητον ὑποθέμενος. ('Sur le commencement de l'univers, seul Moïse a été un interprète conséquent de Dieu ; il a expliqué clairement comment fut créé l'univers au commencement, et nul autre après lui ne l'a fait [...]. Mais Aristote a ouvert une *voie nouvelle*, en émettant, *le premier des physiciens*, l'hypothèse que le monde était sans commencement et inengendré.') On peut noter également que pour Philopon, Platon n'a pas soutenu la thèse de l'éternité, ou du caractère inengendré du monde contrairement à ce que Proclus, contre le médioplatonicien Atticus, devait admettre. Philopon affirme (*De opif.* 80.10–12) : πάντων τῶν πάλαι φυσικῶν φιλοσόφων μέχρις αὐτοῦ Πλάτωνος ἀρχὴν τοῦ εἶναι τῷ κόσμῳ δεδοκότων ('tous les philosophes naturalistes jusqu'à Platon lui-même, ont donné au monde un commencement dans l'être', ou pour être plus littéral, ont donné au monde un principe d'être). Philopon joue contre Proclus sur la polysémie d'ἀρχή (principe, commencement *temporel*, origine, etc.) car Proclus ne récuse pas au monde le fait d'avoir un principe d'être, autrement dit, il ne lui récuse pas le fait d'être issu du principe de toute réalité, l'*un* ; mais il s'agit là d'un tout autre présupposé métaphysique avec lequel Philopon a rompu si tant est qu'il y ait une seule fois réellement adhéré. On peut par ailleurs signaler que Philopon fait de Platon un héritier de Moïse qu'il aurait imité en de nombreux points (*De opif.* 4.17–15.16).

sur le tard à la théologie *stricto sensu*. Ses productions sur la Trinité et sur la Résurrection (i. e. sur les corps ressuscités) contribuèrent à l'inscrire durablement sur la longue liste de ceux qui sont identifiés pour avoir tenu des opinions erronées en matière de théologie dogmatique<sup>7</sup>. Mais le *De opificio mundi*, qui se situe à la charnière de la deuxième et de la troisième période des productions philoponiennes, et que les travaux d'érudition récents<sup>8</sup> datent des années qui ont précédé le deuxième Concile de Constantinople (553), n'a sans doute pas reçu toute l'attention qu'il méritait dans le domaine des recherches sur la cosmologie byzantine.

Le préambule du *De opificio mundi* informe sur l'une des raisons principales du travail entrepris. Philopon affirme en effet :

Πολὺς μὲν ἐμοὶ περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ἐν πολλαῖς πραγματείαις δῆνυσται λόγος, τοὺς τε ποικίλους τῶν συλλογισμῶν καὶ δυσδιεξόδους ἀνελίσσοντι λαβυρίνθους, δι' ὧν οἱ ἐκ τῆς σεμνῆς φιλοσοφίας μὴ γεγονέναι τουτονὶ τὸν κόσμον δεικνύειν ἔδοξαν, ὡς κινδυνεύειν ἐντεῦθεν μὴδ' ὄλως αὐτοῦ δημιουργὸν εἶναι πιστεύειν θεόν, εἰ μὴ τοῦτον οὐκ ὄντα παρήγαγε· δέδειχα δὲ καὶ ὡς ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι, πλείοσιν ἐπιβολαῖς τοῦτο συλλογισάμενος. πολλοὶ δὲ διὰ ταῦτα συνεχῶς ἡμῖν ἠνώχλουν ἡρέμα πως καὶ ὑπωνείδιζον, ὡς τῶν ἐξωτερικῶν μὲν λόγων πρὸς ἔλεγχον διηγώνισταί μοι τάχα που καὶ πέρα δυνάμεως, τῶν δὲ τοῦ μεγάλου Μωϋσέως περὶ τῆς τοῦ κόσμου παραγωγῆς θεόθεν ἠκόντων ἀμελήσαιμι ῥημάτων, περιελκομένων οὐκ ἀνεκτῶς ὑπὸ τῶν ἐπεσεκῆθαι τοῦ παντὸς φρουαττομένων τὴν διακόσμησιν, ὡς οὐ τοῖς φαινομένοις Μωϋσῆς πεφυσιολόγηκε σύμφωνα. (*De opif.* 1.6–2.4)

J'ai déjà mené une longue étude sur l'origine du monde dans plusieurs textes ; j'y ai parcouru les labyrinthes variés et inextricables des syllogismes par lesquels les tenants de la philosophie savante crurent démontrer que ce monde n'est pas engendré ; à tel point qu'ils risquent d'en déduire que Dieu n'en est absolument pas le démiurge, s'il n'a pas mené à l'être ce qui n'existait pas<sup>9</sup>. Mais j'ai démontré aussi que ce monde a commencé à être, en multipliant pour cela les argumentations. Mais beaucoup de gens, à cause de cela, ont commencé peu à peu à me troubler et à me faire des reproches : j'aurais prétendument combattu, presque jusqu'au-delà de mes forces, pour réfuter les discours étrangers à notre foi, mais que j'aurais négligé les paroles inspirées du grand Moïse sur la production du monde, paroles qui, chez ceux qui s'enorgueillissent d'avoir examiné l'ordonnance de l'univers, ont été abusivement détournées, au point de nous laisser croire que Moïse n'a pas donné une explication de la nature qui soit conforme aux phénomènes<sup>10</sup>.

Le préambule rappelle brièvement le motif du *De opificio mundi*. A ses dires, il lui fut reproché de s'être, par le passé, longuement attardé à discuter la question de l'origine du monde contre la thèse notamment de l'éternité prétendue de celui-ci, et ce en négligeant les propos de Moïse sur la production du monde, en laissant le champ libre à ceux qui, dit-il, les auraient abusivement détournés. La suite du *De opificio mundi* atteste clairement que Philopon désigne, sans le nommer ici, Théodore d'Antioche, évêque de Mopsueste qui se trouve être la principale autorité exégétique à y être réfutée en raison notamment des attaques que Théodore avait menées contre l'*Hexaéméron* de Basile de Césarée dans la tradition duquel Philopon prétendait s'inscrire (cf. *De opif.* 2.16–25). Outre Théodore, il faut compter avec ceux qui, au siècle de Philopon, se positionnaient dans la tradition du théologien antiochien, et dont Cosmas

---

<sup>7</sup> Cf. Jean Damascène, *De Haeresibus* 83 (éd. Kotter 1984). Voir également : Hainthaler 1996 ; Lang 2001.

<sup>8</sup> Cf. Schamp 2000.

<sup>9</sup> Il ne saurait s'agir de la tradition platonicienne et donc de Proclus car, à la différence de la tradition péripatéticienne, les platoniciens de l'Antiquité tardive ne font pas abstraction d'une cause agente démiurgique dans leurs conceptions cosmologiques. Cf. les dix-huit arguments de Proclus pourtant réfutés par Philopon dans le *Contra Proclum*.

<sup>10</sup> De façon générale, nous suivons les traductions de Rosset & Congourdeau 2004 en y apportant des précisions et corrections en particulier pour ce qui concerne le vocabulaire philosophique. Sur cette traduction, voir : Laramée 2008.

Indicopleustès, auteur d'un véritable traité de cosmographie biblique raisonnée, était alors l'un des principaux représentants. Cette école d'exégèse littérale du récit biblique refusait systématiquement les recherches physiques et astronomiques grecques qui ne corroboraient pas les descriptions cosmographiques de la Bible pour laquelle, croyait-on alors, la terre est plate, en forme d'édifice oblong, et est surmontée d'une voûte arrondie et allongée : le ciel<sup>11</sup>. On découvre à la lecture du propos de Philopon que ceux qui s'enorgueillissent d'avoir commenté Moïse, Théodore et selon toute vraisemblance Cosmas, qu'il ne nomme jamais bien qu'il le connaisse, en avaient détourné les propos au profit d'une cosmologie qui ne s'appuie pas sur le caractère contraignant des faits ou phénomènes physiques. Le reproche que Philopon leur adresse porte clairement sur l'absurdité de leurs théories cosmologiques en ce que, par leur manque de rigueur scientifique, ils vont jusqu'à exposer inutilement le dogme chrétien aux critiques et au mépris<sup>12</sup>.

C'est dans le souci de réhabiliter l'autorité du texte mosaïque sur toutes les explications scientifiques de la génération et de l'organisation du monde que Philopon s'engage dans un commentaire qui a pour but principal :

αὐτὸ γὰρ δὴ τοῦτο δεῖξαι πρὸς δύναμιν [...], ὡς οὐδὲν ἐν τῇ τοῦ προφήτου κοσμογονία τῇ διατάξει τοῦ παντός ἐστὶν ἀσύμφωνον, τὸναντίον δὲ πολλὰ τῶν ὕστερον αἰτιολογηθέντων ὑπὸ τῶν φυσικῶν ἐκ τῶν Μωϋσεῖ γραφέντων εἴληφε τὴν ἀρχήν. (*De opif.* 6.19–24)

[...] de montrer, autant que possible, que rien dans la cosmogonie du prophète n'est en désaccord avec l'organisation de l'univers, mais qu'au contraire, les explications causales données ultérieurement par les physiciens trouvent en de nombreux points, leur origine dans les écrits de Moïse.

Il ressort d'ailleurs de façon continue du commentaire de Philopon le souci de montrer que non seulement les propos de Moïse sont en accord constant avec l'agencement ordonné des réalités, mais aussi que c'est à lui que physiciens, astronomes et philosophes ont emprunté ce qu'ils ont, d'une certaine manière à sa suite, porté à la connaissance de tous<sup>13</sup>.

## 2. Les fondements de la cosmographie biblique selon Philopon.

Pour Philopon, le récit biblique relève à la fois, de la cosmogonie qui décrit les phases de développement du monde, et de la cosmographie qui en décrit l'organisation et l'ordre. Philopon se défend pourtant de faire de Moïse un physicien au sens où on pouvait l'entendre en son siècle<sup>14</sup>. La visée du Législateur biblique, en effet, est différente de celle des théoriciens de la nature en ce que ces derniers s'adonnent à l'explication positive des rapports de causalité qui traversent tous les phénomènes naturels, alors que Moïse, par ses paroles inspirées, a pour but

---

<sup>11</sup> Cf. Cosmas Indicopleustès, *Top. Chrét.* II.17.1–18.8.

<sup>12</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 126.14–24.

<sup>13</sup> Par exemple, sur la découverte de la sphère sans astres, extérieure à tout, qu'Hipparque et Ptolémée auraient empruntée à Moïse, voir : Philopon, *De opif.* 15.17–16.14. Il est fort probable que cette théorie de l'emprunt soit pour Philopon plus rhétorique que tenue pour historiquement fondée. Car si la doctrine cosmologique des 'Grecs', méprisée par la tradition antiochienne, a pour origine Moïse lui-même et est de ce fait dans un accord foncier avec les écrits du Rédacteur biblique, Théodore et Cosmas qui luttent contre la cosmographie sphérique hellénique luttent en fait contre Moïse lui-même qui en assume en un sens la paternité. Pour Cosmas, voir : Cosmas Indicopleustès, *Top. Chrét.* I.1.1–32.12.

<sup>14</sup> Refuser de faire de Moïse un *physicien*, quand bien même on le tient pour la source des recherches physiques grecques, retire toute légitimité à la tradition antiochienne qui cherche à fonder sa cosmographie et sa physique sur les prétendues données *physiques* du texte biblique, et ce précisément contre la cosmologie grecque.

de conduire les âmes, même dépourvues de l'intelligence des phénomènes physiques, à la connaissance du Dieu invisible, et ce à partir d'une certaine contemplation de la nature et de son ordre<sup>15</sup>.

Rappelons, pour mieux situer la question de la lumière, que les choses qui la concernent directement se déroulent en quatre jours et se présentent successivement dans l'ordre suivant :

1. Création du ciel et de la terre, appel de la lumière, séparation de la lumière et de la ténèbre, appellation de la lumière ('jour') et de la ténèbre ('nuit') : Jour Un.
2. Etablissement du firmament pour séparer les eaux d'en haut et les eaux d'en bas : deuxième jour.
3. Apparition de la terre sèche par amoncellement des eaux qui sont sous le ciel (= firmament) en une seule masse, apparition du végétal portant sa propre semence : troisième jour.
4. Apparition des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour et la nuit, pour éclairer la terre : quatrième jour.

Avant de traiter de l'appel à l'existence de la lumière, il est utile d'avoir assez précisément à l'esprit l'interprétation et l'extension théorique que Philopon donne au premier verset de la *Genèse*. Ciel et terre sont produits ἐν ἀρχῇ. Pour Philopon, qui suit en de nombreux points Basile dans son inventaire des significations du mot ἀρχή<sup>16</sup>, l'auteur du texte biblique veut signifier que, alors qu'ils n'étaient pas, le ciel et la terre sont apparus ἐν ἀρχῇ, autrement dit dans le premier maintenant inétendu, principe de toute réalité et du temps.

Ciel et terre désignent d'abord les limites ultimes d'un espacement sphérique, vers la périphérie, ou vers le haut pour le ciel, vers le centre, ou vers le bas pour la terre. Mais Philopon précise et ajoute que dans le même instant, dans cette ἀρχή qu'il affirme être 'infiniment petite et sans dimension' (ἀκαριαίαν καὶ ἀδιάστατον)<sup>17</sup>, se trouve constituée avec le ciel et la terre, autrement dit en même temps (ἅμα) qu'eux, la nature des quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre, à partir desquels adviendront les corps composés<sup>18</sup>. Philopon précise ailleurs que Moïse 'fut le seul à transmettre avec exactitude la position naturelle des éléments et leur rang, en disant que l'eau est située au-dessus de la terre, et l'air non illuminé au-dessus de l'eau' (τὴν φυσικὴν δὲ τῶν στοιχείων θέσιν τε καὶ τάξιν μόνος ἀπέδωκεν ἀκριβῶς, γῆ μὲν εἰπὼν τὸ ὕδωρ ἐπεῖναι, ὕδατι δὲ τὸν ἀφώτιστον ἀέρα)<sup>19</sup>. Philopon veut donc voir, ἐν ἀρχῇ, dans l'instant inétendu et principe du temps, l'apparition immédiate d'une étendue spatiale sphérique tridimensionnée, le ciel et la terre comme limites ultimes du cosmos et des éléments distribués dans des lieux – sphériques eux aussi – qui sont conformes à leur nature<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 2.16–14.14. On peut se demander si une partie de la démiurgie exprimée dans le *Timée* de Platon, notamment la partie narrative, ne se donne pas pour fin une visée assez proche de celle-là.

<sup>16</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 7.8–11.3. Voir également : Basile de Césarée, *In hexaem.* I. 5–6.

<sup>17</sup> Pour une brève discussion du sens de l'ἀδιάστατον dans le *De opificio mundi*, voir : Laramée (2008) p. 542–543.

<sup>18</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 15.5–6 : Ὡστε ἅμα τῷ οὐρανῷ καὶ ἡ τῶν τεσσάρων στοιχείων συνυπέστη φύσις, ἐξ ὧν τὰ σύνθετα γέγονεν.

<sup>19</sup> Philopon, *De opif.* 164.1–4. On notera que curieusement, il n'est fait nulle mention du feu, à moins qu'on ne considère implicitement que la mention primitive du ciel en tient lieu. Sur la place des éléments chez les physiciens, voir : Aristote, *Meteor.* 354b23–26 : τοῦ γὰρ ὕδατος περὶ τὴν γῆν περιτεταμένου, καθάπερ περὶ τοῦτο ἡ τοῦ ἀέρος σφαῖρα καὶ περὶ ταύτην ἡ λεγομένη πυρός. τοῦτο γάρ ἐστι πάντων ἔσχατον, εἶθ' ὡς οἱ πλείστοι λέγουσιν εἶθ' ὡς ἡμεῖς.

<sup>20</sup> Cette répartition originelle des éléments primitifs ne contrevient pas au fait qu'ils feront l'objet d'une réorganisation économique spécifique dans le but d'accueillir les êtres animés ou non d'ailleurs. On voit par exemple que dans la disposition originelle des éléments, toute l'eau entoure toute la terre qui de ce fait est invisible. Il faudra une injonction divine à l'eau qui est au-dessous du ciel pour que, rassemblée en un rassemblement unique,

Mais Philopon donne une étendue plus vaste encore à la sobriété du donné biblique, car, dès cet instant unique et premier qui voit se produire l'acte de création par excellence, il affirme que Dieu a déposé, dans les éléments primitifs, les raisons spermatiques des réalités à venir<sup>21</sup>. Mais si une telle affirmation, dans l'intention de Philopon, explique d'abord la raison pour laquelle la génération première des êtres vivants procède d'une injonction donnée au milieu naturel des êtres à produire<sup>22</sup>, elle permet surtout de comprendre, qu'au sens strict, seuls sont créés *ex nihilo*, et ce dans le même instant inépuisé, le ciel, la terre, les quatre éléments et toutes les raisons spermatiques des réalités à venir.

Mais ce point établi, d'autres opérations lui succèdent dans ce qui sera appelé, non pas premier jour, mais Jour Un auquel Philopon attribue la puissance générative des jours suivants :<sup>23</sup> L'appel de la lumière, la séparation de la lumière et de la ténèbre et la nomination de la lumière ('jour') et de la ténèbre ('nuit').

Une précision s'impose ici, car Philopon soutient l'idée d'une cosmogénèse marquée par des séquences temporelles qui voit des choses advenir successivement, certaines antérieurement, d'autres postérieurement, jusqu'à ce que le cosmos parvienne à sa stature définitive. Cette remarque est importante dans la mesure où ce programme, temporellement séquencé, se démarque des rapports causaux explicatifs de ce cosmos-ci apportés par le platonisme athénien, dont Proclus est, sans conteste, l'un des plus éminents représentants. Ces rapports causaux explicatifs, même séquencés par la nécessité de la narration du mythe vraisemblable qu'est le discours du *Timée*, ne s'inscrivent pas dans l'extension temporelle et sont de fait concomitants les uns aux autres. En effet, les explications du platonisme tardo-

---

elle laisse apparaître la terre sèche qui recevra à son tour l'injonction divine pour qu'elle fasse pousser une pâte d'herbe (Gen. 1. 11). Voir par exemple : Philopon, *De opif.* 161.22–162.21.

<sup>21</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 216.24–25 : τὸς σπερματικὸς ἄρα τῶν ἐσομένων λόγους ἐν τοῖς στοιχείοις ὁ θεὸς ἐξ ἀρχῆς ἐναπέθετο.

<sup>22</sup> Par exemple *De opif.* 162.9–11 : 'βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου' καὶ τὰ ἐξῆς· ἅμα γὰρ τῷ θεῷ λόγῳ τὸ δυνάμει αὐτῆς εἰς ἐνέργειαν προσελήλυθεν ("que la terre fasse germer une pâture d'herbe" et la suite [Gen. 1. 11] ; au moment où Dieu dit cela, ce qu'elle était en puissance, elle le devint en acte) ; voir également : *De opif.* 167.11–16 ; 176.19–20 ; 177.26–178.2 ; 182.17–24 ; 189.14–15. Cet exemple indique que la parole divine convoque les raisons spermatiques précontentues dans les éléments en les faisant passer de la puissance à l'acte. Comparer à propos de la terre : Basile de Césarée, *In hexaem.* 2.3.38–42 (éd. SC 26 bis) : ὠδίνουσα μὲν τὴν πάντων γένεσιν διὰ τὴν ἐναποθεῖσαν αὐτῇ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ δύναμιν, ἀναμένουσα δὲ τοὺς καθήκοντας χρόνους, ἵνα τῷ θεῷ κελεύσματι προαγάγῃ ἐαυτῆς εἰς φανερόν τὰ κυήματα. ('[La terre] portait en son sein le germe de toutes choses, en vertu de la puissance déposée en elle par le Créateur, mais elle attendait le temps où elle devrait, selon l'ordre divin, produire ses fruits à la lumière').

<sup>23</sup> Comme Philopon l'affirme en effet (*De opif.* 108.13–22) : εἰκότως ἄρα μίαν αὐτὴν καὶ οὐ πρῶτην ὠνόμασε Μωϋσῆς, ἅτε δὴ τῶν ἐξῆς ἀπασῶν οὖσαν γεννητικὴν, ὡς καὶ ἡ μονὰς μία ἐστὶ τῇ ἰδίᾳ ἀνακυκλήσει τοὺς ἐξῆς ἀριθμοὺς γεννώσα. Εὐλογον οὖν τὸ αἴτιον μὴ ποιεῖν τοῖς αἰτιατοῖς σύστοιχον, ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ σχέσεως ἔχειν τὸ δεύτερα εἶναι καὶ τρίτα, τοῦτο δὲ ὡς ἐκεῖνων ἐξηρημένον τῇ δυνάμει ἄσχετον πρὸς αὐτὰ τὴν προσηγορίαν ἔχειν, ἐν λεγόμενον καὶ μία καὶ εἷς, οὐχὶ δὲ πρῶτος καὶ πρῶτη καὶ πρῶτον. ('Vraisemblablement Moïse l'a appelé "un" et non pas "premier", puisqu'il est vraiment puissance d'engendrement toute la suite des autres, comme la monade "un" génère par sa propre révolution tous les nombres qui suivent. Il est donc juste de ne pas confondre la cause avec les causés, mais les causés tiennent de leur relation à la cause le fait d'être deuxième et troisième, tandis que la cause, séparée d'eux autant que possible, a une dénomination non liée à la leur, on l'appelle "un", "une" ou "un", et non "premier", "première" ou "premier").



antique ne font pas entrer la cosmogénèse dans cette forme d’actuation progressive qui ressort des propos de Philopon<sup>24</sup>, mais elles la conçoivent comme une actuation permanente<sup>25</sup>.

Mais avant d’en venir à la lumière au sens strict, il faut brièvement clarifier le statut de la ténèbre qui la précède et son sens.

### 3. La ténèbre primitive

De façon générale, Philopon distingue la ténèbre totale antérieure à la production de la lumière ‘qui ne subsiste pas, une fois la lumière produite’ (μηδ’ ὄλως γενομένου φωτὸς παρυπέστη, *De opif.* 92.8–9), de la ténèbre nocturne dont l’existence accidentelle provient de l’interception de la lumière solaire par des corps qui s’interposent à sa diffusion, comme c’est le cas la nuit lorsque le soleil passe sous la terre<sup>26</sup>, mais aussi dans le cas de l’ombre. On devrait peut-être ajouter, comme nous le verrons ci-après, qu’il y a une phase intermédiaire entre ces deux-là dans l’agencement progressif du cosmos et de ses lois par l’acte démiurgique. Nous voulons parler du positionnement provisoire de la ténèbre sitôt la lumière créée. A cet instant, en effet, Dieu sépara, d’un côté la lumière, d’un côté la ténèbre et ce en l’absence d’un agent illuminant précisément localisé. Cet état intermédiaire qui n’existe plus sous cette forme à l’avènement des luminaires est fondateur de la loi physique d’alternance du jour et de la nuit, de la lumière et de la ténèbre.

Enfin et surtout, ce que l’Ecriture nomme, avant la création de la lumière, la ténèbre (τὸ σκότος) n’est logiquement que la condition de privation dans laquelle se trouvent ἐν ἀρχῇ, dans

---

<sup>24</sup> Voir par exemple *De opif.* 304.9–17 : Διὰ τί ἐν ἑξ ἡμέραις τὸν κόσμον ἐποίησεν ὁ θεός, οὐ δίκαιον μὲν ἴσως περιεργάζεσθαι· – τί γάρ, εἰ καὶ ἐν πλείοσιν ἢ καὶ ἐλάττοσιν ἐγεγόνει, λέγειν εἶχομεν ἢ καὶ ἀθρόον καὶ ἅμα πᾶς ; – ἥρκει δὲ καὶ ἡ μέχρι νῦν τοῦ παντὸς διάταξις καὶ ἡ ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἐβδοματικὴ τῶν ἡμερῶν ἀπαρίθμησις ἀπόδειξιν ἰκανὴν ἔχουσα τοῦ ἐν τῶσάνταις ἡμέραις τὸν πάντα κόσμον δημιουργῆσαι τὸν θεόν, τῆς ἐβδόμης ὡσπερ ἐορτῆς ἐπὶ συμπληρώσει τῆς γενέσεως τοῦ παντὸς ὑπαρχούσης· (‘Pourquoi Dieu a fait le monde en six jours, il n’est peut-être pas juste de s’y arrêter. Pourquoi en effet devrions-nous dire s’il l’a fait en plus ou moins de jours, ou même en un instant et tout à la fois ? Mais l’ordre de l’univers jusqu’à nos jours, et le dénombrement hebdomadaire des jours par les hommes, sont une démonstration suffisante du fait que Dieu a créé le monde entier en autant de jours, puisque l’hebdomade est comme une célébration de l’achèvement de la création de l’univers’).

<sup>25</sup> Cette question est particulièrement difficile et elle provient, bien antérieurement au commentaire scripturaire proposé ici par Philopon, des présupposés exégétiques qui ont commandé plusieurs écoles d’interprétation du *Timée* de Platon qui, du moins en son objet, le cosmos, et en sa forme narrative, présente quelque parenté avec le récit de la *Genèse*. Le dilemme est le suivant. (1) Soit on les interprète littéralement et on considère que la forme narrative décrit les étapes réelles d’une cosmogénèse temporelle, et on court alors le risque d’imputer au démiurge lui-même la contrainte de la temporalité en raison des opérations qu’il ne peut engager que l’une après l’autre comme n’importe quel artisan. Cette position fut pour le *Timée*, celle de Plutarque de Chéronée et d’Atticus que Proclus réfute longuement mais aussi celle de Philopon qui réfute Proclus réfutant les deux médio-platoniciens (cf. *Contra Proclum*). (2) Soit on considère que Platon n’a fait usage de la forme narrative temporalisée qu’à des fins didactiques. C’est la position de Proclus et avant lui celle de son maître Syrianus (cf. *In Metaph.* 181.29–32). Le démiurge dans ce cas est toujours démiurge en acte et ainsi opérant toujours, le résultat de son opération, le cosmos, est toujours également en acte sans qu’on puisse distinguer temporellement un moment où le cosmos n’aurait pas encore été cosmos, un moment où le cosmos n’aurait été encore que cosmos en puissance. Dans l’état actuel de nos propres recherches, il nous est difficile de savoir si la cosmogénèse biblique qui est temporelle pour Philopon impacte temporellement l’action divine induisant dans le Dieu Créateur de la Bible de la puissance, non encore actualisée, de faire d’abord ceci, puis cela, enfin cela encore. Il faudrait pour clarifier ce point revoir le détail de l’argumentation du *Contra Proclum* de Philopon que les limites de cette contribution n’autorisent pas.

<sup>26</sup> Cf. *De opif.* 85.6–8 ; 92.6–10. Mais aussi *De opif.* 130.10–12 : ἡ δὲ νύξ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ σκίασμα γῆς [...] ὑπ’ αὐτὴν τοῦ ἡλίου γενομένου· (‘La nuit n’est rien d’autre que l’ombre de la terre [...] quand le soleil est sous elle’).

l'instant inéteudu premier, les corps diaphanes (τὰ διαφανῆ σώματα), l'air et l'eau<sup>27</sup>, qui ne sont pas encore illuminés (μήπω πεφωτίσθαι)<sup>28</sup>. Et, lorsque le texte biblique affirme : 'la ténèbre était au-dessus de l'abîme' (Gen. 1. 2), par abîme, l'auteur biblique désigne – pour Philopon – l'eau et par ténèbre l'air non illuminé (ὁ ἀῆρ ἀφώτιστος)<sup>29</sup>. Philopon retient donc par priorité l'usage des anciens physiciens et celui de l'Écriture pour lesquels le nom 'ténèbre' désigne l'air non éclairé<sup>30</sup> qui tient lieu de substrat<sup>31</sup> à la présence ou à l'absence de lumière conçue comme qualité incorporelle. Le rapport qui lie dialectiquement ténèbre et lumière n'est pas un rapport de contrariété, mais un rapport d'opposition sur le mode de la privation (στέρησις), ou de la possession (ἔξις) d'une qualité appelée 'lumière' qui affecte d'abord le support air en lui conférant, ou plus exactement en actualisant en lui transparence (i. e. diaphanie) et luminosité. Car la ténèbre n'est elle-même ni une qualité, ni *a fortiori* une substance, mais elle est simplement privation ou absence (ἀπουσία) de cette qualité-là pour l'air<sup>32</sup>.

## 4. L'avènement de la lumière : Position du problème

Pour Philopon qui vise ici à respecter scrupuleusement la littéralité du propos biblique, 'la lumière n'a pas commencé à exister avec le ciel' (τὸ μὴ συνυποστῆναι τῷ οὐρανῷ τὸ φῶς, *De opif.* 91.15–16), autrement dit en même temps que lui. Mais, sur la parole divine, elle est générée sans rupture, sans intervalle (διάλειμμα), directement (εὐθέως) après la production simultanée (ἄμα) du ciel, de la terre et des éléments primitifs. La lumière advient donc après et il y a eu un instant non mesurable, car sans dimension (= sans durée), où la lumière n'était pas encore<sup>33</sup>. Une telle affirmation soulève d'importantes questions que nous pourrions sérier comme suit :

- D'où vient cette réalité, cette qualité incorporelle, appelée 'lumière' ?

<sup>27</sup> Les deux autres éléments, la terre et le feu, privés de caractère diaphane, sont des corps qui s'interposent (ἀντιφρακτικὰ γὰρ ἐστὶ γῆ καὶ πῦρ διαφανείας ἐστερημένα, *De opif.* 119.9–10).

<sup>28</sup> Cf. *De opif.* 72.5–8 ; 73.4–8, 10–11, 19–21.

<sup>29</sup> Il faut toutefois noter que le texte biblique n'est pas dépourvu d'ambiguïté lorsqu'il fait usage des noms 'air' et 'eau' et ce en raison de leur très grande parenté (συγγένεια) et de leur facile transmutation réciproque (ἢ εἰς ἄλληλα ῥαδίαν αὐτῶν μετάπτωσις, dans *De opif.* 152.19–21). En effet, l'Écriture a coutume de nommer l'eau de multiples façons comme le rappelle Philopon en un dossier qui n'entend sacrifier ni les phénomènes physiques, ni l'usage scripturaire allégorique de ces termes (voir : *De opif.* 142.25–156.23).

<sup>30</sup> Ainsi que l'affirme Philopon (*De opif.* 12.18–25) : Καὶ γὰρ καὶ ἡ τῶν παλαιῶν χρῆσις καὶ ἡ συνήθεια πάντων καὶ ἡ θεία γραφή τὸ νυκτερινὸν τοῦ ἀέρος κατάστημα καὶ μάλιστα τὸ ζοφῶδες καὶ παντελῶς ἀφεγγές ἐκ τῆς ἐπομένης τῷ ἀέρι τοῦ φωτὸς στέρησεως, ἐν ᾧ καὶ τὸ παρ' ἡμῖν ὑφίσταται φῶς, τὸν ὅλον ἀφώτιστον ἀέρα συνηρημένως ὀνομάζουσι σκότος. κυρίως γὰρ σκότος ἐστὶν ἡ τοῦ φωτὸς ἀπουσία καὶ στέρησις. ('L'usage des anciens, l'habitude générale et l'Écriture divine soulignent le caractère nocturne de l'air et surtout son opacité, son absolue ténèbre du fait de la privation de la lumière pour l'air qui pour nous [*i. e.* dans l'expérience que nous en avons présentement] est le support de la lumière ; si bien qu'ils dénomment en général "ténèbre" l'air entièrement dépourvu de lumière. La ténèbre est au sens propre l'absence et la privation de lumière.') Voir également : *De opif.* 62.8–14 ; 63.8 ; 69.8–10 ; 70.21–22 ; 72.5–8 ; 91.13–15.

<sup>31</sup> Cf. *De opif.* 69.8–10 : ἄλλο δὲ ἐστὶ τῷ ἀέρι <τὸ> εἶναι καὶ ἄλλο τὸ πεφωτίσθαι ἢ ἀφώτιστῳ εἶναι, ὅπερ σκότος ὀνόμασται. ('C'est une chose pour l'air d'exister et une autre d'être illuminé ou non illuminé, ce que nous appelons "ténèbre"').

<sup>32</sup> Cette question est longuement discutée par Philopon, dans *De opif.* 69.6–73.24.

<sup>33</sup> Philopon ne le dit pas explicitement mais il faut, nous semble-t-il, admettre qu'avec l'avènement de la lumière se manifeste pour la première fois et au sens strict le temps, qui suppose nécessairement, selon sa propre définition, un premier rapport d'antériorité et de postériorité. Ce rapport advient pour la première fois avec la génération de la lumière.

- Est-elle produite *ex nihilo* l'instant qui succède sans intervalle la création initiale ?
- Est-elle déjà présente en puissance dans la première geste, sous forme de raison spermatique comme nous le mentionnions précédemment ?
- Pourquoi est-elle créée avant les luminaires qui seront, dans l'économie cosmique, les agents de sa diffusion ?
- Philopon ne se trouve-t-il pas emporté dans d'inextricables difficultés à vouloir tenir simultanément : (a) la contrainte qu'imposent les règles de la physique qui obligent une qualité à ne pas exister sans le corps, et (b) la littéralité du texte biblique qui contrevient à cette règle, en faisant apparemment exister la qualité lumière indépendamment d'un corps ?

Mais il y a un autre problème que Philopon semble ne pas vouloir prendre en compte ici. Il s'agit du rapport de la lumière primitive et du feu primitif, lequel est pourtant, au même titre que les autres éléments, concomitant à la production *ἐν ἀρχῇ* du ciel et de la terre. À ce stade de nos recherches, il nous est encore impossible de nous expliquer la raison de la non-prise en compte de ce rapport. Ceci est d'autant plus troublant que Philopon affirme clairement, quelques chapitres plus tard, que 'la capacité d'éclairer et la capacité de brûler n'appartiennent qu'au feu' (μόνω τῷ πυρὶ τὸ φωτιστικὸν ἅμα καὶ καυστικὸν ὑπάρχει, *De opif.* 185.23–24). Et il admet ensuite que 'les luminaires dans le ciel tiennent du feu le pouvoir d'éclairer' (οἱ κατ' οὐρανὸν φωστῆρες τὸ φωτιστικὸν ἔχουσι τοῦ πυρός, *De opif.* 186.1–2). Il se réfère enfin à Platon qui a dit que 'le pouvoir éclairant du soleil, de la lune et des autres astres [...] participent principalement de l'élément feu<sup>34</sup> – le pouvoir éclairant n'appartient <donc> à aucun élément simple en dehors du feu' (τὸ φωτιστικὸν ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων πλείστου πυρὸς μετέχειν [...] – οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει τῶν ἀπλῶν πλὴν πυρὶ τὸ φωτιστικόν, *De opif.* 118.13–16)<sup>35</sup>.

Or si l'élément feu auquel seul on impute le pouvoir d'illuminer est bien simultané au ciel, à la terre et aux autres éléments, comme nous pensons que Philopon le croit aussi, comment expliquer qu'il soit, antérieurement à l'appel de la lumière, privé du pouvoir illuminateur qui lui est propre et qu'on lui concède ensuite à plusieurs reprises ? Il est étonnant que Philopon n'apporte aucune solution réelle à ce problème dans le commentaire du premier jour. Le moins qu'on puisse dire est que le rapport de la lumière et du feu y est mal élucidé.

---

<sup>34</sup> Répété quelques lignes plus bas : *De opif.* 120.8–9.

<sup>35</sup> La tradition byzantine postérieure semble avoir admis de façon très précise cette association. Pour Jean Damascène (c. 676–749) en effet, le feu et la lumière qui en provient sont simultanés (*ἅμα*) et il n'y a pas d'abord le feu et après la lumière. La lumière, qui est toujours engendrée du feu, est toujours en lui n'étant jamais séparée de lui. La lumière qui est toujours inséparablement engendrée du feu, et demeurant toujours en lui, n'a pas sa propre hypostase à côté du feu car elle est la qualité naturelle du feu. Voir : Jean Damascène, *Expositio Fidei* (éd. Kotter 1984) 8.99–107, 154–165. On peut noter que la position de Damascène s'approche étonnamment de celle de Proclus que Philopon combat dans son *Contra Proclum*. Proclus ne dit pas autre chose que cela, à savoir que la lumière émise n'a pas sa propre hypostase et qu'elle est toujours inséparablement engendrée du feu. Ce que Philopon récuse. Il tentera de démontrer qu'il faut traiter différemment la lumière comme forme du linaire et le rayon lumineux et soutiendra que l'un et l'autre n'ont pas la même raison formelle. Pour le détail de cet argument : Philopon, *Contra Proclum* 14.24–23.23. Enfin on peut ajouter que, contrairement à ce qu'on trouve chez Philopon, Damascène semble considérer que la création de l'élément *feu* est assimilée à la création de la lumière. Voir *Expositio fidei* 21.3–7 : 'Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς.' Οὐχ ἕτερον γὰρ ἐστὶ τὸ πῦρ εἰ μὴ τὸ φῶς, ὡς τινές φασιν.

## 5. De la nature de la lumière primitive

Sur ces apories scripturaires que sont la nature et le mode d'existence de la lumière primitive, Philopon constituera un dossier dont voici les pièces principales.

Il commence par pointer la difficulté que nous avons déjà signalée, qui découle de la loi physique universelle qui veut qu'aucune qualité n'existe par elle-même sans un corps<sup>36</sup>, comme c'est le cas, par exemple, pour le chaud, le froid, le blanc, le doux, le mou et le dur. Ces qualités jamais ne sont trouvées en soi en dehors d'un corps qui leur donne lieu d'être, et qu'en retour elles qualifient. Il affirme donc :

Ἐπειδὴ [...] τὸ φῶς δὲ ποιότης ἐστὶν ἐν σώμασιν ὑφ'εστῶσα, σελήνη τε καὶ ἡλίω καὶ ἄστροις καὶ πυρί, ζητεῖται εἰκότως, μήπω τῶν φωστήρων γενομένων τί ἦν ἐκεῖνο τὸ πρωτόγονον φῶς, καὶ πῶς ἀνὰ μέρος ὑποχωρούντων ἀλλήλοις φωτός τε καὶ σκότους ἡμέρα καὶ νύξ ἐγίνετο. οὐδὲ γὰρ ἀντιπαραχωρεῖν ἀλλήλοις τοὺς τόπους σωμάτων χωρὶς οὐδὲ εἶναι ὅλως ἠδύναντο. (*De opif.* 74.10–16)

Puisque la lumière est une qualité qui réside dans les corps (dans la lune et le soleil, les astres, le feu)<sup>37</sup>, on a raison de chercher alors que les luminaires<sup>38</sup> n'avaient pas encore été créés, qu'est-ce qu'était cette lumière primitive<sup>39</sup>, et comment, la lumière et la ténèbre se retirant l'une devant l'autre tour à tour, il y eût le jour et la nuit. Elles ne pouvaient en effet sans corps, ni se céder la place tour à tour, ni tout simplement être.

Ce paragraphe pose clairement comme présupposé que la lumière est une qualité. Cela signifie, nous l'avons déjà dit, qu'elle n'est pas un corps mais qu'elle réside nécessairement dans un corps.

Le propos comporte deux objets de recherche. (1) Le premier porte sur la nature de la lumière primitive préexistant aux luminaires. (2) Le deuxième porte sur la modalité du rapport de la lumière et de la ténèbre qui jamais n'occupent la même portion d'air, air qui leur tient lieu de substrat corporel.

Nous pouvons déjà observer que Philopon appréhende la lumière de deux manières différentes.

- (1) Dans le premier cas, destinée à résider dans la lune, le soleil, les astres et le feu, la lumière est une qualité essentielle déterminant la nature de chacune des entités qu'elle informe. En effet, elle entre dans la définition des luminaires qui tirent d'elle leur nom, et ce faisant, elle se trouve du côté de l'essence, de la forme constitutive de chacun d'eux. Retirer la lumière, dans cette acception-là, reviendrait à réduire à néant l'agent illuminant.
- (2) Dans le deuxième cas, il n'est plus question de la qualité essentielle des luminaires préexistant aux corps destinés à illuminer mais de la lumière qui cède la place à sa privation, à savoir la ténèbre. Cette alternance ne peut se produire que dans un substrat corporel dont l'existence ne dépend pas de la qualité reçue ou de sa privation. Il ne peut donc s'agir que du corps diaphane, ici de l'air. Comme l'affirme ailleurs Philopon : 'C'est une chose pour l'air d'exister et une autre d'être illuminé ou non illuminé, ce que nous appelons "ténèbre"' (ἄλλο δὲ ἐστὶ τῷ ἀέρι <τὸ> εἶναι καὶ ἄλλο τὸ πεφωτισθαι ἢ ἀφωτιστῶ εἶναι, ὅπερ σκότος ὠνόμασται, *De opif.* 69.8–10).

---

<sup>36</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 74.8–9 : ποιότης οὐδεμία καθ' αὐτὴν σώματος ὑπάρχει χωρὶς.

<sup>37</sup> Le feu dont il est ici question peut être soit le corps simple élémentaire, le feu dans son état premier, soit le feu dont nous faisons ici-bas l'expérience.

<sup>38</sup> Qu'en est-il alors du feu pourtant mentionné ?

<sup>39</sup> Cf. *De opif.* 74.13 ; 78.9 ; 186.27.

La conception philoponienne de la lumière repose foncièrement sur la distinction nécessaire qu'il convient de faire entre ces deux cas. À ce propos, Philopon avait affirmé dans le *Contra Proclum* :

ἐπειδὴ τὸ φῶς διττόν ἐστιν, τὸ μὲν ἐν αὐτῇ συνυποστὰν τῇ τοῦ ἡλίου σφαίρᾳ οὐσιωμένον φῶς εἰδοποιόν τέ ἐστιν καὶ συμπληρωτικὸν τῆς τοῦ ἡλίου φύσεως, <ὡς> παντί τῳ δῆλον· (*Contra Proclum* 16.25–28)

Puisque la lumière est double, d'un côté, comme il est clair pour n'importe qui, la lumière substantielle, qui vient dans la sphère du soleil coexister avec elle, est ce qui donne la forme et l'achèvement à la nature du soleil.

Τὸ δὲ ἐν ἀέρι χέομενον φῶς οὐκ ἀεὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχει· φθαρτὸν γὰρ εἶναι ὠμολόγηται· διαδέχεται γὰρ αὐτὸ σκότος· (*Contra Proclum* 17.15–17)

Mais d'un autre côté la lumière qui se diffuse dans l'air n'est pas toujours la même. Il est en effet admis qu'elle est corruptible, car la ténèbre lui succède.

Philopon affirmera d'ailleurs, à propos de cette seconde acception de la lumière qui diffère de la nature de la première, cause formelle du lumineux : 'la limite de la lumière est commencement de la ténèbre et la limite de la ténèbre est commencement de la lumière' (τὸ πέρασ τοῦ φωτὸς ἀρχὴ ἐστὶ τοῦ σκότους καὶ τοῦ μπαλιν τὸ πέρασ τοῦ σκότους ἀρχὴ ἐστὶ τοῦ φωτός, *De opif.* 83.10–12). Il est certain que cette lumière-là est celle qui, diffuse, a l'air pour substrat et qu'elle est, du moins Philopon le défend-t-il, corruptible car elle peut être ou n'être pas, c'est le propre de l'accident, ce qui n'est pas possible pour la première acception : la lumière forme, ou qualité essentielle, des agents illuminant<sup>40</sup>.

L'objectif de sa recherche est alors d'interroger la nature de la lumière primitive qu'il conçoit d'abord comme la forme préexistante de l'agent illuminant. Il recense pour cela les positions en présence et les solutions envisagées par ses prédécesseurs. Il faut constater que les opinions évaluées ont toutes pour visée de résoudre l'aporie révélée par le texte biblique, même si tel ou tel aspect est emprunté plus directement à la philosophie. La tradition philosophique en tant que telle n'est pas directement concernée par le problème de la préexistence temporelle de la lumière sur les lumineux qu'elle informera. Pour Philopon :

Τινὲς μὲν οὖν τῶν ἐξηγησαμένων οὐδ' αὐτὸ γε τοῦτο τοῖς εἰρημένοις ἐπέστησαν, ἀλλὰ βασάνου χωρὶς τὸν τόπον παρεληλύθασιν· ἕτεροι δὲ τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν τοῦτο τὸ φῶς ἔφασαν ὑπάρχειν. συμμεμιγμένων γὰρ ἀλλήλοις, φασί, κατ' ἀρχὴν τῶν στοιχείων – οἷόν τι καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἔλεγεν – καὶ μήπω καθαρῶς διακεκριμένων, τὸ πῦρ ἄτε δὴ λεπτομερέστατον ὑπάρχον καὶ ὀξυκινήτοτατον ἀπάντων προεξήλατο τῶν ἄλλων στοιχείων κελεύσαντος θεοῦ· 'γενηθήτω φῶς' καὶ τὴν ἄνω χώραν κατείληφεν. (*De opif.* 74.17–26)

[*Thèse 1*] Certains des commentateurs donc n'ont même pas traité ce point dans leur propos mais ils ont sauté le passage sans l'examiner ;

[*Thèse 2*] d'autres ont soutenu que cette lumière était la substance du feu. Les éléments, disent-ils, étaient au commencement mélangés les uns aux autres – Empédocle par exemple a dit quelque chose de semblable<sup>41</sup> – et ne pouvaient pas encore être distingués de façon pure, si bien que le feu parce qu'il était le plus subtil et le plus vif de tous, s'élança avant les autres éléments quand Dieu ordonna : 'Qu'advienne lumière', et s'empara de toute la région d'en-haut.

---

<sup>40</sup> Nous pourrions ajouter en nous référant une fois encore au *Contra Proclum* (18.4–6) que la nature de la lumière dans l'air n'a pas toujours fait consensus ainsi que Philopon le rappelle : πολλὴ γὰρ ἡ περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ ζήτησις, εἴτε ἐνέργεια τοῦ φωτίζοντος εἴτε εἶδος εἴτε πάθος τοῦ ἀέρος. ('Il y a, dit-il, de nombreuses discussions sur son mode d'existence : si elle est acte de l'agent illuminant, ou forme, ou affection qualitative de l'air.').

<sup>41</sup> Cf. Eusèbe de Césarée, *Praep. Evang.* I.8.10.

Le premier groupe ne présente que peu d'intérêt car il esquivé simplement la question<sup>42</sup>.

Le second groupe est difficile à identifier. En affirmant que la lumière est la substance du feu (ἡ τοῦ πυρός οὐσία), il fait de la lumière la forme constitutive du corps feu qu'elle informe. L'ensemble de la thèse présente d'importantes similarités avec le platonisme pour qui la lumière est une sorte de feu<sup>43</sup>. Pour Proclus, que Philopon a ailleurs longuement combattu, il existe au ciel du feu, la lumière qui est une forme du feu (τὸ φῶς, εἶδος ὄν πυρός, *In Tim.* II.47.10) le montre. Les tenants de cette seconde thèse posent avant la création de la lumière qui est en un sens, pour eux, avènement du feu en sa pureté, la théorie du mélange primitif. Nous pouvons le rapprocher d'un état d'indistinction comparable à celui que Platon pensait trouver dans la première phase de la cosmogénèse dans laquelle les éléments, non encore régulés par la proportion, agitaient la matrice-réceptacle originelle de mouvements chaotiques. Le démiurge, voulant que toutes choses fussent bonnes, conduit ensuite cette masse agitée du désordre à l'ordre, de l'indistinction chaotique des éléments à leur distinction ordonnée<sup>44</sup>.

Enfin, pour renforcer l'accent platonicien de cette position, il faudrait signaler la mention du caractère le plus subtil (λεπτομερέστατον), le plus vif (ὀξύκινήτατον), imputé à la corporéité du feu, ainsi que la très grande rapidité à se mouvoir. Ces trois puissances font penser à une section du commentaire de Proclus au *Timée*. Le Lycien rapporte alors la théorie des trois puissances fondamentales de chacun des quatre éléments qu'il attribue à Timée de Locres, le Pythagoricien qui serait à l'origine de la cosmologie de Platon<sup>45</sup>.

Mais dans tous les cas, bien que la source soit selon toute vraisemblance platonicienne, il s'agit de l'usage qu'en aurait fait un auteur chrétien dans le but d'expliquer, d'un point de vue physique, les propos de Moïse sur la création de la lumière et sa préexistence sur les luminaires<sup>46</sup>. L'avènement de la lumière aurait, pour cette thèse, résulté d'une parole efficace restituant au feu sa place, sa pureté et son pouvoir naturel d'éclairer. Dans ce cas, la lumière cosmique, assimilée au feu, est corporelle. Cette thèse s'expose à la critique du Stagirité<sup>47</sup>. Philopon la réfutera brièvement après l'exposé de la thèse suivante.

---

<sup>42</sup> L'examen des commentaires patristiques montre qu'ils ne font, de façon générale, pas cas des problèmes physiques soulevés par la création de la lumière. On se livre plutôt à la lecture allégorique et aux discours exhortatifs qu'à la recherche scientifique jugée peu utile pour l'édification de l'Eglise. Cf. Basile de Césarée, *In hexaem.* 1.8.2–9.

<sup>43</sup> Cf. Platon, *Tim.* 58c5-d1 : πυρός [...] γένη.

<sup>44</sup> Cf. Platon, *Tim.* 30a2–7 ; 53a7-b5.

<sup>45</sup> Cf. Proclus, *In Tim.* II.39.19–21 : μόνος δὴ οὖν ὁ Τίμαιος καὶ εἴ τις τούτῳ κατηκολούθησεν ὀρθῶς οὔτε μίαν οὔτε δύο τοῖς στοιχείοις ἀπονέμει δυνάμεις, ἀλλὰ τρισσάς, τῷ μὲν πυρὶ λεπτομέρειαν, ὀξύτητα, εὐκινήσιαν.

<sup>46</sup> La thèse liant la lumière et le feu trouve un écho assez inattendu chez Cosmas Indicopleustès (*Top. Chr.* 10.22.6–7), l'un des adversaires chrétiens de la physique et de la cosmologie philoponiennes, dans un très court propos du premier livre de l'*Héxaemeron* de Sévérien de Gabala qu'il rapporte : Εἶπεν ὁ Θεός· 'Γενηθήτω φῶς', καὶ ἐγένετο τοῦ πυρός ἡ φύσις. ('Dieu a dit : "Qu'advienne Lumière". Et advint la nature du feu.') Mais cette affirmation consonne assez mal avec la thèse deux présentée par Philopon car cette dernière ne fait pas advenir le feu à l'appel de la lumière, mais affirme qu'il lui préexiste, bien que ce soit de façon confuse. L'avènement de la lumière révèle plutôt le feu dans sa pureté et indique les lieux que dorénavant il occupera : toute la région d'en-haut.

<sup>47</sup> Aristote en effet en une page célèbre du *De anima* (418b14–17), très vraisemblablement supposée ici, rappelle à propos de ce qu'est la lumière : οὔτε πῦρ οὔθ' ὄλως σῶμα οὐδ' ἀπορροή σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σῶμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρός ἢ τοιούτου τινός παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ· οὔτε γὰρ δύο σώματα ἅμα δυνατὸν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι [...]. ('Il ne s'agit, ni de feu, ni, en général, d'un corps, ni même de l'effluve d'un corps quelconque, car il s'agirait également d'une sorte de corps dans ces conditions, mais de la présence du feu ou d'un élément analogue au sein de la transparence. Et de fait, deux corps ne peuvent se trouver ensemble au même endroit.') Il semble en effet que Philopon ait cette règle à l'esprit qu'il avait autrefois commentée (*In de anima* 343.6–29 et 343.30–344.10) lorsqu'il considère la lumière comme une qualité incorporelle dont l'être n'a pas lieu d'être sans un corps. À cela, il faut préciser que pour Bodéüs 1993, p. 169 n. 1 : 'Le mot "présence" doit [...] s'entendre, non comme celle du corps agent lui-même [*i. e.* du feu], mais comme celle de son acte qu'il transmet'.

Il rapporte donc une troisième position au problème de l'antériorité de la lumière sur les luminaires :

ἕτερος δέ φησι τὸν ἀέρα τῇ κινήσει τοῦ αἰθερίου σώματος θερμαινόμενον ἄλλας ἐν ἄλλοις αὐτοῦ μέρεσι ἐκλάμπειν ποιεῖν, οἷά ἐστι τὰ καλούμενα σέλα, πῆ μὲν μικράς, πῆ δὲ μείζονας, ἃς ὕστερον ἐξαφθείσας τελείως ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τῶν ἀστέρων ποιῆσαι τὸ πλῆθος. (*De opif.* 75.14–19)

[*Thèse 3*] Un autre dit que l'air échauffé par le mouvement du corps éthéré produit différentes étincelles dans différentes parties de lui-même, telles celles que nous appelons lueurs, ici petites, là plus importantes ; par la suite, une fois qu'elles sont parfaitement enflammées, sont créés le soleil, la lune et la multitude des astres.

L'objection de Philopon reprend l'une après l'autre ces deux positions en les écartant comme suit :

ἀλλ' ἤδη τῶν στοιχείων γεγονότων, πῶς τὸ ἤδη ὄν πῦρ αὐθις γενέσθαι προσέταξεν ὁ θεός ; οὐ γὰρ εἶπεν· 'ἐξαγαγέτω ἡ γῆ φῶς' ἀλλὰ 'γενηθήτω φῶς' τὸ μήπω ὄν ὑποστῆναι κελεύσας· καὶ ὅτι τὸ φλογῶδες τοῦτο πῦρ ἐν μόνοις τοῖς ὑπὸ σελήνην τόποις ὑφίσταται ὑπερβολὴ πυρὸς ὄν καὶ οὐ διαρκοῦν εἰς αἰεὶ, ὡς διαρκοῦσιν οἱ φωστῆρες, καὶ ὅτι ἐν τῷ στερεώματι, ὅπερ ἐκάλεσεν οὐρανόν, τοὺς φωστῆρας ἔθηκεν ὁ θεός, οὐκ ἐν τῷ πρὸς ἡμᾶς ἀέρι. (*De opif.* 75.19–27)

[*Objection thèse 2*] Mais les éléments ayant déjà été produits, comment Dieu a-t-il à nouveau donné l'ordre que soit le feu, puisqu'il existait déjà ? Il n'a pas dit : 'Que la terre produise la lumière', mais 'Qu'advienne lumière' ordonnant ainsi que vienne à l'existence quelque chose qui n'était pas encore.

[*Objection thèse 3*] Ce feu ardent n'existe que dans les lieux sublunaires, étant une surabondance de feu et ne devant pas durer toujours comme les luminaires célestes qui doivent durer, et Dieu a établi les luminaires dans le firmament que nous appelons 'ciel', et non pas dans l'air de chez nous.

Nous proposons, avant d'en venir à la réfutation de la deuxième thèse, d'interroger la troisième et sa mise à l'écart par Philopon.

Cette nouvelle opinion convoquée est assez énigmatique. Il est difficile de savoir si elle fut tenue par quelque exégète du récit mosaïque cherchant à expliquer la naissance de la lumière primitive car, à la différence de la thèse deux, aucune référence au texte biblique n'y est faite. Ce seul exégète, car il n'est question que d'un autre au singulier, fait provenir les luminaires d'un enchaînement de causes mécaniques. Le mouvement du corps éthéré produit un échauffement de l'air qui produit des étincelles appelées lueurs. C'est au moment où ces étincelles atteignent un certain seuil critique, en s'enflammant parfaitement, que sont créés les luminaires, le soleil, la lune et les astres. La préexistence de la lumière se réduit à la préexistence d'étincelles appelées lueurs. Là encore, loin d'être une qualité incorporelle, les étincelles, assimilées à la lumière, sont des corpuscules enflammés du conglomérat desquels résulteront les luminaires.

Nous ne sommes pas parvenus à trouver dans la tradition patristique l'écho d'une telle interprétation qui se réfère manifestement aux *Météorologiques* d'Aristote traitant des processus de production de réalités enflammées<sup>48</sup>. Mais cet emprunt est pour le moins curieux

---

<sup>48</sup> Cf. Aristote, *Meteor.* 340b10–14 : φερομένου δὲ τοῦ πρώτου στοιχείου κύκλω καὶ τῶν ἐν αὐτῷ σωμάτων, τὸ προσεχὲς αἰεὶ τοῦ κάτω κόσμου καὶ σώματος τῇ κινήσει διακρινόμενον ἐκπυροῦται καὶ ποιεῖ τὴν θερμότητα. ('Comme le premier élément [*i. e.* l'éther], avec les corps qu'il renferme, est animé d'un mouvement circulaire, ce qui, du monde inférieur et du corps qui le compose, se trouve en permanence en contact du premier élément, dissous par le mouvement s'enflamme et produit la chaleur.') Et Aristote de préciser plus bas que le feu qui est une forme d'incandescence résulte d'un excès de chaleur (cf. *Meteor.* 340b23). Le feu pour Aristote n'est qu'une réalité sublunaire dont la permanence semble ici assurée par la permanence du mouvement du ciel.

en ce que, pour Aristote, les astres, ne sont ni produits, ni faits de feu. Ils sont de la même nature éthérée que toute la sphère céleste. De plus, le feu et la chaleur produits par frottement le sont dans les lieux sublunaires (cf. ἐν τῷ πρὸς ἡμᾶς ἀέρι) présidés par les lois de la génération et de la corruption comme Aristote l’entendait. Il ne saurait donc constituer la matière des luminaires qui eux, dira Philopon, doivent durer<sup>49</sup>. Cette exégèse confond simplement les deux domaines en induisant à partir des phénomènes météorologiques de la région sublunaire, le mode d’avènement et d’existence des réalités supralunaires, autrement dit pour le Philopon interprète des Ecritures : le mode d’avènement et d’existence du firmament et des astres qui l’occupent. Ces derniers, à défaut d’être éternels, doivent, pour Philopon, se maintenir semblables à eux-mêmes pendant toute la durée du monde qui n’est pas, pour lui, éternel.

Nous avons omis la discussion de la thèse deux insérée entre la thèse trois et sa réfutation. Il nous faut brièvement y revenir.

Nous apprenons que, pour Philopon, la nature de la lumière primitive qui advient alors qu’elle n’était pas encore est à dissocier de la production ἐν ἀρχῇ du feu qui la précède. Ce que ne font pas les tenants de cette thèse que nous qualifions de platonicienne. À quoi, il faut rappeler que pour eux, la lumière, essentiellement liée au feu puisqu’elle en est la substance, est, à ce qu’il semble, assimilée au corps qu’elle informe ou du moins solidaire de celui-ci. Ce que Philopon ne saurait à la suite d’Aristote admettre. Dans le commentaire de Philopon, l’antécédence du feu sur la lumière ne fait aucun doute, mais le *black-out* qu’il fait ici sur la nature du feu primitif, pourtant naturellement doté, du moins dans l’économie cosmique actuelle, de la puissance d’illuminer, est propice à générer bien de l’embarras. L’affirmation que la lumière advint alors qu’elle n’était pas encore (τό μήπω ὄν), sans l’élucidation de son rapport au feu, n’est pas vraiment de nature à le dissiper.

Mais il faut suspendre cette question en ce que Philopon ne laisse transparaître aucun indice à sa solution. Le sujet traité, en effet, porte d’abord sur l’existence d’une qualité qui sera dans l’ordre cosmique définitif, tant la ‘forme des luminaires’ (τὸ τῶν φωστήρων εἶδος, *De opif.* 76.21), du soleil, de la lune et des astres, que le rayonnement lumineux diffus qui en résultera<sup>50</sup>. C’est le mode antérieur et paradoxal d’existence de cette qualité simple et incorporelle, appelée lumière, qui est ici interrogé.

Vient enfin la position de Basile de Césarée<sup>51</sup> que Philopon convoque et dans la lignée duquel, il prétend s’inscrire contre Théodore de Mopsueste :

Ὁ δὲ μέγας Βασίλειος τὸ ἡλιακὸν φῶς αὐτὸ προὔποστηναί φησι τοῦ ἡλιακοῦ σώματος, δυνάμει θεῖα τούτου γενομένου, ὅπερ φυσικῶς γενέσθαι ἀδύνατον· ὑπόδειγμα δὲ τοῦ λόγου ποιεῖται τὸ ἐπὶ τοῦ βάτου φανὲν τῷ Μωϋσεῖ πῦρ. διττῆς γὰρ οὐσης τῆς τοῦ πυρὸς δυνάμεως, φωτιστικῆς τε καὶ καυστικῆς, καὶ χωρίσαι ταῦτα μὴ δυναμένης τῆς φύσεως, ἐπὶ τοῦ βάτου τὸ μὲν φωτιστικὸν τοῦ πυρὸς ἐνήργει, τὸ δὲ καυστικὸν ἄπρακτον ἔμεινεν, τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τῶν ἐν τῇ καμίνῳ παιδῶν γενομένου τῇ ἐν Βαβυλῶνι· εἰς αὐτοὺς γὰρ τὸ καυστικὸν ἀνεργητὸν ἔμεινεν. οὐκ ἀδύνατον ἄρα θεῶ καὶ χωρὶς σώματος ὑποστῆσαι τὸ φῶς. (*De opif.* 76.3–15)

Basile le Grand dit que la lumière solaire a existé avant le corps solaire ; elle existait par la puissance divine avant qu’il lui fût possible d’exister dans la nature ; il donne pour

<sup>49</sup> En rigueur de termes, pour Philopon, le ciel lui-même comme la totalité du cosmos est engendré au commencement et connaîtra donc ultimement une corruption même si, du point de vue de notre propre champ de perception, il paraît durer toujours. C’est d’ailleurs ce paraître durer toujours du ciel qui devait induire l’hypothèse de sa pérennité, de son éternité et ce faisant celle de l’éternité du monde.

<sup>50</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 184.2–7. Nous pourrions interroger le fait que ce ne sont pas les seuls luminaires célestes qui sont luminescents. En effet, les comètes, la foudre, le feu là-haut ou ici-bas, certains corps ici-bas le sont aussi. Mais Philopon ne s’intéresse dans ces lignes qu’au rapport que la lumière primitive entretient avec les corps célestes qui demeurent et demeureront toute la durée du cosmos et ce à la différence des réalités luminescentes de la région sublunaire.

<sup>51</sup> Cf. Basile de Césarée, *In hexaem.* 6.3.1–18. Philopon, bien qu’il respecte globalement les idées avancées par Basile, le glose et le commente.



exemple à son raisonnement le feu apparu à Moïse dans le buisson [cf. Ex. 3. 2]. Double en effet est la puissance du feu, capacité d'illuminer et capacité de brûler, et la nature ne peut s'écarter de ces deux caractéristiques ; pour le buisson, la faculté illuminative du feu était active, sa capacité à brûler demeurerait inopérante ; on retrouve le même phénomène dans la fournaise des enfants à Babylone [cf. Dan. 3]<sup>52</sup> : sur eux aussi, la capacité de brûler demeurerait inactive. Il n'était donc pas impossible à Dieu d'établir la lumière sans un corps<sup>53</sup>.

Basile associe explicitement la lumière primitive et la lumière solaire préexistante au corps solaire. Mais il y a une relative imprécision dans la position de l'Evêque de Césarée, car il est difficile de savoir ce qu'il entend par lumière solaire. S'agit-il, c'est probablement le cas, de la forme essentielle du soleil, ou des rayons que celui-ci émet et qui ont dès lors pour substrat l'air auquel se trouvent conférées transparence et luminosité ? Les deux hypothèses doivent être envisagées.

Pour Basile, qui ne paraît pas avoir anticipé la distinction que Philopon fera, la préexistence de la lumière solaire relève de l'exception providentielle, car c'est la puissance divine qui donne à la lumière solaire d'exister avant l'astre duquel ultérieurement elle proviendra. De Basile, Philopon paraît retenir principalement le fait qu'il n'est pas impossible à Dieu d'établir la lumière, qu'il tient pour incorporelle, sans un substrat corporel.

Philopon envisage donc, tour à tour, chacune des distinctions concernant la lumière : celle de la forme essentielle du luminaire et celle qui résulte de l'effet produit dans l'air lorsqu'il est présent.

Καὶ ἐρεῖ τις τούτω συνηγορῶν, ὅτι καθάπερ τῶν μελλόντων ὑπὸ σελήνην γίνεσθαι προϋπέστησε τὰς ὑλικὰς αἰτίας ὁ θεός, ὡς εἰπόντες ἔφθημεν, οὕτως ἐπὶ τῶν φωστήρων τὸ ἐναντίον γέγονε· πρὸ τῆς σωματικῆς αὐτῶν οὐσίας καὶ ὑλικῆς τὸ φῶς ὑπέστησεν ὁ θεός, ὅπερ ἐστὶ τὸ τῶν φωστήρων εἶδος, εἶτα ἐκ τῆς προϋποκειμένης ὕλης διαπλάττει τὰ σώματα. ἀδύνατον δὲ θεῶ λέγειν, ὅπερ καὶ τῇ φύσει, θέμις ἐστὶν οὐδέν. ταῦτα δὲ συνάψας ἄμφω τοὺς ἐξ αὐτῶν φωστήρας ἀνέδειξεν. (*De opif.* 76.16–25)

[*Distinction 1 : la lumière, cause formelle des luminaires*] On dira à l'appui de cette thèse que, alors que, pour les choses qui devaient se trouver sous la lune, Dieu créa leurs causes matérielles avant elles, comme nous l'avons dit auparavant, au contraire, pour les luminaires, c'est l'inverse qui se produit : avant la substance corporelle et matérielle, Dieu a donné réalité à la lumière qui est justement la forme des luminaires, et ensuite, à partir de la matière préexistante il façonne les corps. Il n'est pas permis de dire que ce

---

<sup>52</sup> Cet exemple n'est pas mentionné par Basile qui en convoque un autre. Il mentionne le témoignage du psalmiste qui affirme : 'La voix du Seigneur qui du feu sépare la flamme' (Ps. 28. 7). Basile (*In hexaem.* 6.3.19–23 ; éd. SC 26 bis) le commente ainsi : 'Ὅθεν καὶ ἐν ταῖς τῶν βεβιωμένων ἡμῖν ἀνταποδόσει λόγος τις ἡμᾶς ἐν ἀπορρήτῳ παιδεύει, διαιρεθῆσεσθαι τοῦ πυρὸς τὴν φύσιν, καὶ τὸ μὲν φῶς, εἰς ἀπόλαυσιν τοῖς δικαίοις, τὸ δὲ τῆς καύσεως ὀδυνηρὸν, τοῖς κολαζομένοις ἀποταχθῆσεσθαι. ('De là vient aussi que, dans la rétribution due aux actes de notre vie, une sentence mystérieuse nous avertit que doivent être divisées les propriétés naturelles du feu : la lumière s'en détachera pour la jouissance des justes, la brûlure douloureuse pour ceux qui ont mérité un châtement').

<sup>53</sup> Ce qui est démontré, c'est le pouvoir que possède Dieu, indépendamment des lois de la physique, de faire exister une substance sans l'une de ses puissances naturelles (le feu et sa puissance illuminative naturelle). Mais l'appel à Basile est étonnant car ce qu'il faut démontrer pour la lumière primitive, c'est le contraire. Ce n'est pas que Dieu soit en mesure de priver une substance de sa puissance naturelle, mais c'est qu'il puisse faire exister la puissance naturelle incorporelle d'une réalité sans sa substance, autrement dit la puissance illuminative sans le corps feu, ici la lumière solaire avant le soleil. La conclusion qu'en tire Philopon lorsqu'il affirme οὐκ ἀδύνατον ἄρα θεῶ καὶ χωρὶς σώματος ὑποστῆσαι τὸ φῶς (*De opif.* 76.13–15) n'est fondé que sur l'affirmation, non vérifiable, du pouvoir divin libre des lois physiques qu'il a par ailleurs établies. La principale idée que Philopon retient du propos de Basile est finalement celle que ce qui est impossible à la nature n'est pas impossible à Dieu. Nous pourrions en déduire que l'acte démiurgique qui instaure pas à pas les lois physiques n'y est lui-même pas soumis.

qui est impossible à la nature est impossible à Dieu. Ayant uni les deux, il montra les luminaires formés à partir d'elles<sup>54</sup>.

Cherchant semble-t-il à appuyer la position de Basile en la clarifiant, Philopon commence par envisager la lumière solaire, non comme les rayons solaires ayant pour substrat l'air, mais comme la cause formelle du luminaire. L'exception providentielle est surtout un privilège démiurgique dissociant la causalité formelle et la causalité matérielle du luminaire. Philopon reprendra d'ailleurs cette idée lorsque, commentant la création des luminaires au quatrième jour, il affirmera :

Πρότερον μὲν οὖν τὸ εἶδος ἀπλῶς τοῦ φωτὸς ὑπέστησεν ὁ θεός, ἀπλοῦν τὴν φύσιν καὶ διαφορὰν οὐδεμίαν ἔχον· νυνὶ δὲ τὰ ὑποκείμενα τούτῳ ποιήσας καὶ ἄμφω συνθεὶς τοὺς φωστῆρας εἰργάσατο· (*De opif.* 184.16–19)

D'abord donc, Dieu créa la forme de la lumière sur le mode simple<sup>55</sup>, <forme> qui a une nature simple non différenciée ; une fois qu'il a fait les objets qui lui servent de substrat, et assemblé les deux, il fabrique les luminaires.

L'appel de la lumière se classe donc, ainsi qu'il l'admet lui-même, dans le cas des choses qui sont impossibles à la nature, confirmant le *hiatus* métaphysique d'une telle position d'autant plus que, si on comprend exclusivement la lumière primitive comme la forme essentielle des luminaires, elle est trouvée sans la matière qui constituera avec elle la réalité physique concrète de l'agent illuminant.

Sans précision supplémentaire ici, Philopon délaisse provisoirement le postulat de la lumière primitive comme forme des luminaires pour l'envisager comme la lumière diffuse dans l'air. C'est la deuxième distinction :

Ἔστι δὲ κάκεῖνο εἰπεῖν, ὡς οὐδ' αὐτὸ τὸ φῶς σώματος ὑπέστη χωρὶς· ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ἐξ ἡλίου νῦν ἐν τοῖς διαφανέσι χωρὶς τοῦ ἡλιακοῦ γίνεται σώματος, ὑποκείμενον ἔχον αὐτὰ τὰ διαφανῆ σώματα, οὕτως εἰπόντος τοῦ θεοῦ· 'γενηθήτω φῶς' ὅπερ ποιεῖ τοῖς διαφανέσιν ὁ ἥλιος, φωτίζων αὐτά, τοῦτο τὸ θεῖον ἐποίησε πρόσταγμα ἐν αὐτοῖς κελεῦσαν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ἐκλάμψαι τὸ φῶς, (*De opif.* 77.3–10).

[*Distinction 2 : la lumière dans le corps diaphane*] Il est possible aussi de dire que la lumière n'a pas existé en elle-même sans un corps ; mais de même que maintenant, ce qui vient du soleil se trouve dans les corps diaphanes sans le corps solaire, étant donné qu'il a comme substrat les corps diaphanes eux-mêmes, ainsi quand Dieu dit : 'Qu'advienne lumière', cet ordre divin fit dans les corps diaphanes ce que le soleil fait en eux quand il les illumine, en ordonnant que la lumière brille en eux comme dans leurs substrats.

Outre le fait que Philopon parvient à montrer ainsi que la lumière n'est jamais trouvée sans corps, il désigne clairement la lumière primitive comme le résultat de l'action d'un agent illuminant réalisant luminosité et transparence dans les corps diaphanes, en l'absence duquel, ils ne sont que ténèbre. Mais ce propos n'est pas sans difficulté car, dans le cas du soleil, la lumière diffuse qui se propage instantanément dans l'air, bien que dissociée du luminaire quant à son mode d'être propre, est tributaire de sa source en l'absence de laquelle elle s'estompe. Que dire alors de l'agent de cette lumière primitive diffuse en l'absence de luminaires ? De qui, de quoi, résulte-t-elle ? Pour Philopon, il semble que ce soit l'ordre divin qui assume le rôle d'agent, ordre divin qui fait dans les corps diaphanes, l'air et dans une moindre mesure l'eau, ce que fera en eux le soleil, quand Dieu l'aura façonné. Pour le dire autrement, l'ordre divin

<sup>54</sup> Le caractère composite du luminaire et la préexistence de sa forme seront à nouveau convoqués dans le commentaire du quatrième jour.

<sup>55</sup> Il dira peut-être avant (*De opif.* 184.4–7) qu'elle est une simple qualité (τὸ μὲν τὴν ἀπλῆν ποιότητα) et que le luminaire est le composé d'un substrat corporel et d'une qualité (τὸ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ὑποκειμένου σώματος καὶ τῆς ποιότητος σύνθετον).

actualiserait transparence et luminosité dans les corps qui en sont – au premier instant du monde – privés. Et ce, avant que le soleil, la lune et les astres ne deviennent définitivement les agents cosmiques de la propagation lumineuse<sup>56</sup>.

La suite de son commentaire voit Philopon laisser de côté la question de la nature de la lumière primitive. Il ne la conçoit provisoirement plus comme la forme essentielle anticipée des luminaires et plus précisément du soleil, mais comme de la lumière propagée dans l'air, autrement dit, même s'il évite les termes philosophiques ici, comme l'acte du diaphane rendu possible par la présence de l'agent illuminant. Il devait, en effet, concevoir la lumière primitive autrement que comme la seule forme du luminaire pour expliquer la séparation de la lumière et de la ténèbre qui ne concerne évidemment pas la cause formelle, mais la lumière diffuse et sa privation dans le corps diaphane.

## 6. La séparation de la lumière et de la ténèbre

Il aborde maintenant la deuxième partie du problème, celui des modalités physiques du rapport que la lumière entretient sitôt créée avec sa propre privation : la ténèbre. Ce sont des modalités principielles dans la mesure où elles commandent et président ce que seront dorénavant ces rapports, en particulier l'alternance du jour et de la nuit. Il demande donc

[...] πῶς ἀνά μέρος ὑποχωρούντων ἀλλήλοις φωτός τε καὶ σκότους ἡμέρα καὶ νύξ ἐγίνετο. οὐδὲ γὰρ ἀντιπαραχωρεῖν ἀλλήλοις τοὺς τόπους σωματίων χωρὶς οὐδὲ εἶναι ὄλως ἠδύναντο. (*De opif.* 74.13–16)

[...] comment, la lumière et la ténèbre se retirant l'une devant l'autre tour à tour, il y eût le jour et la nuit. Elles ne pouvaient en effet sans corps, ni se céder la place tour à tour, ni tout simplement être.

Pour élucider les conditions de ce retrait, Philopon commente le verset de la Genèse qui affirme, sitôt la lumière venue à l'existence sur appel de Dieu, la séparation de celle-ci d'avec la ténèbre. Il s'agit en fait, si l'on veut être exact, de la venue ou du retrait de la lumière, autrement dit de sa génération et de sa corruption, car il est entendu qu'au sens strict la ténèbre n'est pas quelque chose mais la privation de quelque chose. Ceci étant précisé, le fait de se céder tour à tour la place vient confirmer, selon lui, le fait que la lumière, bien que qualité incorporelle, n'est dès l'origine, pas sans corps qui lui tienne lieu de substrat, lui donne lieu d'être et permette physiquement le passage d'un état lumineux de quelque corps à son état contraire. C'est en raison du fait qu'elle trouve dans le corps diaphane un substrat que l'on peut, selon Philopon, comprendre le 'se retirer' ou le 'céder sa place' de la lumière autant que sa séparation physique d'avec la ténèbre.

Τὸ δέ· ‘καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνά μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνά μέσον τοῦ σκότους’ ὑπόνοιαν ἡμῖν ἐντίθησιν, ὡς οὐκ ἀθρόον ὅλον ἅμα τὸ διαφανὲς διειλήφει τὸ φῶς. οὕτω γὰρ ἂν πανταχόθεν ὅλον ἠφανίζετο σκότος, ὡς μηδὲ εἶναι λοιπὸν σκότος μηδαμοῦ· ὅλου γὰρ τοῦ πέριξ πεφωτισμένου σκίασμα λοιπὸν οὐκ ἦν οὐδαμοῦ. πῶς οὖν εἶπεν· ‘καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνά μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνά μέσον τοῦ σκότους· καὶ τὸ μὲν φῶς ἡμέραν, τὸ δὲ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα’ ; ὡς ἐκατέρου μὲν ὑπάρχοντος, διακεχωρισμένων δὲ τοῖς τόποις ἀλλήλων· ἅμα γὰρ ἄμφω ἐν ἐνὶ τόπῳ εἶναι ἀδύνατον ἦν· οὔτε γὰρ τὰ ἐναντία, οὔτε στέρησιν καὶ ἕξιν ἅμα συνυπάρχειν ἐνδέχεται. εἰ οὖν χωρὶς μὲν ἦν τὸ σκότος, χωρὶς δὲ τὸ φῶς, οὐχ ὅλον ἅμα τὸν κόσμον κατειλήφει τὸ φῶς. (*De opif.* 77.13–78.3)

---

<sup>56</sup> Une fois encore, nous sommes contraints de constater que demeure non élucidé, dans ce commentaire, le rapport que la lumière primitive aurait pu entretenir avec l'élément feu.

La parole : ‘Et Dieu sépara d’un côté la lumière, d’un côté la ténèbre’ nous fait conjecturer que la lumière n’a pas embrassé tout ensemble d’un seul coup le <corps> diaphane. En effet, la ténèbre aurait alors été éclairée de tous côtés de sorte qu’il ne resterait plus aucune ténèbre ; tout l’alentour étant éclairé, il ne resterait plus d’ombre où que ce soit. Et pourquoi alors aurait-il dit : ‘Et Dieu sépara la lumière d’avec la ténèbre. Il appela la lumière “jour” et la ténèbre “nuit”’, comme si chacune d’elles existait et qu’elles avaient été séparées l’une de l’autre par les lieux qu’elles occupaient ? Car il était impossible que les deux se trouvent en même temps en un même lieu. Il n’est loisible ni pour les contraires, ni pour une privation et un état d’exister ensemble en un même lieu<sup>57</sup>. Si donc, il y avait séparément, et la ténèbre, et la lumière, c’est que la lumière ne s’était pas emparée en même temps de l’univers tout entier.

L’acte divin qui suit l’appel de la lumière est une séparation. Or, pour comprendre la conjecture explicative de Philopon, à savoir que ‘la lumière n’a pas embrassé tout ensemble d’un seul coup le <corps> diaphane’, et la conclusion du propos ‘que la lumière ne s’était pas emparée en même temps de l’univers tout entier’, il peut être utile de recourir à une clarification que Philopon n’apporte que quelques pages plus bas<sup>58</sup>. Dans l’analyse détaillée d’un point de syntaxe du grec de la *Septante* que les traductions peinent parfois à restituer<sup>59</sup>, Philopon fait remarquer que le texte biblique dit en un parallèle évident : ‘Dieu sépara, d’un côté (ἀνὰ μέσον) la lumière, d’un côté (ἀνὰ μέσον) la ténèbre’<sup>60</sup>. Pour Philopon, l’expression ἀνὰ μέσον, que nous traduisons ici par ‘d’un côté’, d’abord utilisée pour la lumière, puis utilisée pour la ténèbre, atteste de la répartition de l’une et de l’autre en deux domaines clairement distincts<sup>61</sup>. Cette séparation radicale (car, pour Philopon, Dieu a rendu leur nature, pure de tout mélange et de toute communion)<sup>62</sup> peut s’entendre de trois manières qui ne sont d’ailleurs pas exclusives<sup>63</sup>.

- (1) La claire discrimination entre lumière et ténèbre s’opère d’abord sur le *plan logique et métaphysique* car la disposition (ἔξις) est inconciliable avec la privation (στέρησις). Ainsi que le précise Philopon : ‘La limite de la lumière est le commencement de la ténèbre et, inversement, la limite de la ténèbre est le commencement de la lumière’ (τὸ πέρασ τοῦ φωτός ἀρχή ἐστὶ τοῦ σκότους καὶ τοῦ παλιν τὸ πέρασ τοῦ σκότους ἀρχή ἐστὶ τοῦ φωτός, *De opif.* 83.10–12).
- (2) Elle s’opère ensuite au regard de la *catégorie de lieu*. Lumière et ténèbre ne peuvent en effet occuper le même lieu. Nous allons revenir sur cette modalité.
- (3) La discrimination s’opère enfin au regard de la *catégorie de temps*, selon une alternance qui semble réguler dès l’origine le jour et la nuit. Dès que la lumière paraît, instantanément, d’un coup, la ténèbre disparaît. Certes, il y a des degrés d’intensité de la lumière mais dans les faits, pour Philopon, ou il y a lumière à l’instant, ou il n’y a plus lumière à l’instant.

Mais pour Philopon, le propos de la Genèse qui affirme : ‘Et Dieu sépara d’un côté la lumière, d’un côté la ténèbre’ vise avant tout la séparation locale. Parfaitement observable dans l’économie cosmique une fois les luminaires créés, cette séparation spatiale, qui vise à

<sup>57</sup> Ils peuvent cependant exister ensemble mais dans des lieux différents comme dans la configuration cosmique définitive.

<sup>58</sup> Pour la totalité du développement : Philopon, *De opif.* 82.13–83.26.

<sup>59</sup> Nous sommes parfaitement conscients que notre traduction ‘et Dieu sépara d’un côté la lumière, d’un côté la ténèbre’ sans doute trop littérale infléchit le texte dans le sens où le comprend Philopon.

<sup>60</sup> Philopon signalait d’ailleurs le choix interprétatif de la *Septante*, qu’il retient ici, par contraste d’avec les versions d’Aquila et de Symmaque qui proposent respectivement : καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς μεταξύ τοῦ φωτός καὶ μεταξύ τοῦ σκότους. ὁ δὲ Σύμμαχος ἀντὶ τοῦ διεχώρισεν ‘διέστειλεν’ ἔφη (*De opif.* 82.16–19).

<sup>61</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 82.22–83.4.

<sup>62</sup> Cf. Philopon, *De opif.* 83.5–6 : ἄμικτόν τε καὶ ἀκοινώνητον αὐτῶν τὴν φύσιν ποιήσας.

<sup>63</sup> Pour ce développement, voir : Philopon, *De opif.* 83.5–26.

démontrer que ‘la lumière n’a pas embrassé tout ensemble d’un seul coup le <corps> diaphane’ (*De opif.* 77.14–16), est problématique, si l’on considère son statut primitif avant que l’Univers ne soit achevé et configuré. En effet, dans la configuration cosmique définitive, il est facile de se représenter une séparation locale de la lumière et de la ténèbre, laquelle ténèbre résulte de la présence d’un corps s’interposant à l’étendue de l’action d’un agent illuminant précisément localisé<sup>64</sup>. Comment expliquer, en effet, que résident côte à côte lumière et ténèbre alors que Philopon vient de conjecturer que ‘la lumière n’a pas embrassé tout ensemble d’un seul coup le <corps> diaphane’ ? Quelle est donc la cause qui retient la lumière dans des bornes aussi sévères, alors qu’aucun corps n’est dit s’interposer à sa diffusion ? Cette cause limitant la lumière, est-elle corporelle, incorporelle, physique ou métaphysique ?

Philopon est conscient que c’est là une position difficilement tenable d’un point de vue strictement physique. C’est sans doute pourquoi il poursuit ainsi :

Γνωρίζω δέ τι νῦν ὑποδείγματι χρῆσομαι, ὅπερ ἐπὶ τῶν κομητῶν ὁρῶμεν γιγνόμενον ἐν μέρει τινὶ τοῦ περιέχοντος ἀέρος λαμβανόντων ὑπόστασιν καὶ συμπεριπολούντων τῷ παντί, συνανατελλόντων τε καὶ συνδυομένων τῷ μέρει, καθ’ ὃ ἂν συστῶσιν· οὕτω καὶ τὸ πρωτόγονον ἐκεῖνο φῶς μέρος ἐπέχον τοῦ διαφανοῦς, οἷον φέρε τῶν ἡμισφαιρίων ἐν, ὡσπερ νῦν τῇ ἀνατολῇ μὲν τοῦ ἡλίου γίνεται ἡμέρα, τῇ δύσει δὲ νύξ, οὕτω καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου συμπεριπολούντος τῷ παντί, δυομένου μὲν νύξ, συνανατέλλοντος δὲ ἡμέρα ἐγίνετο. (*De opif.* 78.4–14)

J’utiliserai un exemple connu : c’est ce que nous voyons se passer pour les comètes qui prennent consistance dans une partie de l’air ambiant, qui font leur révolution avec l’univers qui s’élèvent et qui plongent avec lui du côté où elles se sont formées. Il en va ainsi pour cette lumière primitive qui occupe *une partie* de ce qui est transparent, comme par exemple l’un des hémisphères ; de même que maintenant avec le lever du soleil a lieu le jour, avec son coucher la nuit, ainsi cette lumière <primitive> tournant avec l’univers quand elle se couchait c’était la nuit, quand elle se levait avec l’univers, c’était le jour.

La lumière primitive occupe donc bien, pour lui, une portion de ce qui est transparent concomitamment à la ténèbre qui en occupe une autre. Il reste cependant imprécis sur la portion occupée car la tournure de Philopon : ‘comme par exemple l’un des hémisphères’, n’est pas une affirmation claire qui permette de fonder le fait que lumière et ténèbre se partagent effectivement alors l’espace cosmique en deux zones égales. Le cas de la comète convoqué pour illustrer la non-impossibilité de poser l’existence d’une réalité lumineuse entourée de ténèbre n’est pas très clair non plus. Au mieux dit-il que la lumière primitive semble attachée au mouvement de l’univers qu’elle suit dans sa rotation. Ce serait donc qu’il y a une forme d’alternance primitive suivant la rotation de l’univers où, tour à tour, les deux hémisphères seraient illuminés, puis privés de lumière, et ce au moins jusqu’au quatrième jour, au moment où sont formés les luminaires auxquels la lumière est destinée. Une fois encore, cet état primitif n’étant qu’un moment de la cosmogénèse, on se meut dans d’invérifiables conjectures sur les étapes préparatoires qui verront la lumière, forme, qualité incorporelle, informer les luminaires qui, dans l’économie d’un monde enfin achevé, assureront l’alternance du jour et de la nuit telle que depuis nous les connaissons.

Ainsi Philopon pourra conclure :

---

<sup>64</sup> Ainsi que l’affirme Philopon (*De opif.* 83.14–17) qui n’offre comme exemple à la séparation locale que le cas du cosmos achevé : ὅτε γὰρ ὑπὲρ γῆν ἐστὶν ὁ ἥλιος φωτίζων τὰ πρὸς ἡμᾶς, ὑπὸ γῆν ἐστὶν ὁ σκότος· καὶ ἔμπαλιν, ὅτε ὑπὸ γῆν ἐκεῖνος, ὁ σκότος τὸν ὑπὲρ γῆν ἀέρα κατέχει. (‘Quand le soleil est au-dessus de la terre et éclaire notre monde, la ténèbre est sous la terre ; et à rebours, quand le soleil est sous la terre, la ténèbre domine l’air qui est sur terre.’) Cf. *De opif.* 85.7–8 : αὐτὸ τὸ μόνη τῇ ἀντιφράζει τοῦ φωτὸς παρυφιστάμενον (‘[la ténèbre] n’existe que par l’interception de la lumière’) ; puis encore *De opif.* 130.10–12 : ἡ δὲ νύξ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ σκίασμα γῆς [...] ὑπ’ αὐτὴν τοῦ ἡλίου γενομένου (‘la nuit n’est rien d’autre que l’ombre de la terre [...] quand le soleil est sous elle’).

Μήποτε δὲ καὶ ἐνσώματος ἦν οὐσία τὸ φῶς ἐκεῖνο, οὐχ οὕτω διεσχηματισμένον, ὡς νῦν οἱ ἀστέρες καὶ οἱ δύο φωστῆρες ὑπάρχουσιν, ὕστερον δὲ εἰς τὴν νῦν αὐτὸ τάξιν ἤγαγεν ὁ θεός, εἰς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς ἀστέρας τὸ φῶς ἐκεῖνο καταμερίσας· καὶ οὕτω μὲν οὐδὲν ἀδύνατον ἐφάνη συμβαῖνον· τάχα δὲ πάλιν ἐντεῦθεν ὁ Πλάτων εἰληφώς· ‘βουληθεὶς ὁ θεός’ φησὶν ‘ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν, ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας· ἠγησάμενος ἐκείνου τοῦτο πάντως ἀμεινον’. ὄρατὸν δὲ ἀνευ φωτὸς οὐδέν. (*De opif.* 78.15–27)

Cette lumière n’était pas encore une substance incorporée, elle qui n’avait pas encore cette forme achevée qu’ont maintenant les astres et les deux luminaires, mais c’est par la suite que Dieu la mena à l’ordre, le même que maintenant : il répartit cette lumière entre le soleil, la lune et les astres restants ; et il semble bien possible que ce fut ainsi<sup>65</sup>. Platon s’en inspire peut-être bien quand il dit : ‘Dieu, voulant que toutes choses fussent bonnes et que rien ne fut mauvais dans la mesure du possible, a pris tout ce qui était visible, dépourvu de tout repos et qui se mouvait sans mesure et sans ordre, et il l’a amené du désordre à l’ordre, car il estimait que l’ordre vaut infiniment mieux que le désordre’ [Platon, *Timaeus* 30a]. Mais sans lumière rien n’est visible [cf. Aristote, *De Anima* 418a31-b3].

Il revient dans cette conclusion à la conception de la lumière comme forme des luminaires. Il rappelle qu’elle n’est pas encore substance incorporée bien qu’elle ne soit pas trouvée sans un substrat corporel, à savoir l’air dont elle n’est simplement pas la forme constitutive.

Force est d’admettre finalement que, postuler l’existence tant de la cause formelle des luminaires avant leur cause matérielle, que l’existence de la lumière dans l’air en l’absence d’agent physique illuminant, est assez délicat à tenir. Cela constitue peut-être moins une entorse aux lois de la physique qui s’établissent progressivement, qu’un privilège du Démonstrateur qui précisément fonde, étape par étape, les lois physiques qui, au terme de la création, apparaîtront comme les règles constitutives du cosmos et de tous les phénomènes qui s’y peuvent observer. En effet, le ‘mener la lumière à l’ordre, le même que maintenant’ comme l’affirme Philopon, renforcé par la citation du *Timée* qui rapporte le passage à l’ordre de tout le visible par l’action démiurgique, l’un et l’autre de ces points viennent indiquer que nous sommes bien dans un moment déterminé de la cosmogénèse, moment qui, en tant que tel, n’a pas à répondre aux lois physiques contraignantes une fois l’ordre cosmique définitif établi.

Philopon semble conscient de la difficulté que soulèvent ces étapes préparatoires et fondatrices du monde, étapes finalisées certes, mais qui restent pour une part conjecturales, car il esquive par deux fois de s’en expliquer en renvoyant de potentiels contradicteurs à leurs propres difficultés à rendre compte des anomalies et irrégularités d’un ciel qu’ils tiennent pourtant pour divin, en raison de sa régularité et de la permanence de son mouvement. C’est ce qui lui fait affirmer :

Εἰ δὲ τις ἡμᾶς ἀπαιτοῖ τὴν αἰτίαν τοῦ ταῦτα οὕτω κατ’ ἀρχὴν διαταξάμενον ποιῆσαι τὸν θεόν, πρῶτον μὲν τὸ οὐκ ἀδύνατον τοῦ πράγματος ποικίλως ἐδείχθη· ὅταν δὲ τῆς φαινομένης ἐν τοῖς ἀστροῖς ἀνωμαλίας κατὰ τε μεγέθη καὶ θέσιν καὶ τάξιν καὶ χρώματα καὶ πρὸς ἄλληλα σχέσιν, καὶ τῆς ἐν διαφόροις χρόνοις τῶν πλανωμένων ἀποκαταστάσεως τὰς αἰτίας εἴποι, καὶ ἄλλων μυρίων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διατεταγμένων, δι’ οὓς λόγους ταῦθ’ οὕτως ἔχειν πεποίηκεν ὁ θεός, τότε καὶ ἡμᾶς τῶν ὑπὸ Μωϋσέως κατὰ θεῖαν ἐπίπνοιαν περὶ τῆς κατ’ ἀρχὴν κοσμογονίας ἐκάστου λόγον αἰτεῖτω. (*De opif.* 79.5–16)

Si quelqu’un demandait la raison pour laquelle Dieu a créé en procédant ainsi à l’origine, tout d’abord on a démontré qu’il ne lui était pas impossible de réaliser cela de diverses

---

<sup>65</sup> On notera cette réserve qui semble admettre le caractère délicat d’une telle conjecture qui se comprend surtout comme une étape préparatoire explicative du cosmos que nous ne connaissons que dans sa forme achevée.

façons. Quand on nous dira les causes des anomalies qui apparaissent dans les astres pour la grandeur, la position, le rang, les couleurs ou leurs relations mutuelles et les raisons du retour des planètes à leur point de départ à différents moments, et pour quelles raisons Dieu a fait les milliers d'autres phénomènes qui sont réglés dans le monde, qu'on nous réclame alors la raison de chacune des choses énoncées par Moïse sous l'inspiration divine à propos de l'origine de la cosmogonie<sup>66</sup>.

Le Jour Un étant achevé, ce n'est plus *ex nihilo* qu'advient les réalités qui lui succèdent dans des phases successives dont il est le principe. L'action est alors démiurgique, artisanale, dans la mesure où rien de nouveau n'est introduit dans le monde qui n'y soit déjà sous la forme de la matière préexistante et des raisons spermatiques contenues dans les éléments.

Si les éléments feu et terre semblent occuper une place prépondérante dans la toute première phase de la création, comme on peut par ailleurs le constater dans le commentaire tardo-antique du *Timée* de Platon<sup>67</sup>, ce sont les corps diaphanes, l'air et l'eau, qui sont sollicités au deuxième jour au moment de la création du firmament dans lequel, au quatrième jour, viendront prendre place les luminaires, en particulier le soleil et la lune, qui présideront dans l'économie cosmique à l'alternance du jour et de la nuit, à la présence de la lumière et à sa privation autrement appelée 'ténèbre', 'nuit', 'ombre', etc.

## 7. Conclusion

Nous nous proposons, dans ce travail exploratoire, de discuter les conditions d'avènement de la lumière primitive ainsi que sa nature. Nous avons vu que le texte biblique soulève d'importantes difficultés quand nous tentons, dans un effort ouvertement concordiste, de faire converger la cosmogénèse qu'il expose, avec ce qui peut s'observer des processus physiques d'avènement de la réalité. Philopon s'est engagé dans cette forme de justification du texte mosaïque. Il intervient contre l'École d'Antioche d'abord qui, par sa lecture littérale et naïve du récit de la Genèse et son hostilité déclarée aux données qu'imposent les faits d'observation, ne peut que provoquer du mépris pour la conception judéo-chrétienne de l'Univers. Il intervient dans un souci apologétique ensuite pour montrer que rien, dans le propos du Prophète, n'est en désaccord avec les phénomènes mais qu'en un sens Moïse a précédé les recherches des physiciens qui lui emboîteront le pas. Outre ce souci de concordisme qui constitue le présupposé de son exégèse, Philopon entendait élucider les difficultés qui découlaient de l'appel de la lumière au Jour Un dans l'instant qui suit sans intervalle la création *ex nihilo* proprement dite. Nous avons vu que la création ἐν ἀρχῇ voit apparaître simultanément le ciel et la terre, la nature des quatre éléments et les raisons spermatiques de tous les êtres à venir. Nous avons vu également que, dans ce premier instant inépuisé et principe du temps, la lumière n'était pas encore, laissant non élucidé le rapport de cette dernière avec l'élément feu qui la précède, lequel élément feu est pourtant naturellement doté de la puissance d'illuminer comme Philopon l'admet lui aussi.

Nous avons vu que Philopon imposait de considérer la lumière diversement, selon qu'on la tient pour la forme des luminaires, ou qu'on la tient pour l'état du corps diaphane résultant de la présence d'un agent illuminant paradoxalement absent au premier jour. Mais Philopon, conscient de ces difficultés, semble avoir admis le fait que ce qui est impossible à la nature n'est pas impossible à Dieu et semble s'être accommodé de ce fait qu'il ne prend pas la peine

---

<sup>66</sup> Il reproduira une seconde fois un propos similaire : Philopon, *De opif.* 117.15–23.

<sup>67</sup> Cf. Proclus, *In Tim.* II.5.31–13.14.

d'argumenter face à de possibles détracteurs, les renvoyant à leurs propres difficultés à expliquer leur théorie concernant le ciel.

De ce travail exploratoire, on peut cependant relever la mobilisation d'un certain nombre de données sur la lumière ressortant du *De opificio mundi* qu'il faut lire avec, en arrière-plan, les recherches que Philopon avait déjà conduites par le passé, dans le commentaire d'Aristote et dans le *Contra Proclum*. Nous avons ainsi pu noter que la lumière est double, selon qu'on la considère comme la forme constitutive de l'agent illuminant (soleil, lune, astres et feu), ou selon qu'on l'envisage comme la lumière qui naît dans l'air à l'approche d'un tel agent. Dans le premier cas, elle est une forme incorporelle, de nature simple. Elle est incorruptible. Dans le *Contra Proclum*, Philopon précise qu'elle est acte du soleil (ἐνέργεια). En tant que cause formelle du soleil, elle est cause efficiente de la diaphanie, de la transparence et de la luminosité dans l'air (cf. *De opif.* 70.6–8). Quant à la lumière dans l'air, elle est, selon Philopon, une affection qualitative de l'air (πάθος τοῦ ἀέρος, *Contra Proclum* 18.6) et non l'acte de l'agent illuminant (ἐνέργεια τοῦ φωτίζοντος, *Contra Proclum* 18.5) puisqu'elle est corruptible. Ce n'est en effet pas toujours la même lumière qui, dans l'économie cosmique, se trouve dans une région de l'air, mais toujours une lumière autre à un moment autre, en un lieu autre. Ces distinctions, peu développées dans le *De opificio mundi*, et ce à la différence du *Contra Proclum*, n'en sont pas moins centrales et omniprésentes dans ce commentaire scripturaire<sup>68</sup>. Mais dans le cas de la lumière primitive, nous sommes dans une phase antérieure à celle-là, car il n'y a pas d'agent illuminant. La lumière primitive, tantôt envisagée comme la cause formelle du luminaire anticipant l'apparition de ce dernier, tantôt envisagée comme la lumière diffuse dans l'air n'embrassant pas totalement le corps diaphane, devait surtout indiquer une étape préparatoire aux lois et règles cosmiques qui, une fois les luminaires créés, sont irrévocables. Cette 'photographie' du Jour Un est surtout indicative d'une Intelligence à l'œuvre dans un ensemble d'opérations qui amènent progressivement le monde à sa stature définitive et à son ordre.

Il reste que, comme tel, Philopon n'a pas élucidé dans ce commentaire le rapport de la lumière primitive et du feu primitif. C'est ainsi que ce parcours exploratoire, dans l'un des commentaires tardo-antiques de la Genèse qui compte parmi les plus fouillés, s'achève sur une aporie.

## Bibliographie

### Sources primaires

Jean Damascène, *De Haeresibus 83 addit.*, dans *Die Schriften des Johannes von Damaskos, Vol. 4. Liber de haeresibus. Opera Polemica*, éd. B. Kotter, Berlin : De Gruyter, 1981, p. 50–55.

Jean Philopon, *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, éd. H. Rabe, Leipzig : Teubner, 1899.

Jean Philopon, *De opificio mundi*, éd. G. Reichhardt, Leipzig : Teubner, 1897.

Jean Philopon, *La création du monde*, trad. M.-C. Rosset & M.-H. Congourdeau, Paris : Migne, 2004 (Les Pères dans la foi).

Jean Philopon, *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, 3 vol., éd. C. Scholten, Freiburg i. Br. – Basel : Herder, 2009–2011 (Fontes Christiani).

Jean Philopon, *Against Aristotle. On the Eternity of the World*, trad. C. Wildberg, London : Duckworth, 1987.

---

<sup>68</sup> Philopon y renvoie explicitement. Voir : Philopon, *De opif.* 88.12–27.



- Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vol., éd. E. Diehl, Leipzig : Teubner, 1903–1906.
- Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 5 vol., trad. A.-J. Festugière, Paris : Vrin – CNRS, 1966–1968.
- Proclus, *On the Eternity of the World*, trad. H. S. Lang & A. D. Macro, Berkeley – Los Angeles : University of California Press, 2001.
- Simplicius, *Against Philoponus on the Eternity of the World*, trad. C. Wildberg, London : Duckworth, 1991.

## Littérature secondaire

- R. Bodéüs (1993), *Aristote. De l'âme*, Paris : Flammarion.
- L. Fladerer (1999), *Johannes Philoponos. De opificio mundi. Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese*, Stuttgart – Leipzig : Teubner.
- G. R. Giardina et al. (2012), 'Philopon (Jean-)', dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. Va, Paris : CNRS, p. 455–502.
- P. Golitsis (2008), *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, Berlin – New York : Walter de Gruyter (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina 3).
- J. C. De Groot (1983), 'Philoponus on *De Anima* II.5, *Physics* III.3, and the Propagation of Light', dans *Phronesis*, 28, p. 177–196.
- J. De Groot (1991), *Aristotle and Philoponus on Light*, New York – London, Garland.
- T. Hainthaler (1996), 'Jean Philopon, philosophe et théologien à Alexandrie', dans A. Grillmeier (éd.), *Le Christ dans la tradition chrétienne, II.4 : L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, Paris : Cerf, p. 165–215.
- P. Hoffmann (1987), 'Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : De l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel', dans I. Hadot (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin – New York : Walter De Gruyter, p. 183–221.
- U. M. Lang (2001), *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the 'Arbiter'*, Leuven : Peeters.
- S. Laramée (2008), 'À propos de *La Création du monde* de Jean Philopon', dans *Laval théologique et philosophique*, 64, p. 541–548.
- P. Mueller-Jourdan (sous presse), 'De l'acte du diaphane à l'énergie opérative. Notes sur la nature de la lumière dans le commentaire de Jean Philopon au *De Anima* d'Aristote', dans P. Hoffmann e.a. (éd.), *Essence, puissance, activité dans l'Antiquité classique et tardive*, Paris : Classiques Garnier.
- C. Osborne (1989), 'Philoponus on the Origins of the Universe and other Issues', dans *Studies in History and Philosophy of Science*, 20, p. 389–395.
- S. Sambursky (1958), 'Philoponus' Interpretation of Aristotle's Theory of Light', dans *Osiris*, 13, p. 114–126.
- S. Sambursky (1987), *The Physical World of Late Antiquity*, London : Routledge and Kegan Paul.
- J. Schamp (2000), 'Photios et Jean Philopon : sur la date du *De opificio mundi*', dans *Byzantion*, 70, p. 135–154.
- C. Scholten (1996), *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift 'De opificio mundi' des Johannes Philoponos*, Berlin – New York : Walter de Gruyter.
- L. Siorvanes (1996), *Proclus : Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven – London : Yale University Press.

- R. Sorabji (éd., 1990), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London : Duckworth.
- R. Sorabji (2005), *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook*, vol. 2., Ithaca – New York : Cornell University Press.
- A. Vasiliu (1997), *Du diaphane*, Paris : Vrin (Études de philosophie médiévale).
- G. Verbeke (1988), ‘La physique d’Aristote et l’interprétation de Jean Philopon’, dans M. A. Sinaceur (éd.), *Aristote aujourd’hui*, Paris : Erès, p. 300–314.
- K. Verrycken (1990), ‘The development of Philoponus’ thought and its chronology’, dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London : Duckworth, p. 233–274.
- K. Verrycken (1997), ‘Philoponus’ Interpretation of Plato’s Cosmogony’, dans *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8, p. 269–318.
- K. Verrycken (1998), ‘Johannes Philoponos’, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 18, p. 534–553.
- C. Wildberg (1988), *John Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether*, Berlin – New York : Walter de Gruyter.
- C. Wildberg (2018), ‘John Philoponus’, dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/philoponus/>.
- W. Wolska (1962), *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris : P.U.F.

#### Abstract

Le commentaire de Jean Philopon sur le récit de la Création du monde est caractérisé par un concordisme avéré et la volonté de faire converger le texte scripturaire et la nature des phénomènes physiques examinés tant par Aristote que par Platon. Il présente plusieurs difficultés dont celle du statut qu’il faut accorder à la lumière primitive lorsqu’au premier jour, sur l’appel divin, la qualité incorporelle ‘lumière’ advient seule sans le corps luminescent dont elle constituera pourtant la raison formelle au quatrième jour de la création. Que faut-il penser de ce hiatus ? Comment le comprendre ? En un mot, quelle est la nature de la lumière primitive dans ces conditions ? La présente contribution entend surtout sérier les questions qui ressortissent à cette aporie sans pourtant y répondre totalement.