



**HAL**  
open science

**À propos de l'auteur des Leçons sur l'Isagogè de  
Porphyre (Westerink éd. 1967), éléments d'enquête et  
examen**

Pascal Mueller-Jourdan

► **To cite this version:**

Pascal Mueller-Jourdan. À propos de l'auteur des Leçons sur l'Isagogè de Porphyre (Westerink éd. 1967), éléments d'enquête et examen. Min-Jun Hue. Introduction générale à la philosophie chez les commentateurs néoplatoniciens : exégèse et transmission, Brepols Publishers, 2020, 10.1484/M.MON-EB.5.119539 . hal-03533515

**HAL Id: hal-03533515**

**<https://uco.hal.science/hal-03533515>**

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

A propos de l'auteur des *Leçons sur l'Isagogè de Porphyre* (Westerink éd. 1967),  
éléments d'enquête et examen.

Pascal Mueller-Jourdan,

Laboratoire d'Etudes sur les Monothéismes (UMR 8584)

Université catholique de l'Ouest, Angers

Résumé : Les *Leçons sur l'Isagogè de Porphyre* éditées par Westerink en 1967 qui ne sont autres que des notes de cours sans doute saisies à Constantinople au début du VIIe siècle constitue un document historique soulevant la question délicate du rapport entre les dernières productions scolaires de l'Ecole d'Alexandrie et la diffusion de matériaux philosophiques dans ce que l'on peut convenir appeler la première scolastique byzantine. Cette contribution souhaiterait reprendre la question sinon de l'identification de l'auteur du cours dispensé du moins celle du milieu dans lequel il le fut.

#### Plan de l'article

Introduction .....	1
Les leçons éditées.....	2
Le profil de l'auteur présumé.....	4
Éléments complémentaires d'enquête.....	6
Enquête sur un lien possible entre le Pseudo-Elias et Maxime le Confesseur.....	11
Une objection possible.....	14
Conclusions .....	16
Bibliographie sélective .....	17
Annexes.....	19

#### Introduction

Il y a un demi-siècle déjà (1967), Westerink édite à Amsterdam les 'Leçons sur l'Isagogè de Porphyre' [*Lectures on Porphyry's Isagoge*] d'un auteur anonyme en complément à des œuvres similaires attribuées à Elias et à David, parues respectivement en 1900 et en 1904 à Berlin dans les *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Le texte édité par Westerink comporte trois parties :

des *Prolégomènes à la philosophie*, des *Prolégomènes à l'Isagogè de Porphyre* et un commentaire partiel de *l'Isagogè*. Il s'inscrit dans la même forme littéraire que celle de ses prédécesseurs, forme déclinée comme chez eux en 'leçons' (*praxeis*) selon une pratique qui paraît remonter à Olympiodore.

Mon propos voudrait tenter, sinon d'approfondir la question controversée de l'identité de l'auteur du cours, du moins tenter d'éclaircir celle du milieu qui l'a porté.

A cette fin, je reprendrai en les étayant certaines des observations faites par Westerink dans l'introduction et explorerai un nouvel élément que j'avais déjà signalé dans une précédente publication,<sup>1</sup> nouvel élément qui n'a pas encore, me semble-t-il, suffisamment retenu l'attention de ceux qui s'adonnent à cette recherche. Ce nouvel élément porte sur la présence d'un propos clairement identifiable du cours édité dans la littérature théologique byzantine demandant un minimum d'explication. Les conclusions que je présenterai de ce bref parcours ne seront pas définitives comme il sera aisé de le constater. Elles auront, je l'espère, apporté quelques indices sérieux à ce dossier que d'autres, peut-être, reprendront.

### Les leçons éditées

Le cours édité devait comprendre cinquante-et-une leçons. Chaque leçon présente approximativement la même dimension. Elle est en règle générale introduite par un très bref rappel des acquis de la veille, une annonce du contenu du cours et la mention d'objections ou de difficultés qu'il faut traiter avant d'entreprendre l'exposé. Il est assez fréquent que l'exposé lui-même donne lieu à des digressions en raison d'autres difficultés,<sup>2</sup> réelles et parfois anticipées, à titre d'exercice sans doute, difficultés qu'il faut résoudre avant de pouvoir progresser. La leçon s'achève par une formule presque invariable, de type : 'ces choses ayant été dites, avec l'aide de dieu, le cours prend fin' ; ou plus simplement, 'voilà pour la leçon, avec l'aide de dieu'.<sup>3</sup>

A la différence des éditions d'Elias et de David, le document édité par Westerink a été quelque peu malmené par les aléas de la tradition manuscrite ; une comparaison avec les *Prolégomènes*

---

<sup>1</sup> P. MUELLER-JOURDAN, *Une Initiation à la Philosophie de l'Antiquité Tardive : les leçons du Pseudo-Elias*, Paris, Cerf, Vestigia n°34, 2007.

<sup>2</sup> Introduites par la formule consacrée : *Απορούσι δέ τινες λέγοντες ότι...* ; par exemple : *Praxis* 14.9, 16, 26. Un bel exemple de digressions se trouve dans la treizième leçon qui déborde l'explication de la troisième définition de la philosophie (la philosophie est préparation à la mort) en une longue réfutation de la justification du suicide prônée selon lui par les Stoïciens.

<sup>3</sup> Je propose en annexe un plan des *Prolégomènes à la philosophie* attribués à David pour en avoir un aperçu général, ainsi que le plan des *Prolégomènes* attribués à celui que j'appellerai Pseudo-Elias selon l'usage qui s'impose aujourd'hui.

de David, nous montre qu'il nous est parvenu amputé des sept premières leçons ne commençant qu'à la huitième, introduite par l'annonce de la poursuite d'un propos tenu la veille.<sup>4</sup> Les leçons du Pseudo-Elias comportent plusieurs lacunes relativement importantes laissées, semble-t-il, en l'état dans l'opération de transmission.<sup>5</sup>

A ce problème important vient s'en ajouter un autre, celui de la fiabilité du contenu rapporté.

Il est facile d'observer que la tradition manuscrite nous a légué plusieurs types de documents provenant de l'édition parfois publique, parfois privée, de matériaux tardo-antiques.

(1) Le premier type est celui du texte rédigé par un professeur en vue de la publication, que ce soit celle du commentaire savant des auteurs inscrits au programme d'études, comme Aristote et Platon, la publication de *syllabii*, ou encore la publication de traités originaux.

(2) Le deuxième type, fréquent surtout à partir d'Ammonius est le type 'notes prises *apophonès...*', autrement dit 'prises à partir de ce qui a été entendu au cours de...'.<sup>6</sup> Ces notes peuvent parfois avoir été destinées à la publication, parfois non. Elles peuvent provenir de disciples aguerris, mais aussi d'étudiants distraits, aux propos parfois fidèles et parfois remplis d'incorrections. A cela, nous pourrions ajouter l'attention qu'il faudrait toujours porter au souci que peut avoir eu ou non le *reportator* de se limiter strictement au cours entendu, et dans quelle mesure, s'il y a lieu, il s'est autorisé à y insérer des notes personnelles comme c'est le cas, par exemple, pour un certain nombre de séminaires d'Ammonius rapportés par Philopon qui signale avoir ajouté aux notes prises en cours des observations personnelles.<sup>7</sup>

A ces deux types, on peut en ajouter un troisième qu'on pourrait appeler 'genre mineur' de la production philosophique, bien mis en lumière ces quarante dernières années par les travaux de Mossman Roueché : le 'compendium de logique'.<sup>8</sup> Il semble provenir d'un besoin croissant de

<sup>4</sup> Voir *Praxis* 8.1 : « Hier, nous avons promis de démontrer au moyen de la connaissance arithmétique la raison pour laquelle il y a six définitions de la philosophie ».

<sup>5</sup> Voir : *Praxis* 9.43 (parallèle : DAVID, *Proleg.* 54. 5-18) ; *Praxis* 12.2 (parallèle : DAVID, *Proleg.* 29. 23-25) ; *Praxis* 20.27 (parallèle : DAVID, *Proleg.* 69. 23-27).

<sup>6</sup> Sur ce type de document, l'article capital bien qu'ancien de : M. RICHARD, ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ, *Byzantion* 20 (1950) 191-222.

<sup>7</sup> Par exemple : (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).

<sup>8</sup> Voir en particulier les travaux de Mossman Roueché parus à Vienne dans le *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* : M. ROUECHE, «Byzantine philosophical Texts of the seventh Century», *JÖB* 23 (1974) 61-76 ; M. ROUECHE, «A middle byzantine Handbook of logic Terminology», *JÖB* 29 (1980) 71-98 ; M. ROUECHE, «The Definitions of Philosophy and a new Fragment of Stephanus the Philosopher», *JÖB* 40 (1990) 107-128. Les

matériaux de base destinés à l'élite byzantine pour affronter, ou simplement comprendre, les subtilités dialectiques d'un certain nombre de problèmes de nature théologique. Nous sommes au VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècle à l'aube de ce que l'on peut convenir appeler la première scolastique byzantine qui pourrait pour une part avoir pris sa source dans la nécessité de résoudre par la logique les difficultés rationnelles soulevées par la crise monophysite qui a été, on peut en convenir, une crise éminemment politique.

Les *Leçons sur l'Isagogè* de Porphyre édités par Westerink entrent sans conteste dans la deuxième catégorie, celle de notes prises par les auditeurs d'un cours et, on peut le regretter, provient selon toute vraisemblance d'un *reportator* dont l'incurie n'a pas manqué de laisser en l'état de nombreuses erreurs, certaines mineures, d'autres plus embarrassantes.

### Le profil de l'auteur présumé

Dans le cas de ces leçons, il faut veiller à ne pas confondre, avant d'entreprendre un essai d'identification : (1) l'auteur du cours, à savoir le professeur, (2) le preneur de notes, soit l'étudiant et peut-être (3) l'auteur d'un possible remaniement des notes, à savoir son éditeur.

Westerink a fait plusieurs propositions en vue d'identifier l'auteur du cours laissant dans l'ombre -mais peut-on vraiment faire autrement ?- l'auteur de la 'prise de notes'.

Il n'est d'ailleurs pas impossible que le preneur de notes parasite, au moins partiellement, toute tentative d'identification du professeur. Il est en effet très difficile d'imputer à l'un ou à l'autre, les lacunes, erreurs et imprécisions dont ce texte n'a pu faire l'économie.

Parmi celles-ci, il faut relever, à la suite de Westerink, les fragiles connaissances philosophiques qui ressortent du cours édité. C'est notamment vrai de la connaissance de Platon. Cette faiblesse en matière de philosophie complique sérieusement l'effort qui voudrait clarifier l'identité de l'auteur du cours car après tout, il nous est pratiquement impossible de savoir s'il faut imputer telle déficience au professeur ou, s'il faut l'imputer à l'étudiant, sans doute novice, qui saisit le cours. En effet, bien qu'il convoque de façon standard des textes de Platon supposés connus, le cours n'évite pas bien des maladroites. Dans la dixième leçon par exemple, se trouve cité avec beaucoup d'approximation le *Phédon* à propos de l'homme qui s'attache à la philosophie et dont l'unique occupation est de mourir et d'être mort [*Praxis* 10.18 ; comparer

---

matériaux exhumés, recensés et édités par Roueché eurent le mérite d'attirer l'attention sur le besoin d'abrégés de logique dans la première scolastique byzantine. Ils contribuent en outre à offrir plusieurs points de repères utiles et objectifs à ce domaine de recherche encore largement inexploré pour le VII<sup>e</sup> siècle byzantin.

*Phéd.* 64a 4-6 ; citation littérale avec une incise propre dans : David, *Proleg.* 26.17-19] ou, toujours dans le Leçon 10, quand se trouve cité avec la même approximation le *Théétète* à propos de la définition de la philosophie comme ‘ressemblance à dieu dans la mesure du possible pour l’homme’ [Praxis 10.20 ; comparer *Théét.* 176a5-b3 ; citation littérale dans : David, *Proleg.* 26.20-26].<sup>9</sup> Dans la vingt-troisième leçon également on trouve convoqué le *Théétète* à propos de l’œil de l’âme, éteint et ruiné par des occupations qui ne ressortissent pas à sa nature ; œil de l’âme qui se rallume et retrouve sa vigueur par la seule philosophie. Mais on constate avec étonnement qu’il s’agit, non d’une citation du *Théétète* convoqué mais d’un propos provenant de la *République* là encore rapporté avec une liberté déconcertante [Praxis 23.5 ; comparer *République* VII, 527d7-e3 ; le même thème chez David n’est simplement pas référé à Platon ; voir : David, *Proleg.* 77.14-19]. On trouve un problème similaire dans la seizième leçon [Praxis 16.5]<sup>10</sup> où prétendant citer le *Gorgias*, le cours ne va guère au-delà d’une vague réminiscence d’un texte des *Lois* [808b3-6].

A ce qui paraît être une connaissance de seconde main de Platon, il faut ajouter à la suite de Westerink, la difficulté qu’éprouve soit le professeur, soit l’étudiant *reportator* à comprendre quelques notions fondamentales de logique aristotélicienne et les incohérences de certains arguments."

Curieusement, pour contrebalancer ce fond d’approximation de référence à Platon, il faut mentionner le fait que, par exemple, les citations d’Hésiode et celles plus nombreuses d’Homère sont littérales. Il en va de même de la citation du *De Sectis* de Galien [2, 67.17-18] dans la dix-septième leçon [Praxis 17.22] à propos de l’*autopsia* et de l’*historia*.<sup>11</sup> Il n’est guère évident de comprendre pareil contraste. Tout cela est bien énigmatique.

La citation littérale de Galien permet d’introduire une spécificité du Pseudo-Elias par rapport aux *Prolégomènes à la philosophie* de David, spécificité maintes fois relevée par Westerink. Il s’agit de sa familiarité affichée avec la médecine, avec ses pratiques, avec son discours et avec

<sup>9</sup> Comparer également, *Praxis* 12.7, 13.27 et *Phédon* 62b3-5 ; *Praxis* 14.30 et *Lois* 653a7-9.

<sup>10</sup> Le parallèle chez David étonne car il annonce lui aussi le *Gorgias* [449a3-4], mais la citation est littérale et n’a rien à voir avec le propos que rapporte le Pseudo-Elias. Voir : DAVID, *Proleg.* 43.3.

<sup>11</sup> Cf., L.G. WESTERINK, *Pseudo-Elias*, p. XV ; il renvoie pour les incompréhensions relevant de la logique à *Praxis* 31.33-37 ; 33.19-24 ; et à deux exemples pour les incohérences dans l’argument : *Praxis* 9.31 ; 36.17 ; laissant entendre qu’il y a de nombreux lieux qu’il ne recense pas.

<sup>12</sup> *Praxis* 17.22 : « Cela, en effet, Galien aussi en a parlé dans le *De sectis* : il dit que l’autopsie [*αὐτοψία*=le fait de voir par soi-même] est une aide, par exemple, pour celui qui observe, alors que pour celui qui apprend ce qui est observé, ce sont les ‘rapports d’observation’ [*ιστορία*] qui le soutiennent. Constituée à partir de l’autopsie et du ‘rapport d’observation’, l’expérience a pour cause de l’autopsie d’une part, la sensation et l’imagination, et pour cause du ‘rapport d’observation’ d’autre part, l’opinion non-raisonnée ».

ses autorités. David, pourtant de l'avis unanime très proche du Pseudo-Elias, se montre beaucoup moins bien renseigné que ce dernier à ce propos.<sup>13</sup> Quelques années avant la parution de l'édition critique des *Leçons du Pseudo-Elias*, Westerink qui la préparait avait déjà signalé que celui-ci semblait beaucoup plus à l'aise avec la littérature médicale qu'avec la littérature philosophique.<sup>14</sup> Il tendait alors à penser que le professeur avait pu être un médecin donnant un cours élémentaire de logique.<sup>15</sup>

Les faiblesses du texte du Pseudo-Elias en matière de connaissance philosophique posent plusieurs problèmes. Le premier, peut-être insoluble, je viens de l'évoquer, est celui de la responsabilité de ce lot d'imprécisions. Sont-elles toutes le fait d'un étudiant maladroit, un novice comme le suggère par exemple Westerink au regard de méprises similaires dans les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*?<sup>16</sup> Proviennent-elles de l'enseignant lui-même ? C'est une piste qu'on ne saurait totalement écarter. Ou faut-il simplement penser que ces notes saisies un peu 'comme ça' n'ont simplement jamais fait l'objet d'une relecture sérieuse et d'une comparaison rigoureuse avec les sources citées, notamment les sources platoniciennes ? Mais alors que penser du caractère plus rigoureux des citations des Poètes antiques et de Galien ?<sup>17</sup>

### Éléments complémentaires d'enquête

Pour progresser dans le recueil des éléments qui permettraient à défaut d'identifier l'auteur de ces *Leçons*, du moins de circonscrire plus aisément le milieu dans lequel elles ont été données, il faut également évoquer le délicat dossier du rapport du Pseudo-Elias au christianisme.

---

<sup>13</sup> Cf., L.G. WESTERINK, *Pseudo-Elias*, p. XIII-XV.

<sup>14</sup> L.G. WESTERINK, « Philosophy and Medicine in Late Antiquity », *Janus* 51 (1964) 174.

<sup>15</sup> Voir en particulier dans la *Praxis* 27 où le professeur annonce la continuité du programme qui, à la suite du commentaire de *l'Isagogè*, prépare selon toute vraisemblance à un commentaire des *Catégories* ou comme le suggère Westerink (p. XV) à un commentaire sur les *Premiers Analytiques*. En *Praxis* 27.20, il affirme : « Le présent livre vient donc se placer sous la logique. Que la logique soit une partie de la philosophie, ou qu'elle soit un instrument, nous en serons instruits, avec l'aide de dieu, à l'occasion d'études plus avancées. Quant à nous, nous réserverons ces choses pour plus tard à cause de leur fragmentation. Nous nous en instruirons en effet au moyen de divisions variées ».

<sup>16</sup> Voir, Cf., L.G. WESTERINK, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, p. LVI-LVII; LXXI-LXXII.

<sup>17</sup> Cela pourrait en partie s'expliquer par le fait que les Poètes pouvaient avoir fait partie d'un fond d'éducation déjà acquis chez le *reportator* qui, les connaissant, les auraient recopié sans difficulté alors que Platon pouvait n'avoir jamais été lu.

Selon Westerink,<sup>18</sup> le Pseudo-Elias serait chrétien comme l'autre Elias et comme David. Il s'est fait un large consensus sur l'appartenance parfois supposée, parfois tenue pour acquise, de ces auteurs au christianisme, en raison de leurs noms et de leurs apparents statuts sociaux bien qu'ils ne laissent rien filtrer dans leur propos qui puisse valider avec certitude une telle appartenance.

On peut regretter que la littérature, même spécialisée, n'ait guère pris en compte les difficultés pourtant bien réelles soulevées par Christian Wildberg à propos d'une telle attribution.<sup>19</sup> Il est vrai que les objections de Wildberg concernent surtout les auteurs connus sous les noms de David et d'Elias, et pas directement l'auteur des notes anonymes que je discute présentement.

Mais force est de constater que le Pseudo-Elias ne laisse transparaître que de très faibles indices en faveur de son éventuelle appartenance au christianisme.

Pour Westerink, il ferait usage d'expressions bibliques.<sup>20</sup> L'idée est d'ailleurs entérinée et relayée par la notice du *Dictionnaire des Philosophes Antiques* portant sur Elias,<sup>21</sup> mais l'examen des parallèles est un peu décevant car aucun n'est explicitement une citation de la Bible et les thèmes pointés ne sont pas spécifiques au christianisme même s'ils y ont connu une certaine fortune.

Une enquête un peu approfondie, que l'on trouvera en annexe 3, montre qu'on ne peut guère affirmer sur la base des seuls parallèles proposés par Westerink que le Pseudo-Elias fut un professeur chrétien de philosophie, ni non plus infirmer définitivement cette hypothèse. A défaut de citations bibliques littérales convaincantes, il faut se contenter d'admettre l'idée d'emprunts à bien des lieux communs qui n'ont pas moins de points d'ancrage dans le paganisme que dans le christianisme.

Mais si rien ne peut être établi de façon définitive de l'affiliation du Pseudo-Elias au christianisme, il est par contre beaucoup plus probable que sa diffusion eût lieu dans un environnement chrétien comme en témoigne le parallèle assez précis qu'on peut établir entre une section de la dix-septième leçon du Pseudo-Elias et les *Opuscules théologiques et polémiques* de Maxime le Confesseur (580-662). Le parallèle porte sur la place de l'opinion dans la théorie de la connaissance.

---

<sup>18</sup> Cf., L.G. WESTERINK, *Pseudo-Elias*, p. XIII.

<sup>19</sup> Ch. WILDBERG, « Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias », *Hermathena* 149 (1990) 33-51. Voir en particulier en fin d'article 'Christianity and Neoplatonism in Elias and David' (p. 42-45) et la conclusion, p. 45-46.

<sup>20</sup> Cf., L.G. WESTERINK, *Pseudo-Elias*, p. XIII.

<sup>21</sup> Cf., R. GOULET, Elias, *DPhA*, tome III (2000) 60.

Pour faire bref, le texte sur l'opinion, plus précisément sur la double opinion, apparaît dans l'explication de la sixième définition de la philosophie comme 'amour de la sagesse'. Il y a, pour le Pseudo-Elias mais la position est classique, cinq facultés qui relèvent des puissances cognitives de l'âme : la sensation, l'imagination, l'opinion, la pensée discursive et l'intellect. L'opinion peut être double, soit une opinion accompagnée d'un raisonnement explicatif, soit une opinion dépourvue de ce raisonnement. L'opinion accompagnée de raison résulte du raisonnement discursif comme s'en explique le Pseudo-Elias. Il vient de parler des sens particuliers qui convergent dans le sens commun et de l'imagination capable de reconstruire les observations faites jadis, il en vient ensuite à l'opinion qui peut être double comme on vient de le signaler.

Pseudo-Elias, <i>Praxis</i> 17.16-19, L.G. Westerink éd.	Maxime le Confesseur, <i>OpThPol</i> 1, PG 91, 20ab
<p>ἢ δὲ δόξα διττή ἐστίν, ἢ γὰρ μετὰ λόγου ἢ ἄνευ λόγου ἐστὶ δόξα,</p> <p>ὡς ὅταν τις ἀλλοτρίαν δόξαν προφέρῃ μὴ γινώσκων τὴν αἰτίαν αὐτῆς.</p> <p>οἷον τί; προφέρει τις τὴν δόξαν τοῦ Πλάτωνος ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι.</p> <p>λογικὴ δὲ δόξα ἐστίν ἢ κατὰ ἀποπεράτωσιν συστάσα τῆς διανοίας,</p> <p>ὡς ὅταν λογισάμενός τι καὶ αἰτίαν οἶδε τούτου ἀποδοῦναι.</p> <p>διάνοια δὲ ἐστίν ἢ διήκουσα καὶ διαστηματικῶς ἐνεργούσα, οἷον τυχόν ἀπὸ προτάσεων ἀρχομένη καὶ ἐρχομένη μέχρι συμπερασμάτων.</p> <p>προτίθεται γὰρ δεῖξαι τυχόν ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι· καὶ λέγει ὅτι ἐπειδὴ αὐτοκίνητός ἐστίν ἡ ψυχὴ, τὸ δὲ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, τὸ δ' ἀεικίνητον ἀθάνατον, ἄρα ἡ ψυχὴ ἀθάνατος.</p> <p>καὶ τοῦτο ἴδιόν ἐστι διανοίας, τὸ ὡς εἴρηται διανύειν τινὰ ὁδόν.</p> <p>ἀπὸ γὰρ προτάσεων ὡς ἐλέχθη ἔρχεται ἐπὶ συμπέρασμα.</p>	<p>ἢ μὲν γὰρ δόξα διττή· λογικὴ τε καὶ ἄλογος· ἢ δὲ προαίρεσις τρεπτή. Τὴν μὲν οὖν ἄλογον δόξαν εἶναι φασίν, ἀπλήν γνῶσιν καὶ πρόχειρον.</p> <p>ὡς ὅταν τις πρόφέρῃ δόξαν ἀλλοτρίαν, ἀγνοῶν τὴν αὐτῆς αἰτίαν.</p> <p>Οἷον, ἀθάνατον λέγων τὴν ψυχὴν, καὶ μὴ διδούς ἀποδεικτικὴν αἰτίαν τῆς ἀθανασίας αὐτῆς.</p> <p>Τὴν δὲ λογικὴν δόξαν, γνῶσιν εἶναι λέγουσι, κατὰ ἀποπεράτωσιν τῆς διανοίας συνισταμένην.</p> <p>ὡς ὅταν τις λογισάμενός τι, καὶ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ ἐπιστημονικῶς ἀποδίδωσι.</p> <p>Διάνοια γὰρ ἐστίν, ἢ διήκουσα καὶ διαστηματικῶς ἐνεργούσα, ἀπὸ προτάσεως ἀρχομένη μέχρι συμπεράσματος.</p> <p>Οἷον, προτίθεται τις δεῖξαι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ λέγει· ἐπειδὴ αὐτοκίνητος ἐστίν ἡ ψυχὴ· τὸ δὲ αὐτοκίνητον, ἀεικίνητον· τὸ δὲ ἀεικίνητον, ἀθάνατον· ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος.</p> <p>(...)</p> <p>Διανοίας γὰρ ἴδιον, τὸ διανύειν τινὰ ὁδὸν ἐπὶ τὴν τοῦ πράγματος γνῶσιν φέρουσιν.</p> <p>ὁδεύει δὲ ἀπὸ τῶν προτάσεων διὰ τῶν συλλογισμῶν ἐπὶ τὰ συμπεράσματα, καὶ ποιεῖ τὴν λογικὴν δόξαν.</p>

Ce parallèle assez clair, on peut en convenir, et l'examen du passage correspondant chez David (*Proleg.* 47.1-15), ne laisse subsister que peu de doutes. La source de Maxime le Confesseur semble bien être, soit le Pseudo-Elias, soit quelque auditeur relais entre le Pseudo-Elias et Maxime. Ce rapprochement précise en outre le *terminus ante quem* du cours dispensé ou du moins d'une partie des matériaux utilisés par le Pseudo-Elias car on situe habituellement la

rédaction des *Opuscules* de Maxime entre 626 et 649. Or, les travaux d'érudition récents datent l'*Opuscule* 1, cité ici, des dernières années de cette période, soit 645-646 ou même 649.<sup>22</sup> Cette hypothèse réduirait de plusieurs décennies la conjecture de Westerink qui plaçait le *terminus ante quem* du cours dispensé en 726.<sup>23</sup>

Il est intéressant de noter que la citation du Pseudo-Elias est transplantée chez Maxime le Confesseur dans un environnement qui ne correspond plus du tout à son terreau originel. Il n'est plus question d'expliquer la sixième définition de la philosophie ; plus question de penser la double opinion en tension entre d'une part la sensation et l'imagination et d'autre part l'intellection. Cette section est repositionnée dans un contexte radicalement différent dans lequel Maxime le Confesseur analyse avec force détails l'acte humain entre volonté et connaissance. Pour être plus précis encore, il cherche à démontrer que l'acte humain se décline en plusieurs opérations dont on ne saurait confondre ni la réalité, ni le nom. Il avoue d'ailleurs dès le début de l'*Opuscule* ne pas puiser dans son propre fond le propos qu'il y tient mais reconnaît s'être approprié les travaux sur lesquels d'autres ont peiné.<sup>24</sup> Cet Opuscule tardif est rédigé au moment le plus aigüe de la crise monophysite, qui est devenue par mutation assez naturelle monoénergisme, puis monothélisme. Tout le contexte littéraire proche montre Maxime le Confesseur visant à clairement distinguer le choix délibéré (*προαιρέσις*) d'autres opérations. Dans le contexte qui nous intéresse, il vise à distinguer le choix délibéré qui relève des puissances pratiques de l'âme, de l'opinion qui ressortit à ses puissances cognitives.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Il me semble prématuré de tirer de ce rapprochement une preuve de la formation de Maxime à Alexandrie plutôt qu'à Constantinople. Ce qu'on peut dire avec une relative certitude, c'est que Maxime a en sa possession, à défaut du cours lui-même, ce qu'on ne peut exclure, un certain nombre de matériaux qui en proviennent.

<sup>23</sup> L.G. WESTERINK, *Pseudo-Elias*, p. XVI.

<sup>24</sup> MAXIME LE CONFESSEUR, *OpThPol* 1 [PG 91, 12BC]: « Pour chacun de ces < termes > pris dans l'ordre, [Il vient de mentionner tous les termes à distinguer qui entrent dans l'analyse de l'élaboration de l'acte humain, à proprement parler : « θέλημα - βούλησις - βουλή - προαιρέσις - γνώμη - έξουσία - δόξα - φρόνημα - φρόνησις » (*OpThPol* 1, PG 91, 12B)] je ferai un écrit sommaire contribuant aussi à les définir, en inscrivant des notions, non de mon propre crû — comment, en effet celui qui en est privé < le pourrait-il > — mais en collectant celles à propos desquelles d'autres ont peiné, afin que nous sachions que pour toutes les deux, je veux dire pour l'appellation (*κλήσις*) et pour la réalité (*πράγμα*), ces < termes > diffèrent les uns des autres »

<sup>25</sup> Il venait, avant de distinguer le choix délibéré de l'opinion, de faire une distinction similaire entre le choix délibéré et le libre-arbitre [*έξουσία*]. Il fera, suite à la distinction du choix délibéré d'avec l'opinion, une distinction de celui-ci avec l'objet de pensée [*φρόνημα*] et la pensée [*φρόνησις*]. Il faut préciser que l'opinion ressortit aux facultés cognitives de l'âme, avec l'intellect et la raison discursive, alors que le choix délibéré relève des facultés vitales rationnelles. Les confondre contrevient non seulement aux règles élémentaires de la logique mais relève surtout d'une confusion dans la conception de la nature de l'âme. Ces distinctions nécessaires apparaissent clairement dans le cours du Pseudo-Elias dont Maxime a dû avoir copie. Pour cette distinction clairement énoncée, voir : Pseudo-Elias, *Praxis* 23.18-20.

Pour comprendre le chemin qui a vu passer la section de la double opinion des *Prolégomènes à la philosophie* du Pseudo-Elias à sa transplantation dans un texte censé contrecarrer par la logique une opinion théologique tenue pour erronée, à savoir le monothélisme qui abolissait, contre Chalcédoine, l'intégrité des natures humaine et divine dans l'Hypostase du Verbe incarné, je dois me risquer à un prudent détour.

### Enquête sur un lien possible entre le Pseudo-Elias et Maxime le Confesseur

Dans un très long article, très bien documenté, paru en 1989, dans la *Revue des Etudes Byzantines*, Wanda Wolska-Conus fut la première à tenter un rapprochement entre le Pseudo-Elias et Etienne d'Alexandrie, auteur d'un commentaire du *De Interpretatione* et du troisième livre du *De Anima* d'Aristote, le même Etienne dont on croit qu'il aurait tenu une chaire de philosophie à Constantinople sous le règne d'Héraclius. Ce rapprochement a rencontré une vive opposition en la personne de Mossman Roueché qui n'a eu de cesse, au long de ces dernières décennies, de discuter tant la méthode que les résultats de Wolska-Conus qui a, quant à elle, continué jusqu'à sa récente disparition à affiner les contours de son hypothèse. La dernière contribution de Roueché : *Stephanus the Philosopher and Ps Elias : a case of mistaken identity*, parue en 2012, me semble en effet avoir eu raison des derniers arguments de Wolska-Conus en faveur de la tentative d'unification d'Etienne d'Alexandrie et du Pseudo-Elias.

J'avoue me ranger ici à la démonstration récente de Roueché jusqu'à de plus amples recherches mais l'article de Wolska-Conus avait, il y a quelques années, attiré mon attention sur un point particulier. En effet, dans cet effort d'unification et d'identification, elle croyait pouvoir associer à cet Etienne d'Alexandrie, commentateur d'Aristote et professeur à Constantinople, un autre Etienne, sophiste et philosophe d'Alexandrie, que l'auteur du *Pré spirituel*, Jean Moschus et Sophrone son disciple et ami, allaient visiter avec des livres, « ... à l'église de la *Théotokos*, appelée *Dorothea*, que le bienheureux pape Euloge avait édifiée ». <sup>26</sup> Ils y allaient afin d'y étudier ou peut-être de suivre des cours [ἵνα πράξωμεν].

L'association de cet Etienne, sophiste et philosophe, résidant à l'église de la *Théotokos* avec Etienne d'Alexandrie, commentateur d'Aristote et professeur de Constantinople, <sup>27</sup> et l'association de ce dernier, commentateur d'Aristote avec le Pseudo-Elias, me conduisit

<sup>26</sup> JEAN MOSCHUS, *Pratum Spirituale* LXXVII, PG 87/3, 2929d.

<sup>27</sup> Elle détaille les raisons d'une telle association dans l'enquête qu'elle a menée dans le chapitre suivant : *V. Stephanos sophiste d'Alexandrie et l'Histoire ecclésiastique de Denys de Tell-Mahré (Michel le Syrien)*, p. 60-68.

naturellement à m'interroger sur l'association des noms d'Etienne le sophiste, résidant à l'église de la *Théotokos* et du Pseudo-Elias. L'hypothèse, sans doute fragile, me séduisit en ce qu'elle facilitait la reconstruction d'une voie possible de transmission des matériaux issus du Pseudo-Elias à Maxime le Confesseur. Je vais m'en expliquer dans une enquête que je voudrais indépendante de la discussion Wolska-Conus *versus* Roueché en ce qu'elle porte sur une pièce de dossier que ni l'un, ni l'autre n'a envisagée, à savoir le parallèle que je vous ai présenté concernant la double opinion.

Le témoignage du *Pré spirituel* de Jean Moschus doit attirer notre attention sur deux noms, celui de Sophrone son compagnon et celui d'Etienne appelé tantôt le sophiste, tantôt le philosophe. Ce témoignage doit également attirer notre attention sur l'activité projetée, à savoir 'étudier'. La séance de travail est renvoyée à plus tard car le texte nous renseigne plaisamment sur le fait qu'Etienne fait la sieste ; c'est le milieu du jour. Nous apprenons incidemment que Jean Moschus et Sophrone sont venus avec des livres. Peu d'informations filtrent sur la personnalité d'Etienne le philosophe sinon qu'il loge dans une maison attenante à l'Eglise de la *Théotokos* que le pape Euloge a fait édifiée. Cette information, qui n'est anodine qu'en apparence, nous renseigne sur le statut confessionnel d'Etienne le philosophe dans une Alexandrie tourmentée par la crise monophysite. Euloge, pape d'Alexandrie est tenu pour avoir été un fervent défenseur du Concile de Chalcédoine contre les monophysites qu'il cherche par ailleurs à rallier à la christologie de ce Concile. Cette information nous amène naturellement à penser qu'Etienne le philosophe est non seulement chrétien, mais, au moment où il réside en ce lieu, partisan d'un chalcédonisme strict. Cette information nous indique également que le séminaire d'études donné par Etienne n'a pu se tenir qu'après 580/581, date à laquelle Euloge accède à sa fonction de pape d'Alexandrie.<sup>8</sup>

Un autre personnage ressort de cette scène, il s'agit de Sophrone (550-638/9). Nous apprenons par le *Pré spirituel* que Sophrone a été sophiste, avant de renoncer au siècle, autrement dit avant de devenir moine [cf., Jean Moschus, *Pratum Spirituale* LXIX, PG 87/3, 2919a]. Mais il est fort probable qu'il ne l'est pas encore au moment de sa visite avec Jean Moschus chez Etienne car il est nommé *kyrios* comme dans d'autres épisodes du *Pré spirituel*.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Sur Euloge d'Alexandrie : P. GOUBERT, « Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de saint Grégoire le Grand (Notes de prosopographie byzantine) », *Revue des études byzantines* 25 (1967) 71-74.

<sup>9</sup> Sur Sophrone *kyrios* et sur la possible datation de la visite à Etienne, voir : Ch. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 59 (n. 22). Von Schönborn date cet entretien des années 581-583.

L'analyse détaillée réalisée par Wolska-Conus d'un recueil de soixante-dix miracles rapportés par Sophrone dans les *Miracles des saints Cyr et Jean*,<sup>30</sup> montre que Sophrone, nonobstant la critique radicale qu'il adresse dans cet ouvrage à la médecine officielle et à ses représentants, est pourvue de bonnes connaissances tant du milieu médical que de ses pratiques.<sup>31</sup> Ces observations donnent sérieusement à penser que Sophrone pourrait avoir suivi un cursus de formation médicale<sup>32</sup> comme il semble en exister un certain nombre à Alexandrie, ou, a minima, avoir eu accès aux *syllabi* et notes de cours qui y circulaient.<sup>33</sup>

Nous pouvons ajouter que Sophrone est familier d'autres lettrés qui apparaissent dans *Le Pré spirituel* de Jean Moschus. Par exemple, Théodore le philosophe qui donne des cours privés à Alexandrie et dont Jean Moschus rapporte qu'il ne possède qu'un manteau de philosophe et quelques livres [*Pratum Spirituale* CLXXI, PG 87/3, 3037bc]. Nous apprenons qu'il fréquente également un certain Cosmas, dit le scholastique, qui donne lui aussi des cours et qui possède, aux dires de Jean Moschus, plus de livres que quiconque à Alexandrie [*Pratum Spirituale* CLXXII, PG 87/3, 3040c]. Ces figures seraient restées dans l'ombre sans le récit de Jean Moschus qui ne vise d'ailleurs qu'à l'édification spirituelle. Elles témoignent de l'existence d'un réseau de lettrés chrétiens dotés de connaissances philosophiques, dont l'épicentre est Alexandrie, un cercle de lettrés donc qui a quitté le siècle, pour s'adonner à l'ascétisme monastique, sans pourtant se priver de ce que devait permettre la possession de livres, à savoir l'étude et l'enseignement.

Les recherches de Chadwick (1974) et beaucoup plus récemment celles de Boudignon (2004) et de Van Deun (2015) montrent que le Sophrone, sophiste travaillant avec Etienne le Philosophe en compagnie de Jean Moschus, et le Sophrone, qui devient quelques années plus tard le maître avisé de Maxime le Confesseur et dont ce dernier affirme qu'il possède une riche bibliothèque, selon toute probabilité à Alexandrie,<sup>34</sup> sont bien la seule et même personne.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Cf., SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Miracles des saints Cyr et Jean* (BHG I 477-479), J. Gascou éd., Paris, De Boccard, Études d'archéologie et d'histoire ancienne, 2006.

<sup>31</sup> Voir : W. WOLSKA-CONUS, « Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie », *Revue des études byzantines* 47 (1989) 47-59.

<sup>32</sup> J'admets ne pas savoir encore que faire de cette information, et comment m'en servir, au regard des connaissances médicales manifestées par le Pseudo-Elias (Etienne d'Alexandrie ?). Il serait tentant de penser qu'ils peuvent avoir appartenu au même milieu.

<sup>33</sup> Voir : J. DUFFY, « Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice », *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 38, Symposium on Byzantine Medicine (1984), 21-22.

<sup>34</sup> Cf., *Lettre XIII*, PG 91, 533a. Voir : H. CHADWICK, « John Moschus and his friend Sophronius the Sophist », *The Journal of Theological Studies*, New Series, 25/1 (1974) 41-74. Mais également : Ch. BOUDIGNON, « Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain ? », dans B. JANSSENS éd., *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, Louvain, OLA 137, 2004, p. 14-16.

Si l'on admet cette hypothèse.

Et si l'on admet le postulat induit par Wolska-Conus, à savoir que le Pseudo-Elias et Etienne le philosophe que fréquente pour raison d'étude Sophrone sont sinon la même personne, du moins, pour rester extrêmement prudent, deux personnes du même cercle, la connexion du cours du Pseudo-Elias avec Maxime le Confesseur s'éclairerait naturellement. Sophrone aurait pu être le relais entre les cours du Pseudo-Elias, dispensés dans le cercle alexandrin, et Maxime le Confesseur.

En effet, dans un contexte de crise dogmatique qui prit très largement la tournure d'une crise politico-religieuse, il devenait indispensable à Maxime le Confesseur, chalcédonien combattant et très tôt allié à Sophrone dans ce combat, de pouvoir s'appuyer sur les règles élémentaires de la logique en raison de l'influence que continuait à exercer sur les courants monophysites, la doctrine de Sévère d'Antioche (c.465-538), qui avait suivi les leçons d'Ammonius à Alexandrie quelques décennies plus tôt. On peut aisément penser que Sévère en tira parti. Ce qui lui donnait un net avantage sur la plupart des auteurs fidèles au Concile de Chalcédoine, mal renseignés pour certains d'entre eux sur les règles élémentaires de la logique. Il est d'ailleurs significatif que ce soit contre la doctrine de Sévère que Maxime le Confesseur rédigea des courriers et certains opuscules qui comptent, dans la vaste production qu'il a laissée, parmi les plus redevables du monde théologique byzantin à l'*Isagogè* de Porphyre et à la logique aristotélicienne. L'obscurité de la biographie de Maxime, notamment en ce qui concerne sa formation intellectuelle ne rend guère aisé l'explication de sa relative maîtrise de la logique ; mais sa proximité d'avec Sophrone qui a pu être son initiateur en la matière ouvre actuellement la voie à de nouveaux terrains d'exploration sur Maxime le Confesseur comme un point de connexion, sans doute majeur, entre la dernière production de l'École d'Alexandrie et la première scolastique byzantine.

### Une objection possible

Considérer Sophrone comme le relais entre le Pseudo-Elias/Etienne et Maxime, comme je tente de le faire ici, doit faire face à une réelle difficulté car, je suppose alors que les leçons qui comprenaient les *Prolégomènes à la philosophie*, *Les Prolégomènes à l'Isagogè* et le *Commentaire de*

---

<sup>35</sup> On doit ajouter le fait qu'Etienne, Sophrone et Maxime sont tous trois partisans d'une adhésion stricte à la doctrine de Chalcédoine dans une Alexandrie dominée par le parti des monophysites constitue un indice non négligeable autorisant leur rapprochement.

*l'Isagogè* sont dispensées à Alexandrie, seul endroit où Sophrone a pu les entendre. Or, les notes que nous possédons, j'entends celles que Westerink a éditées, ne peuvent avoir été prises à Alexandrie.

En effet, un certain nombre d'indications issues du texte édité en notre possession donnerait à penser que le cours fut dispensé à Constantinople. La plus sérieuse indication apparaît lorsque le professeur affirme incidemment dans la vingt-neuvième leçon : « *je peux me penser et m'imaginer en un autre lieu, à Alexandrie par exemple ou à Athènes* [εἰς ἕτερον τόπον, οἷον ἐν Ἀλεξανδρεία ἢ ἐν Ἀθήναις (*Praxis* 29.6)] ». Le lieu d'où parle le professeur, de l'avis de Westerink, suivi par Wolska-Conus qui apporte des arguments complémentaires à cette localisation,<sup>36</sup> ne semble pouvoir être que Constantinople renforçant l'idée que celui dont le cours qui porte toutes les caractéristiques des productions d'Alexandrie,<sup>37</sup> s'est déplacé dans la capitale. Cette indication toutefois, sans doute embarrassante, pourrait ne pas contredire mon hypothèse qui voudrait voir en Sophrone le relais entre le cours du Pseudo-Elias/Etienne et Maxime dans la mesure où le professeur peut parfaitement avoir donné son cours à Alexandrie d'abord dans un cadre privé, peut-être celui rapporté par Jean Moschus, puis à Constantinople. Les notes à notre disposition doivent avoir été prises à Constantinople, on peut l'admettre, mais rien n'empêche que ces Leçons aient été répétées d'année en année et dans notre cas en des lieux différents.<sup>38</sup> On peut en effet parfaitement admettre que, pour l'essentiel, les *Prolégomènes à la philosophie* dispensés par le Pseudo-Elias/Etienne n'aient pas beaucoup varié d'une année à l'autre allant jusqu'à conserver la marque et le style du professeur qui les dispensait qu'ils aient été donnés ici ou ailleurs. Et il n'est pas incongru de se demander si Sophrone ne s'est pas fait lui-même l'un, peut-être, des *reportator* du cours dispensé à Alexandrie cette fois-ci.

<sup>36</sup> Cf., W. WOLSKA-CONUS, « Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie », *Revue des études byzantines* 47 (1989) 70-71.

<sup>37</sup> De nombreux indicateurs relevés par Westerink font pencher l'attribution de ce texte à la faveur d'un professeur d'Alexandrie. Westerink pense par exemple que le fait de désigner, dans la vingt-deuxième leçon [*Praxis* 22.8], Alexandre comme le bâtisseur [ὁ κτίστης] témoigne à la faveur de cette attribution. La division du texte en leçons (*praxeis*) va d'ailleurs dans le même sens. On peut noter que dans le *Pratum spirituale* LXXVII [PG 87/3, 2932a], Alexandre aussi est appelé le bâtisseur de ville [ὁ κτίστης τῆς πόλεως] et s'étonner du fait que, dans le passage parallèle de David [*Proleg.* 74.11-75.2] dont l'origine alexandrine n'est pas contestée, même Alexandre n'est pas nommé.

<sup>38</sup> Comme l'affirme Westerink, « *La plupart des professeurs de philosophie platonicienne doivent avoir répété leur cours d'introduction année après année (ou au moins à intervalles assez courts) ; ils commençaient peut-être avec leurs propres notes de cours ; ensuite, ils ajoutaient à partir de sources écrites ou de mémoire, réarrangeant, corrigeant, abrégant et commettant des erreurs. A chaque fois un certain nombre de copies étaient prises par les étudiants, qui à leur tour abrégèrent sérieusement le texte et y introduisaient des fautes encore plus grossières. Ensuite, un nouveau processus de rédaction et de mise au point de ces notes commençait entre les mains de ceux qui conservaient leur intérêt pour la philosophie platonicienne* », in : L.G. WESTERINK, *Proleg.*, p. LVII.

Quant aux curieuses anomalies relevées précédemment, nous pouvons parfaitement les imputer à un étudiant, sans doute dans un moindre inconfort avec les textes médicaux et avec les textes poétiques qu'avec les dialogues de Platon ;<sup>39</sup> inconfort qui pourrait s'expliquer aussi par le fait que les milieux chrétiens, dans lesquels ces leçons ont probablement été données, ont peut-être pour des raisons idéologiques, négligé le second cycle d'études qui commençait lui par des *Prolégomènes* spécifiques, *Prolégomènes* qui faisait de Platon le principal intermédiaire entre les dieux et les hommes.

## Conclusions

Risquons-nous à quelques éléments conclusifs.

Admettons que la théorie de la double opinion à laquelle souscrit Maxime le Confesseur relève bien de la même veine que celle qui apparaît dans les *Prolégomènes à la philosophie* du Pseudo-Elias comme je pense l'avoir démontré.

Admettons qu'il soit possible que le Pseudo-Elias dont le cours édité a été saisi à Constantinople a pu donner son cours quelques années plus tôt à Alexandrie. Il porte d'ailleurs très nettement les caractéristiques des dernières productions de l'Ecole d'Alexandrie.

Admettons qu'il y a un lien, dont je ne parviens pas encore à complètement déterminer la nature, entre ce Pseudo-Elias et Etienne, le sophiste et philosophe qui donnait des cours privés dans les annexes de l'Eglise de la *Théotokos*.

Admettons que c'est bien ce même Etienne que Jean Moschus et Sophrone le sophiste devenu moine, allaient voir à Alexandrie en vue de travailler sur quelques savants livres aux confins des VIème et VIIème siècles.

Admettons enfin que ce Sophrone, celui qui a étudié sous la direction d'Etienne à Alexandrie ait bien été le maître de Maxime le Confesseur comme ce dernier l'affirme à plusieurs reprises.<sup>40</sup>

Il ne devient plus invraisemblable d'associer les noms du Pseudo-Elias et d'Etienne le sophiste d'Alexandrie, peut-être, par la suite, chargé d'enseignement à Constantinople. Une fois encore, rien ne dit qu'il faille confondre les deux personnages mais de sérieux indices attesteraient d'un lien qui justifierait des recherches complémentaires.

---

<sup>39</sup> En ce sens, au cas où ce cours peut être attribué à Etienne d'Alexandrie, par ailleurs auteur d'un commentaire au *De Interpretatione* d'Aristote et d'un commentaire du troisième livre du *De Anima*, faussement attribué à Philopon, on ne saurait en aucun cas imputer à celui-ci les maladresses rencontrées dans les *Leçons* éditées. Le sérieux mis aux commentaires d'Aristote montre qu'Etienne ne saurait être responsable des nombreuses bévues que n'a pu éviter le *reportator* de son cours introductif à la philosophie.

<sup>40</sup> MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscule théologique et polémique* 12 [141a-146a], PG 91 ; *Lettre* 13 [533a], PG 91.

Il est dès lors plausible d'imaginer une voie de transmission de certains matériaux philosophiques provenant de la source Pseudo-Elias/Etienne, par l'intermédiaire de Sophrone - mais pas forcément- à Maxime le Confesseur dont la production littéraire mobilise fréquemment les concepts issus de l'*Isagogè* de Porphyre et des *Catégories* d'Aristote.

Nous établirions ainsi, mais peut-être n'est-ce encore qu'une piste de recherche, une des voies de transmission possible du patrimoine 'scolaire' du néoplatonisme alexandrin à la première scolastique byzantine. Mais, cela fait beaucoup de conditions requises, peut-être trop, qui mériteraient d'être davantage étayées, d'être reprises l'une après l'autre et, le cas échéant, confirmées ou infirmées.

### Bibliographie sélective

#### Sources :

AMMONIUS, *In Porphyrii isagogen sive quinque voces*, A. Busse éd., Berlin, CAG 4/3, 1891 (trad. française annotée, in : J.-P. Schneider, « Les définitions de la philosophie dans l'Antiquité tardive. Ammonios, Commentaire sur l'*Isagogè* de Porphyre 1, 11-9, 24 (Busse) », *RThPh* 144 (2012) 1-27 ; J.-P. Schneider, « Les définitions de la philosophie dans l'Antiquité tardive. Ammonios, Commentaire sur l'*Isagogè* de Porphyre 9, 25-16, 20 (Busse) », *RThPh* 145 (2013) 1-38).

DAVID, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, A. Busse éd., Berlin, CAG 18/2, 1904.

DAVID THE INVINCIBLE PHILOSOPHER, *Definitions and Divisions of Philosophy*. English Translation of the Old Armenian Version with Introduction and Notes, B. Kendall & R.W. Thomson éd., Chico-California, Scholars Press, 1983.

ELIAS, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae Commentaria*, A. Busse éd., Berlin, CAG 18/1, 1900.

JEAN MOSCHUS, *Pratum Spirituale* LXXVII [2929d-2932a], PG 87.3 (trad. anglaise : John Moschus, *The Spiritual Meadow*, J. Wortley transl., Kalamazoo-Michigan, Cistercian Publications, 1992).

PSEUDO-ELIAS (Pseudo-David), *Lectures on Porphyry's Isagoge*, L.G. Westerink éd., Amsterdam, 1967.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscula Theologica et Polemica* 1, [9a-37a] PG 91.

SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Miracles des saints Cyr et Jean* (BHG I 477-479), J. Gascou éd., Paris, De Boccard, Etudes d'archéologie et d'histoire ancienne, 2006.

SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Panégyrique des saints Cyr et Jean*, P. Bringel éd., Turnhout, Brepols, 2008.

Études :

BOUDIGNON Ch., « Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain ? », in : B. Janssens (éd.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to J. Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, Louvain, OLA 137, 2004, 11-43.

CHADWICK H., « John Moschus and his friend Sophronius the Sophist », *The Journal of Theological Studies*, New Series, 25/1 (1974) 41-74.

DUFFY J., « Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice », *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 38, Symposium on Byzantine Medicine (1984), 21-27.

HADOT I., Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit, *Rheinisches Museum für Philologie* 146/1 (2003) 49-71.

HEIN Ch., *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einteilungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main, 1985

ROUECHÉ M., « Byzantine philosophical Texts of the seventh Century », *JÖB* 23 (1974) 61-76.

ROUECHÉ M., « Stephanus the Philosopher and Ps. Elias : a case of mistaken identity », *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36 n. 2 (2012), 120-138.

VAN DEUN G., « Maxime le Confesseur », in : *La théologie byzantine et sa tradition*, Tome I/1 (VIe-VIIIe s.), G.C. Conticello éd., Turnhout, Brepols, CCTB I/1, 2015.

WESTERINK L.G., « Philosophy and Medicine in Late Antiquity », *Janus* 51 (1964) 169-177, reprints in : L.G. Westerink, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam, A.M. Hakkert-Publishers, 1980, p.83-91.

WESTERINK L.G., Introduction, in : *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris, Les Belles-Lettres, 2003 (2<sup>e</sup> tirage).

WILDBERG C., « Three Neoplatonic Introductions to Philosophy : Ammonius, David, Elias », *Hermathena* 149 (1990) 33-51.

WOLSKA-CONUS W., « Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie », *Revue des études byzantines* 47 (1989) 5-89.

## Annexes

### Annexe 1

#### Structure 'type' des Prolégomènes à la philosophie

[source: David, *Prolegomena*, A.Busse ed., Berlin, CAG 18/2, 1904]

Entrée en matière [1.1-2.29], les quatre questions à examiner.

#### I. Première question

τὸ εἶ ἔστιν (la philosophie existe-t-elle?) [2.30-9.12]

Quatre arguments *Aporie et solution*.

- Arg 1: le problème de l'homonymie de l'être [3.1-3.31]
- Arg 2: le problème de l'écoulement des êtres [3.32-4.35]
- Arg 3: le problème relatif à la prédominance des sens dans l'acte de connaissance [5.1-6.21]
- Arg 4: la philosophie est-elle ou n'est-elle pas 'connaissance'? [6.22-8.9]
- Argumentation finale en faveur de l'existence de la philosophie [8.9-9.12]

#### II. Deuxième question:

τὸ τί ἔστι (qu'est-ce que la philosophie?) [9.13-76.29]

-Introduction: d'abord définir puis diviser, justification.

##### II.1. De la définition en général aux définitions de la philosophie

- Premier point : *Qu'est-ce qu'une définition ?* [11.15-12.18]
- Deuxième point : *Qu'est-ce qui diffère une définition d'une délimitation et une description d'une définition descriptive ?* [12.19-15.9]
- Troisième point : *A partir de quoi une définition est-elle dite ?* [15.10-16.12]
- Quatrième point : *A partir de quoi les définitions sont-elles prises ?* [16.13-19.8]
- Cinquième point : *De quelle sorte est une définition parfaite et de quelle sorte est une définition imparfaite ? Et : Qu'est-ce qu'une mauvaise et qu'est-ce qu'une saine définition ?* [19.9-20.23]
- Sixième point : *Combien y a-t-il de définitions de la philosophie ?* [20.24-20.31]
- Septième point : *Pour quelle raison y a-t-il un tel nombre de définitions de la philosophie, ni plus, ni moins ?* [21.1-23.2]
  - (i) *justification à partir de la division* [21.3-22.19]
  - (ii) *justification arithmétique* [22.19-23.2]
- Huitième point : *L'ordre des définitions de la philosophie* [23.3-25.24]
- Neuvième point: *Qui sont les inventeurs de ces définitions ?* [25.25-26.28]

##### II.2. Les définitions de la philosophie [26.29-54.26]

- Définition 1: *la philosophie est 'connaissance des êtres en tant qu'êtres'* [27.1-28.23]
- Définition 2: *la philosophie est 'connaissance des choses divines et humaines'* [28.23-29.11]
- Définition 3: *la philosophie est 'préparation à la mort'* [29.12-34.12]
- Définition 4: *la philosophie est 'ressemblance à dieu dans la mesure du possible pour l'homme'* [34.13-39.13]
- Définition 5: *la philosophie est 'art des arts et science des sciences'* [39.14-45.25]
- Définition 6: *la philosophie est 'amour de la sagesse'* [45.26-48.13]
- Six définitions, quatre points de départ (de l'objet, de la fin, de la suprématie et de l'étymologie): justification par les nombres, leurs noms et leurs natures [48.14-54.26]

##### II.3. Les divisions de la philosophie [54.27-76.28]

-Première division: les deux parties théorique et pratique [54.27-57.7]

-La subdivision du théorique [57.8-65.9]

-*la différence entre Platon et Aristote* [57.8-57.25]

-*la tripartition du théorique* [57.26-58.25]

-*l'ordre des parties du théorique* [58.26-60.8]

-*la division des mathématiques* [60.9-65.9]

(i) Combien et de quelles sortes sont les espèces des mathématiques? [60.22-60.24]

(ii) Pourquoi les espèces des mathématiques sont-elles de cette sorte? [60.24-62.3]

(iii) L'ordre des parties des mathématiques et les raisons de cet ordre [62.24-63.23]

(iv) Les inventeurs des espèces mathématiques [63.24-64.12]

(v) L'objet propre de chacune des espèces mathématiques [64.13-65.9]

-Les modes de la division

-Combien et de quelles sortes sont les modes généraux de la division? Les huit modes [65.10-68.19]

-Selon lequel de ces modes la philosophie se divise-t-elle en théorique et pratique? [68.20-71.20]

-Comment (=selon quel mode) le théorique se divise-t-il en sciences physique, mathématique et théologique? [71.21-73.8]

-Comment les mathématiques se divisent-elles en arithmétique, musique, géométrie et astronomie? [73.9-73.32]

-La division de la partie pratique de la philosophie [74.1-76.28]

-Introduction [74.1-74.10]

-Selon les Aristotéliens [74.11-75.2]

-Objection des Platoniciens [75.3-75.31]

-Selon les Platoniciens [75.32-76.28]

### III. Troisième question :

τὸ ὁποῖόν τί ἐστίν (de quelle qualité est la philosophie?) [76.29-78.28]

*III.1 Du point de vue de la division* [76.31-77.21]

*III.2 Du point des définitions* [77.-21-78.28]

### IV. Quatrième question:

τὸ διὰ τί ἐστίν (pourquoi {à quelle fin} y a-t-il la philosophie?) [78.27-79.29]

## Annexe 2

Plan des *Prolégomènes à la philosophie* du Pseudo-Elias [Westerink (1967)]

[Lacune *Praxeis* 1-7]

Définitions de la philosophie

<Septième point (2)>

- Justification du nombre des définitions de la philosophie au moyen de la connaissance arithmétique. Première raison: les rapports numériques [8.1]

- Deuxième raison : dignité et situation particulière du nombre 6 [9.1]

- Digression : Les nombres de 1 à 10, noms, justification des noms et caractères propres [9.14]

## &lt;Huitième point&gt;

- Ordre des définitions de la philosophie [9.47]
- La raison de l'ordre des définitions [10.1]

## &lt;Neuvième et dernier point&gt;

- Les auteurs des définitions [10.13]

## &lt;Fin du neuvième point&gt;

- Explication des définitions [11.1]
- La philosophie est connaissance des êtres en tant qu'être (1<sup>ère</sup> définition) [11.1]
- La philosophie est connaissance des choses divines et humaines (2<sup>ème</sup> définition) [11.20]
- La philosophie est préparation à la mort (3<sup>ème</sup> définition) [12.1]
  - Première digression : A propos de la vie et de la mort [12.21]
  - Deuxième digression: la question du suicide [13.1]
- La philosophie est ressemblance à Dieu dans la mesure du possible pour l'homme (4<sup>ème</sup> définition) [14.1]
- La philosophie est art des arts et science des sciences (5<sup>ème</sup> définition) [15.1]
  - Digression sur l'art et la science [16.1]
- *La philosophie est amour de la sagesse* (6<sup>ème</sup> définition) [17.1] - [à propos de la double opinion]
- Des définitions aux divisions de la philosophie : transition [18.1]

## Divisions de la philosophie

- Les trois formes de division [18.4]
- La division de la philosophie [18.8]
  - La subdivision de la partie théorique [18.17]
  - L'ordre de subdivision du théorique [18.23]
    - La subdivision de la partie mathématique [19.3]
    - L'ordre des divisions de la partie mathématique [19.9]
    - Les inventeurs des mathématiques [19.19]
    - Mathématiques universelles et mathématiques appliquées [19.25]
    - Les inventeurs particuliers des mathématiques [19.30]
- Les huit modes généraux de division [20.1]
  - Le mode de division applicable à la philosophie [20.20]
  - Le mode de division du théorique [21.1]
  - Le mode de division des sciences mathématiques [21.10]
  - La division de la partie pratique de la philosophie... [22.1]
    - ...selon Aristote [22.4]
    - Objections des Platoniciens [22.12]
    - La division... selon les Platoniciens [22.16]
    - L'accord de Platon et d'Aristote [22.26]

## TROISIÈME QUESTION À EXAMINER [τὸ ὁποῖόν τί ἐστι] [23.1]

- Du point de vue de la division [23.1]
- Du point de vue des définitions [23.7]

## QUATRIÈME QUESTION À EXAMINER [τὸ διατί ἐστι] [23.16]

## Annexe 3

## Examen des indices bibliques relevés par Westerink (1967)

## Indice 1

La douzième leçon [*Praxis* 12.2 (cf., NT, *Colossiens* 3.5 ; *Romains* 6.2-5)] aborde le thème du 'faire mourir' les désirs du corps et du 'décéder' par rapport aux passions.

Ce thème est introduit pour expliquer le sens de la troisième définition de la philosophie qui veut qu'elle soit une 'préparation à la mort', ou un 's'exercer à mourir'. Soucieux de ne pas voir le fâcheux exemple de Cléombrotos se reproduire, lequel se suicida pour avoir interprété littéralement le propos de Platon, le Pseudo-Elias précise : (Praxis 12.2) « Il faut savoir que 'mourir et être mort' [θνήσκειν καὶ τεθνάναι] ne sont pas dits sans-raison. Le 'mourir', en effet, est le 'faire mourir' les désirs du corps et le 'décéder' par rapport aux passions. Tandis que le 'être mort', est le fait pour l'âme, après la mort des désirs, d'être tendue en haut vers les réalités divines ».

On trouve bien en effet dans les Epîtres de Paul aux *Colossiens* et aux *Romains* auxquels renvoie Westerink, une exhortation à un mouvement similaire, d'abord faire mourir les désirs concupiscentiels et les passions, pour s'acheminer vers la vraie connaissance, mais le thème est sans doute trop classique dans la morale antique pour constituer une preuve. On ne saurait honnêtement y reconnaître une spécificité biblique.

## Indice 2

Toujours dans l'explication de la troisième définition de la philosophie comme préparation à la mort, nous sommes dans la treizième leçon [Praxis 13.22 : cf., AT (LXX), *Siracide* 2.5 ; *Zacharie* 13.9 ; *Malachie* 3.2-3], sans doute le lendemain, le Pseudo-Elias établit une comparaison entre l'or, éprouvé et purifié de ses impuretés par le feu et l'âme qui est, elle, purifiée par les vicissitudes de l'existence. Certes, le thème de la purification de l'âme comparée à la purification de l'or par le feu n'est pas absent de la Bible mais il ne l'est pas non plus de la morale antique. Je pense qu'un examen un peu approfondi des conditions de cette purification par les événements douloureux de l'existence, comme l'or passé à l'épreuve du feu, conduirait à faire relever ce thème plutôt de la *République* de Platon que de la Bible. En effet pour Platon, parmi les jeunes gens, celui qui est capable de ne pas renier ses engagements dans les situations d'effort, de souffrance, et d'adversité, mais qui ressort de ces situations entièrement purifié, comme l'or passé à l'épreuve du feu, c'est celui-ci qui doit être institué comme gouvernant.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Platon affirme en effet à propos des gouvernants: «Nous avons dit, tu t'en souviendras, qu'ils doivent se montrer amis de la cité, mis à l'épreuve dans les plaisirs et dans les peines, et qu'ils ne doivent pas se montrer prompts à renier leur engagement dans les situations de grand effort ou de souffrance, ni dans aucune forme d'adversité. Celui qui en est incapable doit être rejeté, alors que celui qui en ressort entièrement purifié, **comme l'or passé à l'épreuve du feu**, doit être institué gouvernant et on doit lui offrir des privilèges et des présents, durant sa vie comme après sa mort», in: PLATON, *République* [503ab (trad. G. Leroux); cf., 413d-414a]; voir également: CHRYSIPPE, *Fragmenta logica et physica* [630], SVF 2, J. von Arnim éd., ainsi que: JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la Providence de Dieu* [XXI.1-4], A.-M. Malingrey éd., Paris, Cerf, SC 79, 1961.

### Indice 3

Sitôt après, dans le même mouvement et la même treizième leçon, le Pseudo-Elias [*Praxis* 13.26, cf., NT, 1 *Corinthiens* 9.24] compare la vie à une palestre. L'âme, triomphant des passions, qui affronte les événements malheureux en vue de remporter la victoire, c'est-à-dire les vertus, est couronnée par le Démiurge.

Certes la première Epître de Paul aux *Corinthiens* mentionnée en note par Westerink parle bien de prix à remporter, de couronnement et d'entraînement nécessaire, mais là encore, aucune trace d'indice littéral qui permette de soutenir avec certitude que le Pseudo-Elias fasse directement allusion à l'exhortation paulinienne,<sup>42</sup> d'autant plus que le Pseudo-Elias introduit ce thème pour commenter Hésiode qui affirme dans *Les Travaux et les Jours* : « Mais les dieux immortels ont placé la sueur devant la vertu. Long et escarpé est le chemin qui y conduit et d'abord pénible. Or quand il aura atteint la cime, alors facilement il se mouvra quoique le chemin fut difficile ». <sup>43</sup> A quoi il faudrait ajouter que l'Epître aux Corinthiens parle de course de stade et non de palestre comme le fait exclusivement le Pseudo-Elias réduisant la pertinence de la comparaison.

### Indice 4

Dans la quinzième leçon, [*Praxis* 15.4, cf. NT, I *Timothée* 6.15], alors qu'il explique, dans le contexte de la cinquième définition de la philosophie, la raison des redoublements 'art des arts' et 'science des sciences', le Pseudo-Elias affirme que le premier redoublement fait ressembler la philosophie au roi qui est dit 'archonte des archontes' correspondant à la forme 'art des arts'. Il affirme que le second redoublement fait ressembler la philosophie à dieu en ce que, quand nous cherchons à signifier le dieu, nous le disons 'roi des rois', comme quand par analogie nous cherchons à signifier la philosophie, nous la disons 'science des sciences'.

---

<sup>42</sup> Le Pseudo-Elias se trouve tout de même proche du *Discours sur la Providence* de Jean Chrysostome où ce dernier compare également la vie présente à une palestre et le prix remporté à la vertu (Cf., JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la Providence de Dieu* [XXI.1-4]). Mais Chrysostome pourrait avoir suivi les leçons de Libanius avant ses propres compositions religieuses, bien que la question soit loin de faire l'unanimité dans la communauté scientifique. Il est du moins certain qu'il a lu les productions du Maître antiochien. Pour une présentation récente de cette question : P.-L. Malosse, « Jean Chrysostome a-t-il été l'élève de Libanios ? », *Phoenix* 62-3/4 (2008) 273-280.

<sup>43</sup> Cf., HESIODE, *Les Travaux et les Jours* [289-292], P. Mazon éd. Il est à noter qu'à la différence des citations qu'il fait de Platon, cette citation est à deux ou trois détails près rigoureusement identique au texte d'Hésiode.

Certes l'expression 'roi des rois',<sup>44</sup> comme le signale Westerink, se trouve dans la Première Lettre de Paul à *Timothée*. C'est un fait. Et cette expression connaîtra une assez grande fortune dans la littérature chrétienne. Mais force est de constater qu'outre la ressemblance formelle de deux mots, rien dans le contexte où se trouve convoquée cette expression n'autorise à fonder, en l'état, une quelconque référence de cette leçon à l'épître de Paul à *Timothée*. Une expression similaire est présente chez Plotin et Proclus<sup>45</sup> dans un usage qui éclaire davantage le propos du Pseudo-Elias, rendant la référence de la formule au seul texte biblique quelque peu suspecte.

## Indice 5

Dans la dix-neuvième leçon en revanche [*Praxis* 19.21, cf., AT (LXX), *Ezéchiel* 11.19 ; 36.26], le Pseudo-Elias fait mention d'une expression qui est, à ma connaissance, inconnue du commentarisme néoplatonicien ; expression qui apparaît dans la partie sur les inventeurs des sciences mathématiques, dans la section portant sur l'origine de l'harmonie. Le Pseudo-Elias, se faisant l'écho d'une tradition antique, affirme qu'Orphée, par le très plaisant caractère de l'harmonie de sa lyre « ...transformait l'impulsivité et la bestialité de l'âme des hommes et rendait aptes à le suivre ceux qui couraient le danger d'être changé en arbres, de devenir entièrement cœurs de pierre [λιθοκάρδιος] et d'être au stade ultime privés de paroles à l'instar des poissons ».<sup>46</sup>

Le nom λιθοκάρδιος n'apparaît ni chez les auteurs païens, ni non plus dans la Septante même si le thème du cœur de pierre y est connu mais sous une autre forme grammaticale. Il remonte au livre d'Ezéchiel. Le terme λιθοκάρδιος se rencontre cependant plusieurs fois dans la littérature chrétienne primitive qui pourrait l'avoir inventé.<sup>47</sup> Mais après tout, l'expression 'très imagée' et 'très parlante', bien que possiblement d'origine patristique, peut parfaitement être passée dans le langage populaire sans qu'il soit nécessaire de la convoquer à titre de preuve qui confirmerait l'appartenance religieuse de celui qui en fait usage.

## Indice 6

<sup>44</sup> On la trouve également chez David (cf., DAVID, *Proleg.* 39.28-29) mais alors que ce dernier propose la forme βασιλέα βασιλέων, le Pseudo-Elias a βασιλέα βασιλευόντων.

<sup>45</sup> Cf., PLOTIN, *Ennéades* [V.5.3.20], in : *Plotini Opera*, vol.2, P. Henry & H.-R. Schwyzer éd.; PROCLUS, *In Platonis Parmenidem* [719.9], V.Cousin éd.; PROCLUS, *In Tim.* [3.203.22], E. Diehl éd.

<sup>46</sup> Cf., *Praxis* 19.20-21. Sur la musique (i.e. l'harmonie), ses propriétés transformatrices et éducatives, son action moralisatrice, voir: PLATON, *République* [399ab]; PLATON, *Protagoras* [326ab]; PLUTARQUE, *Moralia* [(Sur la Musique) 1146ab].

<sup>47</sup> Par exemple : ORIGENE, *Homélie sur Jérémie* [4.6.5-6], P. Nautin éd., Paris, Cerf, SC 232, 1976 ; BASILE DE CESAREE, *Lettre 8* [7.74], in : Saint Basile, *Lettres*, t.1, Y. Courtonne éd., Paris, Les Belles Lettres, 1957.

Sur un autre registre, pour compléter cette liste, Westerink a signalé, dans la treizième leçon [*Praxis* 13.14], un autre indice qui contribuerait à valider la thèse d'une identité chrétienne de l'auteur du cours. Il s'agit de l'emploi du terme ἔθνικοί qui désigne chez le Pseudo-Elias des peuples qui, aujourd'hui encore préfèrent faire disparaître les vieillards ; la vieillesse dans la vie étant assimilée à l'ivresse dans un banquet, car elle produit des radoteurs. Le terme ἔθνικοί n'est guère aisé à traduire : ethnies, races, peuples, païens. On le rencontre cinq fois dans le Nouveau Testament<sup>48</sup> pour désigner les païens et il a conservé ce sens péjoratif dans le christianisme antique. La forme ἔθνικά, par exemple, n'est pas rare dans la tradition non-chrétienne où elle désigne des peuples étrangers aux mœurs différentes. Elle acquiert même un sens technique, classificatoire, à la fin du VI<sup>ème</sup> siècle comme en témoigne un abrégé sur les peuples [ἔθνικά] attribué à Etienne de Byzance.<sup>49</sup> L'usage qu'en fait le Pseudo-Elias paraît davantage relever d'une information ethnique sur des pratiques propres à certains peuples plutôt que ressortir au sens péjoratif que lui donnent la Bible et la tradition patristique.

#### Indice 7

Une autre expression pourrait contribuer à orienter les recherches vers l'identité chrétienne du Pseudo-Elias. Il fait en effet usage du surnom dépréciatif d'apostat [ὁ παραβάτης (13.7)] pour désigner l'Empereur Julien qui, philosophe d'inspiration néoplatonicienne, avait tenté de restaurer officiellement le paganisme lors de son accession au trône impérial. Dans le passage parallèle des *Prolégomènes* de David, Julien est simplement appelé l'Empereur. Les quelques sondages conduits dans la littérature patristique ne parviennent pas à me convaincre du fait qu'il était d'usage dans le christianisme des Ve et VI<sup>ème</sup> siècle d'accoler l'épithète 'apostat' à Julien. Si c'est le cas, il n'en reste que peu de traces écrites sinon chez quelques historiens, Eunape, Philostorge et Malalas.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Matthieu 5.47 ; 6.7 ; 18.17. Galates 2.14. 3 Jean 7.

<sup>49</sup> Cf., M. BILLERBECK dir., *Stephani Byzantii Ethnica*, 5.vol., Berlin, Walter De Gruyter, Corpus Fontium historiae byzantinae, series Berolinensis, 2006-2017.

<sup>50</sup> Voir : EUNAPE, *Fragmenta historica* [I. 205.18], in : *Historici Graeci minores*, vol. 1, L. Dindorf éd., Leipzig, Teubner, 1870, p. 205-274 (comme le fragment provient de la Bibliothèque de Photius [Bibl.77.54a10], il est plus que vraisemblable qu'Eunape, zélé partisan de Julien, ne soit pas l'auteur de cette expression) ; PHILOSTORGE, *Historia ecclesiastica* [2.16a.15] (*Philostorgius, Kirchengeschichte*), F. Winkelmann éd., Berlin, Akademie Verlag, Die griechischen christlichen Schriftsteller, 1981 (succède à l'édition de J. Bidez, Leipzig, 1913); JEAN MALALAS, *Chronographia* [326.13 ; 334.13 ; 479.4], in : *Ioannis Malalae chronographia*, L. Dindorf éd., Bonn, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, 1831 (réédition : *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Series Berolinensis, H. Thurn éd., Berlin, 2000).

Pour brièvement conclure l'examen des indices relevés par Westerink, on peut faire quelques constats et pointer quelques interrogations.

Sur les sept indices convoqués, cinq relèvent de l'explication de la définition de la philosophie comme préparation à la mort, explication donnée dans les leçons 12 et 13. Il s'agit des indices

- 1 : du faire mourir les désirs du corps et du décéder par rapport aux passions,
- 2 : de la purification de l'âme par les vicissitudes de l'existence comparée à l'or éprouvé par le feu,
- 3 : de la vie comparée à une palestre,
- 6 : de l'usage du terme *ἐθνικοί* pour désigner des populations aux mœurs différentes,
- 7 : de l'usage de l'épithète 'apostat' pour désigner l'Empereur Julien.

Les autres indices relèvent

- pour l'indice 4, de la cinquième définition, à savoir de l'usage de la formule 'roi des rois' pour désigner le dieu, et ce pour éclairer l'usage de la forme 'science des sciences' pour désigner la philosophie ;
- pour l'indice 5, de la mention des inventeurs de l'harmonie, où l'on trouve l'usage curieux de l'expression du 'cœur de pierre'.

Ces indices pourtant caractérisent les *Prolégomènes à la philosophie* du Pseudo-Elias et leur donnent leur coloration propre.